



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Corso di Laurea Magistrale in  
Scienze Filosofiche**

Tesi di laurea

**Una lettura di Tolstoj, ispirata dalle *Pensées* di Pascal, tra ritratti  
letterari e scritti etici, politici e religiosi**

**Relatrice:**

Isabella Adinolfi

**Laureanda:**

Anna Collini

Matricola 867828

**Anno accademico:**

2021/2022

## Indice

<b>Prefazione</b>	3
<b>Capitolo primo. Il mondo comune</b>	8
1.1 Ragionevolezza e segni esteriori	8
1.2 Pascal. Immaginazione e consuetudine	26
1.3 Eroi, gloria, grandezza	34
<b>Capitolo secondo. Rapporti sociali, istituzioni, potere</b>	52
2.1 Asservimento e violenza	52
2.2 Il ruolo delle istituzioni	61
2.3 Origine e natura del potere politico	71
<b>Capitolo terzo. Il pensiero della morte e la condizione dell'uomo</b>	81
3.1 Dinnanzi alla morte: angoscia e fuga	81
3.2 L'uomo: natura e sopra-natura	93
3.3 Vivere la morte: una rivelazione	109
<b>Capitolo quarto. Esigenza d'infinito: vivere secondo ragione e verità</b>	122
4.1 La fede del popolo	122
4.2 Cristianesimo e pseudo-cristianesimo	137
4.3 Oltre Cristo. Una sapienza universale	154
<b>Bibliografia</b>	160

## Prefazione

Negli ultimi anni della sua vita Tolstoj lavora a un dramma teatrale lasciato incompiuto e pubblicato postumo, a Berlino, nel 1912, il cui titolo è *Svet*, luce. A fronteggiarsi, fin dalle prime pagine dell'opera, sono da un lato Nikolaj Ivanovič, al quale scena dopo scena si unisce Boris, e dall'altro la cerchia di famigliari e amici, in rappresentanza, rispettivamente, di orizzonti valoriali contrapposti.

Prima di esporre l'articolazione della presente ricerca, il lettore è introdotto a uno dei quadri cruciali della vicenda, un quadro che ne preannuncia l'epilogo, poiché è a partire da quanto messo in scena, qui, in *Svet*, dall'autore, dal profilarsi di differenti mondi e modalità di esistenza, che la ricerca muove. Se, come suggeriva Viktor Šklovskij, la scrittura letteraria e più in generale l'arte si distingue per la capacità di rendere immediatamente sensibile, di rappresentare in modo vivo, concreto, ciò che è fatto oggetto di trattazione astratta ad esempio dalla filosofia, se essa sembra "togliere dall'imballaggio", per riprendere le parole di Paolo Nori<sup>1</sup>, quanto intende sottoporre all'attenzione del suo pubblico, quale inizio migliore, se non una narrazione, per un'indagine filosofica sul pensiero di Tolstoj?

Nella figura tratteggiata di seguito, a ben vedere, è possibile riconoscere quella frattura tra mondi che muove le fila dell'intera ricerca e della produzione tolstoiana.

A detta dei medici erano minime, per Boris, le speranze di sopravvivere: egli era ormai ridotto ad uno scheletro e qualora non fosse morto avrebbe trascorso il resto dei suoi giorni da recluso, nella cella di un carcere, certo, ma ancor prima in se stesso, in quel delirare soltanto suo incomprendibile ai più. In nome del suo esser cristiano egli aveva rifiutato il servizio militare e con ciò un intero mondo, il cosiddetto mondo comune, e le sue leggi, ma era un cristianesimo insolito quello di cui si diceva discepolo, un cristianesimo che lo collocava al di fuori della significatività condivisa dagli stessi credenti; non erano cristiani, forse, quegli uomini che non lo capivano, e non era cristiano quel mondo da lui rinnegato e a sua volta intento a disconoscerlo? Agli occhi dei famigliari Boris si apprestava a divenire la prima, annunciata vittima delle idee di Nikolaj Ivanovič, colui che gli aveva ispirato simili pensieri e comportamenti e tanta ostinazione nel difenderli. Superata da tempo la soglia dell'età adulta quest'ultimo si era scoperto un uomo infelice, "disperatamente infelice"<sup>2</sup>, che per lunghi anni aveva vissuto in conformità ad un impersonale *così si fa* senza mai chiedersi il perché di un

---

<sup>1</sup> P. NORI, *I russi sono matti. Corso sintetico di letteratura russa 1820-1991*, Milano, UTET, 2019.

<sup>2</sup> L. N. TOLSTOJ, *Svet. La luce splende nelle tenebre*, a cura di D. Macrì, Genova, Il melangolo, 2006, p. 68.

siffatto vivere, e senza mai percepire come un'infamia quanto andava considerando una rispettabile vita; la coscienza, d'un tratto, gli aveva rivelato una modalità di esistenza alternativa rispetto a quella dei suoi simili ed egli l'aveva riconosciuta come espressione della verità, non tanto perché così aveva deciso quanto piuttosto perché così doveva essere, data l'impossibilità di negare il contenuto di quella rivelazione. Aveva lottato contro se stesso, inizialmente, e prestato ascolto ai dubbi, alla paura che lo assaliva ogni qualvolta avvertiva la menzogna della sua vita passata – possibile che fosse tutto sbagliato? -, ma il dissidio, alla fine, si era spostato all'esterno creando una frattura tra il suo stesso sé e il mondo degli uomini. Soltanto Boris lo aveva compreso, soltanto Boris, come lui, si era opposto alle norme e alle aspettative comuni per vivere, al contrario, secondo coscienza, e il risultato era ormai evidente: il giovane stava morendo e fatto più grave sembrava accettare la morte con serenità, preferirla alla vita stessa; nemmeno le suppliche, tra le lacrime, della madre avevano saputo distoglierlo dalle sue convinzioni, da quella verità che una volta svelatasi non permetteva oblio né abbandono. Era forse, quello di quest'ultima, un invito a morire? In altri termini, rifiutare le regole del mondo significava forse rifiutare la vita? Nikolaj Ivanovič e Boris, a tratti, davano l'impressione di aver già superato la vita terrena e la logica posta a suo fondamento, come se i principi dettati loro dalla coscienza li avessero avvicinati ad un orizzonte altro che soltanto la morte poteva schiudere, ma era davvero così? Era davvero una rinuncia alla vita, la loro?

Nella produzione letteraria di Lev Tolstoj prende forma la società russa così come strutturata al tempo dell'autore, dai salotti dell'aristocrazia ai paesaggi rurali del mondo contadino, ed è la stessa ad essere oggetto d'indagine, o meglio, d'accusa, nei suoi scritti di carattere etico, politico e religioso. Il profilo che ne emerge mostra delle analogie, quanto ad alcuni dei suoi tratti essenziali, con quello delineato alcuni secoli prima da una personalità filosofica del panorama europeo, Blaise Pascal; seppur espresse, spesso, in termini differenti e talvolta presenti solo tra le righe, infatti, le categorie utilizzate dal filosofo francese per descrivere la società dell'assolutismo seicentesco trovano un'eco nella prosa tolstojana e nella riflessione teorica, per non dire sociologica, politica e filosofica, del grande scrittore, al di là delle divergenze storico-culturali che separano i rispettivi contesti. È stato Pier Cesare Bori in Italia, a partire dagli anni '90 del Novecento, a sottolineare l'importanza dell'incontro con Pascal, tra elementi di continuità e discrepanze, per il Tolstoj politico, critico dell'organizzazione sociale e del potere, ma soprattutto per quell'altro Tolstoj, etico in una particolare accezione del termine, che dà il titolo al suo lavoro di ricerca posto a fondamento della presente trattazione, *L'altro Tolstoj*, appunto. Motivi pascaliani, tuttavia, sembrano comparire anche in opere precedenti il biennio

dedicato dallo scrittore allo studio del filosofo, come se lo sguardo dei due sui rispettivi tempi, distanti nei secoli e nello spazio, avesse colto e denunciato le medesime fragilità e condotto a conclusioni entro certi limiti vicine. Sono due, allora, i nomi ricorrenti nella lettura di Tolstoj proposta nelle pagine che seguono: Blaise Pascal e Pier Cesare Bori. Avvalendosi di concetti propri al pensiero filosofico del primo si intendono indagare quel mondo rifiutato da Nikolaj Ivanovič e Boris quanto ai principi e alla logica che ne regolano il funzionamento e quel mondo altro, schiuso loro dalla coscienza, quanto alla natura e al contenuto delle istanze promosse, così come presentati, entrambi, dalla penna letteraria e dalla produzione saggistica di Tolstoj; l'indagine, inoltre, si estende a quell'essere che con il suo stesso esistere può rendersi protagonista dell'uno o dell'altro, l'uomo, messo a nudo da entrambi gli autori negli elementi a prima vista contraddittori che ne costituiscono l'essenza. La ricerca di Bori, invece, funge da faro nel tentativo di ripercorrere l'itinerario seguito da Tolstoj per muovere dall'uno all'altro mondo, dalla disperazione di una vita come tante, per citare il titolo del romanzo di Hanya Yanagihara, alla pienezza di senso di un'etica pratica ed universale passata attraverso ed oltre il terreno del religioso. Come anticipato dal titolo, uno spazio non trascurabile è dedicato ad alcuni ritratti letterari che si configurano come veri e propri personaggi idea; sono Nechljudov, il principe Andrej, Ivan Il'ič, per nominarne soltanto alcuni, ad introdurre con le loro vicende, non di rado con le loro inquietudini, alle questioni filosofiche prese in esame paragrafo dopo paragrafo, sono Pàšen'ka, Fëdor, la principessina Mar'ja, le cosiddette figure minori, ad indicare, spesso, la chiave risolutiva delle questioni in essere. Le parti narrative, allora, si rivelano funzionali all'analisi strettamente teorica, la via d'accesso agli scritti etici, politici e religiosi che fanno di Tolstoj un acuto studioso del suo tempo e della condizione propria, oltre il trascorrere dei secoli, alla natura umana.

L'esposizione della ricerca si articola in quattro capitoli, ciascuno dei quali è organizzato al suo interno in tre paragrafi. Ad essere oggetto di trattazione nel primo è la logica imperante in quel mondo terreno già definito comune, una logica cosiddetta della ragionevolezza che annovera, tra le sue caratteristiche, l'esteriorità, l'impersonalità, il formalismo e, riprendendo Pascal, il predominio della facoltà immaginativa e della consuetudine. Sono Nechljudov, Karenin e soprattutto Ivan Il'ič, in questo caso, a mostrare la pervasività di tale logica nei pensieri e comportamenti del genere umano e, di conseguenza, il peso del condizionamento sociale; che cosa è richiesto, agli uomini, per sopravvivere nei salotti dei loro simili, al riparo dal disonore e dal giudizio di quelli? Un paragrafo, inoltre, approfondisce una delle molteplici manifestazioni del desiderio di riconoscimento sociale che vive in questi ed altri ritratti: la corsa alla gloria. Sullo sfondo di *Guerra e pace*, e in modo particolare delle vicende del principe

Andrej sul campo di battaglia, l'indagine si sposta quindi sui concetti filosofici di gloria e grandezza avvalendosi dei contributi dati da Blaise Pascal e Simone Weil alla riflessione in merito ad essi; quale idea di grandezza muove le fila delle prime parti del romanzo e, in generale, del mondo comune? Che tipo di gloria può vantare l'eroe per eccellenza, Napoleone? Il secondo capitolo guarda ancora al mondo comune ma da un punto di vista istituzionale e politico, servendosi della produzione saggistica di Tolstoj in materia. Ad essere presentata è la critica dell'autore, nelle sue premesse e conclusioni, alla società occidentale quanto a rapporti lavorativi, in generale di scambio, e tessuto organizzativo, e la denuncia di quei fenomeni, asservimento e violenza, sue condizioni di possibilità. Un paragrafo, in particolare, è dedicato al ruolo delle istituzioni statali – sono portate come esempio quella scolastica e quella carceraria - nel mantenimento di un tale sistema, e a tale scopo richiama alcuni spunti della riflessione pedagogica dell'autore e l'opera che apre le porte di quel mondo che si cela dietro le toghe di giudici e magistrati, *Resurrezione*. Infine, uno sguardo al potere politico in sé: è una degenerazione o la sua vera natura, quella che appare nelle scene proposte ed è bersaglio della critica tolstojana? Orientata da Pascal, di nuovo, l'analisi segue Tolstoj nella sua ricerca delle origini e dell'essenza del potere politico in quanto tale, per comprendere se è possibile, per i due pensatori, un cosiddetto potere buono e di conseguenza uno stato giusto o se tale orizzonte, invece, necessita d'essere superato.

Se nei primi due capitoli sembra dominare, ed effettivamente domina, la *pars destruens* dei pensieri di Pascal e Tolstoj non è questa, tuttavia, l'ultima parola dei due; già al termine di alcuni dei paragrafi presentati, infatti, la riflessione e non di rado gli stessi personaggi segnalano l'esistenza di un mondo altro, di una vera e propria *pars costruens* ancora vaga quanto a condizioni di possibilità e natura. È a partire dal terzo capitolo che l'indagine vi si addentra, cogliendo come pretesto l'atteggiamento di alcune figure, Levin, il pazzo delle *Memorie*, Pierre, dinnanzi al pensiero della morte. L'ipotesi della fine, come già osservato dal filosofo francese, si rivela essere, per l'uomo, fonte di angoscia e paura, uno scenario insopportabile agli occhi e alla coscienza così come un abisso nel quale si potrebbe precipitare da un momento all'altro; è per sfuggire a tale abisso che l'uomo, per dirla in termini pascaliani, si dà al *divertissement*, per non restare solo con quella possibilità dell'esistenza concreta e definitiva, a ben vedere una necessità, che non è disposto a riconoscere come propria. È la vicenda di Ivan Il'ič, in particolare, a dimostrare come nel mondo comune la morte sia avvertita, per difesa, come morte dell'altro. Ma perché l'uomo, un essere naturale, teme un evento altrettanto naturale quale la morte? Nel tentativo di dare una risposta a questa domanda il capitolo propone una più approfondita analisi dell'essenza umana, la quale si scopre essere duplice tanto in Pascal quanto

in Tolstoj: a comporla, per il primo, miseria e grandezza, per il secondo animale e spirituale, elementi studiati nei loro significati ed implicazioni e nella lotta che li vede fronteggiarsi; è proprio il secondo di questi la chiave di svolta, ciò che apre alla comprensione di quel mondo altro che comincia a profilarsi nell'ultimo paragrafo. La morte, qui, per Ivan Il'ič e il principe Andrej diviene realtà, evento, e schiude delle rivelazioni alle quali si cerca di dare interpretazione: che cos'è quella luce vista dal primo ormai ai suoi ultimi, faticosi respiri? E qual è la fonte della felicità provata dal secondo sul letto di morte? Ma soprattutto, la domanda che chiude il capitolo una volta intuita la risposta alle prime due è così formulata: è possibile soltanto nella e oltre la morte oppure anche in vita, la comprensione di quella risposta?

Il quarto capitolo, per concludere, cerca in primo luogo di esplicitare quali principi governano quel mondo altro che tanto per Pascal quanto per Tolstoj si prospetta come il mondo della verità, e in secondo luogo si propone di chiarire, finalmente, se tale mondo sia una possibilità concreta per gli uomini, una possibilità terrena, oppure una chimera, in altri termini, se sia compatibile con la vita oppure comporti la rinuncia ad essa; il metodo adottato, per il quale si rivela decisivo il contributo di Bori, è quello di ripercorrere l'itinerario seguito dallo stesso Tolstoj per giungere a conoscenza di tale mondo. È un itinerario, questo, che origina dalla disperazione per l'improvvisa presa di coscienza della vanità della vita, messa a tema in *Confessione*, passa poi attraverso il cristianesimo, dove in un primo momento sembra trovare la meta, e procede infine, senza negarlo in toto, oltre di esso, per giungere ad un sapere etico universale che ferme restando le importanti divergenze riesce ad armonizzare, si vedrà come, gli insegnamenti dei grandi saggi dell'umanità, occidentali e orientali, cristiani e non cristiani. Uno spazio non indifferente, al centro del capitolo, è dedicato all'indagine condotta da Tolstoj sul cristianesimo, avvicinato grazie all'incontro con il popolo ma ben presto avvertito come problematico, di più, contraddittorio, nella sua forma corrente e per questo motivo messo sotto accusa e studiato; è proprio sul terreno del cristianesimo che si consuma la distanza tra lo scrittore russo e il filosofo francese, laddove il primo, a differenza del secondo, supera l'ortodossia cristiana in favore di una cosiddetta sapienza universale.

## CAPITOLO PRIMO

### Il mondo comune

Che una cosa tanto visibile come la vanità del mondo sia così poco conosciuta, che risulti strano e sorprendente il dire che è una sciocchezza cercare le grandezze. È un fatto stupefacente.

(B. PASCAL, *Frammenti*)

E Rostov si alzò e andò a vagare tra i falò, sognando quale felicità sarebbe stata morire, e non per salvare la vita dell'imperatore (questo non osava neppure sognarlo), ma semplicemente morire sotto i suoi occhi. Era veramente innamorato dello zar, della gloria delle armi russe, della speranza del futuro trionfo.

(L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*)

### 1.1 Ragionevolezza e segni esteriori

Erano trascorsi ormai dodici anni dal giorno in cui Nechljudov si era arreso a un istinto che nemmeno i suoi sentimenti più nobili avevano saputo arginare, dodici anni dal giorno in cui una forza brutale si era impadronita della sua giovane coscienza portandolo a compiere un'azione abietta contro Katjuša, colei che aveva amato, senza saperlo, di un amore puro, “di quell'amore di chi è innocente”<sup>3</sup>. La timida consapevolezza della meschinità del suo gesto gli sussurrava l'esigenza di rimediare quanto prima a quanto commesso, ma era un affanno, quello che sentiva, rivolto unicamente verso se stesso, non verso la persona ferita: come lo avrebbero giudicato in società? Nechljudov, allora, aveva cercato un'ancora di salvezza dal turbinio delle chiacchiere nell'abituale condotta di quelle persone il cui parere temeva tanto, e aveva concluso che una somma di denaro potesse risolvere la vicenda nel modo più conveniente. Era “indispensabile darle del denaro; non per lei, non perché a lei quel denaro potesse riuscire utile, ma perché sempre si fa così, e lo avrebbero considerato un disonesto se, dopo aver goduto dei favori di lei, non ne avesse sborsato il compenso. E glielo diede infatti, quel denaro: tanto, quanto giudicò

---

<sup>3</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, trad. it. di A. Villa, Milano, BUR Rizzoli, 2020, p. 84.

conveniente sia alla sua posizione, sia a quella di lei”<sup>4</sup>. Per mettere a tacere quella voce della coscienza che nonostante la riparazione economica metteva in discussione quella considerazione di sé che reputava fondamentale, e di conseguenza per continuare a vivere nella convinzione di meritare una tale considerazione, invece, aveva deciso di seppellire la vicenda nel passato e di non pensarci più, gettando su di essa una “tremenda cortina che, per chissà quale incantesimo, per lo spazio di tutto questo periodo, per tutti questi dodici anni, aveva tenuto nascosti ai suoi occhi sia il suo delitto, sia la vita che ad esso era seguita”<sup>5</sup>. La vita del principe Nechljudov non appariva diversa da quella degli altri rappresentanti della buona società, scorreva tra frequentazioni con individui distinti e oggetti della più alta e costosa qualità, sempre attenta a non mancare agli obblighi sociali, e gli conferiva l’immotivata ma solida certezza di essere superiore alla maggior parte degli uomini; ora, in una giornata come le altre, egli era stato chiamato in tribunale come giurato e aveva preso posto in aula, quand’ecco che un volto, tra la folla, aveva catturato la sua attenzione: una delle imputate era Katjuša. Il passato, d’un tratto, e con esso un vago senso di orrore di sé, era riaffiorato dall’oblio cui era stato costretto per lunghi anni, ma più forte di ogni scuotimento interiore era la paura che riemergesse la verità su quella lontana notte, una verità che avrebbe compromesso l’ostentata correttezza di Nechljudov ricoprendolo di disonore. Sotterraneamente consapevole della sua bassezza non si sentiva più giudice, ma giudicato, e più di ogni altra cosa temeva la condanna di un giudice ben più grande e spietato di lui, la cerchia dei suoi simili<sup>6</sup>.

Il parere della stessa cerchia tormentava anche Karenin, ufficiale governativo esponente dell’alta società pietroburghese. Erano sempre stati due, ai suoi occhi, i pilastri della sua e di ogni esistenza: in primo luogo un incondizionato rispetto per le leggi dello stato e per le sue istituzioni, un rispetto che si estendeva alle consuetudini non scritte e a tutte quelle forme, quali la posizione e la fama, che il mondo considerava importanti, e in secondo luogo una morale intransigente strettamente connessa ad un sentimento di religiosità costituito di norme e precetti, il cieco adempimento dei quali era ritenuto sufficiente garanzia di una vita buona e corretta. Conquistato da poco un certo riconoscimento al lavoro, Karenin si era visto costretto ad affrontare una spiacevole situazione che per qualche tempo era riuscito ad ignorare, ovvero, il tanto vociferato adulterio di sua moglie Anna e le imbarazzanti conseguenze sociali di questo

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>6</sup> “Quando l’ufficiale giudiziario, con quell’andatura sghemba, venne a chiamare di nuovo in aula i giurati, Nechljudov ebbe un moto di terrore, come se non andasse lui a giudicare, ma fosse condotto a subire il giudizio. Nel profondo dell’anima, ormai, gli stava il senso d’essere uno sciagurato, che si sarebbe dovuto vergognare a guardar gli altri negli occhi; ma nello stesso tempo, per consuetudine, con la solita sicurezza di movimenti saliva sul palco dell’aula e sedeva al suo posto”. (*Ivi*, p. 109).

per se stesso e per la famiglia, e in conformità con quanto detto poc'anzi aveva rivolto la sua preoccupazione alle convenienze sociali e religiose, e di conseguenza alla tutela delle apparenze, come dimostrato dal primo avvertimento dato alla moglie. Il discorso che si era preparato in quell'occasione, infatti, iniziava così: "Punto primo: ruolo e importanza delle opinioni altrui e delle convenzioni sociali. Punto secondo: la religione e il concetto di 'vincolo matrimoniale'"<sup>7</sup>. La situazione, tuttavia, non era migliorata e qualche tempo dopo egli aveva ricevuto un messaggio nel quale la moglie, in procinto di dare alla luce la figlia frutto dello scandalo, si diceva morente e gli chiedeva di raggiungerla per perdonarla. A spingerlo ad assecondare la richiesta di lei, in un primo momento, era stato il timore di commettere un errore, rifiutandola, agli occhi della società – "Se fosse vero, se il dolore e la morte incombente l'avessero davvero indotta a pentirsi e io, invece, non mi presentassi da lei per tema d'essere ingannato? Sarebbe una crudeltà che tutti mi rinfaccerebbero. E sarebbe un passo falso"<sup>8</sup> -, ma giunto al capezzale della moglie si era scoperto "pieno d'amore e di voglia di perdonare chi lo aveva ferito"<sup>9</sup>, e nel perdono aveva conosciuto una gioia mai provata prima di allora<sup>10</sup>. Eppure c'era qualcosa che gli impediva di vivere con serenità lo schiudersi di questo nuovo stato d'animo, Karenin avvertiva che "una situazione che a lui pareva naturale non avrebbe mai strappato l'avvallo altrui. Oltre alla grande generosità del suo cuore, a guidare la sua vita c'era [...] un'altra forza altrettanto potente ma brutta, che mai gli avrebbe concesso la pace a cui tanto ambiva. [...] si sentiva addosso gli occhi di tutti coloro che, perplessi, non capivano la sua scelta e attendevano un gesto"<sup>11</sup>, e questa pressione, alla fine, aveva avuto la meglio: Karenin aveva fatto ciò che tutti si aspettavano da un uomo come lui.

Il giudizio degli altri sulla condotta individuale è una fonte di inquietudine ricorrente nella produzione tolstojana, dagli esordi giovanili di *Infanzia* ad un romanzo della piena maturità come *Resurrezione*. Dai due quadri presentati sopra affiora il ruolo dell'opinione sociale nell'orientare i pensieri e le azioni di uomini che dal mancato favore di tale opinione hanno molto da perdere in termini di prestigio, uomini le cui esistenze e carriere seguono già da tempo i sentieri del dovere e dell'approvazione, ma è sufficiente pensare all'ancora bambino

---

<sup>7</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, trad. it. di C. Zonghetti, Torino, Einaudi, 2017, p. 161.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 447.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 450.

<sup>10</sup> Karenin si rivolge all'amante della moglie, anch'esso presente al capezzale di lei, con le seguenti parole: "« [...] quando l'ho vista non ho potuto fare a meno di perdonarla. E la gioia del perdono mi ha rammentato i miei doveri. L'ho perdonata, sì. Voglio porgere l'altra guancia e voglio offrire la tunica a chi mi toglierà il mantello, e più d'ogni altra cosa pregherò Dio affinché mai mi privi della gioia del perdono! / [...] 'Questo è ciò che ho deciso. Potete trascinarvi nel fango, potete fare di me lo zimbello dell'alta società riunita, ma io non abbandonerò lei né biasimerò voi'" (*Ivi*, p. 452).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 457.

Nikolen'ka Irten'ev di *Infanzia* - che per apparire grande agli occhi dell'amico Serëža non prende le difese di un ragazzo maltrattato dal gruppo<sup>12</sup> - per constatare quanto questo condizionamento sia peculiare alla natura umana. Sono molte altre le figure che soccombono alla "misteriosa forza malefica"<sup>13</sup> che le conduce laddove è opportuno che esse si muovano, figure che non di rado accompagnate dal dubbio e dal tormento rinunciano all'autonomia della coscienza e si piegano all'ambiente che le circonda, così da rientrare nei canoni universalmente condivisi; è a fronte di tali scissioni che animano non soltanto l'opera di Tolstoj ma anche il mondo da lui stesso vissuto che, forse, risulta interessante, come egli ha fatto, soffermarsi sulle dinamiche intestine a questo mondo e sulle sue basi d'appoggio, per comprendere che cosa esso richiede ai suoi abitanti o, in altri termini, come occorre che questi vivano per non diventare prede nei salotti dei loro simili. Una mente lucida come quella dello scrittore sapeva cogliere le implicazioni più tragiche dello spettacolo immediatamente visibile all'aprirsi del sipario sul mondo comune e, come scrive Lev Šestov nel suo *Le rivelazioni della morte*, gli forniva la consapevolezza di non potere né volere vivere secondo quella logica condivisa dagli uomini riuniti nell'"universo comune"<sup>14</sup>; il suo avvincente itinerario biografico, di conseguenza, si è svolto in perenne confronto e scontro con questo universo, e la stessa sorte, a ben vedere, è toccata ad alcuni profili umani usciti dalla sua penna. I personaggi integrati nella realtà sociale descritta, infatti, fanno da sfondo a figure che oppongono un aperto rifiuto ai principi dominanti, e che per questo vivono nell'emarginazione, e a figure che sono giunte a rinnegare l'ambiente d'appartenenza attraverso un percorso più tormentato. Ripercorrendo i quarantacinque anni vissuti da Ivan Il'ič è possibile addentrarsi in siffatto ambiente e definirne le norme, poiché si incontrano alcuni dei concetti chiave che comunemente regolano la quotidianità degli uomini. Era, questi, un funzionario statale, che la carriera aveva portato ad occupare una rispettabile posizione nell'organizzazione sociale, ben più in alto del popolo dei comuni lavoratori e un gradino più in basso degli esponenti dell'aristocrazia. Il decoro e la misura lo avevano guidato

---

<sup>12</sup> "Decisamente non riesco a spiegarmi la crudeltà della mia condotta. Come non mi avvicinai a lui, non lo difesi, non lo consolai? Dove era andata la compassione che mi faceva, a volte, singhiozzare alla vista di un uccellino buttato giù dal nido, o di un piccolo cane che portavano via per gettarlo dietro alla siepe, o di una gallina che lo sguattero prendeva per metterla in pentola? / Forse quel bellissimo sentimento era stato soffocato dal mio amore per Serëža e dal desiderio di apparire ai suoi occhi un ragazzo in gamba come era lui? Non erano certo da invidiare quell'amore e quel desiderio di parer ardito!". (L. N. TOLSTOJ, *Infanzia*, in *Infanzia, Adolescenza, Giovinezza*, a cura di L. Pacini Savoj e M. B. Luporini, Milano, BUR Rizzoli, 2021, pp. 82-83).

<sup>13</sup> L'espressione compare in *Anna Karenina* ad indicare, appunto, il peso esercitato dalla società sui comportamenti di Karenin. Scrive Tolstoj: "Mai come in quel momento si era reso conto di quanto la sua situazione risultasse assurda agli occhi del bel mondo, di quanto la moglie lo odiasse e di quanto potente fosse la misteriosa forza malefica che pretendeva di decidere della sua vita contro il suo volere, che esigeva obbedienza e un cambio drastico nei suoi rapporti famigliari. La società e la moglie gli chiedevano di fare qualcosa: Karenin lo capiva, ma non sapeva che cosa. [...] Lo avrebbero costretto a comportarsi come lui non avrebbe voluto, ma come tutti si aspettavano che facesse". (L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 463).

<sup>14</sup> L'espressione è utilizzata da Šestov nell'opera citata.

nelle varie fasi e sfere della vita – negli studi e nel lavoro, nelle relazioni sociali e nel matrimonio – e la visibilità di questi principi era tale da vestire di un'apparenza dignitosa anche alcuni comportamenti che dignitosi non erano; i membri dei ranghi più elevati, inoltre, erano il suo modello di riferimento nella costruzione della sua immagine, quanto alle forme esteriori – abbigliamento, arredamento, atteggiamenti – e alla morale. Fin dalla gioventù la sua vita era, insomma,

la più semplice e comune e la più orribile. [...]

Era una via di mezzo: un uomo intelligente, vivace, piacevole e decoroso. Aveva studiato insieme al fratello minore all'Istituto di giurisprudenza [... dove] era già quello che sarebbe stato, in seguito, in tutta la sua vita: un uomo capace, allegro, bonario e socievole, ma che adempiva con severità a tutti quelli che considerava i suoi obblighi, e considerava suoi obblighi tutti quelli che consideravano tali le persone altolocate. Non era un adulatore né da ragazzo né dopo, da grande, ma, fin dalla più giovane età, come una mosca dalla luce, era attirato dagli uomini altolocati in società, e aveva cercato di assumere le loro maniere, i loro punti di vista sul mondo e aveva stretto con loro rapporti amichevoli. [...]

All'Istituto di giurisprudenza aveva fatto delle cose che, prima, considerava delle grandi porcherie e che gli suscitavano disgusto per se stesso mentre le faceva; ma, dopo, visto che queste cose le avevano fatte anche delle persone altolocate e che loro non le consideravano delle cattive azioni, lui le aveva riconosciute subito come buone, e si era dimenticato di loro e il loro ricordo aveva smesso di amareggiarlo. [...]

In provincia Ivan Il'ič si era subito organizzato una vita facile e piacevole simile a quella che conduceva all'Istituto di giurisprudenza. Lavorava, faceva carriera e, nello stesso tempo, si divertiva con piacere e con decoro; [...]

c'era stata anche una relazione con una signora che si era appiccicata all'elegante giurista; c'era stata anche una modista; c'erano state bisbocce con i nuovi aiutanti di campo e giri in carrozza, dopo cena, in strade remote; c'erano stati servizi al proprio capo, e anche alla moglie del capo, ma tutte queste cose avevano, in sé, un tono tale di alta moralità che non potevano essere definite con delle brutte parole: tutte queste cose potevano essere rubricate con la massima francese: *il faut que jeunesse*<sup>15</sup> *se passe*. Tutto veniva fatto con mani pulite, con camicie pulite, con parole francesi e, soprattutto, nella più alta società, quindi con l'approvazione delle persone altolocate<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Beata gioventù (in francese nel testo).

<sup>16</sup> L. N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it. di P. Nori, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 33-36.

Pur non abusando dell'autorità di cui disponeva, alcuni motivi di compiacenza nel suo lavoro di giudice istruttore erano la "coscienza del proprio potere, la possibilità di rovinare chiunque avesse voluto rovinare, la solennità, anche esteriore, che lo avvolgeva quando entrava in tribunale"<sup>17</sup>, e svolgeva le mansioni con distacco e rigore, "escludendo ogni concezione sua personale, e, soprattutto, osservando tutte le formalità richieste"<sup>18</sup>. Quanto alla vita matrimoniale si era rassegnato all'impossibilità di trarne una qualche forma di piacere, e per sfuggire alla noia e ai fastidi che gli recava si immergeva nel lavoro e in una propria sfera privata, chiedendo "alla vita coniugale solo quelle comodità, i pranzi famigliari, l'economia domestica, il letto, che poteva dargli e, soprattutto, quel rispetto delle forme esteriori determinate dall'opinione pubblica"<sup>19</sup>. In generale, si può dire che Ivan Il'ič riposasse nella sicura convinzione che la sua vita fosse proprio così come dovesse essere, piuttosto piacevole e soprattutto decorosa, e che strappasse il beneplacito dei suoi simili.

In una società imprigionata nell'ipnosi dei segni esteriori – sarà chiarito a breve in quale senso sia da intendere tale espressione -, dove l'integrazione del singolo deve superare la prova dell'apparenza, una ricerca del decoro spinta fino alle soglie dell'ossessione come quella messa in scena nei passi riportati è il sintomo di una più generale tendenza, nell'uomo, a privilegiare l'esteriorità rispetto ai lati meno tangibili dell'esistenza. Travolti dall'abbondanza e dalla frenesia, gli scenari mondani e d'alto rango in cui spesso si svolgono le trame tolstojane sembrano aver perso la capacità di riconoscere ciò che si sottrae alla visione immediata e con essa la via d'accesso all'interiorità, inoltre, sembrano porre gli individui che ne fanno parte davanti ad un bivio: dotarsi di una concretezza capace di mordere la ricettività dei sensi dei loro simili oppure, in assenza di questa concretezza, condannarsi all'invisibilità. Ecco allora Ivan Il'ič nel suo darsi da fare per costruire un'armatura che lo protegga dallo spettro di una vita di silenzio e solitudine, lontana dall'apprezzamento e priva di un ruolo, eccolo, in gioventù, avviarsi in un percorso di studi che gli garantisca una carriera lavorativa che accompagni al suo nome, negli uffici e nei salotti, un titolo sufficiente a conferirgli un'identità; eccolo confidare in ogni nuova assegnazione che possa innalzarlo di ruolo e intento ad intrecciare una rete di conoscenze utili e ragguardevoli, noncurante di trascurare quelle sfumature del sé che non siano immediatamente visibili perché consapevole che tutti lo giudicheranno unicamente per la sua facciata esteriore. Perché soffermarsi su quel vago senso di repulsione provato un tempo per ciò che il mondo considera normale, se nessuno può vederlo? A che scopo spendere energie per

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 41.

sgrezzare quel sé interiore che non ha spazio per emergere nella quotidianità di un'esistenza come quella che lo attende? L'etichetta di giudice istruttore fa sì che Ivan Il'ič sia qualcuno per gli altri e per se stesso, è una formula universalmente riconosciuta che racchiude il senso di un vivere altrimenti nullo: prima di varcare la soglia del palazzo di giustizia egli esiste solo in funzione di ciò che un giorno diventerà agli occhi della società, un funzionario esimio collega di alcuni, compagno serale di altri. Non costituendo oggetto di lode né di biasimo, ciò che giace in potenza dietro quest'apparenza non conosce sviluppo, Ivan Il'ič copre il vuoto che è in quanto sé vestendo i panni ora del giudice ora del marito, elementi portanti dell'esteriorità di cui deve circondarsi per assicurarsi un posto nella schiera degli uomini visibili. Ma la conquista di un nome a cui faccia da eco il prestigio non è ancora tutto, sono anche altri gli strumenti a cui ricorre per decorare la sua immagine; proseguendo nel resoconto della sua vita scopriamo che

aveva trovato un appartamento adorabile, proprio quel che marito e moglie avevano sognato. Alti, larghi saloni, un enorme, comodo studio, camere per la moglie e la figlia, un piccolo studio per il figlio: tutto come se fosse stato pensato apposta per loro. Ivan Il'ič stesso si era occupato dell'arredamento, aveva scelto le tappezzerie, aveva comprato i mobili, soprattutto di antiquariato, che secondo lui davano un particolare tono *comme il faut*<sup>20</sup>, i rivestimenti, e tutto era cresciuto a poco a poco e si era avvicinato all'ideale che Ivan Il'ič si era immaginato. Quando era arrivato a metà dei lavori, quel che aveva fatto superava le sue aspettative. Capiva già il carattere *comme il faut*, elegante, e non volgare, che avrebbe preso la sua casa una volta finita. Addormentandosi, si immaginava la casa come sarebbe stata. Guardando il salotto non ancora finito, vedeva già il caminetto, il paravento, l'*étagère*<sup>21</sup>, con tutte le seggioline disposte qua e là, i piatti e i vassoi alle pareti, e i bronzi, come sarebbero stati quando li avrebbero messi al loro posto. [...] Soprattutto era riuscito a trovare e a comprare a buon mercato delle cose vecchie che davano al tutto un carattere particolarmente nobile. [...]

In sostanza, c'era tutto quello che si trovava di solito nelle case di quelli che non sono proprio ricchi ma che vogliono assomigliare a dei ricchi e finiscono così per assomigliarsi tra loro: damaschi, ebani, fiori, tappeti e bronzi, tutto scuro e brillante; c'era tutto quello che le persone di un certo ceto trovano per assomigliare a tutte le persone di un certo ceto. E da lui assomigliava talmente, che era come se non si vedesse niente, ma a lui questo sembrava, in un certo senso, un tratto distintivo<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Come deve essere (in francese nel testo).

<sup>21</sup> Scaffale (in francese nel testo).

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 46-48.

La forza attrattiva dell'esteriorità trova ulteriore campo d'azione nella cura delle abitazioni, le quali accolgono i visitatori dando mostra della condizione dei padroni prima ancora che questi facciano la loro comparsa; al termine di un ricevimento gli ospiti devono lasciare la sala senza nutrire alcun dubbio in merito alla grandezza di chi ha aperto la porta, una grandezza tutta esteriore e, di conseguenza, da esibire per mezzo di segni tangibili. Aggirandosi nell'ambiente descritto poc'anzi si avverte un altro tratto distintivo della società con cui Ivan Il'ič è chiamato a confrontarsi, un tratto intimamente connesso al primato dell'esteriorità: l'omologazione. Per incontrare il favore di coloro che dispensano il giudizio occorre mostrarsi in accordo con la moda corrente che hanno reso norma, occorre offrire loro oggetti e comportamenti che possano riconoscere come propri, in altri termini, occorre fornire un'imitazione di loro stessi poiché la loro condotta è il criterio che regola l'accettazione. Se il ceto alto è rigidamente definito da determinati costumi e per questo ha un solo volto, il ceto immediatamente inferiore è unificato al suo interno dalla tensione verso il primo e assume a sua volta, quindi, maniere stringenti finalizzate a rimuovere le alterità per promuovere, invece, l'identificazione. Nell'affannata corsa verso la visibilità, insomma, si finisce per cadere nell'invisibilità dell'indistinzione: Ivan Il'ič è stimato per il decoro del suo matrimonio, della sua casa e dei suoi modi, per la diligenza del suo lavoro, eppure è uno tra i tanti, la stima che lui conosce è la stessa che conoscono anche Pëtr Ivanovič e gli altri colleghi d'ufficio perché non è rivolta a lui in quanto persona bensì a quell'involucro in cui la sua persona si dissolve, lo stesso involucro che avvolge Pëtr Ivanovič e tutti gli altri. La sua morte non è vissuta, dal suo mondo, come la perdita di qualcuno ma come la nuova disponibilità di un incarico che sarà presto riassegnato ad un altro Ivan o Pëtr qualunque, anch'esso scelto in virtù dell'apparenza rispettabile che può vantare; ““adesso, probabilmente, avrò il posto di Štabel' o di Vinnikov' aveva pensato Fëdor Vasil'evič, [...] 'Adesso bisogna chiedere il trasferimento di mio cognato da Kaluga,' aveva pensato Pëtr Ivanovič”<sup>23</sup>. Così come in casa e in società l'essenza di Ivan Il'ič si esaurisce nei segni esteriori che lo rappresentano, nel palazzo di giustizia essa si dissolve in un formalismo che diventa il tratto identitario di tutti i funzionari, il volto comune di una serie di individui che cercano di emergere ignorando di essere inghiottiti in un meccanismo che dispensa una fama illusoria, pronta a scomparire con il venir meno dei loro corpi. Sapendo che la scalata professionale non ha alcun legame con il coinvolgimento personale nel lavoro e che, al contrario, apre le sue porte ad un rigore tutto impersonale, questi annullano il loro portato più intimo per esibire quella formalità che è richiesta per non allontanarsi dalla condotta dominante, esemplificata dal metodo seguito da Ivan Il'ič: egli “aveva adottato il sistema di rimuovere tutte le circostanze

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 24.

che non riguardavano direttamente l'impiego e di esporre ogni caso, anche il più complesso, in forma tale da farne trasparire sulla carta solo i tratti esteriori, escludendo ogni concezione sua personale<sup>24</sup>. L'apparato in cui è inserito è composto da ingranaggi uguali tra loro e dunque sostituibili, uomini fagocitati dalla professione che incedono ciecamente sull'unico binario previsto dalla società, che come si vedrà a breve è quello di una ragione astratta e calcolante, mai arrendevole ad istanze di altra natura. Poco importa che cosa si annida nell'animo di un giudice istruttore o quali principi parlano alla sua coscienza, l'autorevolezza della sua figura si deve unicamente a segnali di indubitabile evidenza quali il capo chinato dei suoi sottoposti e il nome inciso sulla targhetta, in generale, si nutre della solennità diffusa nell'ambiente del tribunale. Per completare la panoramica sulla vita di Ivan Il'ič, infine, è il caso di accennare alla sfera degli affetti e della morale per constatare come il condizionamento sociale, di nuovo, giochi un ruolo determinante nell'assunzione di convinzioni e comportamenti da parte del singolo. Siamo lontani dall'autonomia della coscienza morale kantiana, che prescindendo dall'esperienza sensibile attinge il principio etico dalla ragione pratica confermandosi legge di se stessa, e il postulato della libertà dell'uomo si sgretola al cospetto di una realtà che vive di altre priorità; la convenzione si insedia nel posto a lungo occupato dalla ragione e diviene la nuova voce di una coscienza che in sua assenza vaga nello spaesamento, incapace com'è di prestare ascolto a se stessa. L'imperativo categorico, ora, impone di adeguarsi ad un *così si fa* che disperde l'universalità del dovere in un'astratta impersonalità, la quale prende forma nella condotta di una massa omologata in cui l'individuo ricerca quelle regole di comportamento a cui non sa più risalire autonomamente. Anziché muovere da un'immediata acquisizione interiore per esternarsi nel campo dell'azione individuale e sociale, la moralità di Ivan Il'ič si costruisce per imitazione di quanto egli sperimenta nel circostante mondo dell'esperienza sensibile e si fa sinonimo della consuetudine; intimorito dalle aspettative di una società che intende integrarlo come anello di una catena che lo precede ed eccede, il singolo rinuncia alla facoltà di autodeterminarsi come io distinto dal noi, anche sotto il profilo morale, e si rivolge alla moltitudine, a quel generico altro già determinato da cui può attingere la forma che gli è richiesta. Eventuali considerazioni personali che conducono a scelte come quella del matrimonio, per esempio, trovano legittimazione se incontrano il favore dei più, ovvero, se si mostrano allineate a quelle norme che comunemente regolano l'ambito in questione: raramente esistono fatti unicamente privati nel mondo di Ivan Il'ič.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 38.

Praskov'ja Fëdorovna si era innamorata di lui. Ivan Il'ič non aveva proprio una chiara, precisa intenzione di sposarsi, ma quando la ragazza si era innamorata di lui, [egli si era chiesto:] ‘Però, alla fin fine, perché non dovrei sposarmi?’ [...]

La ragazza, Praskov'ja Fëdorovna, di una buona famiglia nobile, non era male; [...] era gentile, era carina e era una persona come si deve, assolutamente. Dire che Ivan Il'ič si sposava perché s'era innamorato della sua fidanzata e aveva trovato, nel loro sguardo sulla vita, una qualche consonanza, sarebbe stato altrettanto ingiusto come dire che si sposava perché le persone della sua cerchia approvavano quel partito. Ivan Il'ič si sposava per tutte e due le ragioni; faceva una cosa piacevole per sé, prendendo una moglie del genere, e insieme faceva una cosa che le persone altolocate avrebbero ritenuto giusta.

E Ivan Il'ič si era sposato<sup>25</sup>.

La coesistenza delle istanze del piacere personale e del consenso sociale, a ben vedere, conferisce un volto pienamente umano al personaggio creato da Tolstoj. In quel compiere un gesto che sia piacevole per se stessi, infatti, sembra annullarsi la distanza tra Ivan Il'ič e gli uomini in carne ed ossa che ne ripercorrono la vicenda poiché in esso, in quel moto d'animo che attraversa il primo, i secondi ritrovano loro stessi, si riconoscono, quel fare qualcosa per sé, soprattutto, denota l'illusione tutta umana di potersi determinare incondizionatamente. L'approvazione del ceto d'appartenenza, in questo modo, è accolta come un'aggiunta ulteriore che non compromette l'autonomia dell'individuo, come il sigillo ad una volontà di per sé indipendente che è il tratto irrinunciabile di un io che voglia definirsi tale. Al contrario, affermare che Ivan Il'ič si sia sposato unicamente per soddisfare le aspettative altrui, per convenzione, dunque, rischia di allontanarlo da un lettore non disposto a riconoscere come suo simile una figura in balia di spinte esterne, una figura che assume le sembianze di un fantoccio quasi irreale, esasperata rappresentazione di un fenomeno – il condizionamento sociale – dai più sperimentato ma inconsapevolmente. Ivan Il'ič non ha perduto la facoltà di percepire qualcosa come piacevole, sente ancora che cosa può dargli gioia, ed è proprio questo che attesta il suo carattere umano, ma la sua percezione è sotterraneamente condizionata dall'esigenza di non rinnegare l'opinione generale, pena l'esclusione dalla cerchia cui ambisce. Una traccia di soggettività potenzialmente in grado di orientare le sue decisioni respira ancora dentro di lui, ma non avendo conosciuto una maturazione sufficiente per preservare la sua incondizionatezza finisce per allinearsi ai criteri socialmente condivisi, assecondando quei tratti di sé ammessi dalle condizioni e rimuovendo, invece, quelli che lo condurrebbero altrove. Ivan Il'ič si sposa

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 39.

accontentando se stesso e gli altri, ciò che gli reca piacere coincide con ciò che i suoi simili considerano giusto e così, in assenza di divergenze, percorre una strada che gli assicura l'approvazione senza incontrare bivio alcuno; ma se Praskov'ja Fëdorovna non fosse stata adatta, se avesse sollevato l'opposizione generale, l'avrebbe sposata ugualmente? Per dirla in altri termini, ci si sta chiedendo quale delle due istanze prenderebbe il sopravvento in caso di discordia, ed è sufficiente pensare alla ricorsività del motivo del *comme il faut*, del curare l'apparenza delle cose così come questa deve essere, per comprendere che il dramma di un'esistenza come quella di Ivan Il'ič si annida nell'impossibilità di voltare le spalle alla consuetudine, che affonda le radici, a sua volta, nell'incapacità di ignorare l'insidiosa ombra del giudizio altrui.

All'età di quarantacinque anni Ivan Il'ič è costretto a letto a causa di un indefinito male comparso in seguito ad una banale caduta domestica, segue le prescrizioni del medico con la consueta meticolosità degli anni giovanili e della maturità e, in un primo tempo, imponendosi di non perdere la ragionevolezza, si convince che con una condotta diligente tornerà a stare bene; le prime crisi, tuttavia, non tardano ad affiorare e una sconosciuta, nebulosa angoscia lo afferra alla gola. Dei suoi ultimi, tormentati giorni e delle rivelazioni che questi gli schiudono, nonché delle conclusioni cui giungerà tra dolori e disillusioni, si discuterà in seguito; il motivo per cui ora si accenna all'epilogo della vicenda, invece, è racchiuso nello strenuo sforzo di giustificazione della propria esistenza a cui Ivan Il'ič ricorre fino a poco prima della resa finale per sfatare il penoso sospetto di aver vissuto nell'insensatezza. In alcuni momenti l'impressione che ciò che lo assilla non si esaurisca nel dolore al fianco si fa insistente, egli sente che gli sta accadendo “qualcosa di orribile, di nuovo e di significativo, più significativo di tutto quel che era successo fino ad allora nella [sua] vita”<sup>26</sup>, e che forse ha vissuto in modo sbagliato, ma non ancora pronto ad affrontare la scomoda verità racchiusa in una simile sensazione si rifugia nella convinzione di aver sempre vissuto così come si doveva, convinzione avvalorata dall'indiscussa legalità della propria vita. Non aveva mai dubitato delle istituzioni, mai aveva rinnegato le leggi del suo mondo né i precetti del costume:

‘Forse, non ho vissuto come dovevo?’ gli era venuto in mente d'un tratto. ‘Ma come è possibile, se ho sempre fatto tutto come si deve?’ aveva detto a se stesso, e subito aveva allontanato da sé quell'unica soluzione dell'enigma della vita e della morte come qualcosa di assolutamente impossibile. [...] per quanto pensasse, non riusciva a trovare una risposta. E quando gli capitava

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 58.

di pensare, e gli capitava spesso, che tutto questo succedeva perché non aveva vissuto come doveva, subito si ricordava la *correttezza*<sup>27</sup> della propria vita, e cacciava quell'idea strana<sup>28</sup>.

L'eventualità di una vita diversa non è soltanto un'idea strana ma addirittura impossibile: la logica dominante negli ambienti altolocati propri a numerosi ritratti tolstojani, infatti, impone la coincidenza dei campi del reale e del ragionevole, negando qualsiasi forma di realtà a tutto ciò che contravviene ai dettami di quest'ultimo, ed è per questo che ogni tentativo di mettere in discussione l'impostazione universalmente condivisa arretra dinnanzi allo spettro dell'assurdo. A dimostrazione di ciò, ecco lo smarrimento di Karenin al profilarsi dell'ipotetico tradimento della moglie: come potrebbe, Anna, comportarsi in un modo così poco conveniente e violare i principi della consuetudine se ad un vuoto di rispettabilità corrisponde, di necessità logica, un vuoto di realtà? Un tale affronto alla ragionevolezza non può sussistere in un universo che si regge unicamente su di essa. Karenin conosce da sempre una sola logica e una sola realtà che finiscono per compenetrarsi, e quanto esula da esse è inconcepibile per una mente ordinata dalla prevedibilità come la sua, i fatti della sua vita si susseguono secondo una linearità mai intaccata dall'imprevisto<sup>29</sup> e la sua coscienza si spegne sotto la guida delle norme sociali e dei precetti di una religione conforme al sistema. Come Tolstoj lascia intendere nel passo che segue, Karenin era inconsapevolmente barricato in un limbo che della vita aveva soltanto le sembianze e non aveva mai messo piede al di là di questi sicuri confini, certo che la logica del ragionevole coprisse l'intero orizzonte dell'esistenza e che gli strumenti da quella forniti fossero sufficienti a fronteggiarne i possibili scenari; quella vita vera di cui ad ora non si conosce l'essenza, e che per questo risuona ancora come un concetto astratto, è un qualcosa di inesplorato, di cui si intuisce solo il carattere illogico, la cui improvvisa comparsa suscita sgomento. Karenin aveva trascorso i suoi anni di marito e funzionario all'ombra di una decorosa apparenza e di un'incrollabile struttura logica, ma ora

sentiva di dover fronteggiare qualcosa di assurdo e illogico e non sapeva come comportarsi. Doveva fronteggiare la vita, Karenin, e l'eventualità che sua moglie potesse amare un altro; ed era un'eventualità che gli sembrava assurda e illogica, perché assurda e illogica era la vita stessa. Karenin aveva sempre vissuto e lavorato nelle alte sfere governative, che della vita maneggiano

---

<sup>27</sup> Il corsivo è una mia aggiunta volta a sottolineare l'importanza di questo concetto nella vita di Ivan Il'ič. Si tratta di una correttezza intesa come massima adesione a quei canoni e norme stabiliti dall'esterno, inscindibile, quindi, dall'eteronomia.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>29</sup> Scrive Tolstoj: "Ogni minuto della sua vita era ben scandito e occupato. E per riuscire a fare tutto ciò che gli si prospettava ogni giorno, Karenin aveva bisogno del massimo rigore. 'Senza fretta, ma senza requie': era questo il suo motto". (L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 121).

i riflessi, e ogni volta che si era imbattuto nella vita vera si era fatto da parte. In quel momento provava una sensazione simile a quella che proverebbe chi camminasse sereno sul ponte gettato sopra un burrone e di colpo si accorgesse che il ponte sta crollando e che sotto di lui si spalanca l'abisso. L'abisso era la vita vera e il ponte la parvenza di vita che aveva sempre vissuto. Per la prima volta Karenin si scoprì a chiedersi se sua moglie avrebbe potuto amare un altro, e quel pensiero lo spaventò<sup>30</sup>.

Egli non aveva mai pensato all'amore come ad un qualcosa di influente, meno che mai come ad una forza in grado di vincere le barriere del pudore e di allontanare un membro dell'alta società dal buon costume; il suo abituale modo di ragionare non poteva riconoscere alcuna significatività ad una simile eventualità, "assurda e illogica", appunto, quindi inconcepibile, quindi irreali. Gli uomini del suo mondo, semmai, – anche se questo non era il caso di Karenin – covavano in segreto passioni di natura più bassa, corporale, soddisfatte con discrezione e lontano dai salotti in modo da non danneggiare la rispettabilità della loro figura pubblica, ma che la moglie di un funzionario statale manifestasse segni d'amore per un altro uomo davanti agli occhi altrui era troppo irragionevole per poter essere vero, almeno in questo universo comune assolutamente certo della propria esclusività in fatto d'esistenza. Una vita diversa per Ivan Il'ič, un amore proibito per Anna Karenina: impossibile giungere a simili conclusioni rimanendo nello spazio del ragionevole; scenari come questi mancano di quella logica che è necessaria per accedere di diritto alla realtà e finiscono per assumere sembianze di spettri che, in quanto manifestazioni dell'assurdo, vengono allontanati dal pensiero per opera di una razionalità sicura dei propri confini.

Come accennato in precedenza anche Nechljudov era stato un rappresentante di questo universo comune almeno fino ad un dato momento della sua vita. In gioventù aveva avvertito "la possibilità d'un infinito perfezionamento sia di se stesso sia del mondo intero"<sup>31</sup> e "lo agitava l'esultanza di vivere: e certe volte, invece di dormire, fino a giorno passeggiava per il giardino con le sue fantasticherie e i suoi pensieri"<sup>32</sup>, sintomo di una nobiltà d'animo sconosciuta alla corruzione diffusa tra gli uomini maturi del suo ceto; alle soglie dell'età adulta, tuttavia, il mondo reale lo aveva richiamato a sé spezzando l'incantesimo di quel mondo fantastico, ed egli aveva abbandonato quei dolci stati d'animo che gli avrebbero impedito di entrarvi. L'incoscienza dell'infanzia aveva lasciato il posto alla consapevolezza della sua posizione, accompagnata da una ligia sottomissione agli obblighi sociali e da tutti quei segni esteriori di

---

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 158-159.

<sup>31</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 80.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 81.

privilegio necessari a manifestare il proprio prestigio, nonché dalla stretta adesione alle leggi della ragionevolezza. Come dimostrato dall'episodio in apertura Nechljudov riteneva conveniente, quindi doveroso e ragionevole, comportarsi così come si comportavano i suoi simili, così da scongiurare voci in suo sfavore e, di conseguenza, l'esclusione dagli ambienti cui sentiva di appartenere; si potrebbe dire, insomma, che la logica dominante lo aveva annoverato tra i suoi adepti sfruttando il peso del condizionamento sociale. L'incontro in tribunale con la Maslova - la Katjuša del suo lontano passato -, però, lo avrebbe liberato dai principi del suo solito mondo. A primo impatto, certo, il ricordo della sua viltà lo aveva turbato nella misura in cui rischiava di trapezare e trascinarlo in uno scandalo, ma col passare dei giorni iniziava a manifestarsi in lui un autentico cambiamento, segno del lavoro interiore che vedeva fronteggiarsi le due nature che lo componevano, quella animale e quella spirituale, e che sarà oggetto di analisi più approfondita in un paragrafo del terzo capitolo; ad ora è di maggiore rilievo la conclusione a cui era approdato. L'impossibilità di continuare ad ignorare l'infelice sorte toccata a Katjuša in seguito al suo comportamento aveva destato la coscienza dal suo lungo sonno e Nechljudov, per la prima volta dopo tanti anni, riscopriva la propria estraneità dall'ambiente circostante: improvvisamente provava un senso di disagio nei luoghi della sua quotidianità e guardava con nuovi occhi la cerchia delle sue frequentazioni<sup>33</sup>, in altri termini, non riusciva più a riconoscere ciò che negli ultimi dodici anni aveva rappresentato per lui il massimo della significatività. Una forza ancora indefinita si era impadronita di lui e si opponeva con tenacia alle convenzioni, ed era questa forza a suggerirgli come avrebbe dovuto comportarsi per espiare quella colpa a cui ora sentiva di voler porre rimedio per Katjuša, non più per se stesso: assecondandola, aveva deciso di seguire la ragazza nella deportazione e, in attesa della partenza, si era gradualmente sbarazzato dei simboli della sua vecchia vita iniziando con il rinunciare alle comodità superflue, ad un appartamento grande e ai servigi, addirittura a buona parte delle terre lasciategli in eredità dal padre. Agli occhi di amici e conoscenti Nechljudov aveva perso il senno, le sue scelte, prive di fondamento logico, apparivano assurde, e si scontravano con la stessa incomprendenza che incontrerebbe ciò che sta oltre il pensiero, oltre la realtà. Nel rinnegare la logica dominante egli si era posto al di fuori della realtà che di quella logica era l'incarnazione, e stando all'opinione di quelli che fino a poco prima erano i suoi simili non gli restava altro campo d'azione che quello dell'assurdo; ciò che della sua mutata

---

<sup>33</sup> La riflessione sul percorso che conduce Nechljudov a mettere in discussione la propria vita e i suoi principi, come già detto, trova spazio più avanti. Per anticipare un fatto concreto che esemplifichi l'esito di questo percorso, tuttavia, ecco le parole con cui Tolstoj esprime quanto provato da Nechljudov in seguito all'incontro con un amico di vecchia data, specchio del suo vecchio sé: egli sentiva "che quest'uomo un tempo vicino e caro, Selenin, gli era diventato d'un tratto, dopo questo breve colloquio, estraneo, lontano e inafferrabile, se non nemico". (*Ivi*, p. 375).

condotta destava maggiore scandalo era il suo radicale rovesciamento di prospettiva, un decentramento del proprio io a favore dell'altro che non aveva precedenti nei ranghi più elevati di una società guidata dall'interesse personale. Questo interesse, infatti, era parte integrante di quell'insieme di principi posti a fondamento del mondo comune, indice indiscusso di quella ragionevolezza che sanciva l'appartenenza alla schiera degli individui meritevoli e motivo soggiacente ad ogni attività umana, o meglio, a tutte quelle attività che riscuotevano l'apprezzamento generale. Tra le pagine di *Anna Karenina* è un inquieto Levin ancora agli inizi della sua maturazione che, in un confronto innescato dal suo ribadito disinteresse per il bene comune, dà voce a questo principio, eco del pensiero dei più: "Credo che la felicità personale sia sempre e comunque il motore di ogni nostra azione. E, in quanto nobile, nelle amministrazioni locali non vedo nulla che possa essere di aiuto al mio benessere. [...] Ritengo, - disse, - che non ci sia attività che possa dirsi salda se non affonda le radici nell'utile personale. È una verità universale, filosofica"<sup>34</sup>. Nel panorama sociale in via di descrizione in queste pagine è la logica utilitarista a fare da arbitro nell'arena delle istanze, una logica che si manifesta, in primo luogo, nella tendenza a sottomettere i motivi altrui a quelli personali, una logica, di nuovo, che diviene un tutt'uno con una realtà che non ammette alcunché al di sopra dell'io e di ciò che di questo io rappresenta l'utile. L'individuo, infatti, è circondato di oggetti e persone che sono lo specchio del suo ego, innumerevoli riflessi della sua figura riempiono il mondo che egli vive rendendogli arduo, se non impossibile, il tentativo di uscire da sé e familiare, invece, la convinzione di essere il centro di un vorticoso tutto; pieno di sé e di una voce che ripete senza tregua il suo nome l'io è privato del vuoto e del silenzio necessari per aprire uno spazio all'altro e udirne il sussurro. Questa immagine di un io che si presume onnipotente, mai sazio della propria grandezza e in continua espansione al di fuori dei propri limiti, rimanda ad un lungo frammento delle *Pensées* di Pascal, il frammento 978, che in apertura denuncia l'egoismo, per non dire l'empietà, di quello che nella riflessione filosofica dell'autore prende il nome di io odioso<sup>35</sup>, ma poiché ancora una volta stanno emergendo motivi oggetto di discussione nei prossimi capitoli è il caso di non addentrarsi oltre in merito a ciò. È sufficiente, per ora, osservare che uno dei cardini della pubblica impostazione rovesciata da Nechljudov era proprio la centralità dell'io e del suo personale vantaggio: all'improvviso, egli aveva accolto l'inammissibile, nel suo animo si era fatta strada una volontà opposta alle

---

<sup>34</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., pp. 270-271.

<sup>35</sup> Sono queste le parole in apertura del frammento: "La natura dell'amor proprio e di questo *io* umano è di non amare che sé e di non considerare che sé". (B. PASCAL, *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017, p. 977). La particolare struttura e la storia editoriale dell'opera in questione, fondamentali ai fini della sua comprensione e corretta interpretazione, saranno presentate nel prossimo paragrafo laddove è Pascal a muovere le fila dell'indagine.

convenzionali esigenze di tutela del sé ed egli l'aveva seguita, rinunciando a tutto ciò che per anni aveva rincorso, e infine ottenuto, e rimpicciolendo se stesso per fare spazio all'altro e dedicarsi. Il desiderio di liberarsi di una vita agiata per seguire un convoglio di deportati verso lande inospitali era assolutamente illogico in un mondo in cui la più alta espressione della logica era la soddisfazione dei piaceri e degli interessi personali, e chi veniva a conoscenza delle sue intenzioni non tardava a manifestare sconcerto per un progetto tanto folle, tanto irrealista. La sorella, per esempio, sospettava che Nechljudov si adoperasse in tal modo per redimere ciò che non poteva più essere salvato, l'esistenza della Maslova, e giudicava insensata già questa preoccupazione per il destino di un'anima perduta – “Possibile, dunque, che tu sperassi di rimetterla sulla retta strada, dopo una vita come quella che ha avuto?”<sup>36</sup>; si immagina allora il suo turbamento nell'apprendere il vero motivo che animava il fratello, la coscienza della propria colpevolezza e della necessità di rimediare in prima persona<sup>37</sup>. Ella non poteva contemplare un'ipotesi così lontana dall'unica logica e dall'unica realtà che conosceva e rivendicava altre esigenze per una vita degna di tale definizione, una vita che Nechljudov, però, si stava lasciando alle spalle poiché non riconosceva più “nessuna esigenza, tranne che noi facciamo ciò che si deve”<sup>38</sup>, un dovere, questo, che ora attingeva da una fonte inedita. Fino a quel momento, invece, il suo vivere *come si deve* era conforme alle aspettative che la buona società riponeva su di lui, soprattutto, era dettato da una ragione verso la quale nutriva una cieca fiducia: era una ragione, questa, di natura calcolante e strettamente speculativa<sup>39</sup>, da non confondere con la già citata ragionevolezza, e dispensava un metodo e dei principi garanzia di efficacia ed esattezza, era, in altri termini, la *ratio* latina nell'accezione di razionalità filosofica, quella capacità specificatamente umana di creare connessioni logico-argomentative e formulare giudizi. Ambiziosi di mostrare un'efficacia e un'esattezza rigorose anche in ambito pratico, gli uomini come Nechljudov affidavano l'organizzazione del loro vivere a questa facoltà, affinché la realtà costruita e sperimentata conservasse il marchio della consequenzialità del ragionamento logico, e di conseguenza presumevano di determinare e controllare gli eventi per mezzo di tale facoltà: trasferendo la regolarità del procedimento speculativo nel mondo reale essi ritenevano di poter instaurare anche in questa sede una catena di cause ed effetti prevedibili e lasciavano che fosse

---

<sup>36</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 422.

<sup>37</sup> “Le ragioni sono queste, che la colpa è mia, e la condanna è toccata a lei”. (*Ivi*, p. 423).

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 422.

<sup>39</sup> Si potrebbe dire che questa ragione era – si perdoni la tautologia – prettamente razionale nel senso di perfetta corrispondenza con il campo della razionalità filosofica pura e astratta, impossibilitata ad uscirvi e impermeabile a qualsiasi istanza di altra natura. È di rilevante importanza sottolineare questo aspetto per comprendere senza fraintendimenti la peculiarità di un secondo tipo di ragione non assimilabile a questa che verrà enunciato nelle righe successive, una ragione sì razionale ma non nella stessa accezione, attraversata da un'istanza vitale totalmente estranea alla prima.

il solo calcolo razionale ad orientare le loro azioni, certi che la forza della ragione sapesse arginare quella del caso. Ma ecco che l'incontro con Katjuša aveva schiuso il ricordo dei lontani giorni della giovinezza e di attimi pre-razionali di commozione e sentimento, e aveva arrestato l'inerte avanzare di Nechljudov sul binario condiviso dai più: inizialmente intimorito ma via via sempre più sicuro dell'impossibilità di negarlo, egli sentiva il venir meno della fiducia nella razionalità e nella sua pretesa di esaustività e, al tempo stesso, il richiamo di un'altra istanza che lo avrebbe introdotto ad una nuova modalità di esistenza. Quanto previsto dalla logica comune e che chiunque, al suo posto, avrebbe fatto, ovvero lasciare che la vicenda giudiziaria seguisse il suo corso senza coinvolgersi in prima persona, non poteva placare l'inquietudine che lo assaliva perché sospettava, anzi, ne era quasi certo, che non fosse questo ciò che si dovesse fare; una sorgente alternativa dimenticata dagli uomini si stava facendo strada nel suo animo in subbuglio e intendeva condurlo verso il vero, inaspettato *come si deve*. È negli scritti di carattere etico e religioso redatti dal finire degli anni '70 che Tolstoj esplicita la natura di tale sorgente alla quale darà il nome di sapienza di vita, la chiave d'accesso per la comprensione di una nuova modalità di esistenza e, soprattutto, per la sua messa in atto. Approfondita nell'ultimo capitolo della presente indagine tale sapienza, per lo scrittore, si propone come alternativa alla razionalità descritta nelle precedenti pagine e, a ben vedere, come punto d'arrivo della ricerca e punto di partenza della vera vita, unica via d'uscita dalla disperata condizione di chi vaga tra domande e incertezze sull'esistere e il suo scopo: come si avrà modo di conoscere essa giace in tutti gli uomini ed è pronta a rivelarsi a colui che sia disposto a ricercarla e a prestarvi ascolto, manifestandosi come fondamento del tutto, senso della vita, comprensione del senso della vita, Dio<sup>40</sup>. In merito agli eventi e alle prove dell'esistenza, allora, Tolstoj respinge una razionalità astratta, tutta chiusa nel pensiero e incapace di mordere le questioni vitali, senza con ciò votarsi, tuttavia, all'irrazionale; nell'interrogarsi su chi egli sia e su che cosa debba fare per conferire senso ai suoi giorni, infatti, egli non volta le spalle alla ragione, non dubita che possa essere questa a schiudergli delle riposte, ma è una ragione altra quella a cui guarda, non la ragione a capo del mondo comune bensì una ragione intimamente connessa alla vita e per questo pratica, possibile da comprendere solo nell'azione. È una ragione, si vedrà, la cui istanza etica vive in un rapporto di armonia con la fede, così come intesa da Tolstoj, e che Pier Cesare Bori ha saputo riassumere nelle seguenti battute:

---

<sup>40</sup> Agli scritti etici e religiosi, come dichiarato, sarà dedicato l'ultimo capitolo; per ora mi limito a menzionare due delle opere in cui si trovano le riflessioni e i significati accennati in questa sede: oltre agli appunti personali di Tolstoj vanno messe in evidenza, tra le altre, l'*Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii*, redatta tra il 1880 e i primi mesi del 1881, e *Confessione*, pubblicata nel 1882.

Tolstoj – scrive Bori – introduce a questo punto un’affermazione molto forte: l’unico strumento di indagine, il criterio ultimo di lettura e di interpretazione sarà la ragione. Fede e rivelazione sono per Tolstoj essenzialmente connesse alla razionalità; ma la razionalità tolstojana – va detto immediatamente – significa saggezza di vita. Bisognerà ricordare, ogni volta che appare la *razum*, la ragione tolstojana, e la corrispettiva *istina*, verità, o anche il ‘sano intelletto’, il ‘sano buon senso’, che si tratta sempre di concetti correlati all’istanza etica, con una preoccupazione non intellettualistica, ma vitale (‘che senso ha la mia vita? che fare? Quale rilevanza ha per la mia esistenza quel dogma?’)<sup>41</sup>.

Era proprio questa la ragione di cui Nechljudov, d’un tratto, aveva avvertito il richiamo. Non sapeva ancora darle un nome né coglierne l’essenza ma sentiva che a guidarlo, ora, c’era qualcosa di nuovo, soprattutto di innegabile perché evidente nella sua verità, che lo allontanava da un mondo e da principi fino a quel momento ritenuti indiscutibili. Il ritorno di Katjuša costituiva un imprevisto, un fatto illogico che nessun argomento della logica poteva spiegare, e Nechljudov, stupito, ne aveva percepito il significato e di conseguenza il peso: doveva rimediare a quanto aveva commesso e, in generale, ai suoi ultimi dodici anni di vita. Come osserva anche Bori, tali razionalità astratta e ragione intuitiva sembrano ricordare i pascaliani ragione e cuore. In merito a certe questioni, infatti, anche Pascal prende le distanze dalla ragione speculativa senza per questo rinnegare la ragione in quanto tale, così come Tolstoj egli riconosce il ruolo e i meriti della ragione scientifica ma, al tempo stesso, mette in guardia dal pericolo che tale facoltà oltrepassi i suoi legittimi confini, e ammette la necessità di un altro tipo di conoscenza per colmare quei vuoti lasciati dalla prima; quella del cuore, allora, così come quella intuitiva di cui fa esperienza Nechljudov, è una forma di conoscenza libera dal giogo della dimostrazione e tutta a sostegno di una vita interiore che sia in grado di orientare, a sua volta, la vita esteriore. È il pensiero introspettivo, ad esempio, ciò che rivela agli uomini la miseria propria alla loro condizione, quella miseria, come vedremo, connaturata ad un io che si rende odioso a se stesso, ed è lo stesso pensiero, inoltre, a suscitare in loro l’esigenza di un rinnovamento del sé. Nel tentativo di preservarsi immutato e immutabile nei suoi principi di fondo, il mondo comune ha finito per assumere l’aspetto di una fortezza, le dimensioni normativa e collettiva riposano in un’ipnosi alimentata dalla logica dominante e dalla consuetudine e le istanze del cambiamento, a ben vedere, non sembrano trovar spazio; una speranza di apertura, tuttavia, esiste e vive nella dimensione del singolo: lentamente,

---

<sup>41</sup> P. C. BORI, *L’altro Tolstoj*, Bologna, Il Mulino, 1995, p. 54.

Nechljudov cominciava ad uscire dalla fortezza ovattata in cui aveva vissuto per lunghi, ragionevoli anni.

## **1.2 Pascal. Immaginazione e consuetudine**

Nel precedente paragrafo si è parlato di ipnosi in merito alla società oggetto d'indagine, un'ipnosi che ancorava la coscienza collettiva e dei singoli allo strato più superficiale del mondo, quello strato immediatamente visibile e riconoscibile dai sensi, e che per questo è stata definita ipnosi dei segni esteriori. L'indiscusso primato dell'esteriorità, come osservato, era il gancio che impediva alla coscienza di addentrarsi in una dimensione soggiacente, più silenziosa e composta, e la condizione affinché gli uomini potessero sentirsi a casa in quel sonno prolungato: le vite di questi, infatti, ricorrevano forme esteriori che, lo sapevano, avrebbero valso loro una posizione rispettabile e un riconoscimento da esibire, a sua volta, per mezzo di segni altrettanto esteriori. Ritornando ad alcuni scenari descritti in precedenza, ad esempio ricordando l'impegno dedicato da Ivan Il'ič alla costruzione dell'immagine di sé e della propria abitazione, e seguendo le vicende di personaggi che faranno la loro comparsa a breve nella loro affannata corsa verso la gloria, un nome risuona sullo sfondo: di nuovo, Blaise Pascal. Appartenente ad un'importante famiglia della nobiltà di toga francese e quindi inserito fin da subito in ambienti prestigiosi, è in seguito alla morte del padre avvenuta nel 1651 che il quasi trentenne Pascal si avventura in quello che sarà ricordato come il suo periodo mondano; dopo anni di totale dedizione allo studio e alla ricerca scientifica egli si immerge nello sfarzo della vita di corte e dei salotti, in compagnia di due libertini che diventeranno gli amici di questa nuova fase, e comincia ad apprezzare alcune qualità dell'uomo di mondo quali lo stile, il gusto, il sapersi porre in modo piacevole e saper conquistare il proprio uditorio. L'esigenza di un cambiamento, tuttavia, non tarda a farsi sentire e dopo qualche tempo Pascal avverte il richiamo di una vita ritirata e di riflessione, un richiamo che culmina nella cosiddetta notte di fuoco del 23 novembre 1654 della quale restano tracce in un resoconto che egli porterà sempre con sé, cucito addosso alla sua stessa giacca. L'illuminazione di quella notte, come dichiarato da egli stesso, assume i tratti di un vero e proprio contatto di carattere mistico con il Dio di Abramo, di un incontro che parla di amore e pace e che arde in lui come fuoco, e lo convince a ritirarsi in campagna, nei pressi del monastero di Port-Royal, per vivere in preghiera, raccoglimento e spirito di povertà. Qualche settimana più tardi, inoltre, egli varcherà le porte del monastero diventando una delle grandi personalità laiche vicine ad esso, non solo, cominciando a prendere parte attiva alle sempre più frequenti dispute tra i giansenisti di Port-Royal e i gesuiti, appoggiati

da Roma e dalla corte, e a vivere in prima persona alcuni capitoli della storia del monastero<sup>42</sup>. A partire da questo momento la sua attività di ricercatore scientifico sarà affiancata da un notevole lavoro di riflessione e produzione di carattere filosofico e teologico.

Il motivo per cui si è accennato a queste sue vicende è presto detto: il contributo dato da Pascal all'indagine sulla società e che soggiace alle precedenti pagine si nutre della sua personale esperienza biografica e da essa trae autorevolezza poiché concerne ambienti che egli ha attraversato in prima persona, ambienti vissuti dall'interno, e che in seguito alla conversione ha saputo analizzare con rigore e lucidità; è proprio in virtù del suo periodo mondano e dei suoi rapporti diretti con l'alta società che si fa doveroso, per noi, ascoltare la sua voce e prendere coscienza di quel torpore che ha denunciato. Anche nel tentativo di mostrare all'uomo non credente la necessità della conversione, il filosofo adotta un metodo dialogico volto a preparare il suo interlocutore ad un cambiamento innanzitutto interiore, scelto per convincimento personale e non perché richiesto dall'esterno, e il suo percorso biografico, di nuovo, si rivela un valido strumento. Proprio perché aveva conosciuto in prima persona i dubbi e lo smarrimento nei confronti di Dio, Pascal riconosceva consistenza alle obiezioni sollevate in merito dall'ateo, le prendeva con serietà, e per questo, in virtù di una comune inquietudine, sapeva a sua volta farsi prendere con serietà, in altri termini, sapeva presentare la dottrina in modo tale da suscitare anche nell'ateo l'esigenza di una nuova scelta di vita. La sua indagine, presentata in seguito, intende prendere le mosse da ciò in cui chiunque si può riconoscere, intende vincere la distanza tra corpi estranei originando da quanto questi, al fondo, condividono, ovvero l'essenza, l'essenza umana: è il problema uomo, allora, il suo punto di partenza, un problema analizzato nel terzo capitolo in quel miscuglio di elementi contraddittori che lo contraddistingue. Ad ora, invece, si accenna alla riflessione pascaliana sulla natura umana unicamente in virtù della sua connessione con quella sulla società presa in esame al momento; è da alcune caratteristiche della prima, infatti, che derivano elementi essenziali della seconda, ed è in particolare nella grande opera giunta a noi in forma di raccolta di frammenti, l'*Apologia della religione cristiana*

---

<sup>42</sup> Oltre ai suoi contributi teorici per la difesa dei giansenisti nella loro ripresa di tesi agostiniane, tra i quali spiccano gli *Scritti sulla grazia* composti tra il 1655 e il 1656 e *Le Provinciali* apparse negli anni 1656-1657, merita di essere menzionato un episodio che ha coinvolto direttamente la famiglia di Pascal e che è ricordato come il miracolo della santa spina. Il 24 marzo 1656 la figlia della sorella maggiore di Blaise, afflitta da qualche anno da una fistola lacrimale, guariva al tocco della reliquia della santa spina della corona di Cristo conservata a Port-Royal. È a partire dal desiderio di difendere tale miracolo dalla bufera che soffiava oltre i muri del monastero che Pascal, in un primo tempo, progetta di scrivere una lettera; ben presto, tuttavia, questa assumerà un'architettura incredibilmente più vasta, diventando il corpo di una vera e propria apologia della religione cristiana mai terminata a causa dell'aggravarsi della malattia e del conseguente sopraggiungere della morte del suo autore, un'apologia ritrovata tra le sue carte in forma di frammenti accompagnati da alcune indicazioni in merito al loro ordine.

– più comunemente tradotta come *Frammenti o Pensieri*<sup>43</sup> -, che è possibile ripercorrere i passi del filosofo. Attorniato da uomini affamati di potere e in gara tra loro per l'esibizione del sé, Pascal individua nella vanità uno dei sintomi della miseria che contraddistingue la loro condizione e avvicina tale vanità, definita come l'incapacità umana di giudicare correttamente in merito alle cose, ad un errore di giudizio; si potrebbe dire, in altri termini, che agli occhi dell'autore essa si configura come l'incapacità di riconoscere l'essenziale e l'inessenziale. Questo errato valutare – continua - va imputato ad una facoltà che senza diritto si fa auriga del genere umano, spodestando la ragione dal suo legittimo ruolo: si tratta dell'immaginazione, “maestra di errore e di falsità”<sup>44</sup>. Nel conflitto tra le istanze dell'animo umano la ragione soccombe, non riesce ad opporsi alla prepotenza di un'immaginazione che, con forza, la costringe ad una posizione subordinata e di conseguenza si arrende ad uno squilibrio che sembra irrimediabile, poiché non l'essere bensì l'apparire ha risonanza presso gli uomini, non l'essenza bensì l'apparenza cattura la loro attenzione. La fama di cui gode un regnante e che fa sì che egli, nell'immaginario collettivo, si collochi al di sopra dei comuni cittadini, per esempio, non nasce da particolari qualità a lui intrinseche né si propaga come eco naturale di un comportamento degno di lode, piuttosto, osserva Pascal, si nutre di quell'apparato magnifico che circonda la sua figura e che ha presa immediata sull'immaginazione dei sudditi. Questi non sanno sottrarsi all'ammaliante spettacolo che la corte predispone per loro, sfilate, banchetti, squilli di tromba, e restano intrappolati tra le maglie di un tessuto intrecciato appositamente affinché non si sveli quel nulla che ne sta alla base, non solo, che ne costituisce la vera natura. Il sovrano, nella sostanza, altri non è se non un uomo uguale per essenza a coloro che abitano

---

<sup>43</sup> Tra le numerose carte ritrovate dai famigliari di Pascal alla sua morte, datata 19 agosto 1662, giaceva una considerevole serie di riflessioni su questioni di morale e religione raccolte dall'autore in vista del suo progetto apologetico. Allo stato del rinvenimento gli appunti si presentavano come discontinui, scritti su frammenti di fogli di diverse dimensioni e raggruppati in mazzetti, e rischiavano di creare fraintendimenti quanto al metodo seguito nella stesura. A dispetto di quanto affermato dal nipote, secondo il quale la malattia impediva allo zio di restare per lungo tempo alla scrivania costringendolo quindi ad annotare le idee, dal letto, sul primo pezzo di carta reperibile, la critica ha ricostruito le modalità di scrittura di Pascal dimostrando che egli aveva dato un ordine ai suoi pensieri. Egli, è stato appurato, scriveva su grandi pezzi di carta che venivano ritagliati in un secondo momento creando la seguente situazione: alcuni fogli rimanevano integri poiché occupati da pensieri lunghi l'intera pagina o più pagine, altri fogli venivano ritagliati in pezzi più o meno piccoli contenenti un pensiero di dimensione corrispondente, e infine alcuni fogli mostravano più pensieri aggiunti in varie direzioni. I fogli e i frammenti ritagliati, poi, erano divisi in diversi mazzetti che andavano a costituire dei lacci – *lias* – tenuti assieme per mezzo di un filo; ogni *lias*, quindi, conteneva una serie di frammenti numerati in ordine progressivo. La raccolta si compone di 27 *lias* titolate seguite da altre 34 serie non titolate. La storia della pubblicazione dell'opera è lunga e travagliata e vede la prima edizione del 1670 curata dagli amici di Pascal seguita pochi anni dopo da una seconda edizione di Port-Royal del 1678, da un'edizione di epoca illuminista, da edizioni cosiddette romantiche di XIX secolo e infine dalle edizioni filologiche del XX secolo, volte, queste ultime, a ricostruire l'originario stato di ritrovamento dei pensieri. In ogni edizione sono state operate scelte non indifferenti in merito alla selezione dei frammenti da inserire e da escludere e alla loro organizzazione e classificazione, di conseguenza, ognuna di esse presenta un particolare ritratto di Pascal, andando ad insistere o a sorvolare su determinati aspetti della sua riflessione. Il riferimento seguito in questo scritto è l'edizione Lafuma del 1963 edita BUR Rizzoli.

<sup>44</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 121, frammento 44.

il suo regno, un uomo che a differenza di questi, però, ha compreso il gioco dell'immaginazione e vi ha preso parte per sfruttarlo a proprio vantaggio; il prestigio della corona, allora, è soltanto un'ombra proiettata dalla solennità del palazzo e delle parate militari, e in assenza di ulteriore fondamento è destinato a tramontare con il loro venir meno. Oltre al sovrano vi sono anche altri uomini che consci del meccanismo dell'immaginazione hanno organizzato l'esistenza in accordo con le sue leggi al fine di raggiungere posizioni ragguardevoli in società: come si è tentato di dimostrare in precedenza, infatti, solo chi è abile nel mostrare segni esteriori di grandezza può assicurarsi un posto nella schiera degli uomini visibili, nonché apprezzamenti e riconoscimenti, solo chi si circonda di elementi tangibili può sfuggire all'indifferenza. Ed ecco come espone il fenomeno Pascal in uno dei suoi frammenti più celebri, il frammento 44 intitolato *Immaginazione* e collocato nella seconda *lias*, *Vanità*:

È la parte dominante dell'uomo, questa maestra di errore e di falsità. [...]

Questa superba facoltà nemica della ragione, che si compiace di controllarla e di dominarla, per mostrare quanto possa in ogni cosa, ha stabilito nell'uomo una seconda natura. Essa ha i suoi fortunati, i suoi sfortunati, i suoi sani, i suoi malati, i suoi ricchi, i suoi poveri. Fa credere, dubitare, negare la ragione. Sospende le sensazioni, le fa provare. E nulla ci indispettisce più che il vedere come riempie i suoi ospiti di una soddisfazione ben altrimenti piena e intera che non la ragione. Gli abili per immaginazione si compiacciono di sé assai più di quanto i prudenti non possano ragionevolmente compiacersi. Guardano gli uomini con senso di dominio, disputano con ardore e fiducia – gli altri con timore ed esitazione – e questa letizia del volto dà loro spesso la superiorità nell'opinione degli ascoltatori, tanto è il favore che i savi immaginari ottengono presso giudici della stessa natura. Essa non può rendere savi i pazzi ma li rende felici, al contrario della ragione che può solo rendere miserabili i suoi amici; l'una coprendoli di gloria, l'altra di vergogna.

Chi dispensa la reputazione, chi dà il rispetto e la venerazione alle persone, alle opere, alle leggi, ai grandi, se non questa facoltà immaginativa? Tutte le ricchezze della terra [sono] insufficienti senza il suo consenso<sup>45</sup>.

Non esistono grandezza né gloria laddove mancano bagliori; come pretendere, allora, che gli uomini rinneghino i segni esteriori se è proprio in virtù di questi che sono ammessi alle sfere più alte, se sono proprio questi ad aprire le porte all'unica forma di felicità conosciuta, quella dei sensi e dei salotti? Facendo leva sulla vulnerabilità di vite che più d'ogni altra cosa bramano il favore altrui, la tirannia dell'immaginazione seduce queste, e in generale la società, per mezzo

---

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 121-123.

di strumenti atti al raggiungimento dello scopo, arredamenti sontuosi, abiti decorati, e qualsivoglia facile via d'accesso alla popolarità. La drammaticità dell'analisi pascaliana, a ben vedere, sta nell'ineludibilità dei destini che attendono il suddito dell'immaginazione e il suddito della ragione, un destino di successo nel caso del primo, di sventura nel caso del secondo. L'uomo di ragione, infatti, che in quanto superstite della coscienza sembrerebbe motivo di riscatto per tale facoltà, finisce per cadere, agli occhi dei più, nel suo contrario, la follia, perché in un mondo retto dall'immaginazione appare votata al fallimento e perciò folle la scelta di percorrere un'altra via, e insensata nella sua ostinazione la continuazione di una lotta ad armi impari. Come sottolineato da Pascal sono i cosiddetti uomini normali, non i pazzi, non i malati, a soccombere alla forza dell'immaginazione, quest'ultima, allora, non conduce i folli nei territori del falso giudizio bensì falsa il giudicare dei savi dietro insospettabili sembianze – “Non parlo dei pazzi, parlo dei più savi, ed è fra di loro che l'immaginazione ha il gran diritto di persuadere gli uomini. La ragione ha un bel gridare, essa non può dare un prezzo alle cose”<sup>46</sup>. Per dimostrare ciò, nello stesso frammento il filosofo introduce alcune figure emblematiche:

Non direste che quel magistrato la cui vecchiezza venerabile impone il rispetto a tutto un popolo, si governa mediante una ragione pura e sublime, e che giudica le cose secondo la loro natura senza arrestarsi alle vane circostanze che colpiscono solo l'immaginazione dei deboli? Guardatelo entrare a una predica, dove porta uno zelo devotissimo, rinforzando la solidità della sua ragione con l'ardore della sua carità; eccolo pronto ad ascoltarla con un rispetto esemplare. Che il predicatore si mostri: se la natura gli ha dato una voce roca e lineamenti bizzarri, se il barbiere lo ha mal rasato, se il caso per di più lo ha anche imbrattato, per grandi che siano le verità che annuncia scommetto sulla perdita della gravità del nostro senatore.

Il più grande filosofo del mondo su di una tavola più grande di quanto occorra, se vi è sotto un precipizio, per quanto la ragione lo convinca della sua sicurezza, l'immaginazione prevarrà. Parecchi non saprebbero sopportarne l'idea senza impallidire e sudare<sup>47</sup>.

Ecco che un esimio magistrato cede all'evidenza di una barba curata e di lineamenti piacevoli negando l'attenzione a ciò che richiede più sforzo per essere notato, così come quell'affermato filosofo che cade nelle trame di un'apparenza che non ammette argomenti della ragione. Privo di segni esteriori per i sensi, un discorso non si impone come immediatamente riconoscibile né può contare su strumenti di seduzione, piuttosto, si mostra così come è, spoglio, in un certo

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 123.

sensò, allora, potremmo dire che non si mostra, o che si mostra soltanto a colui che sia interessato a scendere in profondità, nello spazio di un'interiorità che resta inattingibile ai più. Ma perché questo disperato bisogno di segni concreti, da indossare come armi, come se l'uomo dovesse difendersi? E da che cosa, semmai, difendersi? L'uomo, continua Pascal nella sua riflessione, deve e vuole difendersi da quel vuoto che in fondo è e che, in alcuni momenti, si accorge di essere; se fosse veramente grande, grande di una grandezza superiore a quella che il mondo reputa tale, egli riposerebbe nella coscienza del proprio valore, ma poiché nel suo stato attuale egli manca in una simile grandezza è il nulla, il vuoto, appunto, a spalancarsi al suo interno. Non è soltanto la vanità a fare dell'uomo un essere misero, allora, a renderlo tale è anche quel vuoto in cui affondano le sue possibilità d'essere, quel vuoto da cui si leva un gelido grido che gli comunica: tu sei nulla e come il nulla non lascerai tracce. Ivan Il'ic si era sottratto alla sofferenza di un simile ascolto rinchiudendosi in una casa, in un ufficio, in un matrimonio ovattati, in una parola in una vita ovattata, ricca di indizi di indubitabile grandezza, di indizi, però, sempre esteriori e di una grandezza altrettanto esteriore: le tappezzerie, i mobili, il rispetto dei sottoposti mostravano le sue raffinatezza, ricchezza ed importanza, ma chi era lui, veramente, senza tappezzerie, mobili e reverenze? Karenin aveva soffocato quel tremendo grido prestando attenzione soltanto ai dettami di un mondo che della vita aveva le sole sembianze e che confermava il suo senso di superiorità e correttezza, e si era tenuto a distanza da quegli avvenimenti strettamente vitali, illogici, che potevano svelare la sua debolezza, costringerlo a scendere a patti con la sua nullità. E anche Nechljudov, infine, cercava in tutti i modi di sfuggire alla consapevolezza della vacuità della sua esistenza illudendosi che quel vuoto non fosse strutturale ma ancora rimediabile, colmabile per mezzo di un fatto sociale quale il matrimonio, fiducioso com'era "che la famiglia, i figliuoli, potessero dare un senso alla sua vita, priva attualmente d'ogni contenuto"<sup>48</sup>. Nessuno di loro poteva accettare una verità che parlava di vuoto e miseria, una verità che il magistrale realismo di Pascal, invece, non poteva ignorare. Sempre nel frammento 44:

I nostri magistrati hanno ben compreso questo mistero. Le loro toghe rosse, gli ermellini in cui si avvolgono come gatti impellicciati, i palazzi dove giudicano, i fiordalisi, tutto questo augustò apparato era assolutamente necessario, e se i medici non avessero sottane e pantofole, e i dottori non avessero il tocco a quattro punte e toghe troppo ampie ai quattro lati, mai avrebbero ingannato il mondo che non può resistere a questa messa in scena così autentica. Se avessero la vera giustizia, e i medici avessero la vera arte di guarire non saprebbero che farsene del tocco a

---

<sup>48</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 48.

quattro punte. La maestà di queste scienze sarebbe abbastanza venerabile di per se stessa, ma avendo solo scienze immaginarie bisogna che prendano questi vani strumenti che colpiscono l'immaginazione con la quale hanno a che fare e con ciò in effetti si attirano il rispetto.

Solo i guerrieri non si camuffano in questo modo poiché effettivamente la loro parte è più sostanziale. Si impongono con la forza, gli altri con le smorfie.

Per questo i nostri re non hanno cercato simili travestimenti. Non si sono mascherati con abiti straordinari per sembrare tali. Ma si fanno accompagnare da guardie, da alabardieri. Queste scorte in armi che hanno mani e forza solo per loro, le trombe e i tamburi che marciano in testa e le legioni che li circondano fanno tremare i più saldi. Non hanno l'abito, soltanto la forza<sup>49</sup>.

La forza del re sta nell'armatura delle sue guardie, l'autorevolezza dei dottori nel prestigio del tocco a quattro punte. Si vedrà in seguito che cosa succede ad un uomo privato dei segni esteriori, abbandonato in un deserto di silenzio che lo costringe a prestare ascolto a quella voce che grida al suo interno e che il mondo esterno, con il suo chiacchiericcio e il suo brusio, ora, non può più coprire: si vedrà che ne è di un sovrano quando la sfilata finisce, l'orchestra cessa di suonare e i servitori si ritirano, che ne è di Ivan Il'ič quando solo con il suo dolore fisico, in una stanza buia, sentirà affiorare un altro tipo di dolore nuovo e terribile, che ne è di un uomo, insomma, quando le circostanze lo lasciano nudo a tu per tu con la sua essenza. E a proposito di essenza umana, è il caso di aprire una piccola ma importante parentesi volta ad evitare il sorgere di fraintendimenti in attesa che si ritorni sul tema. Ciò che emerge finora dall'indagine pascaliana sulla natura umana è il ritratto di un uomo misero, vano, debole, così come l'indagine sulla società restituisce una situazione di squilibrio e fragilità, ma non bisogna lasciare che queste immagini conducano a conclusioni fallaci in merito al realismo di Pascal. Tale realismo, estremo e al tempo stesso amareggiato nel denunciare le piaghe del mondo cui guarda, non esaurisce la complessità di un pensiero come quello pascaliano che tiene assieme lucida obiettività e pura utopia. Come ha dimostrato Jean Mesnard con i suoi anni di studio dedicati al filosofo di Port-Royal, l'opera di Pascal si compone di due ante, realismo e utopia, che un'attenta lettura dei *Pensieri* non può non rilevare: come si vedrà in seguito, l'uomo è misero ma al tempo stesso grande perché conserva le tracce di una passata grandezza che gli consente di aprirsi ad un rinnovamento, e allo stesso modo l'analisi di una realtà cruda in cui domina la legge di natura è affiancata dalla descrizione dei mezzi e delle condizioni che consentono di avvicinarsi all'utopia. Si dimostrerà come passi che in apparenza possono sembrare contraddittori trovino spiegazione e comprensione alla luce di una visione d'insieme sull'intera,

---

<sup>49</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., pp. 125-127.

complessa struttura dei *Pensieri*, l'unica visione in grado di restituire nella sua autenticità il pensiero morale e politico dell'autore. Prendendo le distanze da quel filone della critica che ha rinchiuso Pascal tra le file della *Real Politik* si ripercorrerà il suo resoconto della corrotta condizione della società e delle istituzioni – che si sente vivere, in alcuni suoi aspetti, nella critica mossa anche da Tolstoj alla società e alle istituzioni – recuperando quei frammenti talvolta trascurati che prospettano una concreta speranza di cambiamento possibile a partire da una conversione dei cuori. Non si tratta, quindi, di rifiutare il realismo pascaliano, indiscutibile, ma di salvare quella seconda anta che lo affianca.

Un ulteriore sintomo della vanità dell'uomo, per concludere, si manifesta nella tendenza di quest'ultimo ad operare fondamentali scelte di vita sulla base della consuetudine e non di elementi razionali; ancora una volta la ragione soccombe, non riesce a prevalere su quelle opinioni e impressioni che la famiglia e l'ambiente sociale hanno trasmesso all'individuo condizionandone il giudizio. Ciò che fin dall'infanzia si sente lodare, ciò che riceve apprezzamento, ciò che la società iscrive nella sua scala di valori: ecco che cosa è importante, ecco che cosa guida le decisioni dell'uomo. Con i rispettivi comportamenti, le tre figure tolstojane presentate in queste pagine offrono un'esemplare rappresentazione del fenomeno, e sono numerosi gli episodi menzionati già più volte che confermano quanto appena detto: poiché i membri del suo ceto erano soliti ripulire eventuali macchie sulla coscienza per mezzo di una somma di denaro, Nechljudov aveva risolto per via economica la vicenda con Katjuša; nel richiamare la moglie ad una buona condotta, Karenin, dal canto suo, le aveva ricordato “il ruolo e l'importanza delle opinioni altrui e delle convenzioni sociali”<sup>50</sup>; e Ivan Il'ič, infine, aveva intrapreso una vita lavorativa e familiare che era la naturale conseguenza dell'educazione che aveva ricevuto. Per mostrare come anche le nostre più intime abitudini, così come il giudizio formulato in merito ad un certo mestiere o una certa persona, siano dettati dalla consuetudine, Pascal scrive, nel frammento 35 intitolato *Tacco da scarpa*: “Oh, com'è ben riuscito! che abile operaio! com'è coraggioso quel soldato! Ecco la fonte delle nostre preferenze e della scelta di una condizione. Come beve bene quello, come beve poco costui: ecco ciò che fa divenire gli uomini sobri o ubriacchi, soldati, codardi, ecc...”<sup>51</sup>. La consuetudine è il fondamento del meritevole e del non meritevole, del decoroso e del non decoroso, del giusto e dell'ingiusto, al punto che non solo le convenzioni non scritte ma anche le leggi di uno stato originano da essa preoccupandosi in un secondo momento di dotarsi di un'apparente, falsa legittimazione; è nel celebre frammento 60, che verrà ripreso più avanti e di cui ora si riporta soltanto qualche riga

---

<sup>50</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 161.

<sup>51</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit. p. 119.

come anticipazione, che Pascal affronta questo particolare punto della questione, ovvero, l'arbitrarietà e la mutevolezza delle leggi sulla base delle consuetudini di un Paese: “non si vede niente di giusto o di ingiusto che non cambi di qualità cambiando di clima, tre gradi di elevazione del polo capovolgono tutta la giurisprudenza, un meridiano decide della verità. [...] Ridicola giustizia delimitata da un fiume”<sup>52</sup>.

Nonostante non trascurabili distanze temporali, geografiche e culturali, le società vissute da Pascal prima e da Tolstoj poi, così come quella vissuta dai personaggi usciti dalla penna di quest'ultimo, poggiano sul medesimo sostrato, il mondo dove immaginazione ed esteriorità sono sovrane, dove l'essere svanisce al cospetto dell'apparenza e la consuetudine è norma delle vite normali. Soprattutto tra gli anni 1876 e 1878 Tolstoj si addentra tra i pensieri pascaliani subendone un notevole influsso che si può riscontrare, ad esempio, nel tentativo presto abbandonato di seguire il rito della Chiesa ortodossa sottomettendosi esteriormente; certo non sono pochi gli aspetti del pensiero pascaliano da cui prende le distanze, e nel corso dello scritto avranno modo di emergere, ma resta il fatto che in un periodo florido per la maturazione personale e filosofica di Tolstoj come quello rappresentato da quegli anni Pascal compare in diversi luoghi delle sue annotazioni. I segni lasciati dal filosofo francese, mi sembra, non si avvertono soltanto negli scritti di carattere filosofico e teologico ma attraversano sullo sfondo gli scenari e i profili letterari tratteggiati dal grande romanziere. È per questo motivo che il presente paragrafo dedicato a Pascal trova collocazione subito dopo aver gettato un primo sguardo a qualche pagina di prosa tolstojana, così da esplicitare quelle categorie pascaliane che riecheggiano nelle vicende narrate; è stato, questo, il tentativo di ripercorrere delle storie di uomini di fantasia rintracciando in esse quelle verità che parlano degli uomini in carne ed ossa e del mondo in cui vivono, verità che attraverso i secoli custodiscono la loro ineludibilità. In epoche e con modalità differenti Pascal e Tolstoj hanno seguito le orme di queste verità giungendo ad alcuni porti comuni, e i fili che uniscono le loro opere oltre le divergenze partono da lì, da quei porti.

### **1.3 Eroi, gloria, grandezza**

“La notte era nebbiosa e il chiarore della luna filtrava misteriosamente attraverso la foschia”<sup>53</sup>. Il primo dicembre dell'anno 1805 si era arreso all'oscurità per accogliere l'alba di una nuova, decisiva giornata: ancora qualche ora e la battaglia di Austerlitz avrebbe infiammato il terreno.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>53</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, trad. it. di P. Zveteremich, Milano, Garzanti Editore, 2020, p. 323.

Dopo un consiglio di guerra contrastante, che gli aveva lasciato “un’impressione confusa e inquietante”<sup>54</sup>, il principe Andrej si era ritrovato faccia a faccia con i pensieri e le emozioni che si dibattevano nel suo animo. Da un lato si faceva sempre più chiara e vicina la possibilità di morire, di abbandonare un mondo di persone care e di ricordi e di soffrire, dall’altro lato prendeva forma il suo sogno, ovvero, l’opportunità di calcare il palcoscenico della storia e suscitare l’applauso del pubblico presente e futuro in virtù del suo ardore, del suo coraggio, del segno che aveva saputo imprimere agli eventi, anche a costo di perdere la vita. La morte, anzi, poteva essere il coronamento di quest’impresa, il valoroso sacrificio di un eroe certamente destinato ad entrare nella memoria collettiva del suo popolo e a vivere in eterno nel ricordo degli uomini. Era questo secondo genere di pensieri a prendere il sopravvento nell’animo del principe Andrej quella notte e a far sì che egli attendesse l’arrivo delle prime luci del giorno carico di aspettative, disposto a tutto, anche a perdere i suoi affetti più cari, pur di conquistare la gloria. Quella del principe Andrej Bolkonskij, ormai, era una vera e propria ossessione: lasciatosi alle spalle la noia dei salotti e conosciuti il brivido e l’entusiasmo della vita militare, egli aveva scoperto l’ambizione che abitava al fondo del suo cuore e si era lasciato travolgere da quella forza, cominciando ad inseguire un unico, disperato obiettivo, attirare su di sé l’ammirazione degli uomini.

‘Sì, domani, domani!’ pensava. ‘Domani forse tutto sarà finito per me; tutti questi ricordi non esisteranno più, tutti questi ricordi per me non avranno più alcun senso. E domani forse – anzi sono sicuro, ne ho il presentimento – per la prima volta finalmente darò prova di ciò che posso fare’. E si figurò la battaglia, la disfatta, il concentrarsi dei combattimenti in un sol punto e lo scompiglio di tutti i comandi. Ed ecco quell’attimo felice, quella Tolone che lui aveva così a lungo atteso, ecco che ora gli si presentava. [...] ‘E la morte? E le sofferenze?’ diceva un’altra voce. Ma il principe Andrej non rispondeva a questa voce e continuava a preconizzare i suoi successi. [...] ‘Ebbene... e poi?’ diceva di nuovo l’altra voce. ‘E poi? Anche se prima di tutto questo non sarai stato ferito dieci volte, ucciso o ingannato, ebbene: e poi?’ ‘Ebbene, poi...’ rispondeva a se stesso il principe Andrej: ‘io non lo so che cosa accadrà poi, non posso e non voglio saperlo; ma se desidero questo, se voglio la gloria, se voglio esser noto agli uomini, se voglio essere amato da loro, non è colpa mia volerlo, volere soltanto questo, vivere soltanto per questo. Sì, soltanto per questo! Non lo confesserò mai; eppure, mio Dio, che cosa posso fare se io non amo che la gloria e l’amore degli uomini. La morte, le ferite, la perdita della famiglia: nulla mi fa paura! E, per quanto dilette mi siano tante persone, mio padre, mia sorella, mia moglie, ossia le persone che mi sono più care, per quanto terribile e innaturale questo possa

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 322.

sembrare, le sacrificherei tutte all'istante per un minuto di gloria, di trionfo sugli uomini, per conquistarmi l'amore di uomini che non conosco e non conoscerò mai<sup>55</sup>.

L'epopea di *Guerra e pace* è costellata di scene di ambizioni di gloria, di ritratti di personaggi grandi a detta degli uomini e della storia, di tentativi di imporsi sul palcoscenico degli eventi affinché il proprio nome risuoni sull'olimpico dei vincitori. Basta pensare all'esaltazione che divampa nel giovane Nikolaj Rostov negli attimi che precedono la sua prima grande battaglia<sup>56</sup>, alla sua volontà di distinguersi agli occhi dei superiori e al suo timore di apparire vile; basta pensare, ancora, all'atmosfera quasi sacra che avvolge il terreno al passaggio di Napoleone e all'immagine mitica che di lui circola non soltanto tra le truppe ma anche nei salotti dell'alta società europea, alla venerazione dei soldati russi per lo zar<sup>57</sup>, un dio tra gli uomini, osannato e idolatrato dalla folla. L'idea di grandezza che affiora già dalle prime pagine del capolavoro tolstojano parla il linguaggio della forza e dell'onore, e guida le mosse di figure più o meno abili che aspirano all'emulazione del modello che ne è la perfetta incarnazione, l'eroe: Napoleone. La grandezza che egli rappresenta si accompagna ad una particolare accezione della virtù che ha preso vita nei grandi condottieri della storia e in tutti quegli uomini che hanno saputo conquistare e difendere il potere presso i loro simili, un'accezione della virtù distante dall'aristotelico giusto mezzo indice di saggezza etica e, in generale, da qualsiasi connotazione di carattere spirituale e morale. Con Aristotele, lo sappiamo, la virtù assume i tratti di una stabile disposizione dell'anima confermata volta per volta, giorno per giorno, con impegno etico e concretezza, e affinché un uomo possa dirsi virtuoso non è sufficiente l'abilità in quanto tale poiché occorre che questa sia rapportata ad uno scopo buono; l'uomo virtuoso, in altri termini,

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 323.

<sup>56</sup> È quel tipo di "esaltazione speciale" che arde in ogni uomo quando si trova dinnanzi al nemico, ormai prossimo allo scontro: "Un solo passo oltre questa linea, che ricorda la linea che separa i vivi dai morti, e... l'ignoto, il dolore, la morte. E cosa c'è di là? Chi c'è di là? Laggiù, oltre quel campo, e quell'albero, e quel tetto illuminato dal sole? Nessuno lo sa, e invece si vorrebbe saperlo. Oltrepasare questa linea fa paura, e nello stesso tempo vorremmo passarla, e si sa che presto o tardi dovremo passarla e sapere cosa c'è di là, dall'altra parte della linea, così come è inevitabile sapere prima o poi cosa c'è dall'altra parte, al di là della morte. Eppure ora sei forte, sano, allegro, eccitato, e circondato da altri uomini sani, inquieti, eccitati come me, se pure non lo pensa, sente ogni uomo che si trovi in vista del nemico e questa sensazione dà un'esaltazione speciale, un gioioso nitore d'impressioni a tutto ciò che avviene in quei momenti". (*Ivi*, p. 179).

<sup>57</sup> Il turbinio di sensazioni provato da Rostov al cospetto dell'imperatore Alessandro è esemplare: "Rostov [...] provò lo stesso sentimento di tutti gli altri soldati: un sentimento di oblio di sé, di orgogliosa consapevolezza di forza e di appassionato trasporto verso colui che era la causa di quest'occasione trionfale. Egli sentiva che da una sola parola di quell'uomo dipendeva il fatto che tutta quella massa (e anche lui, ad essa legato, insignificante granello di sabbia) si gettasse nel fuoco o nell'acqua, verso un delitto, la morte o il più sublime eroismo; e per questo appunto non poteva non trepidare e non sentirsi mancare il cuore nel presentimento di quella parola imminente. [...] / L'imperatore Alessandro, giovane e bello con l'uniforme della Guardia a cavallo e il tricorno leggermente inclinato, col suo volto accattivante e la voce sonora ma non forte, attirava su di sé l'attenzione generale. [...] / 'Dio mio! Che cosa proverei se il sovrano si rivolgesse a me!' pensò Rostov. 'Morirei dalla felicità.'" (*Ivi*, pp. 300-301).

non è il sapiente bensì il saggio, colui che è in possesso di un'intelligenza pratica che sappia orientarlo nella scelta dei mezzi adatti al raggiungimento di un fine buono. In generale, si può affermare che con il fiorire della riflessione filosofica di età classica la greca *aretè* dei tempi di Omero, riferita alla prestanza fisica e all'astuzia dell'eroe, si sposta sempre di più verso l'ambito morale per legarvisi indissolubilmente. È proprio questo il concetto di virtù che va a scomparire da quella particolare idea di grandezza che attraversa gli scenari bellici di *Guerra e pace*. La virtù messa in pratica dai personaggi del romanzo impegnati nella corsa al titolo di grandi sembra rimandare, piuttosto, al mondo romano, a quella *virtus* in cui si sente risuonare la radice *vir*, il maschio, e un richiamo alla *vis*, la forza; è una virtù, quindi, intesa come energia, efficacia, forza, appunto, che nel contesto della narrazione tolstojana assume le forme del coraggio, dell'assenza di scrupoli e del sacrificio del soldato in battaglia, una virtù che non cede a compromessi morali e che ha preso vita nel mito e nelle imprese di Napoleone: l'eroe francese è grande perché è in possesso di tale qualità, al pari dei grandi condottieri del passato. Nel sesto capitolo de *Il Principe*, Machiavelli porta alcuni esempi di principi che sono divenuti tali “per propria virtù e non per fortuna”<sup>58</sup>, uomini che hanno saputo sfruttare l'occasione propizia senza arrestarsi di fronte all'esigenza di utilizzare la forza: i “più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili”<sup>59</sup>. Nel chiedersi “se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, o vero possono forzare”<sup>60</sup>, il fiorentino giunge alla seguente conclusione: “nel primo caso sempre capitano male e non conducono cosa alcuna: ma quando dependono da loro propri e possono forzare, allora è che rade volte periclitano; di qui nasce che tutti e' profeti armati vincono e e' disarmati ruinano”<sup>61</sup>. È la realtà il banco di prova della grandezza, è la capacità di adempiere alle sue richieste che apre le porte al successo, in altri termini, come osserva Machiavelli ed è sottoscritto da buona parte della storiografia, i vincitori della storia indossano le armi<sup>62</sup>. Napoleone ha trascinato milioni di uomini sul campo di guerra, ha travolto popoli e devastato nazioni, e la sua parabola si è conclusa con una disfatta che ha lasciato dietro di sé morte e distruzione, eppure il suo nome cade sotto la voce grandezza nel dizionario della storia, non vi è dubbio alcuno in merito al suo genio militare e nessuno ha saputo infiammare gli animi delle

---

<sup>58</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 2014, p. 35.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Ma quello dei cavalieri senz'armi è un destino di rovina davvero inaggirabile? Nella sua opera *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, nella quale intende condurre un confronto tra le due citate personalità sul terreno del realismo politico, Carlo Ginzburg conclude l'analisi del sesto capitolo de *Il Principe* con la domanda sollevata da Leo Strauss in *Pensieri su Machiavelli*: come può spiegare, il fiorentino, l'avvento e l'espansione del cristianesimo, una dottrina che parla d'amore? La questione che ancora si agita nelle nostre coscienze, anche alla luce dei secoli che ci precedono, e che si intende toccare nelle prossime pagine della ricerca può essere così formulata: è la sola vittoria possibile, quella delle armi? E ancora, esiste un'altra idea di grandezza?

truppe come lui. I concetti morali di bene e giusto, ad un primo sguardo, non sembrano avere diritto di parola nella formulazione di un giudizio in merito agli eventi del passato e ai loro protagonisti, poiché la storia, pare, è il teatro delle azioni libere da vincoli morali, dove l'eroe della forza conquista la fama mentre il paladino della morale scompare dietro le quinte.

Quando l'azione è ormai troppo evidentemente contraria a ciò che tutta l'umanità chiama bene e anche giustizia, gli storici si rifugiano nel concetto di grandezza. Per il grande non esiste il male. Non c'è orrore che possa essere imputato a carico di chi è grande.

'*C'est grand!*' dicono gli storici e allora non esiste più né bene né male, ma solo '*grand*' e '*non grand*'. *Grand* è il bene, *non grand* il male. *Grand* è, secondo loro, la connotazione di certi esseri speciali che essi chiamano eroi. E Napoleone che avvolto in una calda pelliccia fugge verso casa, piantando in asso uomini che non solo sono i suoi compagni ma (secondo quanto egli pensa) uomini che lui stesso ha condotto là, sente *que c'est grand* e la sua anima è tranquilla<sup>63</sup>.

Ma come è possibile che la maggior parte degli uomini assimili una tale idea di grandezza incurante dello schiaffo che questa riserva alla sfera della morale? Come è possibile che il principe Andrej sia disposto a sacrificare la sua famiglia, le persone a lui più care, per un solo attimo, per una sola briciola di questa grandezza? La risposta del conte Rostov, padre del giovane Nikolaj, - "«È Bonaparte che ha fatto girare la testa a tutti.»"<sup>64</sup>- non fa che riproporre gli interrogativi: perché la figura di Napoleone è tanto affascinante, perché suscita nei suoi adoratori fame di gloria anziché indignazione? Il coro d'ammirazione che avvolge l'eroe francese, a ben vedere, risuona nelle cronache della civiltà fin dai tempi dell'antico mondo greco e romano, quando accompagnava i trionfi di Alessandro Magno, Cesare e altri indiscussi grandi del passato; in generale, si può affermare che nel vasto panorama della storiografia occidentale si riscontra la tendenza a rendere immortali coloro i quali si sono distinti per imprese eroiche nel senso omerico del termine e a perdere, invece, l'eredità spirituale di uomini che hanno condotto le loro esistenze guidati da valori di altra natura. Come annota Simone Weil nelle pagine de *La prima radice* riflettendo sull'ambizione del giovane Adolf Hitler di figurare tra i grandi e sul mezzo da questi individuato – il delitto – per riuscirvi, l'artefice di una simile idea di grandezza è un'intera tradizione non soltanto storiografica ma culturale in senso ampio che ha condizionato secoli di umanità, consolidando, tra gli altri, i binomi forza-grandezza e armi-vittoria. "Con sicurezza Simone Weil punta l'indice contro quella cultura che ha promosso

---

<sup>63</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1293.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 56.

i valori che hanno ispirato le azioni di Hitler, contro quegli storici che nei loro libri sospendono ogni giudizio morale quando si tratta di raccontare le gesta dei vincitori del passato”<sup>65</sup>, contro quella “letteratura che esalta quel genere di eroismo”<sup>66</sup> e contro determinati rami del sapere filosofico. Ad Hitler, certamente, va attribuita la colpa di aver scelto di seguire un ideale che parlava il linguaggio della violenza e di averlo portato alle sue estreme conseguenze, ma egli non è l’unico imputato nel processo aperto da Simone Weil: al suo fianco – insiste la filosofa – siedono tutti coloro che hanno dedicato pagine e pagine alle gesta dei vincitori consegnando all’oblio la dignità dei vinti, tutti coloro che accecati dalla grandezza della forza non hanno riconosciuto la forza di un altro tipo di grandezza. Per riportare le sue parole:

La resistenza eroica dei vinti viene ammirata quando il passar del tempo ha portato una qualche rivincita; altrimenti, no. Non esiste compassione per quel che è totalmente distrutto. Chi ne prova per Gerico, Gaza, Tiro, Sidone, Cartagine, Numanzia, la Sicilia greca, il Perù precolombiano? [...]

Nella storia, i vinti sfuggono all’attenzione. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono. Non sono<sup>67</sup>.

E poco più avanti, immaginando il giovane Hitler “che vagabonda per le vie di Vienna, affamato di grandezza”<sup>68</sup>, ricorda uno scritto che questi aveva incontrato nella sua gioventù e che lo aveva particolarmente colpito, un’opera di scarso valore su Silla che

rifletteva l’atteggiamento della cosiddetta classe dirigente. Chi scriverebbe con disprezzo di Silla? Se Hitler ha desiderato il genere di grandezza che vedeva glorificato in quel libro e dovunque, non c’è stata colpa da parte sua. Quella è la grandezza, infatti, quella medesima alla quale noi tutti ci inchiniamo quando volgiamo gli occhi al passato. [...]

L’autore di quel mediocre libro su Silla, tutti coloro che scrivendo su Silla o su Roma avevano reso possibile il clima nel quale venne redatto quel libro, o, più in generale, tutti coloro i quali, grazie al privilegio di usare la parola o la penna, hanno contribuito al clima culturale entro il quale è cresciuto Hitler adolescente, tutti costoro sono forse più di Hitler colpevoli dei delitti da lui commessi<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> I. ADINOLFI, “Fare la storia”. *Vera e falsa idea di grandezza nell’Enracinement di Simone Weil*, in *Gloria di Dio e gloria degli uomini nelle tradizioni cristiane. Problemi e rappresentazioni*, a cura di G. F. M. Accardi, I. Adinolfi, D. Dainese, Genova, Il Melangolo, 2022, p. 197.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>67</sup> S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE, 2016, p. 200.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 203-204.

In che direzione deve muovere i propri passi, allora, l'aspirante eroe? Egli si trova ad un bivio: spada o cosiddetto cuore? Laddove i poemi cantano le vittorie e i vincitori in armi e le cronache rendono immortali le imprese di Silla soltanto la prima, l'ampia via della spada già battuta dai grandi del passato alla guida dei loro eserciti, sembra condurre i suoi cavalieri alle vette della gloria, a un destino di eternità; la via del cuore, invece, più frastagliata e percorsa in solitudine da pellegrini spogli, non può che condannare all'oblio, alla dimenticata storia degli invisibili, degli sconfitti per i quali non esistono onori. E una prima, parziale lettura di *Guerra e pace*, soprattutto di alcune sue pagine, arricchisce e conferma lo scenario appena raffigurato. Nella quarta ed ultima parte del quarto ed ultimo libro, parte che precede il gran finale dedicato all'epilogo, Tolstoj accenna con serio disincanto al destino che la storia ha riservato a due suoi diversi protagonisti: si tratta di Napoleone, l'uomo che per poco più di un decennio ha cavalcato l'onda del processo storico con la certezza di poterla dominare, e di Kutuzov, comandante in capo dell'esercito russo annoverato da Tolstoj tra "quei rari uomini, sempre isolati, che afferrano la volontà della Provvidenza e sottomettono ad essa la loro volontà personale"<sup>70</sup>. Pur percorrendo la via della spada - come si è detto era comandante in capo -, Kutuzov non è un vero uomo di spada, non compare come grande nei resoconti degli storici poiché la sua consapevolezza di essere un semplice uomo al cospetto di eventi ben più grandi gli impedisce di incarnare appieno quell'idea di grandezza fin qui esposta, un'idea che per essere completa richiede l'attributo dell'onnipotenza, o più precisamente, la solida convinzione di poter determinare e controllare il flusso storico nella sua interezza. Scrive Tolstoj:

Per gli storici russi (è strano e penoso ammetterlo) Napoleone, quest'insignificante strumento della storia, che mai e in nessun luogo, nemmeno in esilio, dimostrò dignità umana, Napoleone è oggetto di ammirazione e di entusiasmo; egli è *grand*. Kutuzov, invece, che dal principio alla fine della sua attività nel 1812, da Borodino fino a Vilno, senza mai smentire se stesso con una sola azione o una sola parola, offre un esempio, straordinario nella storia, di abnegazione e di consapevolezza del futuro significato degli avvenimenti, Kutuzov ci viene rappresentato come

---

E sempre in merito al lavoro dello storico, ecco un'ulteriore riflessione che emerge nelle stesse pagine: "Lo spirito cosiddetto storico non penetra la carta per trovare la carne e il sangue; esso consiste in una subordinazione del pensiero al documento. / Ora, per la natura delle cose, i documenti provengono dai potenti, dai vincitori. Così la storia non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi. [...] Sui romani possediamo esclusivamente gli scritti dei romani stessi e dei loro schiavi greci. Questi ultimi, sventurati che furono, in mezzo alle loro reticenze servili hanno pur detto quanto basta, a chi si dia cura di leggerli con vera attenzione. Ma perché farlo? Non esiste nessun motivo che giustifichi questo sforzo. Non sono i cartaginesi a disporre dei premi dell'Accademia né delle cattedre alla Sorbona". (*Ivi*, p. 203).

<sup>70</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1312.

qualcosa di indefinibile, una persona dappoco, e parlando di lui e del 1812 gli storici non riescono a nascondere la vergogna<sup>71</sup>.

Kutuzov era un uomo indirizzato dalle circostanze lungo la via della spada, un uomo che poteva ambire alla gloria dei grandi seguendo le orme degli illustri personaggi che lo avevano preceduto, ma avendo riconosciuto i propri limiti e in generale i limiti della sfera d'influenza dell'uomo – avendo, come scrive Tolstoj, “intuito le leggi supreme”<sup>72</sup> - aveva tradito quell'idea di grandezza che non concedeva simili ammissioni. “E non furono solo i contemporanei, trascinati dalle passioni, a dire cose del genere; anche la posteriorità e la storia hanno giudicato *grand* Napoleone, mentre Kutuzov è stato giudicato dagli stranieri un vecchio cortigiano scaltro, debole e corrotto, e dai russi come qualcosa di indefinibile, una specie di fantoccio, utile solo per il suo nome russo”<sup>73</sup>.

Il disincanto di Tolstoj, tuttavia, non è cupa rassegnazione, piuttosto, una lucida presa d'atto delle leggi che dominano il campo del reale, in questo caso della storiografia e della memoria collettiva. Pur non scorgendo dignità umana nella condotta di Napoleone lo scrittore non può ignorare l'eco del suo nome nel panorama europeo, non può trascurare quanto e cosa è stato scritto su imprese senza precedenti, e ancora, non può negare che l'eroe francese abbia conquistato gloria eterna presso gli uomini. Ma se esistesse un'altra forma di gloria non commensurata alla vita terrena, umana e dunque finita per definizione? E se la grandezza riconosciuta dal mondo comune fosse illusoria, distorsione di una grandezza altra che adotta criteri di valutazione differenti, in altri termini, se quella assimilata nei secoli fosse una falsa idea di grandezza? È proprio sul campo di battaglia, sul terreno infuocato della sua tanto attesa Tolone, che il principe Andrej sente l'eco di questo interrogativo: egli è ferito e sta per cadere, improvvisamente si ritrova a terra, costretto a posare lo sguardo lassù, oltre gli effimeri affanni dei mortali, dove si spalanca “un cielo alto, non limpido e tuttavia di un'altezza incommensurabile”<sup>74</sup>, un cielo che egli non aveva mai visto.

‘Che silenzio, che calma, che solennità! Com'è tutto diverso da quando correvo,’ pensò il principe Andrej; ‘com'è diverso da quando noi correvamo, gridavamo e ci battevamo; com'è diverso dalla scena del francese e dell'artigliere che si strappavano lo scovolo con le facce stravolte e furibonde. Come sono diverse queste nuvole che corrono nel cielo alto e sconfinato.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 1311.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 342.

Come mai prima non lo vedevo questo cielo sublime? E come sono felice d'averlo finalmente conosciuto. Sì! tutto è vano, tutto è inganno al di fuori di questo cielo infinito. Nulla, nulla esiste all'infuori di esso. Ma neppure esso esiste, non esiste nulla tranne il silenzio, tranne la quiete. E che Dio sia lodato!...<sup>75</sup>.

Con gli occhi ancora fissi su quella silenziosa distesa di nuvole egli perde i sensi e rimane in uno stato d'incoscienza per un tempo che non sa definire, quand'ecco un rumore di zoccoli, delle voci, degli uomini avvicinarsi e parlare di lui: uno di loro è Napoleone. L'eroe irraggiungibile, il mito dai tratti quasi irreali si trova proprio dinnanzi a lui, a pochi passi, eppure il principe Andrej non prova alcun fremito, nessuna solennità in questo incontro; egli non può distogliere il pensiero dalla visione di poc'anzi, una visione che si fa rivelazione:

Sapeva che quell'uomo era Napoleone, il suo eroe, ma in quel momento Napoleone gli sembrava un uomo meschino e insignificante in confronto a ciò che accadeva fra la sua anima e quell'alto cielo sconfinato sparso di nuvole fuggenti. In quel momento gli era del tutto indifferente chi gli stava dinanzi, chi parlava di lui; ma era contento che davanti a lui si fossero fermati degli uomini e desiderava soltanto che quegli uomini lo aiutassero e lo restituissero alla vita, che gli sembrava così bella, perché adesso la comprendeva in modo così diverso<sup>76</sup>.

Quel "cielo sublime" che racchiude l'orizzonte, o meglio, che segna l'inizio di un orizzonte inesplorato, svela al principe Andrej verità inattese irrompendo nella scontatezza delle sue convinzioni, e getta una nuova luce sulle categorie di cui questi si avvale per interpretare la realtà, in altri termini, lo pone in contatto con una dimensione altra. Egli non ha ancora scoperto che cosa rende davvero grande un uomo, una vita, ancora gli sfugge quale sia la vera idea di grandezza, ma nel silenzio dell'alto cielo intuisce la vanità di quanto ritenuto grande fino a quel momento, la nullità di tutto ciò che fino ad allora aveva considerato importante e ricercato, le medaglie, il successo, la gloria; finalmente al cospetto dell'uomo che incarna il suo sogno ne avverte tutta l'inconsistenza e la meschinità, soprattutto se paragonato al ricordo ancora vivo della quiete provata alla vista della volta celeste.

Gli sembravano così insignificanti, in quel momento, tutti gli interessi che occupavano Napoleone; così piccolo gli sembrava il suo stesso eroe, con quella meschina vanità e gioia della

---

<sup>75</sup> *Ivi*, pp. 342-343.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 355.

vittoria, in confronto a quel cielo così alto, così giusto e saggio che egli aveva veduto e capito [...].

Guardando gli occhi di Napoleone, il principe Andrej pensò alla nullità della grandezza, alla nullità della vita, della quale nessuno può comprendere il significato, e all'ancor maggiore nullità della morte, il cui senso nessun vivente può comprendere e spiegare<sup>77</sup>.

Deluso da quei falsi concetti che si sono infranti dinnanzi alla rivelazione di qualcosa di più alto, il principe Andrej vaga nell'assenza di significatività, non è ancora in possesso di un contenuto capace di colmare il vuoto lasciato dallo spettro della vanità; eccolo, nei capitoli successivi, rassegnato al fallimento della sua grande impresa, che ha ormai assunto le sembianze di una grande illusione, eccolo che uscito dalle tende francesi torna a Lysye Gory, la tenuta di famiglia, per ritirarsi a vita privata, certo della nullità delle sue convinzioni, della vacuità dell'eroismo e degli onori, dell'insensatezza della corsa verso la fama. La sua "espressione malinconica e cogitabonda"<sup>78</sup> non sfugge allo sguardo dell'affezionato Pierre, che non può fare a meno di notare il mutamento avvenuto nell'amico<sup>79</sup>: Andrej, ora, è deciso a vivere unicamente per se stesso evitando quelli che ha imparato a riconoscere come unici mali, il rimorso e la malattia, e ha rinnegato quella sete di gloria che lo aveva portato a vivere per gli altri, costantemente desideroso di riscuotere la loro ammirazione – "Io vivevo per la gloria. (Ma che cos'è, in fondo, la gloria? Sempre lo stesso amore per gli altri, il desiderio di far qualcosa per loro, il desiderio di esserne lodato.) Dunque ho vissuto per gli altri e ho rovinato la mia vita, non in parte, ma del tutto. Da quando vivo solo per me stesso mi sento più tranquillo."<sup>80</sup>. Il concetto di vivere per gli altri così come lo aveva sempre inteso faceva di questi altri un pubblico di spettatori da entusiasmare con le proprie gesta, era, appunto, un vivere *per* gli altri, per colpirli, per compiacerli, per ricevere in cambio qualche cosa da loro, e improvvisamente questi altri avevano perso ogni valore e si erano rivelati essere la causa della sua infelicità. In alcuni luoghi del romanzo e più in generale nel panorama delle riflessioni tolstoiane, tuttavia, si affaccia un'accezione del concetto appena menzionato completamente altra, connessa ad una vita non più spesa *per* gli altri nel senso chiarito poc'anzi ma *con* gli altri e in mezzo agli altri, con il proprio cuore aperto al loro, un'accezione che almeno per il

---

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 356-357.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 467.

<sup>79</sup> "[Pierre] era colpito dal mutamento del principe Andrej. Le sue parole erano cariche d'affetto; sulle labbra e sul viso del principe Andrej aleggiava un sorriso, ma lo sguardo era spento, e nonostante il suo evidente desiderio, egli non riusciva a conferire alla sua espressione una scintilla di gioia e di allegria. Finché non vi si fu abituato, ciò che colpì Pierre e lo mise a disagio non fu tanto il fatto che il principe Andrej fosse pallido, magro, più maturo d'aspetto, quanto quello sguardo e una ruga sulla fronte, che rivelavano una lunga concentrazione su un pensiero dominante". (*Ivi*, p. 466).

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 469.

momento, però, non aveva conosciuto sviluppo nell'animo del principe Andrej. Egli aveva sì constatato l'inconsistenza dei vecchi schemi, ma era approdato alla disillusione e lì si era arrestato.

Eppure quel giorno, al cospetto dell'alto cielo, non aveva intuito soltanto la nullità di quanto conosceva bensì anche la grandezza di qualcosa a lui sconosciuto. Ritrovandosi sul petto la piccola icona del Salvatore donatagli dalla sorella Mar'ja alla partenza per la guerra, con la preghiera di affidarsi a Lui “perché in Lui solo sono la verità e la pace”<sup>81</sup>, il principe Andrej si era scoperto a pensare:

‘sarebbe bello se tutto fosse così chiaro e semplice come sembra alla principessina Mar'ja. Come sarebbe bello saper dove cercare aiuto in questa vita e che cosa doversi attendere dopo di essa, laggiù, nella tomba! Come sarei felice e tranquillo se adesso potessi dire: ‘Signore, abbi pietà di me!...’ Ma a chi dirlo? La forza indeterminata, inconcepibile, alla quale non soltanto non posso rivolgermi, ma che non posso nemmeno esprimere a parole, è il tutto o il nulla; [...] oppure è quel Dio cucito in questo amuleto dalla principessina Mar'ja? Non c'è nulla, nulla di sicuro, ad eccezione della nullità di tutto ciò che capisco e la grandezza di qualcosa che non capisco, ma che è molto importante!’<sup>82</sup>.

Nella figura della principessina Mar'ja che fin dai primi capitoli si mostra buona e docile, simbolo di in una religiosità autenticamente sentita in cui trovare riparo e consolazione dalle inquietudini del mondo, si annidano gli indizi di un alternativo sguardo sulle cose e di un modo di vivere orientato da categorie e concetti altri; a ben vedere, nelle parole e nell'esempio di quello che è un profilo assolutamente insignificante per le vicende dell'Ottocento europeo – cos'altro potrebbe essere la timida Mar'ja al cospetto della turbolenta storia di quei decenni? – si articola la strada che conduce alla verità. La stesura di *Guerra e pace* occupa gli anni che vanno dal 1863 al 1869, anni precedenti a quello che lo stesso Tolstoj considera un improvviso mutamento nella sua vita e che si configura come un nuovo modo di intendere la dottrina di Cristo, ciononostante, l'opera contiene numerose anticipazioni di ciò che verrà sviluppato in maniera più esplicita in scritti ad essa successivi. La principessina Mar'ja e altri ritratti del romanzo, infatti, così come alcune riflessioni e personalità che animano i giovanili *Infanzia*, *Adolescenza* e *Giovinezza*, sono i primi abbozzi di quella scelta di vita etico-religiosa di cui Tolstoj si fa difensore e promotore negli ultimi trent'anni della sua lunga vita, quando elabora la sua concezione dell'autentico modo di vivere in stretta e dichiarata dipendenza dall'esempio

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 357.

cristiano<sup>83</sup>, avvicinato, in seguito, alle grandi tradizioni etiche della storia. Come osserva Pier Cesare Bori nel suo *L'altro Tolstoj*, è doveroso prendere atto della testimonianza in cui lo scrittore russo ci parla di una radicale trasformazione vissuta alle soglie degli anni '80, ma è altresì possibile e legittimo riconoscere degli elementi di continuità tra il primo e il secondo Tolstoj, come se attraverso la cosiddetta svolta, chiarificando innanzitutto a se stesso il vero senso delle Scritture, egli avesse portato a galla suggestioni che più o meno consapevolmente già custodiva. "Ho vissuto al mondo 55 anni e, ove si escludano i 14 o 15 anni dell'infanzia, ne ho vissuti 35 da nichilista nel significato autentico del termine, vale a dire non da socialista o rivoluzionario, come viene inteso abitualmente, ma da nichilista nel senso di mancante di ogni fede"<sup>84</sup>. Sono queste le parole con cui si apre l'introduzione de *La mia fede* – tradotto anche con il titolo *In che cosa consiste la mia fede?* -, parole che dipingono un Tolstoj distante da quel cristianesimo di cui si farà portavoce, parole che "vanno assunte in tutta la loro gravità"<sup>85</sup>. Prendere con serietà tali affermazioni, però, non impedisce a Bori di sostenere che il cambiamento avvenuto con la svolta "fu *nel modo di intendere* un cristianesimo cui in qualche modo Tolstoj già apparteneva"<sup>86</sup>: ai tempi di *Guerra e pace* la dottrina cristiana gli appariva a tratti contraddittoria e indifendibile, complici anche secoli di una tradizione che ne aveva falsato il significato originario, ma nel nucleo più puro del messaggio di Cristo, ancora avvolto da un velo di nebbia, intravedeva i segni della vera grandezza e la bussola in grado di orientare la vita degli uomini sulla terra. Dovevano passare anni prima che egli trovasse la chiave di lettura in grado di far luce sui passi più oscuri delle Scritture e si dedicasse allo studio e alla messa in opera dei comandamenti di Cristo, della verità, ma nei primi romanzi, in figure in apparenza minori, ha inizio quella linea di continuità individuata da Pier Cesare Bori. Griša e Natal'ja Savišna di *Infanzia*, Mar'ja e Platon Karataev di *Guerra e pace*: ecco i nomi dei grandi cristiani comparire già prima della svolta, e più precisamente, in linea con l'ultima produzione dell'autore, ecco i nomi dei grandi, dei veri grandi. Dopo aver presentato l'opinione degli storici in merito alla grandezza e aver portato Napoleone come esempio di eroismo, infatti, Tolstoj chiude il capitolo con il seguente commento:

E a nessuno passa per la testa che ammettere una grandezza alla quale non sia applicabile la misura del bene e del male non vuol dire altro che confessare la propria nullità e la propria incommensurabile piccolezza.

---

<sup>83</sup> Come vada intesa questa scelta etico-religiosa, quale sia l'essenza dell'autentico modo di vivere cristiano e come Tolstoj sia giunto ad elaborare questa concezione verrà spiegato nel quarto ed ultimo capitolo.

<sup>84</sup> L. N. TOLSTOJ, *La mia fede*, trad. it. di O. Reggio, Milano, Editoriale Giorgio Mondadori, 1989, p. 25.

<sup>85</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 13.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 14.

Per noi, con la misura del bene e del male dataci da Cristo, non esiste nulla di incommensurabile, e non c'è grandezza là dove non c'è semplicità, bene e verità<sup>87</sup>.

Napoleone è la rappresentazione della “falsa forma dell’eroe europeo, presunto condottiero di uomini, che la storia ha inventato”<sup>88</sup> e incarna quell’idea di grandezza che nel corso della narrazione si è rivelata sinonimo della vanità. Era stato il principe Andrej ad esplicitare per primo la menzogna insita in tale concetto, e nei mesi successivi a questa scoperta si era rassegnato alla falsità dei giudizi comuni; ma ecco che non distante da lui, proprio tra i suoi affetti più cari, Tolstoj colloca un ritratto della vera grandezza, un ritratto umano e dunque finito, certamente limitato e attraversato da contraddizioni, ma che racchiude in sé quella semplicità, quel bene, quella verità di cui l’autentica grandezza non può fare a meno. Piccola agli occhi degli storici ma grande a quelli della verità, la principessina Mar’ja conduce un’esistenza docile e buona affidandosi ad una volontà che riconosce come superiore, pronta a rinunciare alla sua personale felicità per adempiere a quei principi di sacrificio e amore del prossimo che sussurrano al suo cuore<sup>89</sup>. Per mezzo di uno sguardo illuminato dalla fede, ella scorge la vanità del desiderio di gloria che arde nel fratello e, in generale, la nullità di quanto gli uomini considerano grande e importante, e sente il richiamo di una verità che non trova ascolto nel mondo in cui vive: “Si direbbe che l’umanità abbia dimenticato le leggi del suo divino Salvatore, il quale predicava il perdono delle offese, e faccia consistere il più grande merito nell’arte di uccidersi a vicenda”<sup>90</sup>, scrive in una lettera all’amica Julie. E qualche riga prima, dopo aver parlato dell’“amore cristiano, l’amore per il prossimo, l’amore per i propri nemici”<sup>91</sup> come della più alta e pura forma dell’amore, aggiunge: “Se mi chiedessero qual è la cosa che più desidero al mondo, risponderei che è quella di essere più povera del più povero dei mendicanti”<sup>92</sup>. È in un gruppo di pellegrini che sono soliti farle visita, i suoi “servi di Dio”, che Mar’ja vede compiersi l’autentico significato di quel messaggio di Cristo che analizzato nel quarto capitolo del presente scritto: le loro umili esistenze condotte ai margini della ribalta sono la viva testimonianza dei principi più alti cui l’essere umano possa attingere, di nuovo, svelano la vacuità della corsa verso una felicità ingannevole, degli affanni e dei desideri comuni.

---

<sup>87</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1293.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 1314.

<sup>89</sup> “La mia vocazione è un’altra,” pensava frattanto la principessina Mar’ja meditando su se stessa. ‘La mia vocazione sta nell’essere felice di un’altra felicità, della felicità dell’amore e dell’abnegazione. E, qualunque cosa mi costi, farò la felicità della povera Amélie’. (*Ivi*, p. 285).

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

Quanto più la principessina Mar'ja viveva, quanto più acquistava esperienze della vita e meditava sulla vita stessa, tanto più la stupiva la miopia delle persone che cercano sulla terra i piaceri e la felicità, che si affaticano, che soffrono, che lottano e si fanno del male per raggiungere questa felicità impossibile, illusoria e peccaminosa. [...] E tutti loro lottano, soffrono, si tormentano e rovinano la loro anima, la loro anima eterna, per raggiungere dei beni che durano solo un istante fuggevole. E non solo noi stessi sappiamo questo, ma Cristo, il figlio di Dio, è disceso sulla terra e ci ha detto che questa vita è la vita di un momento, una prova, e invece noi tutti ci attacchiamo a essa e pensiamo di trovarvi la felicità. Come mai nessuno ha capito tutto questo?' pensava la principessina Mar'ja, 'nessuno, tranne questi disprezzati 'servi di Dio', che vengono da me con la bisaccia sulle spalle passando dall'ingresso di servizio'<sup>93</sup>.

Sono questi uomini umiliati dai loro simili e dalla storia ad avere attinto alla fonte della verità. Più di una volta Mar'ja aveva sentito il desiderio di unirsi a loro e andarsene da un mondo fittizio, ma l'amore per l'anziano padre e per il nipote l'aveva fatta desistere, lasciandole la triste convinzione di essere una peccatrice, una che "al padre e al nipotino voleva più bene che a Dio"<sup>94</sup>. La principessina si accusa di esser debole perché non in grado di lasciare la famiglia e di sposare una scelta estrema, in realtà, la luce che vive in lei, la luce della vera grandezza, si riflette nelle pagine del romanzo al di là delle umane contraddizioni che in lei si dibattono, e attraverso la sua e altre figure Tolstoj conduce il lettore a quella verità che conclude l'opera e che ha iniziato a manifestarsi già nel corso della narrazione. È la stessa verità di cui si fa testimone Platon Karataev, "ineffabile, rotonda, eterna personificazione della semplicità e della verità"<sup>95</sup>, un uomo che "voleva bene a tutti, e viveva in un rapporto amorevole con tutto ciò che la vita gli faceva incontrare, specialmente con l'uomo, ma non un uomo determinato, bensì tutti gli uomini che gli capitavano davanti agli occhi"<sup>96</sup>; nella spontaneità delle sue parole e nel suo sentirsi parte di un tutto che lo comprende e trascende si annidano gli elementi di quella saggezza che Tolstoj tematizzerà in maniera più esplicita a partire dagli anni '80 ma la cui essenza, come affermato sopra, giace in lui fin dai primi anni della sua attività di scrittore. È la stessa verità che conoscono Griša, "grande cristiano!"<sup>97</sup> e Natal'ja Savišna, la cui vita era amore e sacrificio, la stessa verità che prende forma nei numerosi ritratti di vite a volte semplici e

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 592.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 593.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 1178.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 1177.

<sup>97</sup> "O Griša, grande cristiano! La tua fede era così forte che tu sentivi la vicinanza di Dio, il tuo amore era così grande, che le parole fluivano spontanee dalle tue labbra: tu non le affidavi al ragionamento... e quale alta lode tu portavi alla Sua grandezza quando, non trovano parole, ti abbattevi a terra piangendo!...". (L. N. TOLSTOJ, *Infanzia*, cit., p. 52).

ordinarie, altre estreme e straordinarie, che compongono la vastissima raccolta di racconti e romanzi di Tolstoj. Come si avrà modo di scoprire nei prossimi capitoli avvalendosi di queste e altre figure, nella maggior parte dei casi la verità, e dunque la grandezza, vive in umili esistenze che seguono il lento ritmo della natura, in quel faticoso e al tempo stesso ameno mondo contadino in cui Tolstoj trova le premesse per una vita autentica. Per portare solo un esempio, non è nella cerchia degli uomini di cultura che Levin individuerà la via d'uscita dalla disperazione che lo ha accompagnato per tutto *Anna Karenina* bensì nelle parole del contadino Fëdor, inconsapevole custode del cuore di una verità che è la verità del cuore. Non è necessario, quindi, compiere una scelta estrema come quella dei pellegrini cari alla principessina Mar'ja, i quali lasciano “la famiglia, i luoghi nativi, tutte le preoccupazioni per i beni del mondo, allo scopo di andare di luogo in luogo, distaccati da tutto, vestiti di cenci, con un altro nome, senza fare male a nessuno e pregando sia per quelli che li perseguitano, sia per quelli che li proteggono”<sup>98</sup>. Dalla penna di Tolstoj, certo, sono usciti anche ritratti di uomini che hanno dato un'impronta rivoluzionaria alla loro vita, modelli straordinari troppo ardui per essere imitati, ma la costante che si ravvisa in tutti loro, a ben vedere, è quel nucleo di semplicità e di bene che contraddistingue l'esistenza di Fëdor e rende la sua normalità non meno straordinaria.

Infine, alcune ultime annotazioni sulla grandezza.

Che cosa pensare allora di Napoleone, osannato dai più come un eroe? Egli incarna, lo si è detto, la falsa idea di grandezza, quella costruita a partire dal concetto di virtù intesa come forza, ma che cosa rimane di lui una volta che di questa idea si è mostrata l'inconsistenza? Del grande mito non rimane che l'essenza puramente umana che egli si era illuso, forse, di poter trascendere, ed eccolo all'improvviso scoprirsi vulnerabile ai colpi della sorte, fragile e spaventato come qualsiasi altro uomo che si sappia finito:

Napoleone provava una sensazione penosa, simile alla sensazione che prova un giocatore sempre fortunato, che getta via pazzamente i suoi soldi e vince sempre e, a un tratto, proprio quando ha calcolato tutte le probabilità del gioco, sente che quanto più la mossa sarà meditata, tanto più sicuramente perderà.

[...]

Nelle sue precedenti battaglie egli aveva meditato solamente le eventualità di successo, mentre ora gli si presentava un numero infinito di eventualità sfortunate, e egli se le aspettava tutte<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., pp. 592-593.

<sup>99</sup> *Ivi*, pp. 976-977.

La pretesa di disporre interamente del corso degli eventi preparando ogni mossa nel dettaglio si scontra con una realtà che concede sì uno spazio d'azione alla libera iniziativa dell'uomo, ma uno spazio non illimitato; l'uomo è e resta umano, per definizione manchevole di quell'onnipotenza che spetta solamente ad un essere superiore, di conseguenza la grandezza dei generali austriaci, per esempio, menzionati nel romanzo per la meticolosa "capacità di prevedere tutte le evenienze, tutte le condizioni, tutti i minimi particolari"<sup>100</sup>, non è che illusione. La non indifferente ricorrenza del termine disposizioni nelle parti del romanzo dedicate al mondo militare, e in particolare negli scambi di battute tra i suoi vertici, sottolinea l'atteggiamento contrariato e a tratti sottilmente ironico di Tolstoj verso quella che sa essere una diffusa presunzione. Egli osserva come la massa non sia disposta a smascherare la menzogna, a riconoscere la bassezza dell'uomo che veste i panni del glorioso imperatore, e si crogioli, invece, nel ricordo del mito anche quando questo è tramontato: contemporanei e posteri si aggrappano alla grandezza del suo periodo d'oro resa indubitabilmente evidente da medaglie, onori e conquiste senza precedenti, e anche noi, oggi, che abbiamo conosciuto la vera natura della grandezza, come possiamo ignorare l'impatto di Napoleone sulla storia?<sup>101</sup> Come pretendere di essere esaustivi dicendo di lui che è un misero uomo? Mito oltre l'umano e granello di sabbia del tutto umano, il più grande dei grandi e piccolo tra i piccoli: le contraddittorie ma innegabili considerazioni attorno alla sua figura richiamano alla mente un concetto pascaliano, la grandezza secondo la carne, che rende possibile individuare il posto che gli spetta nel panorama della grandezza. Pascal aveva constatato personalmente il prestigio di cui godevano i regnanti e i principi del suo tempo, quel prestigio di cui godrà più avanti Napoleone, e in quanto maestro di realismo non poteva negare il potere di questi, non poteva fare a meno di riconoscerne la grandezza prima d'ogni possibile condanna; di pari evidenza era la grandezza di spirito degli intellettuali di Port-Royal, di cui lui stesso faceva parte, e in generale dei celebri pensatori d'ogni epoca. Addentrandosi nel terreno della fede e dedicandosi allo studio della tradizione cristiana, però, egli aveva incontrato quelli che ai suoi occhi erano i testimoni di una grandezza superiore, più pura e soprattutto rara, che gettava un'ombra sulle altre due forme. La conclusione cui era giunto, allora, e che trova espressione anche nel romanzo di Tolstoj, è la seguente: lungi dall'essere univoco e omogeneo al suo interno, il concetto di grandezza si manifesta nella realtà storica dando prova delle differenti sfumature,

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>101</sup> "[...] Così percossa, attonita / La terra al nunzio sta, / Muta pensando all'ultima / Ora dell'uom fatale; / Né sa quando una simile / Orma di piè mortale / La sua cruenta polvere / A calpestar verrà. [...]", scrive Manzoni ne *Il cinque maggio*; e poco dopo: "[...] Fu vera gloria? Ai posteri / L'ardua sentenza: nui / Chiniam la fronte al Massimo / Fattor, che volle in lui / Del creator suo spirito / Più vasta orma stampar. [...]"

più precisamente delle differenti concezioni, che gli sono proprie. È una vera e propria scala gerarchica dei diversi ordini di grandezza quella tratteggiata da Pascal nelle *Pensée*: al gradino più basso la carne, il regno del potere e della forza in cui si distinguono principi, condottieri ed eroi; un po' più in alto lo spirito, o intelligenza, l'ambito di pertinenza delle grandi menti dell'umanità; e infine la carità, l'incommensurabile carità, l'ordine di una grandezza disinteressata, divina, che vive nei puri di cuore.

Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato.

Da tutti i corpi assieme non si saprebbe far scaturire un piccolo pensiero. Questo è impossibile e di un altro ordine. Da tutti i corpi e spiriti non si saprebbe trarre un moto di vera carità, questo è impossibile e di un altro ordine, soprannaturale<sup>102</sup>.

La prima forma di grandezza è quella propria ad un mondo tangibile ed esteriore dove ciò che non presenta tali caratteristiche non conta nulla, una forma che si ottiene con la violenza e che è sottoposta ad una implacabile necessità: laddove regna la forza fisica, infatti, è necessario che i deboli soccombano ad essa, che ciò che non è visibile e carnale si pieghi a ciò che invece lo è. Al secondo ordine, quello dell'intelligenza, si appartiene in virtù di un dono ricevuto da Dio, un intelletto superiore, e quindi anche in questo caso alcuni individui rimangono esclusi di necessità. Il terzo ambito, invece, quello della carità, è accessibile a tutti gli uomini che lo desiderino davvero poiché è in rapporto alla volontà; si tratta di una sfera spirituale che ciascuno può raggiungere sviluppando quelle invisibili qualità spirituali, quali la giustizia e l'amore per il prossimo, che giacciono al fondo di ogni cuore. Nel caso di questa grandezza di origine sovranaturale è ciò che è visibile, la forza, a non avere possibilità di affermarsi su ciò che è invisibile, la carità, i rapporti, a ben vedere, sono invertiti: valendosi degli eserciti Napoleone ha conquistato di necessità gli onori della carne ma nulla ha potuto per i meriti spirituali.

In *Guerra e pace* Tolstoj non fa menzione delle qui citate categorie pascaliane bensì distingue tra una *falsa* idea di grandezza, quella della spada, e una *vera* idea di grandezza, quella

---

<sup>102</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., pp. 353-355, frammento 308.

Nello stesso frammento Pascal annota: "Tutto lo splendore delle grandezze non ha alcun lustro per coloro che sono impegnati nelle ricerche dello spirito. / La grandezza delle persone di spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti questi grandi secondo la carne. / La grandezza della saggezza, che non esiste se non viene da Dio, è invisibile ai carnali e agli uomini di spirito. Sono tre ordini differenti di genere. / I grandi geni hanno il loro impero, il loro splendore, la loro grandezza, la loro vittoria e il loro lustro, e non hanno alcun bisogno delle grandezze carnali con le quali non hanno rapporto. Essi sono visti non dagli occhi ma dagli intelletti. È abbastanza. I santi hanno il loro impero, il loro splendore, la loro vittoria, il loro lustro, e non hanno alcun bisogno delle grandezze carnali o spirituali, con le quali non hanno alcun rapporto, poiché esse non vi aggiungono né vi tolgono nulla. Sono visti da Dio e dagli angeli e non dai corpi né dagli spiriti curiosi. Dio basta loro". (*Ivi*, p. 351).

dell'amore cristiano – è doveroso segnalare questo particolare per non sovrapporre al suo dettato concetti a cui egli non ha fatto aperto ricorso -, tuttavia, mi sembra che la controversa figura di Napoleone si presti anche ad un'interpretazione in questi termini senza con ciò tradire il messaggio che l'opera intende lasciare. Ecco dunque motivato il richiamo a Pascal. Ma per concludere queste pagine dedicate agli eroi, alla gloria e alla grandezza in linea con la distinzione tolstojana, un ultimo richiamo ad un'opera già citata all'inizio del paragrafo, *La prima radice* di Simone Weil, dove viene ribadita la medesima distinzione. Anche la filosofa francese chiama *falsa* grandezza “quella che si definisce in termini di quantità e non già di bene”<sup>103</sup>, ovvero, quell'idea di grandezza tramandata da una tradizione sedotta dalla spada e dall'ardore, quella “vecchia menzogna della conquista del mondo”<sup>104</sup> che ha guidato gli uomini da Silla a Napoleone e infine Hitler. Sulla scia di un platonismo che sente vicino, Simone Weil annette la vera grandezza alla dimensione del Bene e dunque della morale, e attraverso la fondamentale lettura di pensatori cristiani ne rintraccia i principi nell'insegnamento cristiano, appunto, concludendo che la *vera* grandezza è religiosa, “è di ordine spirituale”<sup>105</sup>. Così come per Tolstoj, anche per Weil la religione non può prescindere dall'universalità, essa è autentica solo se è aperta a tutti gli uomini e viva, non dogmatica e chiusa in rigide divisioni confessionali; con Weil, nello specifico, essa è mistica. Ed ecco alcuni elementi di quella vera grandezza che è di natura religiosa e perciò allineata a principi universali: amore per il prossimo, sacrificio di sé, umiltà, decentramento, elementi presenti nella riflessione dello stesso Tolstoj degli anni '80 e seguenti maturata a partire dall'originario messaggio di Cristo e infine approdata ad una sapienza etica che, senza negarlo, supera il cristianesimo.

---

<sup>103</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 229.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

## CAPITOLO SECONDO

### Rapporti sociali, istituzioni, potere

Perché mi uccidete a vostro vantaggio? Sono senz'armi – Ma come, non abitate forse sul lato opposto del fiume? Amico mio, se abitaste da questo lato, sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo. Ma poiché abitate dall'altro lato sono un valoroso e questo è giusto.

(B. PASCAL, *Frammenti*)

Ma gli uomini – gli uomini grandi, gli uomini adulti – non smettevano di ingannare e di tormentare se stessi e gli altri. Credevano, gli uomini, che la cosa più sacra e più importante non fosse quella mattinata di primavera, non fosse quella bellezza del mondo, concessa per il bene di tutte le creature, giacché era una bellezza che disponeva alla pace, all'accordo e all'amore: ma fosse, la cosa più sacra e più importante, ciò che essi stessi avevano escogitato per poter dominare gli uni sugli altri.

(L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*)

### 2.1 Asservimento e violenza

Le vicende incontrate nel precedente capitolo hanno aperto le porte dei salotti dell'alta società e ne hanno manifestato l'intrinseca ipocrisia e vanità: quello in cui si muovono Nechljudov, Karenin e Ivan Il'ič si è rivelato un mondo meramente esteriore, preda dell'immaginazione e della consuetudine, e quel sogno di gloria disperatamente inseguito dal principe Andrej e dai tanti aspiranti eroi che popolano i campi di battaglia si è infranto al cospetto della sua stessa illusorietà. I numerosi intervalli di prosa inseriti fino ad ora non lasciano dubbi sul severo giudizio espresso da Tolstoj in merito ad una simile realtà, ma la sua critica si fa più complessa e articolata, a tratti feroce e spietata, via via che si estende al tessuto organizzativo, istituzionale e politico della società oggetto d'analisi. In alcuni scritti su cui si intende riflettere nei prossimi

paragrafi, Tolstoj condanna la struttura che la società occidentale ha assunto nel corso dei secoli - in particolare in riferimento ai rapporti sociali e lavorativi che vigono tra gli uomini -, le istituzioni statali quanto a essenza e finalità perseguite e il potere politico nel suo illegittimo fondamento, insistendo sull'ormai improrogabile necessità di un cambio di rotta. Come si avrà modo di constatare, però, l'ultima parola non spetta alla *pars destruens* del suo pensiero bensì ad una proposta alternativa, ad una *pars costruens* che l'autore sente come concreta e irrinunciabile, attinta da quella divina legge dell'amore di cui Cristo si è fatto testimone e promotore con il suo messaggio. Ancora una volta, si avvertirà l'eco della riflessione pascaliana risuonare sullo sfondo di alcuni passaggi.

Il 2 luglio 1908 Tolstoj conclude uno scritto intitolato *La legge della violenza e la legge dell'amore* con le seguenti parole: “Proprio questo io volevo dire ai miei fratelli, prima di morire”<sup>106</sup>. Che cosa voleva comunicare agli uomini, prima di congedarsi dal loro mondo? Egli desiderava rischiarare il loro sguardo proprio su quel mondo che così confusamente abitavano, riteneva indispensabile una presa di coscienza, da parte loro, della disastrosa condizione che stavano vivendo, della drammaticità dell'assetto e dei rapporti sociali, dell'ingiustizia soggiacente al sistema di cui facevano parte, un sistema indifendibile e insostenibile per il tempo a venire. Come scrive nella *Prefazione*:

Nella nostra epoca non può non esser chiaro a tutte le persone ragionevoli, che la vita della gente – e non solo la vita della nazione russa, ma quella di tutti i popoli del mondo cristiano, una vita nella quale aumenta sempre più il lusso dei ricchi e la miseria dei poveri, una vita nella quale tutti lottano contro tutti, i rivoluzionari contro i governi, i popoli oppressi contro gli oppressori, gli stati contro gli stati, l'occidente contro l'oriente, in un mondo dove gli armamenti aumentano sempre di più, assorbendo le forze dei popoli, mentre le raffinatezze e la perversione crescono – che dunque una simile vita non può durare e che, se i popoli cristiani non la cambiano, si avvieranno inevitabilmente verso la catastrofe<sup>107</sup>.

Fin dalle prime pagine Tolstoj esplicita quale sia la causa dello sventurato destino cui è andato incontro l'intero mondo cristiano, l'aver voltato le spalle alla fede, e dichiara che soltanto ritornando ad essa è possibile scongiurare l'aggravarsi di scenari già disastrosi; in altri termini, riprovare ad orientare lo sguardo verso il nucleo di quell'autentico messaggio di Cristo che gli

---

<sup>106</sup> L. N. TOLSTOJ, *La legge della violenza e la legge dell'amore*, in Id., *Il risveglio interiore. Scritti sull'uomo, la religione, la società*, a cura di G. Leoni e N. Caleffi, Sassuolo, Incontri Editrice, 2020, p. 174.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 96.

uomini hanno smarrito è il solo antidoto alla malattia che da secoli affligge la terra che popolano. Ancora una volta la questione ruota attorno al cuore della dottrina cristiana: è lì che giace la luce in grado di disperdere la nebbia in cui è precipitato il genere umano nel corso della sua lunga storia. La via d'uscita esiste ed è percorribile, appare in tutta la sua chiarezza fin dall'avvento del figlio di Dio, eppure gli uomini si ostinano a camminare altrove, lontani dal sentiero della salvezza, e nel meschino scorrere delle loro esistenze non fanno che infliggersi del male a vicenda e reiterare l'abietto sistema che si è appropriato delle loro coscienze. Un tempo essi hanno intravisto la dottrina in grado di riscattare il mondo dalla corruzione ma l'hanno accolta in una forma travisata, distorta, conforme proprio a quella corruzione che non erano pronti a superare, ed ecco, allora, l'inizio di una tradizione di dogmi e pratiche che anziché purificare il mondo hanno alterato il vero significato della dottrina, ecco l'inizio di una falsa fede che si è allontanata dagli oppressi per avvicinarsi agli oppressori, per diventare complice di quell'organizzazione che originariamente intendeva contrastare. Ma al fondo di questa deformazione – si vedrà in seguito – è ancora viva la verità, il cuore della dottrina, e quindi la possibilità di riprovare a invertire la direzione. Lasciando spazio alle parole di Tolstoj:

La causa della sofferenza dei popoli cristiani risiede nel fatto che essi hanno accettato in forma mascherata e deformata, una dottrina che, nel suo vero significato, avrebbe dovuto demolire quella organizzazione sociale nella quale essi vivono e che non vogliono abbandonare. Il loro enorme bene sta invece nel fatto che, avendo accettato il cristianesimo nella forma deviata ma che conteneva in sé la verità nascosta, essi ora sono portati inevitabilmente alla necessità di accettare la dottrina cristiana, non già deformata, ma nel suo significato autentico, significato che è divenuto sempre più chiaro ed è ora completamente chiaro; e solo questa vera dottrina può salvare la gente dalla disastrosa situazione nella quale si trova<sup>108</sup>.

Rimandando all'ultimo capitolo dello scritto la riflessione su questa inversione di rotta, è ora il caso di indagare più da vicino la “disastrosa situazione” in cui vive il mondo cristiano, in particolare, il mondo occidentale.

Il modello di società sviluppato dall'Occidente è ammirato dai popoli orientali come illustre esempio di civiltà: lo stato moderno con i suoi apparati burocratici, istituzionali e militari, l'industrializzazione e il livello di ricchezza raggiunto sembrano sancire una netta distanza, e soprattutto una netta superiorità, rispetto alla vita rurale condotta nelle campagne dei regni orientali. L'ambizione di questi regni, osserva Tolstoj, è quella di “introdurre lo stesso modello

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 115.

costituzionale, la stessa organizzazione militare, magari con la leva obbligatoria, e la stessa struttura industriale che ci sono in Occidente”<sup>109</sup>, così d’avventurarsi anch’essi nell’età del progresso; “il Giappone l’ha fatto: si è dato una costituzione, ha potenziato l’esercito e la flotta, ha sviluppato l’industria. E le conseguenze di questi provvedimenti sono più che evidenti. La condizione del suo popolo assomiglia sempre più a quella dei popoli europei”<sup>110</sup> ma in quanto tale – aggiunge - “è una condizione desolante”<sup>111</sup>. I popoli d’Europa, infatti, vivono una tirannia che si manifesta nell’asservimento degli uomini al denaro, di alcuni uomini e nazioni ad altri uomini e nazioni, e ancora, nella violenza perpetrata da una minoranza contro la maggioranza e in quella esercitata da alcuni Paesi contro altri. Quanto all’interno dei singoli stati quanto tra stati, è evidente, sono l’ingiustizia e la forza a fare da padrone, innescando processi che nel corso dei secoli hanno gettato l’umanità in una condizione miserevole. Sfruttamento dei lavoratori, diseguaglianze sociali e repressione, ecco che cosa sperimenteranno gli orientali andando incontro ai loro fratelli occidentali, e Tolstoj li mette in guardia: “No, i cinesi non devono imitare i popoli occidentali, ma devono al contrario far tesoro del loro esempio per non finire anch’essi nella stessa situazione disperata. Tutto quello che i popoli occidentali stanno facendo deve sì servire da esempio per i popoli orientali, ma non come esempio di ciò che bisogna fare, bensì di ciò che non bisogna fare”<sup>112</sup>. In numerosi scritti risalenti agli ultimi trent’anni della sua vita Tolstoj illustra le piaghe di quella società occidentale tardo ottocentesca di cui la storia e critici a lui contemporanei ci hanno dato cognizione e, in particolare, mette in rilievo quelle caratteristiche che ne costituiscono l’essenza da tempi remoti e che l’evolversi degli eventi, e soprattutto l’imporsi dell’era industriale, ha portato alle estreme conseguenze. Non senza amarezza, egli è costretto a constatare come la legge dell’amore professata dalla dottrina cristiana abbia perso la partita contro una opposta legge che fin dall’antichità, fin dal celebre dialogo tra meli e ateniesi ricostruito da Tucidide, domina non soltanto il campo della politica ma in generale l’intero reale: è la legge del più forte, la legge della forza. Il frammento 103 dell’*Apologia* di Pascal intitolato *Giustizia, forza* è una mirabile dimostrazione della supremazia di quest’ultima. Il filosofo francese prende le mosse dalla presentazione di due concetti antitetici, giustizia e forza, appunto, che espone in questo modo:

È giusto che quel che è giusto sia accettato; è necessario che ciò che è più forte sia accettato.

---

<sup>109</sup> L. N. TOLSTOJ, *Lettera a un Cinese*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, a cura di F. Codello, Milano, Elèuthera, 2019, pp. 104-105.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 106.

La giustizia senza la forza è impotente, la forza senza la giustizia è tirannica.

La giustizia senza forza è contraddetta, poiché vi sono sempre dei malvagi. La forza senza la giustizia è messa sotto accusa. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza, e perciò fare che ciò che è giusto sia forte o che ciò che è forte sia giusto<sup>113</sup>.

Come risolvere il contrasto tra i due termini? È possibile una conciliazione? Come emerge dal prosieguo del frammento, quello tra forza e giustizia è un conflitto ad armi impari tra un termine superiore destinato a trionfare e un termine debole condannato a soccombere: in virtù di se stessa, infatti, la forza sa imporsi su qualsiasi tentativo di contestazione e valendosi di una riconoscibilità tangibile si rende inattaccabile, al contrario, sfornita di una corazza altrettanto visibile, la giustizia è terribilmente vulnerabile e incapace di far fronte ai colpi che le vengono inferti. Il contrasto tra le due, allora, non può che risolversi con la resa della seconda alla prima:

La giustizia è soggetta a contestazione. La forza è riconoscibilissima e senza contestazione. Così non si è potuto dare la forza alla giustizia, perché la forza ha contraddetto la giustizia dicendo che questa era ingiusta, ed affermando che essa sola era giusta.

E perciò non potendo far sì che ciò che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che ciò che è forte fosse giusto<sup>114</sup>.

Come si avrà modo di osservare più avanti, tuttavia, non sono queste le ultime parole di Pascal. Da filosofo fermamente convinto che le linee dell'essere e del dover essere non siano mai sovrapposte l'una all'altra e da grande pensatore cristiano, egli sa che quella che si arrende alla forza non è la vera giustizia, sa che al di fuori di un mondo in cui una "bella ragione corrotta ha corrotto ogni cosa"<sup>115</sup> sopravvive l'autentica giustizia, quella spirituale, e a dispetto delle accuse di cinismo mossegli da una parte della critica illustra la via per raggiungerla e provare a diffonderla nella realtà terrena. Per ora, però, fermiamoci all'aspetto attuale di questa realtà, quello corrotto, e torniamo all'analisi che ne dà Tolstoj. Tra i vari strumenti di cui la forza si avvale – continua - vi è il ricorso alla violenza, una violenza che ha piantato nella società radici così profonde da risultare inscindibile da essa e, di conseguenza, irrinunciabile; persino quella Chiesa che doveva inaugurare un nuovo ordine ha aperto le porte al delitto legittimando la sospensione, in determinate circostanze, di quella legge dell'amore che per definizione non può essere sospesa. Come annota lo scrittore, Cristo "sapeva ciò che nessuna creatura senziente può

---

<sup>113</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 169.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 141, frammento 60.

ignorare, ovvero che l'uso della violenza e l'amore sono inconciliabili, che l'amore è la legge fondamentale della vita. Non appena viene ammessa la violenza, qualunque siano le circostanze, la legge dell'amore viene percepita come insufficiente, tanto da arrivare a negarla"<sup>116</sup>. Ed ecco che negando la base dell'amore, ovvero la sua illimitata applicabilità, "non poteva che instaurarsi" – non poteva che *conservarsi*, aggiungerei – "la legge della violenza, cioè il diritto del più forte"<sup>117</sup>, poiché essendo amore e violenza contraddittori tra loro, al venir meno dell'uno corrisponde l'affermarsi dell'altro. Valendosi di una messinscena che mantenga le coscienze in uno stato d'inconsapevolezza<sup>118</sup>, e ricorrendo alla forza degli eserciti qualora certi si svegliassero dall'ipnosi cui sono indotti, una minoranza si impone sulla maggioranza degli uomini dando il via a quella tirannia dell'asservimento e della violenza di cui si è fatta menzione sopra:

la maggioranza degli uomini è assoggettata al potere di una minoranza posta più in alto nella scala sociale; questa minoranza è a sua volta sottoposta a una minoranza ancora più esigua, e così di seguito fino ad arrivare a quel manipolo di uomini o a quel singolo uomo che grazie alla potenza militare detiene il potere su tutti gli altri uomini. L'intera costruzione è dunque simile a un cono in cui tutte le parti sono totalmente subordinate agli individui o all'individuo che ne occupano la sommità. E ovviamente gli uomini che si installano alla sommità sono quelli più audaci, più insolenti e più sfrontati degli altri, o quelli che sono gli eredi accidentali di antenati che si sono distinti per la loro impudenza e sfrontatezza<sup>119</sup>.

Tali asservimento e violenza, che come si vedrà a breve animano anche la struttura di ogni governo e il potere politico in sé, si estendono fino all'organizzazione di un sistema produttivo basato sullo sfruttamento dei lavoratori; la cerchia dei benestanti, infatti, gode del "frutto del lavoro di generazioni industrie che sono state schiacciate dal peso di un'esistenza buia, che muoiono ignoranti, alcolizzate, traviate, che sono state relegate a uno stato quasi selvaggio nelle miniere, nelle fabbriche, nelle officine, dietro a un aratro, e che pure hanno prodotto tutto ciò che serve all'uomo di classe superiore"<sup>120</sup>. E sempre nello scritto del 1892 intitolato *Il primo gradino* Tolstoj annota:

---

<sup>116</sup> L. N. TOLSTOJ, *Lettera a Gandhi*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, p. 56.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> E qui riecheggiano le riflessioni di Pascal sul potere dell'immaginazione, la quale fa sì che spettacoli ed altri segni esteriori seducano le coscienze della massa degli uomini prendendo il sopravvento su una ragione ormai debole.

<sup>119</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il patriottismo e il governo*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, p. 41.

<sup>120</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il primo gradino*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, p. 124.

al nostro fianco vive un popolo lavoratore che non ha cibo, né alloggi salubri, né indumenti sufficienti, né svaghi, e soprattutto che non ha tempo libero e spesso neppure riposo. Ci sono vecchi, donne e bambini, estenuati dal lavoro, dalle notti senza sonno, dalle malattie, che passano tutta la loro vita a lavorare per noi, a produrre quegli oggetti confortevoli, se non lussuosi, che essi non possono possedere e che per noi sono superflui<sup>121</sup>.

Questi uomini, questi “vecchi, donne e bambini” vittime non soltanto nel corpo ma anche nello spirito, schiacciati da una violenza così pervasiva da oscurare l’intero orizzonte della coscienza, hanno ceduto all’assuefazione morale e alla presunta ineludibilità di questa forza. Sono due, infatti, gli atteggiamenti degli oppressi nei confronti del sistema che li opprime, la tolleranza e la reazione violenta, ed entrambi confermano il prevalere dei mezzi aggressivi: il primo di questi vi si arrende, il secondo vi ricade tentando di ribellarvisi. Quale errore, allora, prendere come modello un mondo ridotto all’impossibilità di vedere oltre i soprusi e le angherie, e quale assurdit  invidiare chi vive nella menzogna, sfruttato da un potere che persegue unicamente i propri interessi. In un saggio del 1900 intitolato *Il patriottismo e il governo* Tolstoj smaschera l’immoralit  e l’inconvenienza intrinseche ad un fenomeno tanto diffuso e, a proposito di menzogna, introduce l’espressione “ipnosi patriottica”. Egli reputa il patriottismo un retaggio di un antico concetto di potenza connesso alla conquista e al massacro, un “sentimento arcaico ormai superfluo e inconciliabile con l’idea assai viva oggi di fratellanza universale”<sup>122</sup>, un che di immorale, che spinge ogni uomo a riconoscersi “come figlio della patria, come schiavo del suo governo”<sup>123</sup> e non “come figlio di Dio secondo gli insegnamenti cristiani”<sup>124</sup>; inoltre, alla luce dei floridi rapporti industriali e commerciali che legano le nazioni, esso risulta inutilmente pericoloso e oltremodo svantaggioso. E allora perch  la fiamma del patriottismo incendia ancora l’animo dei popoli? Se non ha significato che secoli di lotte per la supremazia e distese di morte e devastazione, e se ha trasformato uomini nati come fratelli in feroci predatori gli uni degli altri, perch  tanto entusiasmo? Come si diceva poc’anzi, si tratta di ipnosi. La massa degli umiliati e offesi vive nella falsa speranza che depredare altre nazioni comporti un miglioramento delle miserabili condizioni in cui versa, di conseguenza inneggia alla guerra contro l’altro attendendosi da essa una prosperit  generale, a vantaggio anche degli ultimi e invisibili gradini della scala sociale, risponde con esaltazione ai cori patriottici, pronta a giustificare ogni crudelt  contro il prossimo per riscattare dalla povert  e dall’ingiustizia un

---

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il patriottismo e il governo*, cit., p. 38.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

popolo che sente più vicino, quel popolo di suoi figli affamati e vestiti di stracci. Essa non sa che a muovere i fili dei suoi sentimenti è un burattinaio maligno intenzionato unicamente a trarre vantaggio da essi, in altri termini, essa è all'oscuro del ruolo svolto dal governo nell'alimentare la sua fasulla illusione; assopita nell'"ipnosi patriottica", la maggioranza dei governati appoggia il dominio esercitato dalla minoranza dei governanti su altri popoli senza riconoscere in esso la stessa mano che la schiaccia, lo stesso male da cui anch'essa è afflitta. Inconsapevolmente complici dei loro oppressori, gli oppressi entrano così a far parte di un gioco in cui non hanno possibilità di vittoria poiché piegato alle regole dettate dai primi, i quali riservano per se stessi le posizioni più vantaggiose e dispensano ai sottoposti ricompense misurate finalizzate ad ammansirli e preservarne l'asservimento. È in questi termini che espone la questione Tolstoj:

I popoli, immotivatamente e in contraddizione con la propria coscienza e convenienza, non solo approvano i loro governi quando attaccano gli altri popoli, quando invadono i loro paesi o difendono con la forza i territori altrui di cui si sono già impossessati, ma addirittura sono loro stessi a invocare queste aggressioni, queste conquiste, queste usurpazioni, se ne rallegrano e ne vanno fieri. Le minoranze nazionali assoggettate a Stati più potenti [...] reagiscono contro il patriottismo dei loro oppressori, ma sono talmente contagiati da questo sentimento arcaico, inutile, insensato e nocivo, che tutta la loro attività si concentra su questo aspetto, e pur patendo il patriottismo dei più forti, sono pronti a far subire alle altre nazioni, in nome del proprio patriottismo, tutto il male che gli oppressori hanno inflitto loro.

Ciò avviene perché le classi dirigenti – e con ciò intendo non solamente i governanti e i loro funzionari, ma tutti coloro che nella società occupano una posizione particolarmente vantaggiosa: chi vive di rendita, ma anche i giornalisti o la maggior parte degli artisti e degli intellettuali – intendono preservare questa loro posizione particolarmente vantaggiosa, soprattutto se confrontata con quella delle masse popolari, proprio grazie a questa organizzazione statale fondata sul patriottismo. Disponendo dei più efficaci mezzi per influenzare il popolo, le classi dirigenti non esitano ad utilizzarli per alimentare, negli altri, come in se stessi, il sentimento patriottico, anche perché lo Stato, che vive di questo sentimento, sa ben ricompensare chi lo alimenta. Un funzionario ha più possibilità di fare carriera se dimostra di essere un buon patriota; in modo simile, un militare, per avanzare di grado, deve partecipare a una qualche guerra, e il patriottismo promette di scatenarla<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

Il vincitore assoluto, a ben vedere, è il denaro; coloro i quali sottomettono uomini e nazioni, infatti, sono a loro volta sottomessi alla sua brutale forza, il vero motore di “quel peculiare fenomeno che concerne la distribuzione delle ricchezze, la spoliazione di terra e capitale ai danni di una parte dell’umanità e l’asservimento di alcuni uomini ad altri”<sup>126</sup>. Ecco la miseria dei popoli occidentali, ecco la schiavitù da cui non riescono né vogliono emanciparsi! Confrontata con la penosa condizione descritta fino ad ora, la vita rurale dei popoli orientali svela un’intima saggezza rimasta incontaminata nel corso dei secoli, la quale sussurra un insegnamento estraneo al linguaggio dell’Occidente a cui si presterà ascolto nel quarto capitolo della ricerca. Come emerge nella già citata *Lettera a un Cinese* sarebbe folle, da parte degli orientali, abbandonare una via tanto luminosa per camminare verso le tenebre della costrizione; la vera svolta, dunque, sostiene Tolstoj, non giungerà il giorno in cui gli orientali adotteranno gli schemi degli occidentali bensì il giorno in cui questi ultimi seguiranno l’esempio dei primi, liberandosi dall’asservimento ai potenti e al denaro. Seguendo il dettato tolstojano, il predominio di alcuni uomini su altri e la tirannia del denaro, i due mali che contraddistinguono l’Occidente, sono in stretta connessione tra loro e per questo motivo vengono analizzati nella medesima indagine. È in particolare in *Quel che si deve fare*, comparso nel 1889, che Tolstoj illustra quell’interdipendenza tra violenza e denaro che fa sì che nella società occidentale un ristretto gruppo di persone privilegiate governi una massa abusata e indebolita. In ogni luogo e tempo in cui la civiltà abbia aperto le porte alla violenza, osserva, il denaro ha cessato di avere valore come mezzo di scambio ed è diventato piuttosto strumento di violenza, ovvero, si è venuta a creare una situazione in cui il valore dei legittimi rapporti di scambio è stato annullato dal prevalere dei rapporti di forza<sup>127</sup>. Sono i più audaci, infatti, che acquisiscono con successo oggetti, proprietà e potere, addirittura quel denaro che consente loro di commettere ulteriori crimini e di impossessarsi di ciò su cui non hanno diritti, non soltanto la merce ma anche il lavoro, in generale la vita, di quegli uomini che l’hanno prodotta<sup>128</sup>. Per quanti argomenti

---

<sup>126</sup> L. N. TOLSTOJ, *Quel che si deve fare*, in *Il rifiuto di obbedire*, p. 97.

<sup>127</sup> Scrive Tolstoj: “In tutte le società umane in cui è esistito il denaro, c’è sempre stata la violenza esercitata da un uomo forte e armato ai danni di uno debole e inerme; e là dove c’è la violenza, il simbolo del valore – non importa quale: denaro, bestiame, frutti, metalli – deve inevitabilmente perdere il proprio significato e acquisire quello definito dalla violenza. / Non c’è dubbio che il denaro possieda anche quelle qualità inoffensive che gli attribuisce la scienza economica, e tuttavia tali qualità potrebbero manifestarsi solo in una società in cui non esista la violenza dell’uomo sull’uomo, ovvero in una società ideale. Ma in una società come questa semplicemente non ci sarebbe il denaro, la moneta, in quanto misura generale del valore, come è logico che sia in quelle società che non subiscono la più generale violenza di un governo. In tutte le società a noi note, il denaro viene identificato con lo scambio perché è al contempo lo strumento con cui si veicola la violenza, e sta qui il suo principale significato, che non è di servire da mezzo di scambio ma da strumento di violenza. Là dove domina la violenza, il denaro non può servire da puro mezzo di scambio perché non può essere la misura del valore, e non può esserlo perché in una società in cui un uomo può sottrarre a un altro il frutto del suo lavoro, questa misura è alterata”. (*Ivi*, pp. 98-99).

<sup>128</sup> Di nuovo Tolstoj: “Se con la violenza è possibile impossessarsi di una vacca, di un cavallo o di una casa, con la stessa violenza ci si può impossessare anche del denaro, e con questo comprare qualunque prodotto. Ma se il

vengano adottati per giustificare il godimento dei frutti del lavoro operario, per quanto la messinscena dei governanti sia accurata, come si vedrà, nell'occultare l'usurpazione che dà origine al loro dominio, la drammatica, insostenibile condizione della società occidentale affiora oltre il velo dell'ipocrisia e si impone all'attenzione di Tolstoj;

per quanto brillante possa apparire a prima vista, la loro [degli occidentali] situazione è in realtà disperata, ed essi dovranno inevitabilmente soccombere se non muteranno radicalmente il loro attuale modo di vivere, fondato sulla menzogna, sulla depravazione e sulla spoliazione dei popoli contadini.

Si dovrebbe dunque imitare i popoli occidentali perché si è atterriti dalla loro tracotanza e dalla loro forza? [...]

Continuare lungo la strada tracciata dai popoli occidentali significa marciare verso la perdizione<sup>129</sup>.

## 2.2 Il ruolo delle istituzioni

Assunta la nota forma dell'organizzazione statale, quella minoranza di spregiudicati presentata nel precedente paragrafo estende la propria azione coercitiva anche all'ambito istituzionale. Un rapido sguardo al sistema educativo e al regime punitivo sarà d'aiuto nel dimostrare la pervasività di un potere autoreferenziale e con ciò nocivo, impudente autore di crimini e prepotenze finalizzati alla sua salvaguardia.

Dopo aver trascorso i suoi primi anni nella spontaneità dell'ambiente domestico e in generale dell'infanzia, il bambino si vede costretto ad entrare in un mondo distante dalla vita sperimentata fino a quel momento, un mondo di rigide norme e imposizioni che reprimono gli slanci del suo autentico essere e gli stimoli offertigli dalla semplicità della campagna, della famiglia, della quotidianità: egli varca le porte della scuola. La netta opposizione tra i due ambiti, quello domestico e quello scolastico, è intenzionalmente tracciata dal sistema educativo che sorregge quest'ultimo allo scopo di sradicare l'alunno dai precedenti e alternativi condizionamenti e conformarlo alle proprie esigenze, al ruolo che quello è chiamato a rivestire affinché l'intero assetto funzioni. È un Tolstoj poco più che trentenne ma già consapevole quello che nel 1862, in due saggi intitolati *Sull'istruzione pubblica* e *Educazione e cultura*,

---

denaro può essere acquisito con la violenza ed essere poi utilizzato per comprare oggetti, allora è evidente che perde qualunque valenza come mezzo di scambio". (Ivi, p. 99).

<sup>129</sup> L. N. TOLSTOJ, *Lettera a un Cinese*, cit., pp. 106-107.

indaga i rapporti tra Stato ed educazione insistendo sulla stretta dipendenza della seconda dal primo, o meglio sull'impossibilità, per il primo, di preservare quella forma corrotta da cui scaturiscono i suoi vantaggi senza la complicità della seconda. Egli denuncia come l'istituzione scuola non rechi alcuna traccia della sua originaria missione, la formazione dell'individuo come persona pensante e in quanto tale autonoma, e si configuri, piuttosto, come primario strumento di conservazione del potere: è attraverso l'azione educativa, infatti, che la minoranza dei governanti allinea alle proprie esigenze la maggioranza dei governati, nello specifico, è addestrando e controllando gli insegnanti che quella stessa minoranza addestra e controlla la massa dei sottoposti. Adottando l'autorità come metodo e introducendo la menzogna nei contenuti, esigendo una disciplina assoluta e ammettendo il ricorso alla repressione, il sistema scolastico trasforma giovani vivaci e liberi, miniere di potenzialità, in adulti ottusi e piegati, senza prospettive; disporre di un popolo di creduloni ammansiti, in altri termini, è la condizione necessaria affinché un potere ingiusto e illimitato regni sovrano - "le scuole gestite dall'alto e autoritarie non sono il pastore per il gregge, ma fanno gregge per il pastore"<sup>130</sup>, scrive Tolstoj. Contrastare l'influenza e gli stimoli dell'ambiente domestico, allora, è il primo decisivo passo che la scuola si propone di compiere perché è nella ricchezza della famiglia e della casa, soprattutto se di campagna, che il bambino apprende quelle competenze e conoscenze capaci di condurre la sua mente e il suo cuore ad una piena, pericolosa maturazione. Nel contatto con la natura e con i giochi di campagna egli fa esperienza di una libertà che i governanti non possono permettersi, pena la loro posizione, e attinge valori e insegnamenti contrari a quelli indispensabili all'impostazione vigente, la quale, di conseguenza, si premura di soffocarli per mezzo di un'istruzione coercitiva. Per mettere in pratica quel progetto che Tolstoj definisce "scolarizzazione dell'anima", la scuola si dota di un'organizzazione poliziesca che educa l'alunno a quella condizione di sottomissione in cui trascorrerà l'intera esistenza, lo costringe al silenzio e all'obbedienza inducendolo in uno "stato semi-animale. E non appena ci cade, ecco che perde tutta la sua indipendenza e originalità, e immediatamente si manifestano in lui i sintomi di questa malattia: ipocrisia, bugie, confusione di pensiero ecc. Ora non è più fuor di posto nella scuola, si è conformato allo stampo, e l'insegnante comincia a essere contento di lui"<sup>131</sup>. È così che Tolstoj riassume "la prova evidente dell'intrinseca falsità della scuola pubblica"<sup>132</sup>: "il bambino più stupido diventa l'allievo migliore e il più intelligente quello

---

<sup>130</sup> L. N. TOLSTOJ, *Sull'istruzione pubblica*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, p. 68.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

peggiore”<sup>133</sup>. Anziché fornire risposte per le domande della vita pratica e crescere uomini che sappiano affrontarla attivamente, gli insegnanti sottraggono i fanciulli alla loro vera essenza per addestrarli a quella parvenza di vita cui sono destinati come un ingranaggio è destinato ad un macchinario<sup>134</sup>, e gli effetti di un tale metodo sono evidenti:

provate a guardare lo stesso bambino quando sta a casa o per strada e quando sta a scuola: nel primo caso vedrete una creatura piena di vita, allegra, curiosa, con il sorriso negli occhi e sulle labbra, che vuole conoscere tutto, che esprime in modo chiaro e determinato i propri pensieri e nella propria lingua, nel secondo, vedrete una creatura affaticata, chiusa in se stessa, con un’espressione stanca, timorosa e annoiata, che ripete solo con le labbra parole estranee in una lingua estranea, una creatura la cui anima, come una lumaca, si è nascosta nel proprio guscio<sup>135</sup>.

Il pregiudizio che i più nutrono nei confronti della vita di campagna e delle attività da questa offerte affiora già dalle pagine dei primi romanzi del giovane Tolstoj – il riferimento è al ciclo *Infanzia, Adolescenza e Giovinezza* -, così come la pedanteria di un programma educativo indifferente alle questioni vitali e, indirettamente, la morsa del conformismo su anime desiderose di sperimentare liberi pensieri e sentimenti. È con queste parole, ad esempio, che la nonna del protagonista commenta l’arrivo suo e del fratello in città dopo che si sono congedati dalla casa natia di campagna: ““da un pezzo era tempo di mandare i ragazzi qui perché potessero

---

<sup>133</sup> *Ibidem*. Tale impostazione, va osservato, riflette una tendenza a conformare l’alunno alle esigenze del sistema che è comune in tutta Europa al tempo in cui scrive Tolstoj. Per portare una testimonianza mitteleuropea di insofferenza al carattere autoritario e formale dell’istituzione scolastica, ecco come Stefan Zweig ricorda i suoi anni trascorsi tra i banchi di scuola in quel capolavoro autobiografico che è *Il mondo di ieri*: “per la pedanteria implacabile e la rigida schematizzazione le nostre lezioni diventavano orrendamente aride e morte, una fredda macchina per apprendere, non regolata mai sull’individuo, che, al pari di un apparecchio automatico, rispondeva con le qualifiche ‘buono, sufficiente, insufficiente’ al grado con cui aveva corrisposto alle esigenze del programma. Ma era proprio questa mancanza di affetto umano, questa nuda impersonalità fredda, era il tono da caserma che inconsciamente ci amareggiava. Avevamo una lezione da imparare e venivamo esaminati su cosa avevamo imparato; non un maestro domandò una sola volta nel corso di otto anni che cosa noi personalmente desiderassimo apprendere; mancò insomma totalmente la spinta e l’incitamento di cui ogni giovane sente il segreto desiderio”. (STEFAN ZWEIG, *Il mondo di ieri*, trad. it. di L. Mazzucchetti, Milano, Oscar Mondadori, 2017, pp. 33-34).

<sup>134</sup> Sono l’ambiente domestico e la vita di campagna, di nuovo, a suscitare e a dare risposta a quelle domande attraverso le quali un individuo è chiamato a passare se vuole davvero diventare un uomo. Ecco perché, seguendo Tolstoj, l’educazione non può coincidere con la mera istruzione scolastica e prescindere dal fondamentale contributo fornito dalla famiglia; è la vita oltre i muri della scuola, in sostanza, a svolgere un’azione educativa in previsione della vita vera. Scrive Tolstoj: “La migliore dimostrazione si ottiene confrontando un figlio di contadini senza alcuna istruzione con un figlio di benestanti che dall’età di cinque anni ha avuto un istitutore: il vantaggio in termini di spirito e conoscenze è sempre a favore del primo. Ma non è tutto. L’interesse per la conoscenza e le domande cui la scuola deve dare risposta non possono prescindere dall’ambiente domestico. Anzi, qualunque studio deve essere la risposta a una domanda sollevata dalla vita. E invece la scuola non solo non stimola le domande, ma non risponde neppure a quelle sollevate dalla vita. Di fatto, la scuola risponde ancora e sempre alle medesime domande che l’umanità si pone ormai da secoli, con le quali il bambino ha ben poco a che vedere. Per esempio: come è stato creato il mondo? chi è stato il primo uomo? che cosa è avvenuto duemila anni fa? dov’è l’Asia? che forma ha la Terra? come si moltiplicano le centinaia per le migliaia? che cosa c’è dopo la morte? E così via. Ma per le domande che gli pone la vita, il bambino non riceve risposta”. (*Ivi*, pp. 67-68).

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 69.

imparare qualche cosa e abituarsi al mondo: che educazione potevano dar loro in campagna? Il maggiore ha quasi tredici anni e l'altro undici... Vi siete accorto, *mon cousin*, che stanno qui addirittura come selvaggi... non sanno entrare in una stanza.”<sup>136</sup>. E basta pensare all'insofferenza di Nikolen'ka durante le lezioni, tremenda se confrontata con lo slancio da cui è animato nei momenti di gioco coi compagni e di esplorazione all'aria aperta; basta pensare a come vengono descritti i precettori: nemmeno l'adorato Karl Ivanyč dall'animo tranquillo, ben voluto e rispettato dal suo alunno, riesce a sottrarsi alla cavillosità del sistema che rappresenta, per non parlare dell'odiato St-Jérôme, perfetto esponente di una pratica educativa che schiaccia l'indipendenza e l'originalità degli educandi. Nel secondo saggio menzionato poc'anzi, *Educazione e cultura*, Tolstoj si sofferma sul significato di alcuni termini chiave del discorso corrente a cominciare proprio dai due che danno il titolo allo scritto. Si definisce educazione, scrive, “l'influenza che un individuo ha su un altro al fine di obbligarlo a far proprie determinate abitudini morali”<sup>137</sup>, e prosegue, “un'influenza coercitiva esercitata da un individuo su un altro individuo con il fine di formare il secondo in base a ciò che il primo ritiene confacente”<sup>138</sup>; è lo stato, naturalmente, il riferimento ultimo a cui gli individui devono allinearsi per mezzo di un sistema scolastico a sua volta allineato. Ma sarebbe un grave errore chiamare cultura l'insieme delle nozioni che tale processo intende imprimere, poiché la vera cultura è essenzialmente connessa alla libertà. Nel vocabolario tolstojano, infatti, il termine cultura rimanda ad “un libero rapporto tra individui, un rapporto che si basa per un verso sull'esigenza di acquisire conoscenze e per l'altro verso sull'esigenza di trasmettere le conoscenze già acquisite”<sup>139</sup>. Mosse entrambe dalla volontà di istruire, le due si differenziano sotto il profilo metodologico, in quanto “l'educazione è cultura imposta, la cultura è libertà”<sup>140</sup>, e danno origine a due differenti modi di fare scuola laddove con scuola si intende “l'influenza consapevole di chi istruisce su chi viene istruito”<sup>141</sup>: è in senso ampio che Tolstoj guarda a quest'ultimo concetto, trovandone espressione tanto nell'addestramento delle milizie e nella formazione dei funzionari pubblici quanto nelle attività di campagna, nel libero scambio di conoscenze e competenze, nelle conferenze e nei musei allestiti da uomini estranei all'apparato governativo. La società ha dato prova di sorreggersi su una scuola della coercizione, sede di punizioni e umiliazioni, che arreca per sé il falso diritto di plasmare a suo vantaggio la massa degli uomini e riduce la libera espressione dell'alunno alle dimensioni di un angusto banco e di

---

<sup>136</sup> L. N. TOLSTOJ, *Infanzia*, cit., pp. 75-76.

<sup>137</sup> L. N. TOLSTOJ, *Educazione e cultura*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, cit., p. 76.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 81.

un ascolto passivo; sono famiglia, religione, stato e società – continua lo scrittore - le quattro cause che spiegano la diffusione di un sistema tanto nocivo e illegittimo, tutte d'accordo, in misura differente, nel pretendere dal bambino una totale conformazione a un modello prestabilito. La via rivendicata e tentata in prima persona da Tolstoj, invece, è quella della libertà. Indirizzata ai figli dei contadini già a partire dal 1849 e ben presto studiata come modello di scuola statale per l'intero Paese, nella sua tenuta di Jasnaja Poljana egli ha dato vita ad una scuola guidata dal principio della non-interferenza in educazione, ovvero, una scuola che lasciasse "all'allievo piena libertà di scegliere il tipo di studio più adatto alle sue esigenze personali, di seguirlo finché lo riterrà necessario o gli piacerà farlo, e di abbandonarlo quando non lo riterrà più necessario o non gli piacerà più farlo"<sup>142</sup>. Seguendo metodi alternativi e riconoscendo l'esperienza, l'amore e la passione come principali criteri della pratica pedagogica<sup>143</sup>, Tolstoj si è dedicato alla valorizzazione e allo sviluppo di quelle facoltà intellettuali e spirituali che ogni alunno custodisce in sé già da prima di varcare le soglie della scuola, consapevole che un tale sviluppo fosse la base di una possibile emancipazione delle masse popolari. È forse il caso di aggiungere un'ultima considerazione in merito a questa dichiarata impronta liberale, affinché non venga intesa come sinonimo di un astratto permissivismo. Lo stesso Tolstoj ammette che in ogni educatore vive il desiderio di esercitare una certa influenza sui suoi alunni, si tratta, allora, di indagare quali intenti animino questo desiderio e soprattutto di saperlo controllare: un insegnante che ami e conosca la propria disciplina sogna che anche gli alunni ne siano conquistati ma, ed è questo il punto della questione, non può imporla loro con la forza, non può costringerli ad ascoltare, assimilare, accettare quanto comunica loro; egli può soltanto donarsi con amore, e sarà proprio questo amore che egli prova per il sapere e per gli alunni ad avvicinarli a sé e alla conoscenza con naturalezza, senza imposizioni. Ecco il messaggio delle pagine finali del saggio:

Se vuoi far crescere gli allievi grazie alla scienza, devi amarla e conoscerla, e allora gli allievi ameranno te e la scienza, e tu potrai farli crescere; ma se tu sei il primo a non amarla, allora, per quanto tu li possa obbligare a studiarla, la scienza non eserciterà alcuna funzione educatrice. Ed eccoci di nuovo a quell'unica possibilità, a quell'unica via di salvezza, e cioè alla libertà degli

---

<sup>142</sup> *Ibidem*. Il cartello posto all'ingresso della scuola, infatti, recitava: "Entra ed esci liberamente".

<sup>143</sup> Quanto ai metodi, Tolstoj scrive: "possiamo allora constatare, per quanto riguarda la più tenera età e i primi gradini della conoscenza, come ci siano molti modi di istruire in modo libero senza interferire con l'educazione. Per esempio, l'apprendimento della lettura e della scrittura tramite i compagni o i fratelli maggiori, i giochi infantili [...], gli spettacoli pubblici, il teatro, i libri, le favole, le canzoni, le più svariate occupazioni, o in altre parole tutti gli esperimenti in atto nella scuola di Jasnaja Poljana". (*Ivi*, p. 82).

allievi di ascoltare o non ascoltare l'insegnante, di accettare o non accettare la sua influenza educatrice; [...] <sup>144</sup>.

Al fine di non prendere troppo le distanze dal cuore di quel discorso seguito per arrivare fino a qui - il rapporto tra Tolstoj e il potere -, è opportuno lasciare che l'avvertimento appena riportato concluda questa breve parentesi di carattere pedagogico; si accennerà, ora, ad un altro spaccato dell'assetto istituzionale dell'Occidente per fornire una seconda prova dell'amarezza e della ferma condanna che esso suscita nello scrittore, la cui visione del mondo era ispirata da principi di diversa natura.

Non era la prima volta che Nechljudov si sentiva invadere da un senso di nausea non fisico, negli ultimi tempi aveva già provato uno strano malessere che era un “misto di curiosità, d'angoscia, di sbalordimento e di nausea”<sup>145</sup>, appunto, ma mai prima di allora aveva raggiunto un tale livello: una nausea morale, quel giorno, faceva vacillare non soltanto lui ma anche quel mondo che fino a quel momento era stato punto di riferimento e protezione, in una parola, casa. Interessandosi alla triste vicenda toccata in sorte a Katjuša, si era imbattuto nei volti di chi dirigeva la macchina giudiziaria di cui lui stesso, in qualità di giudice, faceva parte, e li aveva scoperti sfigurati dall'avidità e dal tornaconto personale, da una formalità senza respiro, da un'immoralità che aveva prevaricato ogni sentimento di umanità; scorrendo la lista dei nomi dei condannati, direttori e procuratori non vi ravvisavano infelici destini posti nelle loro mani, uomini innocenti, magari colpevoli ma degni di una possibilità di riscatto, uomini più semplicemente sventurati, quanto piuttosto nemici dell'organizzazione che assicurava loro potere e benefici, pericoli da neutralizzare per proteggere l'inviolabile ordine. Nechljudov, inoltre, si era spinto oltre il confine che divide giudici e giudicati varcando la soglia di quell'inferno terreno in cui i primi mandavano i secondi, le prigionie, e vi aveva trovato storie di vita che lo costringevano a ripensare i suoi schemi, storie non di feroci criminali bensì di vittime. E proprio lì, nell'ufficio del vicedirettore e in quei sudici stanzoni che anche lui aveva contribuito a gremire era stato assalito, quel giorno, dalla nausea e dal tormento: “Loro [i detenuti] sono pericolosi; e noi altri, non siamo pericolosi? Io, dissoluto, donnaiolo, ingannatore, e tutti noi altri, tutti coloro che, sapendo che io sono quello che sono, non solo non m'hanno disprezzato, ma mi hanno tenuto in ossequio?”<sup>146</sup>. E ancora: “È orribile! Non sai, qui, che cosa sia più grande: la crudeltà o la scempiaggine. Ma l'una e l'altra, direi, qui sono spinte

---

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>145</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 249.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 178.

all'ultimo grado.' [...] E sentiva orrore lui stesso di ciò che gli si veniva scoprendo. Si meravigliava come avesse potuto non accorgersene prima; come gli altri potessero non accorgersene<sup>147</sup>. La vera natura del sistema giudiziario si era svelata al suo sguardo ora scevro da interessi personali ed era evidente, innegabile, era orrore e colpevolezza: come aveva potuto non soltanto non vederla, ma anzi dividerla, porvi fiducia? Quell'apparato di organi, istituzioni e figure eretto a difesa della giustizia era, in realtà, il primo autore di ingiustizie e soprusi, meschino strumento di conservazione di un potere malato che di epoca in epoca, di generazione in generazione andava aumentando la sua carica infettiva; le vicende di Simonson, Vera Efremovna e della Šustova, le storie di Katjuša, Men'sov e di una folla di detenuti così diversi eppure così simili non erano che la prova dell'immoralità e della nocività di tribunali e prigioni, la rappresentazione di quel dramma della colpa invertita in cui gli accusatori, in verità, sono i responsabili ultimi delle azioni degli accusati. Dietro la nota etichetta di criminale politico ecco celarsi una schiera di avveduti intelletti, tra le migliaia di miserabili detenuti comuni ecco vite spezzate per convenienza dei governanti o per errore delle giurie, ecco padri e madri condotti al crimine dalla disperazione, figli posti sulla via della delinquenza dalla solitudine, orfani ridotti a mendicare dalla fame. Erano principalmente due le rivelazioni che gettavano Nechljudov in uno stato d'angoscia, di tremenda asfissia che dalla gola scendeva fino allo stomaco lasciandolo in preda a convulsioni fisiche e morali: innanzitutto, la scoperta dell'illecita intromissione del potere nella sfera dei convincimenti, delle opere e del credo degli individui, un'intromissione che si concretizzava in arresti e condanne che ora gli apparivano assurdi ma che fino a qualche tempo prima aveva ignorato. Alcuni abitanti di un villaggio, ad esempio, avevano avuto uno scontro con i gendarmi per essersi riuniti più volte a leggere e interpretare il Vangelo in autonomia<sup>148</sup>; Simonson, anch'esso in viaggio con il convoglio dei deportati, era stato arrestato per la sua attività di maestro di campagna intenzionato a dissolvere le tenebre della menzogna; ma erano innumerevoli i percorsi interrotti dalle autorità perché avvertiti come minacce all'ordine costituito. La seconda rivelazione riguardava la diretta responsabilità del sistema nei confronti di quei destini che con tanto zelo si apprestava a giudicare, ovvero, la sua responsabilità nel determinare quelle condizioni di miseria e

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>148</sup> È qui riportato qualche frammento della conversazione a riguardo tra Nechljudov, ancora incredulo e sconvolto, e un avvocato, che conferma quella versione dei fatti che al primo appare come un'assurdità: / “È qualcosa d'orrendo” diceva Nechljudov. ‘Possibile che corrisponda a verità?’ [...] ‘Ma dunque esistono leggi tali che è possibile, a norma di esse, deportare un uomo per il fatto che, in compagnia d'altri, legge il Vangelo?’ / ‘Non solo deportarlo in luoghi non troppo lontani, ma perfino ai lavori forzati, purché venga dimostrato che, leggendo il Vangelo, ci si sia permessi d'interpretarlo in modo difforme da come è d'obbligo, e quindi si sia criticata l'interpretazione ecclesiastica. Sacrilegio pubblico contro la religione ortodossa, e, giusta l'articolo 196, deportazione e domicilio coatto’”. (*Ivi*, pp. 323-324).

ingiustizia che spingono un popolo indigente verso fenomeni devianti, e aveva più che convinto Nechljudov dell'immoralità di un'organizzazione che punisce le sue stesse vittime<sup>149</sup>. Era ormai da secoli che i più forti conquistavano il potere e la ricchezza a spese di una massa di individui sfruttati e senza diritti, e che Nechljudov e i suoi simili avevano accesso alle superfluità della vita in virtù dei servizi di un popolo di oppressi che del progresso era condizione senza però conoscerne i frutti, un popolo relegato alle periferie dello sviluppo tra sporcizia e malattie, povertà e sofferenze, e che non di rado cadeva nella spirale della criminalità scorgendo in essa l'ultima speranza di sopravvivenza. Giudici e magistrati, a quel punto, sollevavano un indignato coro di voci contro l'inciviltà di simili esistenze, a parer loro più prossime alla condizione delle bestie che non a quella umana, accusavano di assenza di valori chi dai propri valori era stato brutalmente strappato ed emettevano condanne, incarceravano, deportavano, certi così di debellare un morbo che traeva origine dal loro stesso comportamento e dalle istituzioni di quello stato in cui riponevano la massima fiducia. Nechljudov era venuto a conoscenza del caso di un giovane e di un falegname che rimasti entrambi senza lavoro, ubriachi dopo una serata in osteria, si erano introdotti in una rimessa andandosene via con un paio di vecchie assi; in carcere il falegname era morto prima di ricevere la sentenza, il giovane "veniva processato come un soggetto pericoloso, da cui la società doveva essere salvaguardata"<sup>150</sup>, e si proponeva per lui il massimo della pena. Di seguito, il commento di Nechljudov in merito:

È evidente che questo ragazzo non è chissà quale specialissimo delinquente, ma è la persona più comune che possa trovarsi (questo lo vede chiunque), ed è diventato quello che è per l'unica ragione che s'è trovato in quelle tali condizioni, da cui sono prodotti tipi simili. E perciò è chiaro, direi, che per impedire che ci siano ragazzi come questo, bisogna adoperarsi a distruggere quelle condizioni, nelle quali questi esseri disgraziati vengono a formarsi.

Che cosa facciamo, invece, noialtri? Prendiamo il primo di questi ragazzi che per caso ci capita sotto mano, pur sapendo benissimo che migliaia d'altri tali e quali sfuggono alla cattura, e lo rinchiudiamo in prigione, in condizioni di ozio assoluto o di malsano e insulso lavoro, in compagnia di uomini che, come lui, sono stati fiaccati e travolti dalla vita, e poi lo mandiamo a scontar la pena, in compagnia di gente profondamente guasta, dalla provincia di Mosca a quella d'Irkutsk.

Ma per distruggere quelle condizioni in cui si generano questi tipi, non solo non facciamo niente, ma anzi incoraggiamo le istituzioni che valgono a produrli. Quali siano queste condizioni, si sa: sono le fabbriche, i laboratori, le trattorie, le osterie, le case di tolleranza. E noi, non solo non

---

<sup>149</sup> "Io ritengo qualsiasi tribunale non solo inutile, ma anche immorale", conclude. (*Ivi*, p. 183).

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 178.

togliamo di mezzo tali istituzioni, ma anzi, considerandole indispensabili, ne incoraggiamo e ne regoliamo lo sviluppo.

Alleviamo in questo modo non uno, ma milioni d'individui, e poi ne acchiappiamo uno e c'immaginiamo d'aver fatto qualche cosa, d'aver salvaguardato noi stessi, e che niente di più si possa esigere da noi. [...] Eppure basterebbe che ci fosse stata una persona [...] che avesse avuto pena di lui, quando per bisogno stavano per mandarlo dalla campagna in città, e avesse alleviato quel bisogno; o anche quando era già in città, e dopo dodici ore di lavoro in fabbrica, trascinato dai compagni più anziani, se n'andava all'osteria, se anche allora si fosse trovata una persona, che gli avesse detto: 'non ci andare, Vanja, è una brutta cosa': il ragazzo non ci sarebbe andato, non si sarebbe gonfiato di chiacchiere, e non avrebbe fatto nulla di male<sup>151</sup>.

Era forse adatta, la prigione, a dare lezione di civiltà? Quelle celle fetide sovraffollate di potenziali uomini trattati all'atto come bestie, se non addirittura cose, e quei secondini "impermeabili al più elementare senso di compassione"<sup>152</sup> potevano forse educare quegli infelici a nuovi valori, infondere un ritrovato senso di umanità? Al contrario, l'istituzione carceraria inaugurava una mentalità "del tutto nuova [...] secondo la quale qualsiasi offesa o violenza ai danni della persona umana, qualsiasi annullamento di questa, è cosa permessa quando se ne trae vantaggio"<sup>153</sup>; inoltre, essa non faceva che aumentare la diffusione del vizio tra i detenuti, i quali avevano dinnanzi a sé anni di un ozio malsano, pericoloso, o di un lavoro estenuante e parimenti dannoso, "al di fuori di tutte le condizioni di quella che è la vita naturale e morale dell'uomo"<sup>154</sup>.

Facendo conoscenza da vicino con le prigioni e le stazioni di tappa, Nechljudov aveva veduto che tutti quei vizi che si sviluppano fra i detenuti: ubriachezza, passione pel giuoco, ferocia, e tutti quegli spaventosi delitti compiuti dagli ergastolani, fino agli atti di cannibalismo, non erano cose occasionali o fenomeni di degenerazione, imputabili a un "tipo" di delinquente, non erano mostruosità, come ottusi scienziati, dando man forte ai governi, pretenderebbero, ma erano conseguenza inevitabile dell'insostenibile convinzione che degli uomini possano punirne degli altri<sup>155</sup>.

La responsabilità dei vertici non poteva essere occultata oltre, anzi, Nechljudov non si capacitava di come non se ne fosse avveduto prima e di come gli uomini potessero continuare

---

<sup>151</sup> *Ivi*, pp. 178-179.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 463.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 539.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 538.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 541.

a far parte di un meccanismo tanto turpe, assai più colpevole di quella folla di miserabili che quotidianamente venivano rinchiusi in quanto temibili nemici. Questa folla - aveva osservato - si componeva di cinque categorie: alla prima appartenevano le innocenti vittime di errori giudiziari; alla seconda gli individui che avevano commesso azioni in circostanze eccezionali quali ad esempio ubriachezza e collera e di cui, Nechljudov ne era quasi certo, si sarebbero macchiati anche i giudici e gli accusatori in analoghe situazioni; della terza facevano parte individui sinceramente convinti di aver commesso azioni naturali e innocue (il commercio clandestino di alcolici, la sottrazione di legname da boschi privati o dal demanio, il brigantaggio nelle regioni montuose) che invece venivano considerate reato da coloro i quali scrivevano le leggi; la quarta era la categoria dei già citati intelletti superiori, tra i quali figuravano anche i cosiddetti criminali politici, i socialisti, gli scioperanti; e infine, la quinta categoria,

costituita da individui, di fronte ai quali la società era assai più colpevole che non fossero essi di fronte alla società. Erano individui trascurati da tutti, storditi dalle continue angherie e dai vizi, come quel giovanotto che aveva rubato le assi, e altri a centinaia, che Nechljudov aveva veduto nelle carceri e fuori: individui le cui condizioni di vita erano tali, da condurli quasi sistematicamente alla necessità di quell'azione, che va sotto il nome di crimine<sup>156</sup>.

Il senso di vergogna per aver partecipato ad un tale orrore non gli concedeva tregua. Ora vedeva distintamente la marcia natura delle istituzioni e quell'ignobile farsa chiamata civiltà del progresso, ora sapeva che non poteva esser questo *ciò che si doveva fare*, che non poteva esser questa la legge data agli uomini; ben presto, Nechljudov avrebbe incontrato un'altra legge, quella legge che avrebbe riconosciuto come vera.

Nelle pagine di *Resurrezione* è impresso in modo netto uno dei cardini della morale religiosa, e in un secondo tempo etica e universale, fatta propria da Tolstoj, il principio del *non giudicare, non condannare*, che come si vedrà nell'ultimo capitolo figura tra i moniti che lo scrittore lascia agli uomini affinché realizzino una convivenza che sia realmente umana. Egli si esprime con forza per l'eliminazione dei tribunali e del sistema delle pene vigente, in generale, per il superamento delle istituzioni giudiziarie di cui si è dotata non solo la Russia ma l'Europa tutta, aspirando ad un'umanità finalmente emancipata dal potere e dalla corruzione che accompagna ogni forma di governo e apparato istituzionale. Il prossimo, conclusivo passaggio intende proprio illustrare il pensiero di Tolstoj in merito alla natura del potere politico riconoscendovi sullo sfondo, ancora una volta, delle affinità pascaliane.

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 415.

### 2.3 Origine e natura del potere politico

Nei precedenti paragrafi si è più volte parlato di uomini di potere e di potere in quanto tale, si è più volte accennato al disequilibrato rapporto che vige tra un ristretto gruppo di governanti e la schiera dei governati, e sono state svariate forme di oppressione, ingiustizia e violenza ad imporsi all'attenzione. Siamo partiti dall'analisi dell'ammaliante immaginazione che riveste il vuoto che si annida in chi occupa i vertici della scala sociale, uomini servi dell'amor proprio e dell'interesse personale; abbiamo riflettuto su quella legge della forza che fa sì che nel processo storico così come nell'agone politico siano gli audaci, i privi di scrupolo, a salire sul carro dei trionfi; e infine, abbiamo conosciuto la corruzione di quell'apparato istituzionale che è l'anima dello stato moderno, quell'apparato che si è rivelato strumento di conservazione di un potere altrettanto corrotto. Giunti a questo punto della trattazione sorge allora un interrogativo che può essere così formulato: è questa la vera natura del potere? Più precisamente, ci si sta chiedendo se gli ignobili volti e descrizioni che attraversano la produzione tolstoiana siano la versione patologica di un potere originariamente sano, cosiddetto buono, o se siano piuttosto la fedele manifestazione di un fenomeno intrinsecamente malato, deplorabile fin dalle radici. È lo stesso Tolstoj a sollevarci dal dubbio dimostrando come la violenza sia l'autentica essenza del potere, come ogni forma di governo sia non soltanto inutile bensì dannosa, e come ciò che è comunemente chiamato ordine politico abbia dell'ordine niente più che una mera parvenza. Egli condivide la feroce accusa di illegittimità mossa all'organizzazione statale dall'anarchismo e sottoscrive la condanna di quelle usurpazioni, ingiustizie e brutalità che ne assicurano la sopravvivenza, tuttavia, non è possibile annoverare il suo pensiero tra le fila del movimento anarchico poiché un abisso separa le due soluzioni proposte e i metodi perseguiti. Da seguace di una legge divina che riconosce l'amore come unico vero principio, Tolstoj avverte la contraddittorietà di un grido contro la violenza che parli a sua volta il linguaggio della forza, del delitto, delle armi, e denuncia l'assenza di una reale alternativa in una dottrina che si dimostra umana quanto il sistema che intende rovesciare; come afferma Francesco Codello nella sua introduzione agli scritti tolstoiani che ci stanno guidando in questa fase della trattazione, "l'unica possibilità di negare la legge umana e tutti gli apparati istituzionali che ne conseguono risiede nell'abbracciare totalmente un'altra legge, ben più grande e universale, che sarebbe quella divina dell'amore universale. In nome e per conto di questa, e solo in questo modo, è possibile riconoscersi uguali e radicalmente non assoggettati al potere"<sup>157</sup>. Come approfondito nei prossimi paragrafi della ricerca, soltanto un'arma di natura spirituale – il

---

<sup>157</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il rifiuto di obbedire*, cit., p. 20.

lavoro di perfezionamento interiore compiuto dal singolo - è in grado di rovesciare il sistema dominante che è, al contrario, di natura carnale. Solo lo spirito, infatti, in virtù della sua inconciliabilità con il potere e con le sue caratteristiche, sa resistere alle insidiose trame di quest'ultimo, alla sua bramosia, ai suoi metodi violenti, alla sua logica dell'inganno, e portare a compimento una rivoluzione morale nel disastroso terreno del reale; solo lo spirito, in altri termini, può attraversare e purificare il negativo rappresentato dalla carne senza lasciarsi contaminare da esso. Così come Pascal prima di lui – osserveremo - Tolstoj illustra le condizioni di possibilità di una comunità umana emancipata dalla forma statale e dunque dall'oppressione che questa, per definizione, esercita, una comunità ispirata ad un disegno divino tracciato dall'amore; a ben vedere, si tratta dell'appassionato e appassionante tentativo di sottrarre l'utopia allo spettro dell'inattuabile. Ma prima di svelare le più intime sfumature e potenzialità della natura umana e, per mezzo di queste, avventurarci nella dimensione dell'ideale, fissiamo lo sguardo sul reale, realissimo dramma vissuto non soltanto dai due pensatori e dai loro contemporanei bensì dall'umanità tutta nei lunghi secoli della sua storia. È una storia di violenze e ingiustizie che ha inizio con il celebre “c'era una volta” e che si sviluppa nel seguente modo.

C'era una volta l'uomo creato da Dio a sua immagine e somiglianza, e come un felice sovrano, quell'uomo viveva in una condizione di pienezza e grandezza d'animo, simile appunto a quella propria a Colui che gli aveva donato la vita. Ma tale armonia non era destinata a durare a lungo: cadendo nella trappola del peccato, la sua luce divenne oscurità e la sua grandezza miseria, e quello che un tempo era stato un fortunato signore si trovava ora ad essere un uomo meschino, degradato nella sua essenza. Non più verità e giustizia bensì amor proprio e concupiscenza dominavano ora il suo cuore, e un incontenibile desiderio di affermazione del sé suscitava in lui una pericolosa inclinazione a farsi centro del mondo, ad imporsi sugli altri individui e strappare ad essi il riconoscimento della propria superiorità. Questa storia, che possiamo immaginare scritta a quattro mani da Pascal e Tolstoj, riserva diversi spazi ad interventi di carattere didattico al fine di fornire spiegazioni come quella che segue. I due autori sono concordi nell'individuare in questa fame di grandezza carnale, in questa volontà di potenza, il principio motore della lotta per il potere: caduto nella finitudine dell'immanenza dagli infiniti luoghi della trascendenza, l'uomo diviene feroce come un animale in gabbia, avido di tutto e prepotente, tirannico, e mira alla conquista del potere per soddisfare gli impulsi e sentimenti da cui è posseduto. Annota Pascal: “la concupiscenza e la forza sono le sorgenti di tutte le nostre azioni. La concupiscenza origina quelle volontarie, la forza le involontarie”<sup>158</sup>; e ancora:

---

<sup>158</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 165, frammento 97.

“l’inclinazione verso se stessi è l’inizio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo singolo dell’uomo”<sup>159</sup>. L’uomo non sa che all’origine della sua bramosia vi è una straziante nostalgia di casa, di quella beata condizione che ha perduto cedendo al peccato, e che il vuoto che avverte è un vuoto senza fine, di conseguenza impossibile da colmare per mezzo di conquiste finite, terrene. Come vedremo più avanti, la natura dell’uomo decaduto è duplice: per utilizzare termini pascaliani diremo che da un lato egli è misero, e i sintomi della miseria sono la sua vanità, incostanza, bassezza, dall’altro lato egli è grande, poiché conserva memoria del suo passato splendore, è un essere pensante che proprio in virtù del suo pensare occupa una posizione superiore alle piante e agli animali e sente il richiamo di una dimensione più alta, sovranaturale. Fintanto che non si apre a tale dimensione superiore, però, egli cerca di tornare ad esser sovrano e riassaporare la sua perduta divinità laddove non è legittimato a farlo, ovvero, sul piano orizzontale, nei confronti dei suoi simili; anziché riconoscere la strutturale inadeguatezza del finito nel soddisfare il suo desiderio d’infinito e di conseguenza orientare lo sguardo verticalmente verso l’alto, l’uomo decaduto asseconda la sua bramosia di potere terreno e valendosi della forza cerca di conquistarlo, convinto così di potersi fare nuovamente grande, addirittura divino. La sua, naturalmente, non può che essere quella che Tolstoj e poi Simone Weil hanno definito una falsa grandezza e che Pascal ha connotato come grandezza della carne, la più bassa ed infima espressione di tale concetto. I motivi che inducono Pascal e Tolstoj a considerare il potere come un qualcosa di intrinsecamente esecrabile, e perciò a rifiutarlo, sono molteplici: innanzitutto, come appena mostrato, esso ha origine da quella forma dell’io che il filosofo francese definisce odioso, un io superbo, avido, tiranno; in secondo luogo, come entrambi i pensatori dimostrano, è essenzialmente legato alla violenza in quanto si conquista per mezzo di un atto di forza che viene successivamente occultato; e infine, per conservarsi nel tempo, ricorre ad ulteriori ingiustizie e soprusi, istituisce una serie di organi e strutture finalizzati alla tutela del proprio interesse, della propria corruzione, dissimulando la sua natura maligna dietro un’apparenza di ordine e giustizia<sup>160</sup>. La presa del potere, come si diceva, avviene per mezzo di un’azione di forza che Pascal ricostruisce come segue: talvolta singolarmente, più spesso collettivamente, gli individui più audaci si lanciano nella già citata lotta per l’affermazione del sé e piegano la folta schiera dei soccombenti sotto i colpi della

---

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 425, frammento 421.

<sup>160</sup> I frammenti 210 e 211 denunciano come un’organizzazione nata dalla concupiscenza non perda mai la macchia impressa dalla sua origine; dietro leggi e costumi all’apparenza lodevoli si annidano sempre le pretese dell’amor proprio. Ed ecco i due rispettivi frammenti: “[...] Ci si è valse come si è potuto della concupiscenza per farla servire al bene pubblico. Ma è solo finzione e una falsa immagine della carità, poiché in fondo è solo odio”; “si sono fondate e si sono tratte dalla concupiscenza regole ammirevoli di governo, di morale e di giustizia. / Ma in fondo, questo brutto fondo dell’uomo, questo *figmentum malum* è solo coperto. Non è asportato”. (*Ivi*, p. 283).

spada, dando avvio, in questo modo, a quell'organizzazione che è ancora oggi conosciuta con il nome di stato; è questa vittoria di una delle due parti sull'altra che sancisce l'avvento dello stato storico. In un secondo momento, continua, quando i trionfatori depongono le armi e si rivolgono all'immaginazione, ha invece inizio quella civiltà tutt'ora ingiustamente ammirata come esempio di ordine<sup>161</sup>. Per conservare il potere ed eternarlo attraverso le generazioni, infatti, il gruppo dei governanti si avvale di questa seconda facoltà per nascondere l'atto di forza che ha concesso loro la vittoria, ed ecco che detta consuetudini e leggi dietro alle quali si cela la tutela dei propri interessi, ecco che si circonda di segni esteriori per ammaliare il popolo e convincere della propria grandezza, ecco che elabora una messinscena in grado di mascherare la natura tirannica della sua egemonia. Guardando al dettato tolstojano troviamo ulteriori conferme di questa visione del potere, in particolare, troviamo espressa a chiare lettere l'impossibilità, da parte sua, di prescindere dall'uso della violenza e della forza tanto per affermarsi quanto per conservarsi, l'illegittimità e la dannosità dei governi in quanto strumento di conservazione di siffatto potere e la certezza, anche questa comune a Pascal, che la sostituzione di un potere con un altro potere non sia la chiave risolutiva della disastrosa realtà dei fatti bensì la riproposizione del medesimo male. Per questi motivi, come sostenuto in *Appello agli uomini politici*, il potere si trova di necessità nelle mani degli individui cosiddetti peggiori, poiché non può prescindere da una componente di violenza che gli individui cosiddetti migliori non sono disposti ad accettare; scrive Tolstoj: "è diventato evidente che il potere, anziché essere nelle mani degli uomini migliori [...], è sempre stato nelle mani dei peggiori, e questo perché i migliori non hanno mai desiderato un potere il cui tratto principale è il ricorso alla violenza contro i propri simili, e dunque non l'hanno mai conquistato né preservato"<sup>162</sup>. Fedeli a quell'io spirituale che rappresenta la componente più pura e autentica del sé, gli uomini che Tolstoj definisce migliori respingono le pretese avanzate dalla componente contraria, quell'io animale servo dell'amor proprio e della concupiscenza, e si mantengono estranei a tutto ciò che è carnale e in quanto tale vorace e meschino, *in primis* il potere. La volontà di potenza,

---

<sup>161</sup> È nel frammento 828 che Pascal ripercorre il processo di formazione dell'organizzazione statale, evidenziando come tale processo sia all'origine di ogni ordinamento politico, indipendentemente dalla forma assunta: "I legami che vincolano il rispetto degli uni verso gli altri in generale sono legami di necessità; bisogna infatti che vi siano gradi diversi, perché tutti gli uomini vorrebbero dominare e non tutti lo possono ma alcuni possono farlo. / Immagiamoci dunque di vederli cominciare a formarsi. È fuori dubbio che si batteranno fino a che la parte più forte opprime la più debole, e che alla fine ci sia un partito dominante. Ma una volta che questo è stato stabilito allora i signori che non vogliono che la guerra continui ordinano che la forza che sta nelle loro mani si trasmetta come a loro piace: gli uni la rimettono all'elezione dei popoli, gli altri alla successione per nascita, ecc. / Ed è qui che l'immaginazione comincia a recitare la sua parte. Fino a qui l'ha fatto la pura forza. Ora è la forza che mediante l'immaginazione si mantiene in un certo partito, in Francia in quello dei nobili, in Svizzera in quello dei popolani, ecc. / Ora queste corde che legano dunque il rispetto al tale o al talaltro in particolare sono corde d'immaginazione". (Ivi, pp. 761-763).

<sup>162</sup> L. N. TOLSTOJ, *Appello agli uomini politici*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, p. 174.

di nuovo, testimonia l'esser preda, da parte dell'uomo, dell'ambizione e della superbia, “e l'ambizione non si accorda mai con la bontà, ma piuttosto con l'orgoglio, la scaltrezza e la crudeltà. Senza l'esaltazione di sé e l'umiliazione degli altri, senza l'ipocrisia e la furbizia, senza le prigioni, le fortezze, le esecuzioni e gli omicidi, nessun potere potrebbe nascere e preservarsi”<sup>163</sup>: ecco perché esso non è una faccenda da buoni. E poco più avanti, Tolstoj dà un'ulteriore dimostrazione di come siano i malvagi ad occupare da sempre le posizioni al vertice<sup>164</sup>, ed espone uno degli illegittimi argomenti di cui questi si servono per giustificare la propria supremazia. Pur presentando dei limiti, pur mostrandosi a tratti difficile da comprendere e approvare, il loro esercizio del potere – pretendono, non senza ingannare - si configura come l'unico mezzo in grado di garantire un certo ordine, un ordine umano e contraddittorio ma che è pur sempre un ordine e in quanto tale preferibile all'assoluto disordine; l'autorità di cui godono, continuano, è un'arma necessaria ad arginare eventuali tentativi di prevaricazione e assoggettamento ad opera di uomini violenti e avidi di possesso, e anche il suo lato repressivo, allora, è da considerarsi un male minore rispetto all'incombere di possibili scenari ben peggiori. La verità, tuttavia, è un'altra: affermare di ambire al potere per difendere l'umanità non è che il pretesto per legittimare una condotta di per sé illegittima, per fornire un'apparenza di moralità ad un desiderio di per sé immorale; gli individui che pronunciano la falsa promessa di dedicarsi alla prevenzione di possibili mali futuri per mezzo del potere, a ben vedere, sono i primi artefici di quelle violenze che fanno credere di voler scongiurare, gli autori di un male che non è più soltanto possibile bensì reale e che dilania il mondo presente. Ecco come si esprime Tolstoj nel già citato *La salute è in voi*, datato 1893:

Sta qui il rischio del discorso sulla violenza, dato che tutti gli argomenti portati in suo favore dagli oppressori possono esserle imputati con maggior fondamento di ragione. Questi oppressori, infatti, parlano della violenza passata e ancor più di quella che prevedono nel futuro, ma in realtà sono loro quelli che adoperano costantemente la violenza. Ed ecco cosa dovrebbero dire gli oppressi agli oppressori: ‘Voi dite che in passato gli uomini hanno saccheggiato e ucciso,

---

<sup>163</sup> L. N. TOLSTOJ, *La salute è in voi*, cit., p. 147.

<sup>164</sup> “Dominare vuol dire violentare, violentare vuol dire far fare a colui sul quale viene commessa violenza ciò che non vuole fare, e che di certo non vuole fare neppure colui che quella violenza commette; di conseguenza, essere al potere vuol dire fare ad altri ciò che non vorremmo che fosse fatto a noi stessi, cioè fare del male. / Sottomettersi vuol dire preferire la sopportazione alla violenza, e preferire la sopportazione alla violenza vuol dire essere più buoni, o meno cattivi, di quelli che fanno ad altri ciò che non vorrebbero che fosse fatto a loro. / Ne consegue che, secondo tutte le probabilità, non sono i migliori, ma i peggiori, quelli che sono sempre stati al potere e che ci stanno tuttora. Magari vi possono essere dei cattivi fra coloro che si sottomettono al potere, ma è impossibile che i migliori dominino sui peggiori”. (*Ivi*, p. 148).

In che senso sia da intendere la sottomissione, ovvero la sopportazione della violenza, verrà chiarito in un'altra sezione.

e oggi voi temete che facciano altrettanto se il vostro potere sparisse. Ma ciò può accadere come può non accadere. Viceversa, il fatto che voi condanniate migliaia di uomini a marcire nelle prigioni, nei bagni penali, nelle fortezze, che mandate in rovina migliaia di famiglie, sacrificando al militarismo, tanto fisicamente quanto moralmente, milioni di uomini, è una violenza reale e non presunta, contro la quale, in base al vostro ragionamento, bisognerebbe lottare con uguale violenza. E dunque i cattivi contro i quali, per seguire i vostri consigli, andrebbe sicuramente usata la violenza, siete proprio voi<sup>165</sup>.

I governi a cui gli uomini di potere danno origine, allora, non possono che incarnare e perpetrare la meschinità propria ai loro fondatori e membri, “per la natura stessa della loro attività, che impone di commettere ogni sorta di violenza, essi attirano proprio gli elementi più [...] insolenti, grossolani e depravati. Ne consegue che ogni governo, e specialmente ogni governo che dispone di una forza armata, è la più terribile delle istituzioni e la più pericolosa che ci sia al mondo”<sup>166</sup>. Tolstoj li definisce “un male inutile e decisamente maggiore rispetto a quelli con cui intimoriscono i propri popoli”<sup>167</sup>, e ancora, “una terrificante macchina di potere”<sup>168</sup> che si regge su soprusi, ingiustizie, inganni e su quella nociva idea di patriottismo che, come è emerso da riflessioni precedenti, è a sua volta fonte di odio e brutalità. Lungi dal godere di un’autentica legittimazione che affondi le radici in un fondamento solido e necessario, ogni governo si rivela essere, piuttosto, un’arbitraria costruzione dell’uomo per l’esercizio del potere, un’organizzazione poggiata “non sul diritto, e neppure su una parvenza di giustizia, bensì su un ordinamento talmente ingegnoso, grazie ai progressi della scienza, che tutti gli uomini sono presi nel cerchio di questa violenza, dal quale non hanno alcuna possibilità di uscire”<sup>169</sup>. E a proposito di arbitrarietà non si può tralasciare il frammento 60 dell’*Apologia*, una magistrale testimonianza di come il tentativo di risalire alle origini del governo, delle leggi e dei costumi di un popolo sia destinato a deludere coloro i quali vi si cimentino con la speranza di approdare a dei solidi principi. Sono la consuetudine e l’interesse personale – Pascal ne ha le prove – i fondamenti del governo, delle leggi e dei costumi umani:

---

<sup>165</sup> *Ivi*, pp. 149-150. E nelle righe precedenti si legge: “Tutta la storia dell’epoca pagana dimostra come siano sempre stati i cattivi a impadronirsi del potere, con la crudeltà e la perfidia, e a conservarlo con il pretesto di assicurare la giustizia e difendere i buoni. Affermando che, se il loro potere non esistesse, i cattivi opprimerebbero i buoni, gli uomini di Stato manifestano soltanto il loro desiderio di non cedere il potere ad altri oppressori che vorrebbero impadronirsene. Ma è proprio questa affermazione a svelare il loro intento, in quanto ammettono che il loro potere, basato sulla violenza, è necessario per difendere gli uomini da non so quali individui malvagi del presente o del futuro”. (*Ivi*, p. 149).

<sup>166</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il patriottismo e il governo*, cit., pp. 40-41.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>169</sup> L. N. TOLSTOJ, *La salute è in voi*, cit., p. 138.

Su cosa fonderà l'economia del mondo che vuole governare? Forse sul capriccio di ogni singolo? Che confusione! forse sulla giustizia? la ignora. Certamente se la conoscesse non avrebbe stabilito questa massima, la più generale tra quante esistano tra gli uomini, che ognuno segua i costumi del suo paese. Lo splendore della vera equità avrebbe assoggettato tutti i popoli. E i legislatori non avrebbero preso per modello, in luogo di questa giustizia costante, le fantasie e i capricci di persiani e tedeschi. La si vedrebbe piantata in tutti gli stati del mondo, e in tutti i tempi, mentre non si vede niente di giusto o di ingiusto che non cambi di qualità cambiando di clima, tre gradi di elevazione del polo capovolgono tutta la giurisprudenza, un meridiano decide della verità. In pochi anni di dominazione le leggi fondamentali cambiano, il diritto ha le sue epoche, l'ingresso di Saturno in Leone ci indica l'origine di un certo crimine. Ridicola giustizia delimitata da un fiume. [...]

Il furto, l'incesto, l'uccisione dei figli e dei padri, tutto ha avuto il suo posto tra le azioni virtuose. [...]

Niente secondo la sola ragione è giusto in sé, tutto ondeggia con il tempo. L'abitudine [è] tutta l'equità, per questo solo fatto che è accettata. È il fondamento mistico della sua autorità. Chi voglia ricondurla al suo principio l'annienta. Nulla è così difettoso come quelle leggi che raddrizzano i torti. Chi obbedisce loro perché sono giuste, obbedisce ad una giustizia che si immagina, ma non all'essenza della legge. Essa è tutta raccolta in sé. È legge e niente di più. Chi vorrà esaminarne il motivo lo troverà così debole e così lieve che se non è abituato a contemplare i prodigi dell'immaginazione umana, si stupirà che un secolo le abbia assicurata tanta pompa e riverenza. [...] <sup>170</sup>.

Trovando conferma pratica anche nei resoconti dei viaggi di de Montaigne tra diversi luoghi e culture della terra, Pascal non può fare a meno di conferire alla consuetudine il titolo di regina del mondo. Come spiegare, altrimenti, il fatto che a seconda del tempo e dello spazio tanto A quanto non A sono stati e sono espressione del giusto, in altri termini, come spiegare che alcuni uomini annoverano tra le loro leggi quanto è oggetto di condanna presso altri e ammettono tra i loro valori ciò che altrove è respinto come disvalore? Nel domandarci dove si trovi, allora, quella verità che si distingue per la sua universale validità, per l'impossibilità di essere contraddetta e negata, ci accorgiamo che essa non trova spazio in un mondo che è palcoscenico della contraddizione, dove è il particolare e non l'universale a farsi regola. Affermando che la legge "è legge e niente di più", Pascal allude proprio a questo: al suo dar voce al sempre mutevole, incostante capriccio degli uomini di potere anziché all'immutabile cuore della verità. Le innumerevoli norme e abitudini degli uomini, a ben vedere, sono riconducibili al dominio

---

<sup>170</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., pp. 139-143.

di quella legge terrena che Pascal e Tolstoj hanno rispettivamente condannato come legge della forza e legge della violenza, la quale è intrinsecamente impossibilitata a dare vita ad una convivenza umana retta da solidi e legittimi principi; come vedremo, tale convivenza sarà possibile solo alla luce della divina legge dell'amore.

Infine, ecco motivata la sfiducia nutrita da entrambi i pensatori nei confronti di una possibile sostituzione di un potere con un altro. Poiché si è dimostrato che la sua essenza è la violenza e che perciò essere al potere significa commettere il male, non vi è alcun potere che si configuri come realmente alternativo nelle finalità e dei metodi; anche qualora si immaginasse un'improbabile presa del potere senza il ricorso ad un atto di forza e la conseguente istituzione di un governo retto da uomini buoni, osserva Tolstoj, ci si vedrebbe costretti a constatare che il potere corrompe anche il più puro degli animi costringendolo ad azioni inique e immorali. Questi uomini si accorgerebbero ben presto che in un simile ordinamento la conservazione della posizione raggiunta richiede di necessità il compromesso e l'inganno, e via via la guerra, gli arresti e gli omicidi, si accorgerebbero che per giustificare la propria supremazia occorre presentarla "come un qualcosa di sacro e immutabile"<sup>171</sup>, adornarsi di tangibili segni di superiorità capaci di ammaliare un popolo di uomini dominati dall'immaginazione e trasformare se stessi e i propri funzionari in una schiera di assassini sotto mentite spoglie. Sono quattro i meccanismi alla base dell'apparato governativo. Scrive Tolstoj:

La prima modalità, la più antica, è l'intimidazione. [...] Le ferrovie, i telegrafi, i telefoni, la fotografia e le tecniche sempre più evolute per far scomparire gli uomini senza ucciderli [...], insieme a una quantità di altre invenzioni moderne di cui si servono, danno ai governi una forza tale che, una volta caduto il potere in certe mani, con la sua polizia ufficiale o segreta, con la sua burocrazia e il suo esercito di magistrati, carcerieri e zelanti carnefici, non c'è più alcuna possibilità di rovesciare il governo, per pazzo e crudele che sia.

La seconda modalità è la corruzione. Essa consiste nel depredare il popolo, per mezzo delle imposte, delle ricchezze che produce e redistribuirle ai funzionari statali, che in cambio si assumono l'incarico di mantenere e aumentare l'oppressione. [...]

La terza modalità è ciò che posso solo chiamare ipnosi del popolo. Questa consiste nel bloccare lo sviluppo morale degli uomini, al fine di mantenerli, grazie a diverse suggestioni, nell'antiquata concezione esistenziale su cui si fonda il potere del governo. [...]

---

<sup>171</sup> L. N. TOLSTOJ, *La salute è in voi*, cit., p. 138.

La quarta modalità consiste nello scegliere, fra tutti gli uomini già assoggettati e abbruttiti grazie alle tre modalità precedenti, un certo numero di individui per farne gli strumenti passivi di tutte le crudeltà necessarie al governo<sup>172</sup>.

Che sia formato da nobili, borghesi o popolani, che preveda cariche di tipo ereditario o di tipo elettivo, sarà sempre questa la natura di ogni governo nato per sostituire il precedente, e vive nell'illusione colui che crede il contrario. È un illuso, ad esempio, uno dei tipi umani elaborati da Pascal per rappresentare i diversi atteggiamenti degli uomini nei confronti del potere: il filosofo condivide l'opinione del mezzo saggio in merito all'assurdità di affidare il destino delle nazioni ai figli dei più illustri casati, come se la nascita fosse garanzia di competenza, ma non può sottoscrivere la sua proposta di istituire una gerarchia fondata sul merito perché sa che è una chimera riporre nell'insurrezione la speranza di un cambiamento, soprattutto, sa che i nuovi governanti non saranno migliori dei vecchi.

Giunti alla conclusione di questo secondo capitolo ancora dedicato al mondo comune, un'ultima considerazione. La lucidità che ha permesso a Pascal e a Tolstoj di portare alla luce la tragedia vissuta da tale mondo non deve condurre all'errata accusa di pessimismo, se non addirittura di cinismo, nei confronti dei due pensatori; l'analisi del reale, infatti, non esaurisce la complessità del loro pensiero. Entrambe le produzioni si compongono di una seconda fondamentale anta, una *pars costruens* che parla di rivoluzione ma in termini spirituali: in eredità ai posteri, il compito di provare a realizzarla riuscendo laddove i predecessori hanno fallito. Dopo aver dichiarato che l'arbitrarietà è la madre di tutte le leggi, infatti, Pascal afferma che “vi sono senza dubbio leggi naturali”<sup>173</sup>, sfuggendo così alle insidie del relativismo etico, e adottando uno sguardo complessivo sull'opera frammentaria ma coerente che ci ha lasciato scopriamo che alla consuetudine non spetta l'ultima parola, e che il trionfo della forza sulla giustizia nel frammento 103 non ha posto davvero fine alla contesa; un'altra legge dotata di suoi comandamenti, la legge dell'amore, detta le condizioni per una convivenza umana alla luce del Bene e della Verità, per l'avvicinamento a un'utopia che forse non è poi così lontana. Dal canto suo, anche Tolstoj, come vedremo, dedica non soltanto pagine bensì decenni di vita pratica alla medesima missione, al ripristino dell'originaria comunità cristiana che sola può garantire un'esistenza autentica, e in quanto tale felice, a un'umanità che ormai da secoli vive nella falsità e nell'infelicità; l'unica possibilità di annientare il potere e il male che l'accompagna, sostiene,

---

<sup>172</sup> *Ivi*, pp. 138-141.

<sup>173</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 141, frammento 60.

sta nell'astenersi da quell'elemento che ne costituisce l'essenza, la violenza, e tale astensione non è possibile nel territorio dei governi e delle istituzioni.

Della storia che abbiamo ripercorso in queste ultime pagine i due pensatori hanno scritto un epilogo lieto che scopriremo essere ambientato al di fuori della forma statale, un epilogo che indica il superamento dello Stato, appunto, non soltanto come possibile bensì necessario per l'avvento di un tempo nuovo. Ciò che infonde a entrambi fiducia nella realizzabilità del cambiamento è la consapevolezza che la nostra natura di uomini è duplice: accanto alla miseria giace la grandezza, accanto all'io animale un io spirituale, e vedremo che recuperando il secondo elemento, facendovi spazio dentro di sé e coltivandolo con cura è possibile tornare a varcare le soglie della vera grandezza, della carità, anche nel mondo terreno.

## CAPITOLO TERZO

### Il pensiero della morte e la condizione dell'uomo

Gli uomini non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno preso il partito, per rendersi felici, di non pensarvi affatto.

(B. PASCAL, *Frammenti*)

Mio Dio! Che cosa non mi prese! Il solo ricordo della bestia che allora mi si agitava dentro mi fa orrore.

(L. N. TOLSTOJ, *La sonata a Kreutzer*)

#### 3.1 Dinnanzi alla morte: angoscia e fuga

Era già calata la notte su quell'ultima giornata del mese di settembre e il rumore della pioggia, alternato ai colpi della grandine, faceva da sfondo al silenzio che regnava nella stanza. Seduto alla scrivania, Levin cercava di riordinare i pensieri in merito alla rivoluzionaria opera di agricoltura che si accingeva da un lato a scrivere, dall'altro a realizzare nei suoi possedimenti, ma erano altri i pensieri e le immagini che prendevano il sopravvento, non per ultimo il rifiuto di Kitty, colei che ai suoi occhi rappresentava il significato della felicità e della vita. L'improvviso suono del campanello e alcuni colpi di tosse affatto estranei dovevano interrompere un lavoro che, per quella sera, sembrava già destinato a non procedere: all'ingresso c'era Nikolaj, quel suo fratello tanto amato quanto difficile. "Se già prima Nikolaj era smunto e patito da fare spavento, ora – se possibile – pareva ancor più scavato e sofferente. Era ridotto pelle e ossa, uno scheletro"<sup>174</sup>. Sapevano entrambi che stava morendo, eppure le loro parole, incapaci di dar voce a quell'inesprimibile, a quell'inafferrabile che è la morte, sfuggivano all'evidenza della verità per trovar riparo presso la menzogna, toccando gli argomenti più disparati ad eccezione dell'unico che stava loro realmente a cuore, il rispettivo dolore per quanto stava per succedere.

---

<sup>174</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 378.

Entrambi avevano lo stesso pensiero in testa: Nikolaj stava male ed era a un passo dalla morte. Tutto il resto non contava. Né l'uno né l'altro, tuttavia, osavano affrontare l'argomento, perciò qualunque cosa uscisse dalla loro bocca senza dar voce a ciò che li angustiava era solo menzogna. Mai come quella sera Levin fu felice di andarsene a dormire. Mai come quella sera era stato per nulla spontaneo e del tutto falso [...]. E la consapevolezza di quella recita – così come il rimorso – lo rendevano meno disinvolto. Perché avrebbe voluto piangere per quel suo fratello adorato in punto di morte, Levin, e invece si vedeva costretto ad ascoltare e reggere una conversazione sulla sua vita futura<sup>175</sup>.

L'incontro con il fratello aveva gettato Levin al cospetto di qualcosa di nuovo e a cui era totalmente impreparato, qualcosa che per quanto si sforzasse di ignorare non lasciava scampo, facendosi più insistente ad ogni rantolo che giungeva dall'altro lato della stanza, dove Nikolaj si era steso per la notte. Era il pensiero della morte. Facendo capolino dagli occhi del malato, da “quegli occhi che mandavano strani bagliori”<sup>176</sup>, la morte si era introdotta nell'animo già in subbuglio di Levin portandovi ulteriore irrequietezza: mai prima di allora, infatti, egli l'aveva avvertita così vicina, non più vaga possibilità futura bensì certezza del presente, mai prima di allora si era trovato a pochi passi dalla sua ombra, un'ombra che per il momento avvolgeva Nikolaj ma che, improvvisamente lo sapeva, un giorno avrebbe divorato anche lui. Che importanza aveva il quando? Ci fossero stati giorni, mesi o anni a separarlo da essa la morte prima o poi sarebbe tornata chiamando il suo nome, e avrebbe significato la fine non solo della vita ma anche di ogni suo progetto, di ogni suo sforzo, di ogni sua ricerca di senso della vita stessa. E allora che cosa fare, come impiegare il tempo rimasto? In Levin lo spettro della morte aveva sollevato il grande interrogativo: come vivere?

Gli frullavano in testa pensieri di ogni sorta, ma che avevano come risultato una cosa soltanto: la morte. Inevitabile conclusione per tutto e tutti, la morte gli si offriva per la prima volta nella sua forza inesorabile. Era lì, vicina come mai l'aveva sentita, dentro a quel suo fratello amatissimo che si lamentava nel dormiveglia invocando ora Dio ora il diavolo, senza fare alcuna differenza fra loro. Levin ce l'aveva anche dentro di sé, la morte, lo sentiva. Oggi o domani, domani o trent'anni dopo, poco cambiava. Di fatto, non solo non sapeva che cosa significasse, d'essere inesorabilmente tenuto a morire, non solo non ci aveva mai pensato, ma non voleva né osava pensarci.

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 379.

‘Lavorare molto, ho mille progetti per la mente, ma sembra dimenticare che tutto finisce. Che morire si deve’.

[...] Più rifletteva, più capiva con chiarezza che così era e che aveva dimenticato, che aveva trascurato un piccolo dettaglio: la morte, che sarebbe comunque sopraggiunta segnando la fine di ogni impresa alla quale, dunque, non valeva nemmeno la pena di dar corso. Non c’era modo di evitarlo. Era tremendo, ma era così. ‘Finché sono vivo, però ... che cosa devo fare? Cosa?’ si chiedeva, disperato<sup>177</sup>.

Da un lato, la consapevolezza della fine non fa che acuire una disperazione che nelle pagine precedenti del romanzo si è già rivelata essere il male che affligge Levin, personaggio inquieto, in cerca di risposte a domande talvolta non del tutto chiare e ben formulate ma spesso insistenti: a che scopo impegnarsi tanto se tutto è destinato a finire? Perché costruire se la morte distrugge? Meglio non pensarci troppo se non si vuole cadere nel baratro. Dall’altro lato, però, l’improvviso svelarsi della morte come evento ultimo e concreto lo induce a riflettere con più urgenza sulla vita, su quella vita che si appare svalutata, a tratti insensata e vana, dall’incombere della fine, ma che finita non lo è ancora. Quel “finché sono vivo”, in fondo, ha presa nell’animo di Levin e gli impedisce di lasciarsi andare alla rassegnazione, o quantomeno di arrendersi ad essa a cuor leggero, non potendosi pronunciare sul domani guarda all’oggi e a quella possibilità di vita che racchiude in sé fintanto che non tramonta, e infine, si fa monito affinché quella morte che come la spada di Damocle pende sopra ad ogni umano respiro non scoraggi la ricerca di senso dell’esistere bensì la intensifichi, così che l’epilogo sia di un pieno essere e non del nulla. L’inattesa visita di Nikolaj, a ben vedere, aveva ricordato a Levin due cose: che egli doveva morire era la prima, che sinché ciò non accadeva egli era vivo la seconda<sup>178</sup>. E di nuovo il tormento, di nuovo il terribile dubbio: come doveva vivere?

Quello appena descritto tra Levin e la morte assume i tratti di un incontro mediato, nello specifico, mediato dalla figura del fratello: è Nikolaj che si sta lentamente spegnendo, è suo il volto segnato dalla malattia e dalle sofferenze, sua è l’anima che si appresta a lasciare il mondo degli uomini, eppure Levin si sente chiamato in causa. Scorgendo la morte nello sguardo di un’altra persona egli scopre che la morte lo guarda a sua volta, inutile nascondersi o provare a fuggire, la sua ombra si estende sopra tutto ciò che è finito, dunque sopra tutto ciò che è umano:

---

<sup>177</sup> *Ivi*, pp. 380-381.

<sup>178</sup> “Vedevo solo la morte e il suo approssimarsi. Eppure il suo progetto lo appassionava come prima e più di prima. Insomma, doveva imparare a sopravvivere fino all’arrivo della morte. Una coltre buia pareva coprire ogni cosa, ma proprio grazie a quel buio Levin sentiva che la sua idea era l’unica fune a cui poteva aggrapparsi. Dunque raccolse le forze che gli restavano e l’afferrò”. (*Ivi*, p. 384).

la sua ombra si estende su di lui. Nell'ormai imminente fine del fratello, Levin riconosce quel destino a cui nessuno può sottrarsi, quel destino che sarà anche il suo. Tuttavia, va osservato, la sua reazione rappresenta un'eccezione nel panorama di quel mondo definito comune, un insolito caso di identificazione laddove regna l'estraniamento. Dinnanzi ad un corpo morto che non è il proprio, infatti, l'atteggiamento prevalente tra gli uomini comuni è la presa di distanza, vale a dire, l'istintiva rimozione del tragico evento dall'orizzonte delle proprie possibilità, l'irrazionale convinzione di essere immuni ad una sventura che ha dato prova di colpire sempre altrove, al di fuori dei sicuri confini del sé; la morte, in altri termini, è sempre *morte degli altri*: il tale giace esanime, il tal altro sta esalando i suoi ultimi respiri ma io, io che ne parlo sono vivo, quindi la morte non è cosa che mi riguardi. Ed è così che i colleghi di Ivan Il'ič affrontano la sua improvvisa scomparsa, come un accidente che è toccato a *lui*, uno scherzo della sorte a *lui* riservato; in quel morto che “giaceva come sempre giacciono i morti, con particolare pesantezza, con le membra irrigidite che affondavano, come sempre accade ai morti, nel giaciglio della bara, con la testa per sempre inclinata in avanti dal cuscino, e mostrava, come sempre lo mostrano i morti, la fronte gialla, cerea con la calvizie sopra le tempie infossate”<sup>179</sup>, Pëtr Ivanovič e gli altri astanti non riconoscevano loro stessi, o forse non lo volevano.

Oltre alle considerazioni che questa morte aveva suscitato in ciascuno di loro circa i trasferimenti e i cambiamenti d'organico che da questa morte sarebbero potuti conseguire, di per se stessa, in quanto morte d'un loro intimo conoscente, essa suscitò in tutti loro, come sempre avviene, un senso di gioia per il fatto che il morto fosse lui e non loro.

‘Ecco, lui è morto, e io no’ pensò o sentì ognuno di loro’<sup>180</sup>.

E ognuno di loro sentiva di essere in salvo. Anche quando apprendendo delle terribili sofferenze patite dal defunto la paura si era fatta largo nel suo animo, Pëtr Ivanovič aveva saputo difendersi ricorrendo al “solito pensiero che la cosa era capitata a Ivan Il'ič, e non a lui, e che a lui quella cosa non doveva né poteva succedere”<sup>181</sup>, e così facendo si era tranquillizzato, “come se la morte fosse qualcosa di naturale per Ivan Il'ič, ma non lo fosse affatto per lui”<sup>182</sup>.

Ma giunge un giorno in cui la morte non bussa più alla porta del vicino bensì alla nostra, in cui d'improvviso si vive da protagonisti quell'agonia a cui fino a quel momento avevamo assistito solo da spettatori esterni e le lacrime bagnano i nostri occhi, il dolore si impossessa dei nostri

---

<sup>179</sup> L. N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, in Id., *Tutti i racconti*, vol. II, a cura di I. Sibaldi, Milano, I Meridiani Mondadori, 2014, pp. 333-334.

<sup>180</sup> *Ivi*, pp. 331-332.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 338.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

arti e il lamento risuona con il tono della nostra propria voce. La lunga fuga dal pensiero del trapasso non può continuare, un muro pone fine alla corsa, pone fine alla vita, le sole forze umane non bastano ad aggirarlo e restarvi al cospetto si profila come parimenti impossibile: l'uomo, infatti, vi si ritrova schiacciato contro con forza, oppresso da un dolore insostenibile. La sola possibilità è accettare di attraversare quel muro, quindi trapassare e approdare oltre il confine della vita, ma l'uomo è disperato e non si rassegna, non vuole varcare la soglia definitiva, la paura gli strozza il respiro: egli è in preda alla più orribile crisi d'angoscia, cerca di negare la morte come possibilità reale del sé, così come ha sempre fatto, ma non riesce più, la morte, ormai, è lì.

Ivan Il'ič vedeva che stava morendo, ed era in uno stato di permanente disperazione.

In fondo all'anima Ivan Il'ič sapeva che stava morendo, ma non solo non era abituato a una cosa del genere, proprio non la capiva, non riusciva in nessun modo a capirla. Quell'esempio di sillogismo che aveva studiato nel manuale di logica del Kiesewetter, Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, perciò Caio è mortale, gli era sembrato, per tutta la vita, valido solo in rapporto a Caio, e in alcun modo in rapporto a se stesso. Una cosa era l'uomo-Caio, l'uomo in generale, e in questo caso il sillogismo andava benissimo; ma lui non era né Caio né l'uomo in generale, ma era sempre stato un essere molto, molto particolare, molto diverso da tutti gli altri esseri [...] Provava a tornare alla precedente catena di pensieri che nascondevano, un tempo, il pensiero della morte. Ma, era strano, tutto quello che un tempo nascondeva, occultava, liquidava la coscienza della morte, adesso, ormai, non faceva più effetto<sup>183</sup>.

Ad accrescere l'angoscia dei suoi ultimi giorni, inoltre, è un terribile sospetto sulla sua vita passata, un sospetto che come si intende mostrare a breve si farà rivelazione: c'era qualcosa - lo sentiva - che gli sussurrava che egli, forse, aveva vissuto in modo sbagliato, circondato dalla menzogna, un'ipotesi che gli sembrava assurda, che non voleva ammettere, non voleva fosse vera, e che tuttavia temeva e si faceva sempre più insistente.

‘No, non aiuta. È tutto un imbroglio, una sciocchezza,’ aveva deciso nel momento in cui aveva sentito quel gusto dolciastro e disperato che conosceva [il medicinale]. ‘No, ormai non posso più crederci. Ma il male, il male, perché? Ma se smettesse, almeno per un attimo’. E aveva cominciato a gemere. [...] gemeva non tanto per il male, per quanto fosse terribile, ma per

---

<sup>183</sup> L. N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it. di P. Nori, Milano, Feltrinelli, cit., pp. 66-67.

l'angoscia. 'E sempre così, sempre questi giorni e queste notti infinite. Se almeno arrivasse presto. Ma presto cosa? La morte, il buio. No, no. Tutto è meglio della morte!'<sup>184</sup>.

L'improvviso incombere della morte nella vita di un uomo che alla propria morte non aveva mai pensato funge da tema anche per un racconto pubblicato nel 1895, nove anni dopo *La morte di Ivan Il'ič. Il padrone e il lavorante* narra l'epilogo di due opposte esistenze, quella dell'umile Nikita, un servo, trascorsa nel silenzio e nell'obbedienza, e quella di Brekunov, suo padrone, un uomo impostosi al mondo in virtù di una spregiudicata intelligenza, di una sfrenata ambizione e di una energica volontà di potenza. Vite diverse, diverse conclusioni. I due si trovano in viaggio insieme quando una tempesta di neve infuria contro di loro e a nulla sembrano valere i disperati tentativi di mettersi in salvo; tutt'intorno è il vuoto, una distesa di ghiaccio e desolazione indifferente all'umano destino, i due sono soli, deboli e indifesi, in balia dell'indomabile forza di quella natura che tanto arride quanto spaventa, e non c'è intelligenza né ambizione in grado di tardare una fine che dista solo pochi passi. Nikita non è mai stato padrone di se stesso, libero da condizioni esterne, e così come ha vissuto, senza nulla pretendere, senza nulla conoscere, si accascia al suolo e accetta ciò che verrà, foss'anche la morte, ma Brekunov no, egli non conosce dipendenza alcuna, è sempre stato padrone della propria vita e con l'ingegno e con l'inganno ha superato ogni ostacolo, non sarà certo il freddo a piegarlo. Nikita è mite e sa placare il terrore che inizialmente lo assale perché ha "la consapevolezza di non essere solo, d'avere qualcuno che lo sentiva e che non lo avrebbe abbandonato"<sup>185</sup>, ma Brekunov, che dell'agire ha fatto il motore della sua esistenza, si rifiuta di restare inattivo, non può morire nella neve, come scrive Šestov nel capitolo dedicato a questa vicenda, "sfortuna e incapacità sono per lui sinonimi"<sup>186</sup>. E in un primo momento agisce, Brekunov, lascia il servitore, si rialza e va in cerca della strada, ma ecco che tutto si confonde, nella bufera compaiono strane figure ed egli perde il controllo, per la prima volta non sa cosa sta succedendo e dunque che cosa fare, per la prima volta è in preda al terrore: come Ivan Il'ič, anche lui vivrà una rivelazione nei suoi ultimi istanti, ma prima di comprenderne il contenuto attraverserà l'angoscia che la morte suscita in chi ad essa non ha mai pensato e improvvisamente si trova solo al suo cospetto, senza nessuno a cui chiedere aiuto. Come ultimo tentativo

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>185</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il padrone e il lavorante*, in *Id.*, *Tutti i racconti*, vol. II, p. 657. E continua: "Inspirò profondamente e, senza mai toglier la testa di sotto la tela con cui se l'era avvolta, entrò nella slitta e vi si distese, al posto del padrone. Ma anche nella slitta non riuscì a scaldarsi in nessun modo. Dapprima tremò, in tutto il corpo, poi il tremito finì, e lui cominciò a perder pian piano conoscenza. Non sapeva se stesse morendo o addormentandosi, ma si sentiva egualmente pronto all'una come all'altra cosa". (*Ibidem*).

<sup>186</sup> L. ŠESTOV, *Le rivelazioni della morte. Dostoevskij – Tolstoj*, a cura di E. Valenziani, Firenze, Fussi, 1948, p. 218.

Brekunov si rivolge a San Nicola promettendo ceri e messe in cambio della salvezza, ma il suo non è un autentico slancio di fede, è solo il grido di un disperato che ha perduto ogni riferimento sulla terra. Innalzando preghiere al cielo, Nikita avverte la presenza di un Padre che gli infonde conforto e si addormenta dolcemente, pronto a morire, per risvegliarsi poi con sua sorpresa vivo, Brekunov, invece, non sente che l'eco del suo smarrimento e incontra quella possibilità che sembrava tanto remota, la morte.

Una simile angoscia, tremenda al punto da provocare le allucinazioni, non è estranea allo stesso Tolstoj, il quale ne fa esperienza in una stanza d'albergo ad Arzamas in un'insolita notte del 1869, mentre è in viaggio nel governatorato di Penza per visitare una proprietà che era intenzionato ad acquistare. A spezzare il regolare trascorrere di una quotidianità fatta di affari e affetti famigliari sovengono "una tristezza, un timore, un terrore" che costringono Tolstoj ad uscire dal letto e ordinare la partenza, perché si fa impossibile restare distesi nel buio quando il respiro comincia a mancare, quando un peso sconosciuto e insostenibile grava sul petto. Nel già citato *L'altro Tolstoj*, Pier Cesare Bori riporta la lettera che lo scrittore invia alla moglie due giorni dopo quell'improvvisa crisi:

[...] Da due giorni mi tormenta l'inquietudine. Il terzo giorno ho pernottato a Arzamas e mi è accaduto qualcosa di insolito. Erano le due di notte, ero terribilmente stanco, volevo dormire, non ero ammalato. Ma d'improvviso mi venne una tristezza, un timore, un terrore quali non avevo mai provati. Ti descriverò nei particolari questo sentimento in seguito; ma un sentimento così tormentoso non l'avevo mai provato e Dio non lo faccia provare a nessuno. Mi alzai, ordinai di attaccare i cavalli. [...]

In questo viaggio ho sentito per la prima volta quanto strettamente sono legato a te e ai bambini. Posso rimanere solo quando sono stabilmente occupato, come a Mosca, ma come adesso, senza nulla da fare, sento decisamente di non poter stare da solo<sup>187</sup>.

Come commenta Bori, Tolstoj "insiste sulla distanza dalla famiglia, sulla sua incapacità ormai di stare da solo, come il motivo più prossimo: ma non enuncia il contenuto più profondo di quella 'tristezza, timore, terrore'"<sup>188</sup> che lo aveva assalito così all'improvviso. Cos'era successo, davvero, ad Arzamas? Cosa induce un uomo ad abbandonare il tepore del letto e mettersi in viaggio nel cuore della notte senza una meta, senza un perché? In un racconto di parecchi anni dopo intitolato *Memorie di un pazzo*, Tolstoj narra una vicenda che pagina dopo pagina, nel suo nucleo centrale, si rivela essere la trasfigurazione letteraria di quanto vissuto in

---

<sup>187</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 9.

<sup>188</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

prima persona quella lontana notte. Un uomo sposato, un viaggio d'affari, un brusco risveglio ed ecco uno spavento che via via si fa agitazione, tremore, angoscia, e allora una partenza i cui motivi e destinazione rimangono oscuri: non manca nulla; stavolta, anzi, c'è un elemento in più, un elemento in grado di fare chiarezza su ciò che colpisce il protagonista.

Io mi ero assopito, ma improvvisamente mi svegliai. Avevo avuto paura di qualcosa. E come spesso succede, mi svegliai spaventato, agitato – mi sembrava che non mi sarei mai riaddormentato. ‘Per quale motivo sono in viaggio? Dove vado?’, mi venne in testa improvvisamente. Non che non mi piacesse l’idea di comprare un fondo a buon mercato, ma improvvisamente mi era sembrato che non avessi nessun motivo per andare così lontano, che sarei morto lì, in un posto estraneo. E provai spavento<sup>189</sup>.

Il pensiero della morte, per la prima volta, giunge in visita al nostro viaggiatore, e avventurarsi lontano da casa, andare in cerca di nuovi possedimenti, tutto gli appare assurdo, privo di senso all’ombra di quella inaspettata presenza. Anche la vita, ora, lo spaventa, anche il suo stesso sé lo tormenta: la coscienza della morte mina alle fondamenta tutto ciò che aveva ritenuto importante e in cui aveva sempre creduto, rende impossibile concedersi al sonno senza avvertire l’eventualità della fine avvicinarsi in ogni momento, in ogni dove. “‘Cosa mi angoscia, di cosa ho paura?’. ‘Di me’, rispondeva impercettibile la voce della morte. ‘Sono qui’”<sup>190</sup>. Eppure egli era vivo, e come poteva, la morte, insinuarsi nel suo stesso contrario, la vita? A tratti avvertiva il respiro della vita e a tratti quello della morte, ed ecco che i due sembravano intrecciarsi e gettarlo nella paura, al tempo stesso, però, egli sentiva che la morte non doveva esserci perché c’era la vita a negarla, e allora non provava più paura, ma poi la presenza della morte tornava ad farsi viva e anche stavolta si imponeva nella vita stessa: sembrava di impazzire.

Se mi fosse apparsa davvero la morte, io non avrei potuto provare ciò che provavo, allora avrei avuto paura. E ora io non avevo paura, ma vedevo, sentivo che la morte veniva, e nel contempo sentivo che non ci doveva essere. Tutto il mio essere sentiva la necessità, il diritto alla vita e nel contempo la morte che sopraggiungeva. E questa intima lacerazione era atroce. [...] E un’angoscia, un’angoscia, la stessa angoscia spirituale che generalmente si prova prima del vomito, solo spirituale. È spaventoso, terribile, sembra di aver paura della morte, ma se rifletti,

---

<sup>189</sup> L. N. TOLSTOJ, *Memorie di un pazzo*, in Id., *I cosacchi e altri racconti*, trad. it. di L. De Nardis, Milano, Garzanti, 2019, p. 364.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 366.

pensi alla vita, allora hai paura della vita che muore. In qualche modo la vita e la morte si erano fuse in uno<sup>191</sup>.

Fuggire dalla stanza e rimettersi in viaggio, però, non sopisce l'agonia, e se in un primo momento sembra concedere un po' d'aria, un po' di sollievo, ben presto si rivela fallimentare. Il protagonista giunge ad una seconda abitazione per la notte, si stende e di nuovo sobbalza, il giorno seguente si sposta oltre ed ecco ancora quella "terribile sensazione: come se mi fosse successa una qualche disgrazia, e io potessi dimenticarla solo temporaneamente; ma essa era lì, sul fondo dell'anima, e mi dominava"<sup>192</sup>. La successione dei pensieri che lo strazia non più solo di notte bensì anche durante il giorno è sempre la stessa: "- Io vivo, ho vissuto, devo vivere, e all'improvviso la morte, l'annientamento di tutto. A che serve la vita? Morire? Uccidermi subito? Ho paura. Aspettare la morte quando verrà? Ho ancora più paura. Vivere, dunque? Per cosa? Per morire. Non uscivo più da questo circolo"<sup>193</sup>.

Nelle ultime righe della lettera indirizzata alla moglie Tolstoj scrive d'essersi accorto di non poter stare da solo quando è privo di occupazioni, quando è lontano dalla quotidianità dei suoi affari e in un luogo sconosciuto, soprattutto spoglio e silenzioso, dando voce, con quelle parole, a quella che è un'impossibilità comune all'intera specie. Non solo lo scrittore, infatti, bensì l'uomo in quanto tale affonda in un inesplorato abisso di pensieri e inquietudine qualora si ritrovi solo con se stesso, senza alcunché ad impegnare la sua attenzione: "tutta l'infelicità degli uomini viene da una sola cosa, di non saper starsene in riposo in una stanza"<sup>194</sup>, annotava già Pascal. Come osserva quest'ultimo, una volta calate le luci del giorno e cessati i rumori del mondo, salutati i compagni e tolti abito e cappello, l'uomo è costretto a prender coscienza di ciò che preferisce dimenticare, ovvero, la sua tragica condizione di funambolo perennemente sospeso tra il finito e l'infinito, desideroso del secondo ma ancorato al primo, in una parola, la sua precarietà, la sua mortalità. Anche il più felice tra gli uomini, un re a cui non mancano onori né ricchezze né potere, giacerebbe impaurito e "infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi"<sup>195</sup>, se ospiti, giullari e musicisti lasciassero il palazzo ed egli dovesse trascorrere le sue giornate in una silenziosa solitudine che schiude terribili verità. Scrive il filosofo:

---

<sup>191</sup> *Ivi*, pp. 366-367.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 367.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>194</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 197, frammento 136.

<sup>195</sup> *Ivi*, pp. 197-199.

La condizione di re è il più bel posto del mondo e tuttavia lo si immagina accompagnato da tutte le soddisfazioni che possono circondarlo. Se è senza divertimento, e se lo si lascia meditare e riflettere su ciò che è – questa felicità languida non lo sosterrà affatto – cadrà di necessità nei pensieri che lo minacciano, delle rivolte che possono accadere e infine della morte e delle malattie che sono inevitabili, di modo che, se è senza ciò che si chiama divertimento, eccolo infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi che gioca e si diverte<sup>196</sup>.

L'importanza del concetto di divertimento nell'analisi pascaliana sulla condizione umana è resa evidente dal fatto che l'autore intitola proprio *divertissement* una *liassa*, per la precisione l'ottava: attraverso i nove frammenti che la compongono Pascal dimostra come il divertimento sia l'espedito cui l'uomo ricorre per sfuggire alla coscienza della propria finitudine, per non trovarsi al cospetto degli spettri che minacciano la sua esistenza quali la debolezza, la malattia, la morte. L'uomo, in fondo, sa che il mondo è costellato di insidie e dolori, che né le armi né l'intelletto lo salveranno da un nemico invisibile di cui non è possibile prevedere le mosse, in breve, l'uomo sa di dover morire, ma questa consapevolezza è insostenibile per un essere fragile e complesso quale egli è; meglio svagarsi e inebriare la coscienza, meglio non pensare e trascorrere i giorni tra intrattenimenti e banchetti, distratti dal rumore delle voci e dalla musica, dal cibo, dalla compagnia, dal gioco, e da tutto ciò che sappia nascondere la verità. Non solo feste e conversazioni, infatti, ma guerre e affari, incarichi e occupazioni, tutto ciò cui si dedica l'uomo e tutto ciò che la società offre non è che un mezzo per sfuggire alla coscienza della propria condizione, perché “niente ci può consolare quando ci pensiamo fino in fondo”<sup>197</sup>. E allora gli uomini riempiono le loro giornate con il lavoro, con la caccia, con il gioco convinti di nutrire interesse per il contenuto di tali attività, invece, ricercano tali attività in sé come fonte di distrazione, come impedimento ad un riposo che toglie il sonno: “non sanno che è solo la caccia e non la preda quel che cercano”<sup>198</sup>, “il divertimento del gioco e non il guadagno”<sup>199</sup>. È proprio alla luce di quanto osserva ogni giorno che Pascal conclude che “senza divertimento non vi è gioia; col divertimento non vi è tristezza”<sup>200</sup>; si pensi ad un uomo – scrive – che abbia perso il suo unico figlio:

Donde viene che quest'uomo che ha perduto da pochi mesi il suo unico figlio e che sommerso da processi e da litigi era questa mattina così turbato, ora non ci pensa più? Non vi stupite, è

---

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 207.

occupatissimo a vedere da dove passerà quel cinghiale che i suoi cani inseguono con tanto ardore da sei ore. Non occorre niente di più. L'uomo, per quanto pieno di tristezza, se si può convincerlo a entrare in qualche divertimento eccolo felice durante quel tempo, e l'uomo, per quanto felice sia, se non è distolto o occupato da qualche passione o da qualche divertimento che impedisca alla noia di dilagare, sarà ben presto triste e infelice. Senza divertimento non vi è gioia; col divertimento non vi è tristezza<sup>201</sup>.

Una figura simbolo della ricerca del divertimento come ancora di salvezza da un'inquietante verità è Pierre Bezuchov, in *Guerra e pace*, nella parte centrale delle vicende che lo interessano. Egli ha già sperimentato il tormento in merito alla vita e alla morte, alla definizione del bene e del male, allo scopo dell'umano stare al mondo, e attraverso errori e contraddizioni è infine giunto a desiderare un rinnovamento interiore, ed è questo desiderio a determinare il suo ingresso nella massoneria pietroburghese, ai suoi occhi custode del vero senso della vita e fonte di purificazione per i suoi membri e, per loro tramite, per il mondo intero. Ma ben presto egli scorge la falsità e l'ipocrisia anche nel nuovo ambiente e complici una serie di accadimenti cade nuovamente nel dubbio, nell'insoddisfazione, nella paura; il senso della vita torna a farsi oscuro, evidenti, invece, sono la vittoria del male sul bene e il dilagare della menzogna tra gli uomini, così come il fallimento di ogni suo tentativo di impegnarsi in qualcosa. Impossibile restare a galla quando una tale consapevolezza grava sull'animo: “A che scopo? Perché? Che cosa succede al mondo?” si domandava perplesso più volte al giorno; e senza volerlo prendeva a riflettere sul significato della vita. Ma sapendo per esperienza che queste domande non avevano risposta, si affrettava a distrarsi; prendeva un libro o correva al Club, oppure da Apollon Nikolaevič a chiacchierare un po' sui pettegolezzi della città”<sup>202</sup>. La verità che Pierre non riesce a guardare negli occhi, in questo caso, concerne la vita, anche la *sua* vita, prima ancora che la morte, ma è parimenti angosciante: che cosa fare di sé? Come risolvere quel malcontento che giorno dopo giorno s'impossessa della sua coscienza? Non prestandovi ascolto, dandosi alla fuga, cercando altri svaghi: ecco come risponde Pierre.

Era terribile sentirsi oppresso dalla presenza di quei problemi insolubili ed egli si abbandonava alle distrazioni soltanto per dimenticarli. Frequentava tutte le compagnie possibili, beveva molto, comprava quadri e fabbricava case, ma, soprattutto, leggeva. [...] Si sentiva bene soltanto quando, dopo aver rovesciato nella sua grande bocca, senza nemmeno accorgersene, parecchi bicchieri di vino, sentiva in corpo una gradevole sensazione di tepore, una lieta disposizione

---

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 657.

d'animo verso coloro che gli stavano vicino e un'inclinazione mentale a reagire superficialmente a ogni idea senza approfondirne la sostanza. Solo dopo aver bevuto un paio di bottiglie di vino si rendeva conto che quell'intricato, terribile nodo della vita, che dianzi lo aveva atterrito, non era poi terribile come gli era sembrato. [...] soltanto quando era sotto l'effetto del vino si diceva: 'Non è nulla. Questo è un nodo che scioglierò da me, ho già pronta la spiegazione. Ma adesso non è il momento, a questo penserò dopo!' E questo *dopo*, invece, non veniva mai<sup>203</sup>.

E così giorno dopo giorno, distratto dall'essenziale per mezzo del superfluo, ecco che l'uomo viene trascinato verso la morte senza riflettervi, senza prenderne coscienza; la sua fuga dall'estremo pensiero non è soluzione bensì, appunto, fuga, evasione dal problema<sup>204</sup>, e quando questo si ripresenterà - non può non ripresentarsi - l'uomo sarà impreparato, e sprofonderà nel suo abisso. Disteso nel buio di un'umile stanza e circondato da un insolito e grave silenzio, quell'uomo in viaggio per affari, che altri non è se non lo stesso Tolstoj poco più che quarantenne, avverte l'avanzare di un improvviso sussurro. È calata la notte, le luci delle dimore vicine si stanno spegnendo e non s'ode nulla all'infuori di Sergej, il servo, intento a preparare il *samovar*; casa, con i suoi affetti, è lontana, così come gli amici e conoscenti con cui si è soliti trascorrere il tempo, e gli affari sono ormai rimandati all'indomani. Ed ecco che quel sussurro s'impadronisce del vuoto creato dall'assenza delle consuete occupazioni, eccolo farsi largo nell'animo del protagonista: che sia davvero lei, l'ineludibile fine? Dove sono le serate a teatro e in società, le battute di caccia, i banchetti? Dove sono la compagnia, i suoni e i divertimenti, quelle garanzie di un sonno tranquillo per la coscienza? Nella stanza regna il silenzio, impossibile ignorare un mormorio che vi si insinua con sempre maggiore insistenza e che mette in discussione proprio ciò che sembra indiscutibile, ciò che ogni uomo sente scorrere nelle membra e nello spirito, sente appartenergli di diritto: la vita. Il pazzo-Tolstoj si dà alla fuga, non può restare lì dove inedite e sconvolgenti visioni prendono il sopravvento, meglio agire, andare in cerca di un luogo sicuro, ma non c'è alcun andare né luogo che sia sicuro per chi ha intuito che ogni passo avvicina alla morte, non c'è menzogna che possa consolare chi ha veduto la verità. Così come il suo autore, il personaggio vaga di stanza in stanza, di abitazione in abitazione per sottrarsi all'angoscia che il pensiero della morte gli ha provocato, ma l'angoscia,

---

<sup>203</sup> *Ivi*, pp. 658-659.

<sup>204</sup> Pascal distingue tre ordini di giudizio a seconda del grado di consapevolezza in merito alla ricerca del divertimento: i falsi dotti si limitano a non comprendere, e di conseguenza a non approvare, tale ricerca; i dotti, invece, comprendono il motivo di tale ricerca perché conoscono l'esigenza da cui essa nasce, e non la condannano; ma solo i credenti hanno una comprensione piena del fenomeno, perché penetrandolo nel profondo lo riconoscono e lo condannano come vile fuga dalla vera realtà, come evasione dal problema e dal sé, e in quanto tale, come segno della miseria umana.

ormai, abita in lui: il divertimento è cessato e la coscienza si è risvegliata, l'uomo si è scoperto vulnerabile, debole, finito. Vale a dire, destinato a morire.

### **3.2 L'uomo: natura e sopra-natura**

Ma se l'uomo è un essere naturale, di conseguenza strutturalmente limitato, perché teme un evento altrettanto naturale quale la morte, perché teme ciò che appartiene alla sua stessa essenza? Gli alberi accettano l'arrivo dell'inverno e lasciano cadere le foglie, quando le forze vengono a mancare gli animali si appartano e si abbandonano alla fine, e invece ecco l'uomo tentare di sottrarsi al ciclo di vita e morte che detta le regole della natura, di quella natura di cui fa parte, eccolo intimorito dal suo stesso destino, da quella meta che lo attende fin dai suoi primi passi. Dove ha origine quest'insolita paura, perché questa angoscia? Per rispondere alla domanda sarà necessario addentrarsi in una più approfondita comprensione dell'essenza umana, poiché questa è sì natura, è sì materia, ma l'elemento fisico, puramente immanente, che essa condivide con le altre specie non esaurisce la sua complessità; rispetto agli altri esseri l'uomo mostra delle particolarità che denotano la presenza, in lui, di qualcosa che eccede la sola natura e rimanda ad una dimensione superiore, una seconda componente che si affianca alla prima con la medesima essenzialità: lo spirito. L'uomo, innanzitutto, è il solo essere che abbia davvero coscienza della propria morte: le piante e gli animali l'accettano come si accetta una necessità, senza opporre resistenza, ma è l'uomo che ne indaga gli abissi sperimentandone le implicazioni meno immediate, è l'uomo che con tremore avverte l'azione vanificante della morte sulla vita che l'ha preceduta, l'assenza di senso di ogni suo sforzo e intenzione, l'illusorietà di quel sentore d'infinito che ha provato più volte. Egli cerca di sfuggirvi, ma giunge un momento in cui la morte o il pensiero di essa si impone sopra ad ogni espediente ed egli non può più negarla, anzi, si vede costretto a riconoscerla nei segni sul suo corpo e nelle sofferenze dell'anima; la coscienza della morte, in sostanza, si ripercuote sulla vita stessa, diviene insoddisfazione di sé, frustrazione, inquietudine, sentimenti sconosciuti ai viventi non umani. Seppur debole, incostante e impressionabile, l'uomo è un essere pensante e in virtù di ciò cosciente, ed è proprio la facoltà di pensiero ciò che lo rende superiore alle altre creature. Scrive Pascal nel celebre frammento 200:

L'uomo non è che un giunco, il più debole di tutta la natura, ma è un giunco che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per schiacciarlo; un vapore, una goccia d'acqua basta per ucciderlo. Ma quando pur l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancora più nobile di ciò

che l'uccide, poiché egli sa di morire e quale vantaggio l'universo ha su di lui. L'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. A ciò noi dobbiamo richiamarci e non allo spazio e alla durata, che non sapremmo colmare [...] <sup>205</sup>.

Come appurato in precedenza, l'uomo è preda dell'immaginazione e della consuetudine, in questo sta la sua miseria, così come nella sua precarietà, nella sua debolezza fisica e morale, nel suo amore di sé e dell'interesse personale, concupiscenza ed egoismo sono i motori delle sue azioni, la menzogna, e non la verità, trova ascolto presso di lui; al tempo stesso, però, l'uomo è cosciente di tutto ciò ed è infelice, e l'infelicità, di nuovo, è ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi, poiché egli è il solo a provare scontento per la propria condizione e ad essere consapevole di tale scontento. Sempre Pascal: "la grandezza dell'uomo è grande in ciò che egli si conosce miserabile; un albero non si conosce miserabile. / È dunque essere miserabile il conoscer[si] miserabile, ma è esser grande il conoscere che si è miserabile" <sup>206</sup>. Nella coscienza della propria miseria, allora, giace il primo importante indizio della grandezza dell'uomo, ovvero, del secondo elemento che costituisce la sua essenza. A ben vedere, infatti, l'uomo chiama miseria ciò che per animali e piante è semplicemente natura, vale a dire, la propria finitudine, la propria impotenza di fronte al dolore, alla malattia, alla morte; detto in altri termini, l'uomo prova orrore per la propria condizione, e come osserva il filosofo francese, a inorridire per ciò che è attualmente è soltanto chi un tempo è stato diverso, migliore – "Persino tutte queste miserie provano la sua grandezza. Sono miserie da gran signore. Miserie di un re spodestato" <sup>207</sup>. La visione naturalista dell'essere umano non è in grado di spiegare la disperazione, la paura della morte, l'angoscia del nulla, e allo stesso modo fallisce ogni concezione filosofica che lo definisca entro i limiti di animale razionale; è soltanto guardando all'uomo come spirito che si risale ai motivi del suo comportamento, soltanto scorrendo in lui qualcosa di sovra-naturale è possibile capire la sua reazione davanti alle necessità della natura, davanti alla morte. A differenza degli altri esseri l'uomo vive una condizione che differisce da quella originaria in cui è stato creato, in altri termini, ciò significa che egli non è uscito così dalle mani di Dio: prima della caduta egli era in tutto simile al suo creatore, libero e felice, in contatto con l'infinito, con la vera grandezza, con un essere e una verità pieni, con una giustizia realmente giusta; per utilizzare termini pascaliani, diremo che egli era un re fortunato, un gran signore estraneo a quelle rovine che ora, invece, rappresentano il suo mondo, quel mondo che

---

<sup>205</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 275.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 175, frammento 114.

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 177, frammento 116.

è diventato il suo in seguito alla caduta nel peccato. Quest'ultima lo ha degradato ad essere miserabile e meschino, vicino alla condizione animale, lo ha privato della pienezza d'essere, dell'infinito, del bene, tuttavia, egli non ha dimenticato il suo passato splendore, e la memoria di quanto esperito è custodita come segno della sua grandezza; al di sotto di quella forma odiosa che s'impone al sé decaduto l'uomo è e rimane spirito che si ribella ai limiti dell'immanenza. Il frammento intitolato *La grandezza dell'uomo* recita così:

La grandezza dell'uomo è così visibile che essa si ricava persino dalla sua miseria, infatti ciò che è natura per gli animali la chiamiamo miseria nell'uomo, con la qual cosa riconosciamo che essendo la sua natura oggi simile a quella degli animali, egli è decaduto da una migliore natura che gli era propria un tempo.

Poiché, chi si sente infelice di non essere re se non un re spodestato? Paolo Emilio era forse ritenuto infelice per non essere console? al contrario tutti trovavano che egli era felice di esserlo stato, poiché la sua condizione non era di esserlo sempre. Ma si trovava Perseo così infelice di non essere più re, poiché la sua condizione era di esserlo sempre, che sembrava strano che egli sopportasse la vita. Chi si sente infelice di avere solo una bocca e chi non si sentirebbe infelice di avere un occhio solo? Non si è forse mai pensato di affliggersi per il fatto di non avere tre occhi, ma si è inconsolabili per il fatto di non averne<sup>208</sup>.

Non sono soltanto l'angoscia e l'infelicità per la coscienza di dover morire a dar prova del soprannaturale che è nell'umano, anche le sue aspirazioni indicano la sua eterogeneità rispetto alla natura. Tra i desideri dell'uomo e le leggi della necessità che governa il mondo, infatti, sussiste una tragica disarmonia, poiché colui che ha vissuto come un dio vuole tornare ad esserlo, vuole tornare a vivere felicemente svincolato dai limiti dell'immanenza. Pur vedendo il suo corpo invecchiare e facendo esperienza della morte attraverso la morte degli altri, l'uomo ambisce ad una pienezza d'essere che non sia soggetta all'azione distruttiva del tempo, pur abitando un mondo ingiusto e corrotto anela ad una giustizia che sia pura, e pur sapendo di non poterlo raggiungere aspira all'infinito. Se tali desideri e sentimenti lo elevano ad una posizione superiore a quella animale, i sintomi di una miseria che dimora in lui tanto quanto lo spirito, però, non gli permettono di sedere al fianco di Dio. Dove collocare, allora, l'uomo se le sue debolezze sono indubbie al pari della sua grandezza? A differenza di coloro i quali negano un elemento per affermare l'altro, Pascal mostra che la natura umana si compone di entrambi, tenendo unita quella che a prima vista si presenta come una contraddizione:

---

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 177, frammento 117.

È pericoloso far vedere troppo all'uomo quanto egli sia uguale alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza. Ed è anche pericoloso fargli vedere troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È ancora più pericoloso lasciargli ignorare l'una e l'altra cosa, ma è molto vantaggioso prospettargli l'una e l'altra.

Non bisogna che l'uomo creda di essere uguale alle bestie né agli angeli, né che egli ignori l'una e l'altra cosa, ma che sappia l'una e l'altra<sup>209</sup>.

La polemica, qui, è indirizzata tanto contro coloro i quali considerano l'uomo pura animalità, quanto contro coloro i quali lo elevano a puro spirito, ed è alla luce di frammenti come questo che risultano infondate le accuse di pessimismo antropologico mosse a Pascal nel corso di secoli di tradizione critica. L'atteggiamento adottato dal filosofo, come si diceva, consiste nel tenere assieme quelli che sono i due elementi parimenti costitutivi dell'essenza umana, la quale si colloca tra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, in perenne tensione tra la bestia e il divino, ed è formulato con chiarezza nel frammento 130, raccolto in una *lias* che non a caso prende il titolo di *Contrarietà*. Parlando dell'uomo, Pascal afferma: “Se si vanta lo abbasso. / Se si abbassa lo esalto. / E lo contraddico sempre / Fino a che egli comprenda / Che è un mostro incomprensibile”<sup>210</sup>. Eppure Pascal dimostra di averlo compreso, quel “mostro incomprensibile”. Attraverso una molteplicità di coppie di termini opposti che a ben vedere rimandano ad un'unica contrapposizione, egli ha indicato nell'approccio dialettico il metodo per indagare un essere complesso quale è l'uomo; miseria e grandezza, natura e sopra-natura, animalità e spirito, io odioso e pensiero: ciò che chiamiamo uomo non è che la turbolenta convivenza di questi estremi.

Come testimoniano ritratti tolstojani nuovi e già incontrati, esiste la possibilità di provare a disciplinare questa lotta interna all'uomo affinché il secondo termine prevalga sul primo. Non si tratta della rimozione definitiva di quest'ultimo, poiché la materia, come accennato, è costitutiva al pari dello spirito, la miseria è reale tanto quanto la grandezza, si tratta piuttosto di uno sforzo di disciplinamento, appunto: impossibilitato a scindere il legame con la propria animalità, l'uomo può tenerne a bada le pulsioni più basse, gli istinti più bruti, dando prova di quell'altro legame che lo definisce, quello con lo spirito. Posto in una condizione intermedia tra la bestia e il divino è con la condotta scelta e confermata giorno dopo giorno che egli può avvicinarsi all'uno o all'altro estremo. Prima di parlare di questo, tuttavia, della lotta tra le due

---

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 179, frammento 121.

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 183.

nature che compongono l'uomo, è il caso di guardare all'esposizione che di esse dà Tolstoj, non distante da quella di Pascal.

La maggior parte degli uomini, osserva Tolstoj nello scritto *Sulla vita*, vive nella convinzione che la propria esistenza animale, quell'esistenza finalizzata alla conservazione di sé e al raggiungimento del bene personale, coincida con la totalità della vita umana. Complici secoli di falsa conoscenza – in particolare Tolstoj mostra la menzogna insista alle dottrine di farisei e scribi -, gli uomini hanno perduto la verità dei grandi saggi in merito alla definizione e al senso della vita e semplicemente “si immaginano di vivere, così come un uomo che le onde del mare trascinino senza meta potrebbe immaginarsi di star facendo rotta verso un luogo in cui gli occorre e gli garba di andare”<sup>211</sup>. Vivere significa lottare per la sussistenza e il bene individuali in un arco di tempo che va dalla nascita alla morte e gli altri, quegli altri che sembrano esclusi da una vita che pertiene unicamente al sé, non sono che un mezzo per giungere allo scopo; scrive Tolstoj:

L'uomo percepisce la vita soltanto in se medesimo, nella propria persona, e perciò l'uomo ha l'impressione, all'inizio, che quel bene che egli desidera sia solamente il bene della sua persona. Gli sembra, all'inizio, d'essere lui solo a vivere, a vivere davvero. [...] di se medesimo egli *sa* di vivere, e nemmeno per un istante può smettere di *saperlo*, e perciò ciascun uomo, quando pensa alla vita vera, pensa alla propria vita. La vita degli altri esseri che lo circondano, gli appare unicamente come una delle condizioni della sua esistenza<sup>212</sup>.

E non si accorge, l'uomo, che l'esistenza unicamente animale che egli conduce racchiude in sé una contraddizione, che quel bene individuale ch'egli persegue non è l'oggetto del vero anelito bensì illusione, che la vita, in altri termini, non si esaurisce nelle sue manifestazioni esteriori. Confucio, Lao-tse e Cristo sono solo alcuni dei sapienti maestri che, ciascuno a suo modo, hanno rivelato all'umanità l'autentico significato della vita, il desiderio di un bene altro rispetto a quello individuale, risolvendo così la contraddizione propria alla sussistenza animale, ma accanto alla loro, o meglio, contro la loro, si innalza da sempre un'altra voce, la voce di quei falsi maestri che non hanno compreso il senso razionale della vita; “la dottrina dei farisei e degli scribi nasconde [...] quelle definizioni [della vita autentica] formando uno schermo tanto compatto, che ben di rado vi è qualcuno che riesca a scorgerle”<sup>213</sup>. I primi – i farisei – ammettono che la vita presente è un male, assurda nelle sue bramosie e ansie di possesso, ma a

---

<sup>211</sup> L. N. TOLSTOJ, *Sulla vita*, a cura di I. Sibaldi, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 69.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 70.

tale constatazione non fanno seguire alcuna reazione se non la speranza in una vita futura migliore, attesa ottemperando ai rituali prescritti; i secondi, invece, - gli scribi - sostengono che l'unica vera vita sia una, quella immediatamente visibile, ovvero la vita animale che dalla nascita si articola fino alla morte, e non soltanto non ravvisano in essa alcuna contraddizione bensì additano come fantasia ogni dottrina in merito ad una vita alternativa. Dedicandosi ad un irriflesso susseguirsi di azioni che originano dalla consuetudine, da quel *così fan tutti* che sembra concedere una parvenza di legittimità, allora, gli uomini pretendono di realizzare il senso del loro venire al mondo, ignari del fatto che il loro sussistere, al contrario, non è che la negazione di tale senso:

Vengono al mondo, nascono, crescono nuovi uomini, e guardando a questo parapiglia dell'esistere, [...] si convincono che questa ressa insensata sia per l'appunto la vita, e che non vi sia altra vita all'infuori di questa, e ne escono affollandosi e spingendosi sulle porte di essa. [...] Tutta la complessa e fervente attività degli uomini, con il loro commercio, le loro guerre, i loro mezzi di trasporto, la loro scienza, le loro arti, è per lo più solamente la ressa d'una folla impazzita sulle porte della vita<sup>214</sup>.

Ma giunge un giorno, prima o dopo, in cui ogni uomo avverte l'insufficienza della propria vita animale e l'irrazionalità dell'affannata corsa verso piaceri che sono sempre temporali, giunge un giorno in cui s'accorge che quella vita che sentiva in se stesso, soltanto in se stesso, non è che illusione perché egli morirà e ciò che sta al di fuori del sé e che egli non ha mai considerato, invece, vivrà in eterno. È il risveglio della coscienza razionale, ovvero, di quella spiritualità che è la seconda, imprescindibile componente dell'io. D'un tratto, ecco il significato della vita predicato dai grandi saggi, "in luogo d'un falso e impossibile bene personale, un bene autentico, indistruttibile"<sup>215</sup>, ecco il desiderio d'una vita razionale che riposi in un fondamento di carattere sovra-naturale, ecco l'uomo prender coscienza del suo posto nel mondo, tra l'animale e il divino.

Vivere per me stesso? Ma è chiaro che la mia vita individuale è un male e un'assurdità. Vivere per la mia famiglia? Per la collettività alla quale appartengo? Per la patria, o magari persino per l'umanità? Ma se la mia vita individuale è miserabile e insensata, altrettanto insensata dovrà essere anche la vita individuale d'ogni altro, e un'infinità di vite insensate e irrazionali messe insieme non basterà a darci una vita che sia bella e secondo ragione. Vivere senza sapere perché,

---

<sup>214</sup> *Ivi*, pp. 74-75.

<sup>215</sup> *Ivi*, p. 59.

facendo ciò che fanno gli altri? Ma io so che gli altri non sanno neppure loro per quale ragione fanno ciò che fanno, proprio così come non lo so io.

Viene il tempo in cui la coscienza razionale sormonta, nella sua crescita, le false dottrine, e l'uomo si ferma nel mezzo della vita sua, e pretende spiegazione<sup>216</sup>.

Come titola il sesto capitolo dello scritto in questione, è “lo sdoppiamento della coscienza negli uomini del nostro tempo”<sup>217</sup>, uno sdoppiamento che è dolore, lacerazione dell'animo: da un lato il desiderio d'un bene infinito, dall'altro la consapevolezza della propria finitudine, e ancora, da un lato una percezione individuale, dell'io che si risveglia, dall'altro la folla degli uomini che vive come se niente fosse. Dove sta la verità? Tolstoj dà voce al tormento di un uomo che sta prendendo coscienza del proprio sé spirituale e desidera seguirne il richiamo e che, tuttavia, è circondato dall'inganno, non solo, è ancora e sempre vincolato al proprio sé animale, le cui pulsioni continuano ad agitarlo:

‘Tutta la mia vita è il mio desiderio di ciò che è bene per me,’ dice a se stesso l'uomo che si è destato, ‘ma la mia ragione mi dice che questo mio bene non può esserci, e che qualunque cosa io faccia, qualunque cosa io riesca a raggiungere, tutto finirà sempre e comunque in un unico modo: con le sofferenze e con la morte, con la distruzione. Io voglio ciò che è bene, voglio vita, voglio un senso razionale, ma in me e in tutto ciò che mi circonda c'è il male, la morte, l'assurdità. Come devo vivere? Che devo fare?’ E non c'è risposta. [...] Tutti vivono, come non rendendosi conto in alcun modo della miserabilità della propria situazione e dell'insensatezza del proprio agire. ‘O sono pazzi *loro*, o sono pazzo *io*,’ dice a se stesso l'uomo che si è destato. ‘Ma non è possibile che tutti siano pazzi, e dunque il pazzo sono proprio io. Ma no, no, quell'*io* razionale che mi dice tutto ciò non può essere pazzo. E anche se esso rimane solo contro tutto quanto il mondo, io non posso non credergli.’<sup>218</sup>

E neppure Nechljudov non poteva non credergli. Dal giorno in cui aveva riconosciuto Katjuša nel banco degli imputati ed era venuto a conoscenza dell'infelice sorte di lei, un sospetto che via via si faceva evidenza scuoteva il suo animo, una voce si ribellava al silenzio cui era stata costretta per dodici lunghi anni e denunciava l'orrore della sua condotta presente e passata, l'assurdità della sua vita. Egli ancora non lo sapeva, ma quel suo sé spirituale di cui aveva fatto esperienza nei felici giorni della giovinezza stava cominciando a riaffiorare, sebbene destinato a scontrarsi con un mondo che vi aveva fatto da schermo per la durata di tutto quel tempo.

---

<sup>216</sup> *Ivi*, pp. 76-77.

<sup>217</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>218</sup> *Ivi*, pp. 77-78.

Ripensando ai fatti di quella lontana notte, in coscienza, egli si scopriva d'un tratto colpevole di quella serie di sventure che aveva condotto Katjuša, quel giorno, in tribunale accusata di omicidio, e avvertiva l'immoralità e la noia dell'esistenza autoreferenziale cui si era dedicato in seguito a quei fatti. Eppure era proprio questa l'esistenza che il mondo si aspettava da lui, tutti gli uomini vivevano esattamente così, interessati a soddisfare i propri piaceri e a raggiungere un bene individuale, e neppure per un istante dubitavano della correttezza di una simile condotta; in merito a Katjuša, inoltre, ricordava d'aver agito così come sentiva che si dovesse fare, così come si sarebbe comportato ciascuno dei suoi simili in quella situazione. Possibile che *tutti* s'ingannassero, tutti ad eccezione della sua coscienza? A ben vedere, non era la prima volta che questo conflitto tormentava Nechljudov. In gioventù egli aveva vissuto seguendo i dettami di quell'io che soltanto in seguito avrebbe scoperto essere il suo io spirituale, e in particolare, credendo nella possibilità di un bene universale condiviso da tutti gli uomini, si era adoperato per un miglioramento di sé e di quel mondo che con le sue ingiustizie e crudeltà lo faceva tanto inorridire. "Giacché era uno di quegli uomini, per i quali sacrificarsi in nome delle esigenze morali costituisce il più alto piacere dello spirito, [...] aveva distribuito ai contadini la parte di terreni a lui spettante come eredità paterna"<sup>219</sup>, "era un giovane onesto, pieno d'abnegazione, pronto a dedicarsi tutto a qualsiasi opera buona"<sup>220</sup>, considerava importante "la comunione con la natura e con quanti fra gli uomini avevano prima di lui vissuto, pensato, sentito (la filosofia, la poesia)"<sup>221</sup>, e infine, senza rendersene conto, aveva amato Katjuša di un amore disinteressato. Scrive Tolstoj:

Nechljudov aveva vissuto quello stato d'animo d'entusiasmo e di giubilo, di quando per la prima volta, non per sentito dire, ma per intima esperienza, un giovane viene a conoscere a fondo la bellezza e l'importanza della vita e tutto il significato dell'opera che in essa spetta all'uomo, vede la possibilità d'un infinito perfezionamento sia di se stesso sia del mondo intero, e si dà tutto a questo perfezionamento, non solo con la speranza, ma con la piena certezza di ottenere quella perfezione, che gli si dipinge alla mente<sup>222</sup>.

Ma ben presto, le esigenze dell'ambiente cui apparteneva per ceti sociali avevano reclamato la sua attenzione strappandolo alla sua infantile ingenuità, e non sapendo come farvi fronte, Nechljudov aveva guardato alla condotta degli uomini simili a lui in cerca di norme per

---

<sup>219</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 80.

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 80.

sopravvivere in quel mondo. La consuetudine, allora, aveva preso il posto della coscienza, e il *così fan tutti* era divenuto il faro della sua nuova esistenza; il mondo di cui ora, uomo adulto, faceva parte non era interessato alle cosiddette qualità spirituali, ai suoi buoni sentimenti e alla sua nobiltà d'animo, piuttosto, gli chiedeva di assolvere al suo ruolo di rappresentante dell'alta società, e quindi, di preoccuparsi dell'interesse personale, delle convenzioni sociali e del mantenimento di un profilo pubblico dignitoso. La vita militare, inoltre, aveva destato un altro io che giaceva nel suo animo al fianco di quello spirituale, un io animale affamato di piaceri carnali, onori, possesso, e poiché il mondo non condannava apertamente tali pulsioni egli sentiva di potervi dare libero sfogo dietro un'apparenza decorosa, e così faceva e facevano tutti. Inizialmente, in verità, aveva manifestato un senso di disagio nei confronti di ciò che gli uomini ritenevano giusto e doveroso e aveva faticato ad assimilare una condotta così distante da quella libera e spontanea d'un tempo: il suo io più intimo gli sussurrava che non era così che si doveva vivere, ed egli intuiva che andava dicendo il vero, ma se voleva sopravvivere, non solo, se voleva il riconoscimento e l'apprezzamento altrui, non doveva prestarvi ascolto.

Annota Tolstoj:

da principio aveva lottato, Nechljudov, ma lottare era troppo duro, giacché tutto ciò che, credendo a se stesso, giudicava buono, era giudicato cattivo dagli altri, e, reciprocamente, tutto ciò che credendo a se stesso giudicava cattivo, era giudicato buono da tutti coloro che lo circondavano. Ed era andata a finire che Nechljudov aveva ceduto: aveva cessato di credere a se stesso, e aveva accordato la sua fiducia agli altri. [...] E allora, con l'impetuosità propria della sua natura, Nechljudov s'era dato tutto a quella nuova vita, così in accordo con tutti coloro che lo circondavano, e s'era soffocata dentro quella voce, che gli chiedeva qualche altra cosa<sup>223</sup>.

L'episodio che aveva sancito l'esito di quella lotta interiore si era verificato di lì a poco, quando aveva incontrato Katjuša una seconda volta dopo la prima estate trascorsa insieme. La vista di lei aveva risvegliato per un istante l'io spirituale di Nechljudov, e con esso, l'anelito ad un bene superiore rispetto a quello del singolo<sup>224</sup>, ma quell'altro io, avvezzo al piacere individuale, era ormai troppo forte e godeva della convinzione che così andavano le cose nel mondo degli

---

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>224</sup> "Come in tutti gli uomini, in Nechljudov c'erano due individui. Uno, spirituale, che non aspirava per se stesso se non a un bene che fosse tale anche per gli altri; l'altro, animale, che aspirava a quanto fosse bene solo per se stesso, e che, a un tale bene, era pronto a sacrificare il bene del mondo intero. In questo suo periodo di pazzia egoista, provocatagli dalla vita pietroburchese e militare, quest'individuo animale predominava in lui, e aveva completamente soffocato l'individuo spirituale. Ma, riveduta Katjuša, e tornatogli dentro quel sentimento che per lei aveva avuto allora, l'individuo spirituale aveva rialzato il capo, e s'era fatto a reclamare i suoi diritti". (*Ivi*, pp. 92-93).

uomini, e che rinunciando a quanto desiderava avrebbe mancato alle aspettative dei compagni. E così, pur sapendo, intimamente, che quanto stava per compiere era un male, aveva approfittato con violenza di Katjuša e voltato le spalle ai rimorsi della coscienza: “l’individuo animale che viveva in lui, non solo aveva ormai alzato la testa, ma s’era messo sotto i piedi quell’individuo spirituale”<sup>225</sup> che invano cercava di contrastarlo.

Ma poiché l’uomo, sintesi di materia e spirito, è costitutivamente duplice, la lotta tra le sue due nature non si spegne mai in maniera definitiva, l’una prevale sull’altra senza con ciò poterla rimuovere, e prima o dopo la parte sottomessa si ribella e avanza le proprie esigenze. Il volto di Katjuša al banco degli imputati aveva rappresentato per Nechljudov un improvviso risveglio della coscienza, la quale assumeva maggiore forza via via che egli s’interessava della vicenda giudiziaria di lei, che s’addentrava nella logica, in quella folle logica del tribunale e delle carceri, e ancora, via via che guardava con occhi rinnovati, con gli occhi del sé spirituale, quel mondo e quegli uomini che da dodici anni erano la sua casa. Anche l’azione più semplice quale stringere la mano ad un conoscente gli appariva ridicola e spiacevole, la sua abitazione, con i suoi servigi e comodità, ripugnante, e la vita, quella *sua* vita che reputava tanto superiore a quella della maggior parte degli uomini, priva di senso. Ovunque si recasse era sempre lo stesso il pensiero che gli si presentava in seguito a quel risveglio, “tutto è abominevole e vergognoso”<sup>226</sup>, e non riusciva a credere che nessuno, all’infuori di lui, s’avvedesse dell’assurda farsa a cui gli uomini prendevano parte, quella farsa denunciata in precedenza riflettendo sui rapporti sociali e sulle istituzioni statali. Tornando ad attingere alla sua sorgente divina, Nechljudov sentiva che il significato della vita era racchiuso nella sua inclinazione giovanile a porre le istanze del tu dinnanzi a quelle dell’io, nel senso di abnegazione e di sacrificio di sé a vantaggio del prossimo che ormai da tempo aveva dimenticato, e come naturale conseguenza di questa rivelazione aveva deciso di donare la sua vita a Katjuša, di seguirla nella deportazione e sollevarla dall’infelice condizione cui lui l’aveva condannata. “Quel Dio, che viveva dentro di lui, s’era destato nella sua coscienza. Sentiva d’essere Lui, e quindi sentiva, non solo la libertà, la baldanza e la gioia di vivere, ma sentiva anche tutta la potenza del bene. Tutto, tutto ciò che di meglio è dato fare all’uomo, sentiva d’esser capace, ora, di farlo”<sup>227</sup>. E le pagine di *Resurrezione* testimoniano l’impegno di Nechljudov nel tener fede a tale proposito, i suoi tentativi di avvicinamento a Katjuša, le sue offerte d’aiuto non soltanto a lei bensì anche ai suoi compagni di sventura, a quel popolo di uomini e donne la cui unica colpa, ora lo sapeva, era

---

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 154.

d'essere indigenti e soli al mondo; capitolo dopo capitolo lo si vede disfarsi di quei segni esteriori che avevano trasformato la sua vita in una parvenza della vita stessa, delle sue ricchezze e superfluità, di quei rapporti di pura convenienza che da anni riempivano il suo tempo libero. Ma non è soltanto un impegno, quello di Nechljudov, è uno sforzo, un lavoro interiore, una vera e propria lotta: giorno dopo giorno egli è chiamato a confermare la sua scelta di vivere in modo nuovo, in accordo con le esigenze della coscienza, contro l'animale che ancora si agita in lui e tenta di riaffermarsi come io dominante. Non di rado egli è assalito dai dubbi, dalle paure e dai ripensamenti, non di rado è scosso dalle pulsioni più basse che erano solite prendere il sopravvento nel suo animo, come la rabbia, l'egoismo, il desiderio di apprezzamenti. Tolstoj riporta più di un episodio in cui Nechljudov sembra vacillare e ricadere nella menzogna che aveva avvolto i suoi ultimi anni, a dimostrazione del fatto che l'uomo è essenzialmente e dunque perennemente conteso tra due voci interiori, tra due io che *insieme* ne costituiscono la natura. Come si andava anticipando poc'anzi, il risveglio della coscienza non è l'approdo ultimo, non è la definitiva risoluzione del conflitto tra l'animale e lo spirito, piuttosto, è l'inizio di una nuova vita che si costruisce di giorno in giorno, di scelta in scelta. Nechljudov rinuncia con gioia e convinzione ai beni di famiglia, ciononostante, vi sono momenti in cui il peso della rinuncia, o meglio, le preoccupazioni e il giudizio della società si fanno sentire, ma è proprio nel superare questi ostacoli che l'io spirituale mostra la sua forza; durante l'intero periodo che precede la partenza con il convoglio dei deportati, e proprio fino a pochi istanti prima, il sospetto che forse il pazzo sia lui, e non gli uomini che vivono così come anche lui aveva sempre vissuto, tormenta e divide Nechljudov, ma di nuovo, la verità della coscienza si impone sull'assurdità della condotta dei più e lo mantiene saldo nei suoi propositi. E infine un'ulteriore conferma: quando ormai sfinite dalla visione del trionfo del male nel mondo torna a porsi lo stesso interrogativo – chi sia il pazzo -, ecco che incontra ed apre il Vangelo e tutti i suoi dubbi trovano risposta<sup>228</sup>: folle non era la sua nuova vita bensì quella condotta in precedenza, ed era suo compito proteggere le riscoperte istanze dell'io spirituale dagli improvvisi attacchi dell'io animale, in una lotta che chiedeva al vincitore di riconfermarsi nella concretezza di ogni giorno. Nechljudov aveva riscoperto il suo sé spirituale, si trattava dunque di realizzarlo.

Sono molti i ritratti tolstojani attraversati da questa lotta interiore, si pensi a Pierre, a Levin, a padre Sergij, e anche laddove la narrazione introduce i cosiddetti personaggi negativi non va dimenticato che essi, attraverso la loro miseria, stanno dando voce soltanto ad una delle due

---

<sup>228</sup> In che modo il contenuto del Vangelo risponda al tormentato interrogarsi sulla vita, su quale sia l'autentico modo di vivere cui gli uomini sono chiamati, costituisce oggetto d'indagine nell'ultimo capitolo.

nature che costituiscono l'essere umano, non a questo nella sua complessità. L'Anatol Kuragin di *Guerra e pace*, per esempio, insolente e spudorato, egocentrico e passionale, che guarda alla propria vita come ad un divertimento andando in cerca di piaceri e trasgressioni sempre nuovi, rappresenta quell'animale che vive al fondo di ogni uomo, del principe Andrej, di Mar'ja, dello stesso Tolstoj, e che nel suo caso regna incontrastato; ma come gli altri membri della sua famiglia, il minore dei Kuragin non incarna che i più vili tra gli istinti dell'uomo, la condizione ad esso propria prima che la coscienza razionale si risvegli e reclami le esigenze dello spirito, e non esaurisce, quindi, ciò che l'uomo è. *La sonata a Kreutzer*, dal canto suo, è una feroce messa in scena dei temi della sensualità, della gelosia, del rancore, ripercorre un'esistenza condotta nella vanità e nella menzogna, tra desideri corporali e furenti passioni, e mostra a quali brutalità può arrivare un uomo in preda all'odio e agli impulsi della carne quale è il protagonista. Ripercorrendo la sua storia, egli dichiara più volte di aver sentito in sé la forza di una belva, addirittura “una specie di essere satanico”<sup>229</sup> accecarlo e prendere il sopravvento su qualsiasi possibilità di mediazione nei frequenti e violentissimi scontri con la moglie, e l'epilogo, il tragico epilogo della vicenda – l'uccisione della moglie – sembra sancire il trionfo della bestia sull'uomo, tuttavia, anche nel presente caso, non è questa l'ultima parola di Tolstoj sull'essere umano. Il fatto che il protagonista riconosca dentro di sé una presenza animale che gli sussurra oscuri pensieri e che sembra spingerlo contro la sua volontà, il fatto che egli, a tratti, si senta un tutt'uno con questa belva e provi terrore, terrore di se stesso e di lei, dimostra il suo essere superiore alla sola animalità: quale animale, infatti, *sa* di essere un animale?<sup>230</sup> Come già constatato, è il pensiero ciò che consente all'uomo di identificare come tale l'elemento corporale che gli è proprio e di conseguenza di avvertire timore ed infelicità, è la coscienza ciò che fa sì che un giorno egli assista allo schiudersi della verità e d'un tratto si avveda della menzogna e dell'immoralità in cui ha vissuto. E così va narrando il personaggio in questione, ripensando a quanto compreso in seguito al suo gesto: “[...] se non fosse successo quel che è successo e io avessi continuato a vivere così fino alla vecchiaia, avrei certo pensato, morendo, di aver condotto una bella esistenza, non particolarmente buona, ma nemmeno cattiva, una vita come tante altre; non avrei mai compreso in quale abisso di infelicità e di abominevole menzogna avessi sguazzato”<sup>231</sup>. Con il presente racconto Tolstoj intende promuovere la sua condanna del matrimonio – in particolare, essa assume toni spietati ed estremi nella *Postfazione* - e ribadire la necessità di sottrarsi ai richiami della carne la quale allontana l'uomo dall'unico

---

<sup>229</sup> L. N. TOLSTOJ, *La sonata a Kreutzer*, trad. it. di E. Bruzzone, Milano, Oscar Mondadori, 2021, p. 88.

<sup>230</sup> Per riprendere Pascal, ciò che l'uomo avverte come miseria per l'animale, invece, è natura.

<sup>231</sup> L. N. TOLSTOJ, *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 58.

vero amore, quello per Dio e per il prossimo, ed è perciò doveroso attenersi a questo come nucleo della narrazione; a ben vedere, tuttavia, è una sorta di rivelazione quella che sembra avere inizio nelle ultime pagine. Davanti al corpo tumefatto della moglie, infatti, nell'animo del protagonista si fa largo la voce della coscienza, quella stessa voce che guida la sua confessione ad uno sconosciuto, parecchi anni dopo, durante un viaggio in treno:

‘Guardai i bambini, guardai il suo volto rotto, pieno di lividi, e per la prima volta dimenticai me stesso, i miei diritti, il mio orgoglio, per la prima volta la vidi come un essere umano. E tutto quanto mi aveva offeso mi parve così insignificante, anche la mia gelosia, e così enorme invece quel che avevo fatto, che avrei voluto appoggiarle il viso sulle mani e dirle ‘Perdono!’ ma non ne ebbi il coraggio’<sup>232</sup>.

Nel caso di altre figure il contrasto tra menzogna e coscienza, tra sé animale e sé spirituale, è invece evidente nell'intero corso delle loro esistenze. Si pensi a Pierre Bezuchov e a Levin, assai diversi quanto a vicende della vita eppure simili, così simili nella tormentata ricerca di senso dell'esistere, nell'estenuante lotta contro la disperazione e le zone d'ombra che gravano sul loro animo, e infine, nell'intuizione che si fa via via comprensione dell'ideale e nel conseguente tentativo di avvicinarvisi. Fin dalle prime pagine dei rispettivi romanzi entrambi appaiono distanti dal mondo di cui sono chiamati a far parte, sono troppi e soprattutto insoliti gli interrogativi che scuotono le loro coscienze, come insolito è il disagio manifestato da tutti e due nei confronti di ciò che gli uomini reputano importante. Levin oppone da subito un netto rifiuto a quella mondanità moscovita di cui avverte la vanità e l'ipocrisia e si rifugia nella tenuta di campagna, in contatto con una natura ed un lavoro agricolo che sono sì impietosi ma al tempo stesso autentici, Pierre, al contrario, cerca di assolvere al ruolo che la società ha previsto per lui in qualità di erede del rinomato conte Bezuchov, e seppur inquieto si abbandona ad una necessità che sente trascinarlo, comportandosi in conformità a quelle che sono le aspettative degli altri su di lui – emblematiche di questo suo arrendersi al *così si deve* sono le pagine precedenti alla scelta di sposare Helene Kuragina, una scelta che, a ben vedere, non è mai stata sua<sup>233</sup>. Né l'uno né l'altro, però, né chi fugge né chi cede, approda alla risoluzione del conflitto che lo attraversa dentro: le esigenze più recondite non sono soddisfatte e, nonostante i tentativi

---

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>233</sup> “Adesso so che non soltanto per lei, non soltanto per me, ma anche per tutti gli altri *questo* deve inevitabilmente accadere. Tutti aspettano *questo* a tal punto, sono così convinti che accadrà, che io non posso, non posso assolutamente ingannarli. Ma come accadrà? Non lo so; ma accadrà, fatalmente, accadrà!” (L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 261). E ancora: “Tutto questo doveva accadere, non poteva essere altrimenti, [...] perciò è inutile domandarsi se sia bene o no”. (*Ivi*, p. 264).

di metterle a tacere, insidiano la parvenza di vita dietro la quale si sono barricati tanto Levin quanto Pierre. La coscienza chiede al primo qualcosa in più della rinuncia al mondo e della chiusura in se stesso e nel lavoro, imperterrita sussurra che non è quello il senso della vita, ed ecco allora Levin ripensare a Kitty, a colei che amava e che rappresentava ai suoi occhi la sola speranza di senso dell'esistere, a colei che lo aveva rifiutato spezzandogli il cuore. Egli credeva che la vita potesse assumere significato nella speranza di costruire un futuro con lei, consegnando il proprio animo irrequieto ad un essere tanto luminoso, ma poiché quella speranza si era rivelata impossibile egli si era arreso: si era convinto, Levin, che avrebbe vissuto così, con i suoi dubbi e la sua pena, quell'io animale che nel suo caso, tra il resto, coincideva con l'orgoglio e la rassegnazione, aveva prevalso su qualsivoglia tentativo di uscita dalla disperazione. Ma quand'anche ciò che sembrava impossibile fosse divenuto realtà e i due si fossero sposati, egli avrebbe scoperto che il tormento e l'annesso lavoro interiore non scompaiono, che la quotidianità di un amore e di un matrimonio è costellata di difficoltà che mettono alla prova quel sé che egli intende essere e che la lotta contro le sue debolezze, la lotta contro la rabbia, l'intolleranza, la solitudine, l'assenza di fede, si compie ogni giorno. Nelle ultime pagine del romanzo egli viene a conoscere il vero scopo della vita - il desiderio di un bene non personale, l'amore incondizionato e l'apertura verso il prossimo, l'unione con la natura - dalle parole di un contadino, ma un simile scopo, di nuovo, non si dimostra conquista bensì motore, poiché possibile a realizzarsi solo nel quotidiano opporsi ai propri demoni.

E Pierre, attraverso altre esperienze, vive la stessa lotta per giungere infine alla medesima conclusione. In balia di una forza estranea alla sua volontà che piega il suo sé di un tempo al suo mondo attuale, egli si sente invadere dall'ira, da quell'oscura ira che conosceva e di cui aveva tanta paura, e sfida Dolochov a duello; subito dopo, però, eccolo preda dei tormenti: ““[...] com'è tutto stupido!””<sup>234</sup> - andava riflettendo -, la sua vita, il suo matrimonio, la sua cerchia sociale, tutto improvvisamente gli appariva assurdo ed insignificante, intriso di falsità, e non si capacitava di come fosse finito in una così miserabile condizione. L'inaspettato incontro con un anziano membro della massoneria pietroburchese pone Pierre al cospetto del suo sé più debole, di quel sé sensibile ai piaceri della carne, pigro e orgoglioso, e risveglia in lui il desiderio di un rinnovamento interiore che si accompagna ad una ricerca della verità. È con la ferma intenzione di purificare se stesso e con ciò il genere umano che egli si unisce alla loggia massonica, e il lettore non può non prendere atto degli sforzi compiuti in tale direzione, suo malgrado, però, Pierre è costretto a riconoscere che non appena torna nel mondo dei salotti ricade in quelle che da sempre sono le sue più grandi tentazioni: il cibo, il bere, le donne. Scrive

---

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 386.

Tolstoj: “Di nuovo per intere giornate, settimane e mesi della sua vita, Pierre fu intensamente impegnato in serate, pranzi, cene, balli, senza aver tempo di riprender fiato, proprio come a Pietroburgo. Al posto della nuova vita che egli si era proposto di condurre, continuava a vivere la stessa vita di prima, con la sola differenza che l’ambiente era diverso”<sup>235</sup>. L’io spirituale sembra dunque sconfitto, ormai sono di nuovo la noia e le distrazioni, alternandosi, ad occupare le sue giornate, ma la travagliata serie di eventi che lo interessa è destinata a dar seguito alla lotta tra quelle due nature che egli, al pari di ogni uomo, custodisce dentro di sé. Durante la prigionia incontra il già citato Platon Karataev il cui vivere era la piena incarnazione di un bene universale, era sacrificio di sé, era amore e fratellanza, armonia con la natura, con ciò in cui credeva, con quanto andava professando; bastava osservare quel corpo gracile e malato, ormai prossimo alla fine dei suoi giorni, per avvertire la potenza dello spirito da cui era sorretto, non solo, per intuire quello che era l’autentico senso della vita. Una volta libero, Pierre scoprirà che ciò che andava cercando fin dalla sua turbolenta gioventù, quello scopo che la vita sembrava non avere, non si trova al di fuori bensì dentro di lui ed era, lo si vedrà, la fede in Dio, in un Dio che già allora abitava e parlava al fondo della sua anima e che attendeva solo d’essere ascoltato. Così come nell’intera specie anche in Pierre convivono miseria e grandezza, io animale e io spirituale, e la sua vicenda biografica, in fondo, non è che l’incostante e ostacolato tentativo delle istanze del secondo di prevalere sugli istinti del primo, in un confronto che dura un’intera vita: anche nel suo caso, la rivelazione che pone fine alla narrazione delle sue vicende non pone fine al suo cammino, semmai, dà inizio ad un rinnovato impegno concreto e quotidiano che Tolstoj lascia all’immaginazione del lettore.

E per concludere questo paragrafo dedicato alla condizione dell’uomo, un rapido sguardo ad un’ultima esistenza perennemente contesa tra le sue due nature, perché parlando della lotta tra corpo e spirito non si può non parlare di padre Sergij. Quello che il mondo ricorda come padre Sergij, racconta Tolstoj, si chiamava al secolo Stepàn Kasatskij ed era principe e comandante della guardia imperiale, un giovane passionale, soprattutto superbo, affamato di gloria e successi militari, e schiavo dell’amor proprio al punto da desiderare di essere sempre il primo in qualsiasi cosa si cimentasse. Il moto che si agitava in lui fin dall’infanzia, infatti, “era sempre consistito nello sforzo di raggiungere sempre, in qualsiasi cosa si trovasse a fare, una tal perfezione e un tal successo da suscitare le lodi e l’ammirazione della gente. [...] E non appena riusciva a ottenere ciò in una cosa, subito si metteva in un’altra”<sup>236</sup>. Improvvisamente, però,

---

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 463.

<sup>236</sup> L. N. TOLSTOJ, *Padre Sergij*, a cura di I. Sibaldi, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 20.

lasciando tutti di sorpresa, ecco che egli era entrato in monastero e si era dedicato ad un'esistenza di rigorosa disciplina, obbedienza e sottomissione: che cosa poteva aver spinto un giovane come lui a rinunciare ai beni del corpo per vivere di sole istanze spirituali? Dietro l'apparenza di un'autentica conversione, era di nuovo il suo lato animale, nello specifico l'orgoglio, il motore della sua scelta; facendosi monaco esemplare, l'ormai padre Sergij intendeva dimostrare di poter raggiungere un'altezza superiore, di natura spirituale, rispetto a chi aveva commesso un torto contro la sua persona, di conseguenza, seppur in maniera nascosta, era ancora l'io animale a dominare nel suo animo. A conferma di ciò vi era un persistente terrore delle sue stesse passioni, che lo aveva spinto a chiedere ai superiori di non mandarlo in quel mondo esterno al quale diceva si fosse sottratto proprio per liberarsi delle tentazioni e dei piaceri della carne, inoltre, era il suo stesso pregare a rivelare il vuoto di spirito di cui soffriva, giacché egli pregava Dio affinché lo aiutasse contro quei dubbi e quella concupiscenza che sapeva di non avere mai superato. La lotta interiore tra i suoi istinti più bassi e il desiderio di elevarsi al di sopra di essi per raggiungere la perfezione si faceva via via più lancinante, ma trascorsi anni di reclusione e preghiera, padre Sergij andava convincendosi di star davvero dedicando la sua vita a Dio, senza sapere che il fuoco delle passioni non aveva mai smesso di ardere in lui e che, anzi, di lì a poco sarebbe nuovamente divampato. Presentatasi l'occasione, infatti, ecco che tra tormenti e preghiere egli cede alla concupiscenza, ma per cercare di espiare la sua caduta si dà con maggiore energia ad una nuova missione spirituale, nello specifico, si dà a guarire e a dispensare consigli e benedizioni ai fedeli che giungono a lui, acquisendo così fama di essere un santo presso gli uomini. Nonostante questo, ancora una volta, possa sembrare il definitivo riscatto dell'io spirituale, Tolstoj informa il lettore del contrario: padre Sergij, in realtà, “aveva bisogno che loro [gli uomini] 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>237</sup>, piuttosto, vi era il disperato desiderio di una gloria del tutto umana, ovvero, il desiderio di essere ricordato presso quel mondo che non aveva mai abbandonato. Egli faceva quel che faceva con la convinzione di vivere unicamente per Dio, in verità, era per gli uomini che ancora viveva, per la gratitudine che essi dimostravano per le sue preghiere, per la devozione che manifestavano al suo nome, a quel nome che era divenuto così grande e così celebre ben al di là del villaggio. Non era sufficiente entrare in monastero dichiarandosi intenzionato a perseguire le esigenze dello spirito, e neppure elevare preghiere al cielo, se il cuore era ancora rivolto alla terra; ciò che era necessario era lottare ogni giorno affinché l'umiltà e il sacrificio di sé prevalessero sulla bramosia e sull'amor proprio, e questo, padre Sergij, non era riuscito a farlo, perché non era il

---

<sup>237</sup> *Ivi*, p. 70.

prodigarsi per l'altro fine a se stesso a dargli soddisfazione bensì l'eco che le sue azioni riscuotevano tra la gente. Sarà soltanto nell'incontro finale con Pàšen'ka e nella sua inconsapevole testimonianza di vita donata al prossimo, di vita realmente vissuta per Dio e non per gli uomini, che egli realizzerà di aver fallito nella sua ricerca di una perfezione spirituale:

‘[...] 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. Sì, una sola azione buona, una tazza d'acqua offerta senza pensiero di ricompensa, è più preziosa di tutti i benefici che io ho portato alla gente. Ma c'era in me almeno un poco di desiderio sincero di servire Dio?’, domandava a se stesso, e la risposta fu: ‘Sì, ma tutto è stato sporcato, soffocato dalla gloria degli uomini. Sì, non c'è Dio per chi ha vissuto come me per la gloria degli uomini. Lo cercherò’<sup>238</sup>.

Ed ecco che padre Sergij decide di spogliarsi di quel nome che tutti acclamavano e di viaggiare di luogo in luogo presentandosi come “un servo di Dio”<sup>239</sup>, portando aiuto e conforto ai bisognosi senza attendere la loro gratitudine, anzi, andandosene prima che essi potessero riconoscere l'osannato santo che era stato, eccolo fermarsi in Siberia a servizio presso un contadino e vivere in accordo con i dettami della coscienza prestando ascolto a quel Dio dentro di sé al fianco dell'animale. Se egli sia davvero riuscito ad ammansirlo, questo animale, e a liberarsi delle ambizioni del tutto umane che lo avevano accompagnato nell'intero corso delle sue vicende non possiamo saperlo, soltanto auspicarlo, perché Tolstoj chiude così il racconto, con l'inizio e nulla più della nuova vita di colui che era stato padre Sergij. Come in quello di Levin e molti altri, anche in questo caso spetta al lettore immaginare il percorso che fa seguito alla rivelazione decisiva e ai propositi da questa schiusi, così come i sussulti di un animale che può dormire ma mai morire, l'incostanza di un sé ideale che è processo e mai dato, le eventuali, ennesime ricadute di un uomo che è contraddittorio per definizione, ma soprattutto, si vuole sperare, la determinazione di uno spirito che non intendendo rassegnarsi riesce ogni volta a risollevarsi.

### **3.3 Vivere la morte: una rivelazione**

Abbiamo lasciato Ivan Il'ič ormai prossimo alla morte, in preda alle sofferenze fisiche, all'angoscia e ad un insopportabile sospetto. Volendo immaginare la morte come una linea netta

---

<sup>238</sup> *Ivi*, pp. 83-84.

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 85.

che separa la vita da ciò che vita non è – ci si potrebbe domandare che cosa sia questa negazione della vita, ma non è ancora il momento di farlo -, diremo che Ivan Il'ič si trovava a pochi passi da essa e che lì, per la prima volta, scopriva di essere *lui* quell'uomo mortale del sillogismo a tutti noto; via via che quel male improvviso e anomalo si impossessava del suo corpo, la sua anima andava affondando in un vortice di stati d'animo tanto intensi da togliergli il respiro, e si sono visti quali incredulità, sgomento e terrore rendevano intollerabili i suoi giorni e le sue lunghe nottate. Ma che cosa succede, ci si chiede ora, quando si raggiunge quella linea? E che cosa si spalanca al di là di essa? Nelle settimane precedenti il tragico epilogo si era verificato il seguente fatto: caduto in uno dei suoi frequenti stati di incoscienza, ad Ivan Il'ič, quella volta,

era sembrato l'avessero ficcato, facendogli male, dentro uno stretto sacco nero, profondo, che cercassero di spingerlo più in fondo, che non ci riuscissero. Anche questa operazione per lui orribile si realizzava con sofferenza. E lui, che ne aveva paura, voleva cacciarsi fino in fondo al sacco, e lottava, e cercava di spingere in giù. E all'improvviso qualcosa si era strappato, [egli] era caduto giù e si era svegliato<sup>240</sup>.

Tra le lacrime, allora, si era messo in ascolto di quel dialogo che andava svolgendosi al fondo del suo animo, di quel suo animo ormai conscio della sua debolezza, “della crudeltà degli uomini [... e] di Dio”<sup>241</sup>, e dal quale si levava una voce che gli chiedeva che cosa volesse, di che cosa avesse bisogno. Ivan Il'ič rispondeva prontamente di voler vivere, di voler vivere libero dalle sofferenze così come aveva sempre vissuto, ma nel momento stesso in cui pronunciava queste parole i ricordi affioravano e gli mostravano che non c'era nulla di desiderabile nell'esistenza che aveva condotto: il sospetto si era fatto certezza e l'evidenza prendeva il sopravvento sulle titubanze e i tentativi di giustificazione messi in atto nell'ultimo periodo. All'improvviso, “tutte quelle che, un tempo, gli erano sembrate delle gioie, adesso ai suoi occhi si liquefacevano e si trasformavano in qualcosa di insignificante e spesso di repellente. E più si allontanava dall'infanzia, e più si avvicinava al suo presente, tanto più insignificanti e dubbie erano le gioie”<sup>242</sup>. Egli aveva bramato e ottenuto beni materiali e riconoscimenti sociali, un nome rispettabile, un buon matrimonio, una degna cerchia di frequentazioni, eppure in quel momento veniva scoprendo il nulla che caratterizzava la sua vita, e la menzogna in cui gli uomini si rifugiavano per convincersi di essere giusti e impegnati in qualcosa di utile, ancora di più, di lodevole. Era in questa immagine che vedeva rappresentato,

---

<sup>240</sup> L. N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 83.

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>242</sup> *Ivi*, p. 85.

adesso, il suo abituale modo di vivere: “Come se fossi sceso da una montagna, immaginando di salire. Era stato così. Per la pubblica opinione io salivo e sotto di me, la vita, parallelamente, se ne andava...”<sup>243</sup>. Facendovisi sempre più vicino, Ivan Il’ič andava realizzando con crescente stupore che la morte era reale, non solo, che essa non era quello spaventoso evento che pone fine alla vita bensì ciò di cui aveva fatto esperienza nel corso della vita stessa: la vita, a ben vedere, la *sua* stessa vita, non era stata che un lento e progressivo morire in un mondo di cose morte e di illusioni. E allora perché avere paura, perché opporsi alla distruzione di un simile inganno? Quella fine verso cui avanzava tra dolori e accessi di rabbia non era la fine della vita, piuttosto, la fine della morte, della sua morte in vita, e dunque una liberazione.

Quando aveva visto, quel mattino, il lacchè, poi la moglie, poi la figlia, poi il dottore, ogni loro movimento, ogni loro parola gli confermava l’orribile verità che gli si era rivelata la notte. In loro vedeva se stesso, tutto quello di cui aveva vissuto, e vedeva chiaramente che era tutto sbagliato, era un orribile enorme inganno che nascondeva la vita e la morte. Questa consapevolezza accresceva, decuplicava le sue sofferenze fisiche. Gemeva, si agitava, si strappava i vestiti. Gli sembrava che lo soffocassero e lo schiacciassero. E per questo li odiava<sup>244</sup>.

Il suo unico vero desiderio, negli ultimi giorni, era smettere di soffrire, prendere le distanze dalla falsità, dalla vanità, dalla crudeltà in cui aveva vissuto, ma poiché queste, come stava scoprendo, erano un tutt’uno con la vita, doveva liberarsi proprio della vita per liberarsi di loro, doveva morire una volta per tutte per non continuare a farlo ogni giorno. Finché si ostinava a ripetere a se stesso di aver vissuto *così come si doveva* ricordando la correttezza della propria figura e la legalità delle proprie azioni, Ivan Il’ič non poteva uscire da quell’oscuro sacco in cui si trovava e contro cui lottava, e divincolandosi come un disperato non faceva che sprofondarvi ulteriormente<sup>245</sup> perché quel sacco era la sua stessa vita, quel buio le sue stesse menzogne. “Sentiva che il suo strazio veniva dall’essere stato ficcato in quel buco nero e, ancora di più, dal fatto di non poterlo attraversare. Ne era impedito dalla convinzione che la sua vita era buona. Era questa tenace giustificazione della propria vita che lo bloccava e non lo lasciava andare avanti e, più di tutto, lo tormentava”<sup>246</sup>. Solo rinunciando ad uno sforzo tanto assurdo e accettando l’evidenza dell’autoinganno suo e degli uomini poteva attraversare quel sacco e

---

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ivi*, pp. 90-91.

<sup>245</sup> Era disperato, Ivan Il’ič, perché privo di speranze; come scrive Tolstoj: “Si dibatteva come si dibatte nelle mani del boia il condannato a morte, sapendo di non potersi salvare”. (*Ivi*, p. 92).

<sup>246</sup> *Ivi*, pp. 92-93.

sentirsi libero, finalmente tranquillo, solo pronunciando quel “Sì, è stato tutto sbagliato”<sup>247</sup> poteva porre fine al tormento. All’improvviso qualcosa lo aveva fatto precipitare e lì, sul fondo, egli aveva scorto una luce: che cos’era? Seguendo Rolando Damiani e il filone interpretativo cui dà voce, la cosiddetta illuminazione di Ivan Il’ič consiste nella presa di coscienza, da parte sua, della propria identità con il male, e di conseguenza nel riconoscimento della morte come nulla<sup>248</sup>. La scoperta del male, infatti, di quel male che caratterizza il sé, la sua esistenza e il suo mondo, rende temibile e addirittura orrenda la vita, quel vivere che è morire, piuttosto che la morte, la quale, anzi, viene accolta come liberazione e non più scongiurata come il male supremo; se l’abisso della morte si spalanca nel territorio della vita, al di là di quella linea immaginata poc’anzi come confine, tra le due non resta che il nulla, poiché lungi dall’essere separate, vita e morte sono in realtà un tutt’uno, non è possibile stabilire dove termini la prima e cominci la seconda. Ciò che gli uomini chiamano comunemente morte, a ben vedere, pone fine a quel morire di cui essi fanno inconsapevole esperienza vivendo, più precisamente, a quel morire che coincide con il loro stesso vivere, e dunque è fine di un’agonia, è sollievo: “È finita la morte [...] Non c’è più”<sup>249</sup>, andava dicendosi Ivan Il’ič nel momento in cui moriva, e per colui che abbia scoperto questo non esiste più alcuna paura, solamente attesa dell’atto ultimo e definitivo. Quell’“invece della morte c’era la luce”<sup>250</sup>, conclude Damiani, allude proprio a questo, allo spalancarsi del vuoto, dell’assenza, del nulla, alla conquista della pace: la luce è liberazione dal dolore, dal dolore dell’esistere, dal dolore dell’essere, la luce – afferma tra le righe – è il *nirvana*.

A fronte di ciò sorprenderà constatare, forse, che nel primo capitolo de *L’altro Tolstoj*, dal titolo *Ritorno a casa*, Pier Cesare Bori conclude la riflessione in merito al pazzo delle *Memorie* citando l’illuminazione di Ivan Il’ič in punto di morte, quell’“invece della morte c’era la luce” che con Damiani sembra aprire ad un’interpretazione in chiave buddhista. Nelle pagine precedenti avevamo lasciato anche il protagonista delle *Memorie*, così come Ivan Il’ič, nel pieno di un’improvvisa crisi d’angoscia, una crisi che lo aveva spinto a mettersi in viaggio nel cuore della notte per tentare di sfuggire ai pensieri che venivano perseguitando il suo sé più recondito, in particolare, il pensiero della morte; nel suo caso, tuttavia, si scopre che la morte era ancora lontana, non c’era alcun male ad accelerare la fine dei suoi giorni, e la speranza in

---

<sup>247</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>248</sup> “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”. (R. DAMIANI, *Vita agonica di Ivan Il’ič*, in “*Fa’ quel che devi, accada quel che può*”. *Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, a cura di I. Adinolfi e B. Bianchi, Napoli, Orthotes Editrice, 2011, p. 64).

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

un diverso epilogo, di conseguenza, non sembra vana. Inizialmente, Tolstoj ci informa che tornato a casa quell'uomo aveva cominciato a trascurare gli affari e a rassegnarsi, addirittura ad indebolirsi nel fisico, e che preda della disperazione si era dato al culto e alla preghiera per consuetudine, non perché si attendesse da essi consolazione o aiuto; via via che il racconto procede, però, accade qualcosa di diverso, capace di rivoluzionare quella vita di cui il protagonista ancora dispone. Si trovava nel bosco, in inverno, per una battuta di caccia, aveva perduto i compagni e si era scoperto solo, stanco e al freddo, gridava ma non otteneva risposta, “il cuore batteva, le mani, le gambe tremavano”<sup>251</sup>, l'angoscia si era di nuovo fatta strada nel suo animo. Rivolgendosi a Dio per accusarlo dell'orrore che pativa il pazzo aveva d'un tratto compreso che ripugnante non era ciò che gli capitava, e nemmeno Dio che permetteva che questo avvenisse, piuttosto, ripugnante era lui stesso, la sua stessa esistenza, l'insieme di quei peccati che aveva commesso e che soltanto ora ricordava, eppure – comprendeva inoltre - non era tutto finito, si poteva ancora vivere, o meglio, si poteva *cominciare* a vivere. Da quel momento si era messo a leggere il Vangelo, soprattutto le *Vite dei Santi*, e aveva provato un conforto prima d'allora sconosciuto nel realizzare che non era impossibile imitare quei grandi modelli, che non era impossibile vivere senza vergogna di sé e finalmente liberi dalla paura della morte; il dolore degli uomini, ora, gli era chiaro, così come le sofferenze degli ultimi, l'immoralità della sua esistenza, ma altrettanto chiaro era ciò che si doveva fare affinché l'esistenza acquisisse valore, soprattutto senso: come solo accennato rinunciare a se stessi, donarsi al prossimo. La conclusione della vicenda, si potrebbe dire, assume i toni dell'edificante, l'illuminazione non si fa solo presa di coscienza e resa ma anche ed essenzialmente spinta all'azione, rinnovamento del sé, inizio di una nuova vita proprio lì dove si è compiuta la precedente, sulla terra. Nell'ultima scena di questo racconto incompiuto il pazzo incontra dei mendicanti sul sagrato della chiesa e distribuisce loro tutto ciò che aveva con sé, pronto a cominciare un nuovo cammino: “A questo punto la luce già mi aveva illuminato completamente, e io divenni ciò che sono”<sup>252</sup>, dichiara. Ma se il pazzo, come si evince dalla narrazione, si risveglia e comincia a vivere mentre Ivan Il'ič, dal canto suo, chiude gli occhi e spira, perché Bori accosta le due rivelazioni citando l'illuminazione del secondo in chiusura del paragrafo dedicato a quella del primo? Scrive Bori: “Anche Ivan Il'ič, dopo notti di angoscia [...], vede, alla fine dell'agonia, qualcosa: ‘Al posto della morte c'era la luce’”<sup>253</sup>, e conclude così il paragrafo. Perché quell'*anche* Ivan Il'ič, senza alcuna spiegazione ulteriore, se

---

<sup>251</sup> L. N. TOLSTOJ, *Memorie di un pazzo*, cit., p. 372.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>253</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 13.

quest'ultimo acquisisce coscienza del male e muore, non solo, se morendo varca le soglie del nulla e lì si arrende, finalmente, alla quiete? L'illuminazione del pazzo si dimostra essere un ritorno alla vita in virtù di una inedita e rivoluzionaria consapevolezza sul senso e sullo scopo dell'esistere, quella di Ivan Il'ič, al contrario, cognizione del male come essenza propria e della vita e rassicurante scoperta del nulla come destino di colui che muore: una svolta cristiana da un lato, un esito buddhista, o in alternativa nichilista, dall'altro. Non è in questi termini, tuttavia, che interpreta la vicenda Bori, ed è soltanto chiarendo quale significato assume ai suoi occhi la luce, quella luce che si spalanca proprio laddove ci si aspetta la morte, che è possibile comprendere che cosa unisce i due racconti al di là della distanza che, ad un primo sguardo, sembra separarli. Torniamo agli ultimi respiri di Ivan Il'ič e a quanto avviene, in quei momenti, nel suo animo.

Aveva cercato la sua solita paura della morte, quella di prima, e non l'aveva trovata. Dov'era? Che morte? Non c'era nessuna paura perché non c'era nessuna morte. Invece della morte c'era la luce. 'Ah, è così!' aveva esclamato d'un tratto. 'Che meraviglia.'

Tutto questo era successo in un attimo, per lui, e il significato di quell'attimo non era più cambiato. Per i presenti la sua agonia era durata altre due ore. Nel suo petto qualcosa gorgogliava; il corpo estenuato sussultava. Poi si erano fatti sempre più radi il gorgoglio e il rantolo.

'È finita,' aveva detto qualcuno sopra di lui.

Lui aveva sentito quelle parole e le aveva ripetute nel suo animo. 'È finita la morte,' si era detto. 'Non c'è più'. Aveva aspirato l'aria, a metà del respiro si era fermato, aveva allungato le membra e era morto<sup>254</sup>.

Che cos'era accaduto, così all'improvviso? Quale significato gli si era svelato per non cambiare, per non lasciarlo più? In quella luce che aveva preso il posto della morte ecco, inaspettatamente, la speranza, l'apertura di possibilità trascendenti quel suo corpo ormai alla fine, quella sua vita ormai passata, l'apertura di possibilità, in una parola, sovranaturali: non c'era la morte, no, quella l'aveva già sperimentata in vita ed ora, in quel turbinio dell'anima, non ne trovava traccia, così come non trovava traccia della paura, del dolore; c'era la luce, adesso, e quella luce era vita, non la sua solita vita di segni esteriori e menzogne bensì una vita altra nella verità, nella giustizia, in Dio. Nei suoi ultimi istanti, strazianti a detta dei presenti, Ivan Il'ič non si curava dell'agonia del corpo, anzi, nemmeno la sentiva, perché il corpo, così come la terra, non

---

<sup>254</sup> L. N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, cit., p. 94.

erano più affar suo: nella luce egli aveva presagito un mondo ad essi superiore, il divino mondo dello spirito, e aveva compreso che in esso avrebbe avuto inizio la vera vita, aveva presagito la speranza, la speranza nell'aldilà, e con essa aveva guarito la disperazione, aveva presagito, infine, quel pieno essere che è Dio, l'opposto del nulla eterno. È un'interpretazione in chiave cristiana, quella di Bori, giacché riconosce essere Dio a dettare il contenuto della rivelazione, e sullo sfondo del cristianesimo ecco incontrarsi il pazzo e Ivan Il'ič, con la differenza che il primo, però, vive un'illuminazione quando ancora dispone di tempo nella vita terrena e di conseguenza può mostrare non tanto l'aldilà quanto l'al di qua cristiano: egli non vede rischiararsi solo il significato della morte ma anche il senso dell'esistere sulla terra, e l'ultima pagina del racconto rende testimonianza del suo proposito di vivere cristianamente *qui ed ora*.

Ma esiste rivelazione più alta, più immensa di quella di cui si scopre destinatario il principe Andrej nelle settimane immediatamente precedenti la sua morte? Contemplando quel sublime cielo che ad Austerlitz, improvvisamente, si era spalancato sopra i suoi occhi, il principe Andrej aveva già vissuto una prima illuminazione in merito a quel mondo di uomini in lotta tra loro di cui faceva parte, ne aveva avvertito l'assurdità e la meschinità, soprattutto, la nullità in confronto a quanto non conosceva ma intuiva accadere lassù, in quella distesa di nuvole calme e silenziose mai prima di allora osservata. Nella figura di Napoleone che gli si avvicinava, e in particolare nel suo sguardo, aveva compreso la vanità della grandezza, della gloria, e di tutto quanto gli uomini inseguivano con affanno, non solo, anche la vita e la morte, d'un tratto, gli erano apparse prive di senso e imponderabili, e anche qualora un senso, invece, lo avessero avuto, sentiva che nessuno avrebbe potuto indagarlo<sup>255</sup>; nell'eroe francese, ora, il principe Andrej non trovava che un uomo, misero e debole come l'intera specie, e assieme al suo mito vedeva crollare tutto ciò che aveva sempre considerato importante e di valore. Gli sarebbe piaciuto avere il conforto e la serenità che ricordava esser propri a sua sorella Mar'ja, capace di affidarsi a Dio e alla sua divina sapienza, ma tali conforto e serenità gli erano preclusi perché la forza del nulla, in lui, metteva in dubbio ogni cosa, lasciandolo tra rovine e disillusioni: il contenuto di quella sua prima rivelazione, a ben vedere, era la presa di coscienza del negativo che caratterizzava la sua vita e il suo mondo, resa possibile, certamente, dall'apparire di qualcosa di altro rispetto ad esso, quell'alto cielo ricoperto di nuvole, ma il cui significato gli rimaneva per lo più sconosciuto. Non era ancora chiaro, ad Andrej, che cosa si annidava lassù,

---

<sup>255</sup> Si ricorderà il seguente passaggio già citato nel capitolo *Eroi, gloria, grandezza*: “Guardando gli occhi di Napoleone, il principe Andrej pensò alla nullità della grandezza, alla nullità della vita, della quale nessuno può comprendere il significato, e all'ancor maggiore nullità della morte, il cui senso nessun vivente può comprendere e spiegare”. (L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 357).

in quella volta celeste finora così distante, così irreale, ne intuiva la grandezza ma non ne faceva esperienza, non vi era in diretto contatto, e per questo motivo non sapeva spiegarsi da che cosa traesse origine quella pace che provava rimirandola. Il mondo era un inganno e come tale andava dissolvendosi, esistevano solo il cielo, adesso, - vi era per caso anche Dio, lassù? - e il sentore di dover vivere diversamente, ma di quel cielo e di quel sentore, così come di Dio, Andrej non aveva la certezza, solo del silenzio e della quiete. Sono numerosi e di vario genere i fatti della vita del principe Andrej in seguito a quell'episodio, ma è soltanto nella quarta ed ultima parte del romanzo, a pochi passi dalla sua cosiddetta seconda e in questo caso reale morte che il contenuto della rivelazione si fa positivo, o meglio, che una nuova rivelazione si affianca alla prima e ne chiarisce il senso, svelando il solo elemento in grado di far luce sulle ombre di Austerlitz, ciò che rendeva quel cielo tanto immenso, tanto sublime. Il principe Andrej era caduto a terra colpito dall'esplosione di una granata e con sua sorpresa si era ritrovato a guardare "con uno sguardo assolutamente nuovo e invidioso l'erba, l'assenzio e la striscia di fumo che si avvolgeva uscendo dalla nera palla roteante. 'Io non posso, non voglio morire, io amo la vita, amo questa erba, la terra, l'aria...'”<sup>256</sup>, pensava tra i rantoli e il dolore: ma da dove veniva un così "appassionato slancio d'amore per la vita"<sup>257</sup>? Lui, proprio lui che dopo la prigionia si era abbandonato all'indifferenza e alla rassegnazione, che aveva perso la fiducia non soltanto negli uomini ma nell'uomo in quanto tale, che aperto a fatica il proprio cuore all'amore, ancora, lo aveva condannato alla più grande sofferenza, come poteva provare un simile attaccamento alla vita, un simile dispiacere all'idea di lasciarla? "[...] Perché mi dispiaceva tanto separarmi dalla vita? C'era qualcosa in questa vita che io non ho capito e non capisco"<sup>258</sup>, andava ripetendosi, ed era proprio per quel qualcosa, forse, che valeva la pena di vivere, era quel qualcosa, forse, ciò che si nascondeva tra le nuvole di Austerlitz e che a sua insaputa forniva di senso l'esistere. Poco prima di perdere i sensi gli erano rinvenuti dei ricordi d'infanzia che una volta riacquisita coscienza si erano fatti più vividi e vicini nel tempo, come fossero situazioni presenti: erano ricordi teneri e cari, e di nuovo, gli davano motivo di essere felice, "felice per il solo fatto di essere vivo"<sup>259</sup>; ai ricordi, però, si erano presto aggiunti dei gemiti altrettanto reali, i gemiti di un suo vicino di branda a cui avevano appena amputato una gamba, e "ascoltando quei gemiti, al principe Andrej veniva voglia di piangere. Forse perché moriva senza gloria, forse perché gli dispiaceva lasciare la vita, quegli irrevocabili ricordi d'infanzia, forse perché soffriva, perché gli altri soffrivano e quell'uomo gemeva così pietosamente davanti a lui, gli veniva voglia di

---

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 985.

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 987.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 989.

piangere lacrime infantili, buone, quasi liete”<sup>260</sup>. Ad Andrej era servito del tempo per realizzarlo, ma quell’uomo sofferente con il quale sentiva un indefinito legame era colui che aveva infranto il suo sogno d’amore con Nataša, Anatol Kuragin, quel nemico che aveva tanto desiderato sfidare a duello e uccidere e con cui ora, invece, si sentiva simpateticamente unito:

una compassione esultante e piena d’amore per tutti gli uomini riempì il suo cuore felice.

Egli non seppe più contenersi e pianse lacrime tenere, d’amore per gli uomini, per se stesso e per i propri e i loro sbagli.

‘La commiserazione, l’amore per i fratelli, per coloro che ci amano; l’amore per coloro che ci odiano, l’amore per i nemici, sì, quell’amore che Dio ha predicato sulla terra, che mi ha insegnato la principessina Mar’ja e che io non capivo; ecco perché mi dispiaceva di lasciare la vita, ecco quello che ancora mi restava se fossi vissuto. Ma adesso è troppo tardi. Lo so!’<sup>261</sup>.

Passata una settimana il principe Andrej aveva chiesto che gli venisse procurato un Vangelo, perché quel sentimento d’amore da cui si era sentito invadere, quel sentimento d’amore per tutti gli uomini ma con particolare attenzione ai propri nemici, aveva introdotto nel suo animo dei pensieri nuovi, soprattutto, una nuova “felicità che aveva qualcosa a che vedere con il Vangelo. [...] Una felicità che si trovava al di fuori delle forze materiali, al di fuori delle influenze materiali che agiscono dall’esterno sull’uomo, una felicità che è solo dell’anima, la felicità dell’amore”<sup>262</sup>. Era, questo, un amore di natura diversa rispetto a quello comunemente conosciuto dagli uomini, i quali amavano per essere amati e, in ogni caso, persone care al loro cuore, era un amore che transcendendo questi limiti propri all’uomo poteva essere ispirato soltanto da un essere ad esso superiore: Dio. Questo amore divino, veniva comprendendo il principe Andrej, era il solo che permettesse di amare anche i propri nemici, di partecipare alle loro sofferenze come fossero le proprie, di sentirsi legati ad essi nel profondo dell’anima non più dall’odio bensì dal bene, ed era il solo, inoltre, ad essere immune da cambiamenti di ogni sorta: non c’era nulla, né parola né pensiero né avvenimento che potesse indebolirlo, tanto meno eliminarlo, esso era amore puro, disinteressato ed eterno, e una volta rivelatosi non poteva essere negato.

Sì, l’amore – pensava, di nuovo perfettamente lucido – non però quello che ama per avere qualcosa in cambio, per qualche motivo e per qualche scopo, ma l’amore che ho provato la

---

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ivi*, pp. 989-990.

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 1112.

prima volta quando, in punto di morte, ho visto il mio nemico e tuttavia l'ho amato. Ho provato quel sentimento d'amore che è l'essenza stessa dell'anima, e al quale non occorre un oggetto determinato. E anche adesso lo provo, questo sentimento che dà tanta felicità. Amare il prossimo, amare il nemico. Amare ogni cosa, amare Dio in tutto ciò in cui si manifesta. Una persona cara la si può amare di amore umano, ma il nemico si può amare soltanto di amore divino. Per questo ho provato tanta gioia quando ho sentito di amare quell'uomo. Che ne sarà di lui? Sarà vivo? ... Amando di amore umano, dall'amore si può passare all'odio: ma l'amore divino è immutabile. Nulla neanche la morte, nulla può distruggerlo. È l'essenza stessa dell'anima<sup>263</sup>.

Quando di lì a poco aveva incontrato Nataša, il principe Andrej aveva sentito risvegliarsi per qualche istante quel sentimento che lo aveva legato a lei, e tra le lacrime, le aveva detto di amarla e di non avere nulla da perdonarle, ma l'amore divino che aveva conosciuto davanti al suo nemico, quell'amore fonte di una beatitudine, di una gioia tanto grande quanto inattesa, era superiore ad ogni umano sentimento e di conseguenza lo allontanava da lei così come lo allontanava dalla terra, dalla vita che gli uomini, lì, conducevano. Egli si percepiva già morto per metà perché ormai distante dal mondo dei vivi, dalle loro emozioni, azioni e speranze<sup>264</sup>, per quanto si sforzasse non riusciva a comprendere le preoccupazioni e le lacrime di Nataša e Mar'ja, che con cura e amorevolezza si alternavano al suo capezzale, non riusciva a comprendere le loro preghiere a Dio affinché lo salvasse.

Evidentemente egli stentava a comprendere tutto ciò che fosse vivo; ma, nello stesso tempo, si sentiva che non comprendeva ciò che è vivo non perché fosse ormai incapace di comprendere, ma perché alla sua mente s'era rivelato qualcosa d'altro, qualcosa che non era e non poteva essere compreso dai vivi, e che assorbiva tutto il suo essere. [...] Se solo avesse sperato di poter continuare a vivere non avrebbe parlato con un tono così freddamente offensivo [a Mar'ja]. Se non avesse saputo di morire, come avrebbe potuto non sentire pietà di lei, come avrebbe potuto dire, in sua presenza, una frase simile! Poteva esserci una sola spiegazione: che tutto ormai gli era indifferente, e gli era indifferente perché qualcosa di diverso, di più importante gli si era rivelato. [...] La principessina Mar'ja ascoltava le sue parole, ma esse ormai non avevano per lei nessun altro valore se non quello di dimostrare quanto terribilmente lontano fosse ormai da tutto ciò che è vivo<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> *Ivi*, p. 1113.

<sup>264</sup> “Il principe Andrej non solo sapeva che sarebbe morto, ma sentiva che stava morendo, sentiva d'essere già morto per metà. Provava un senso di estraneità da ogni cosa terrena e insieme un'impressione – strana e gioiosa – di leggerezza. Senza fretta né ansia, attendeva quello che doveva accadere”. (*Ivi*, p. 1187).

<sup>265</sup> *Ivi*, pp. 1184-1185.

Il principe Andrej le sentiva tormentarsi pensando a ciò che sarebbe successo dopo la sua morte e piangere per il piccolo Nikoluška presto orfano anche di padre, e pur provando pietà per la loro pena non riusciva a prendervi parte; avrebbe voluto dir loro di non angustiarsi, che non erano queste bensì altre le cose importanti e che lui, ora, le aveva finalmente comprese, ma sapeva che non lo avrebbero capito, egli non poteva comunicare quanto gli si era rivelato perché apparteneva ad un mondo cui loro erano estranee, o meglio, poteva provare a farlo ma con la consapevolezza che le sue parole sarebbero state fraintese. Nataša e Mar'ja erano vive, e come tali pensavano e speravano, come potevano accettare che “tutti i nostri pensieri, tutti questi pensieri che ci sembrano così importanti, non sono necessari”<sup>266</sup>? Andrej, invece, vivo non lo era più, o quanto meno non lo era del tutto, perché aveva intuito ciò che stava al di sopra della vita e lo aveva riconosciuto come sommamente importante, rinnegando, di conseguenza, quanto era considerato tale presso i vivi. Era una vera e propria lotta quella che andava combattendosi nel suo animo: da un lato la vita, il volto di Nataša di nuovo davanti ai suoi occhi e il riaccendersi, per un attimo, dell'amore umano provato per lei, e poi Mar'ja e Nikoluška che sembravano legarlo ancora ad essa; dall'altro lato la morte, la quale però, con sua sorpresa, non appariva così come l'aveva sempre immaginata bensì come un ritornare, con gioia, a casa. Morire, d'un tratto, significava tornare a Dio, “alla sorgente eterna e universale”<sup>267</sup> di quell'amore che aveva provato per la prima volta di fronte al dolore di Anatol e che da quel momento non lo aveva più lasciato, e per effetto di quell'amore ecco svanire la sua solita paura al pensiero della morte, di più, ecco crollare “quella terribile barriera che sta, se non c'è l'amore, fra la vita e la morte”<sup>268</sup>. Egli sarebbe morto, ma con questo, avrebbe fatto ritorno alla fonte della vita, non di quella vita umana dalla quale si stava già accomiando ma di quella vita che era amore divino e che sulla terra non sembrava avere dimora. Presentandogli l'opportunità di ricongiungersi, lui, “parte infinitesimale dell'amore”<sup>269</sup>, all'amore universale, la morte aveva vinto la battaglia con la vita, la quale aveva cercato, da parte sua, di resistere, di tenerlo agganciato alla terra, tra gli uomini e gli umani sentimenti, risvegliando l'amore per Nataša, ma non vi era riuscita che per un solo istante. Era stato un sogno, infine, a placare le sue ultime inquietudini e a convincerlo in maniera definitiva che la morte era un lento risveglio cui sarebbero seguite pace e dolcezza.

---

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 1186.

<sup>267</sup> *Ivi*, p. 1190.

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 1187.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 1190.

In sogno si vide coricato nella stessa stanza in cui davvero si trovava, ma non era ferito, stava bene. Molte persone, insignificanti, indifferenti, stanno davanti a lui. E lui parla con loro, discute di cose senza importanza. Quelle persone stanno per partire per chissà dove. Il principe Andrej ha la vaga sensazione che tutto questo sia insensato, ricorda di avere molte altre preoccupazioni, più importanti, ma continua a pronunciare parole vuote e argute, destando la meraviglia dei presenti. A poco a poco, inavvertitamente, tutte queste persone cominciano a sparire, e a tutto si sostituisce la questione della porta: è chiusa ma non sbarrata. Lui si alza e va alla porta per chiuderla col catenaccio. Tutto sembra dipendere dal fatto che riesca o meno a chiudere la porta. Fa per muoversi, per avviarsi, ma le sue gambe non si muovono; sa che non riuscirà a chiudere la porta e tuttavia si tende dolorosamente, al limite delle proprie forze. E una paura terrificante s'impadronisce di lui. È la paura della morte: al di là della porta c'è *quella cosa*. Ma, quando arriva, con movimenti stentati e goffi, a trascinarsi fino alla porta, quella cosa terribile, incalzando dall'altra parte, la spinge, vi preme contro. Qualcosa di sovrumano – la morte – fa impeto contro la porta ed è necessario trattenerla. Lui s'aggrappa alla porta, fa un estremo sforzo – chiuderla ormai è impossibile – almeno per trattenerla, ma le sue forze sono deboli, maldestre, e la porta, premeva da quella cosa orrenda, si apre e poi di nuovo si richiude.

Ancora una volta, dall'altra parte della soglia, si sentì spingere. Gli ultimi sforzi furono vani e i due battenti si aprirono senza rumore. La cosa entrò, la cosa era la *morte*. E il principe Andrej moriva.

Ma in quel momento stesso il principe Andrej si ricordò che dormiva; e, nel momento stesso in cui moriva, compiendo uno sforzo su se stesso, si svegliò.

‘Sì, questa era la morte. Io sono morto – e mi sono svegliato. Sì, la morte è un risveglio,’ la sua anima fu come illuminata da questo pensiero, e il velo che finora aveva nascosto l'ignoto si sollevò dinanzi allo sguardo della sua mente. Ebbe la sensazione che dentro di lui si liberasse una forza che finora era stata violentemente costretta, e per la prima volta avvertì quello strano senso di leggerezza che da allora non lo abbandonò mai<sup>270</sup>.

Il principe Andrej si era sentito estraneo alla vita terrena già nel provare amore per un suo nemico – un simile amore, infatti, non era possibile presso gli uomini – ed ora che anche l'ultimo ostacolo, la paura della morte, era stato superato non vedeva motivo di restare nel mondo; la sua anima non era più lì ma finalmente in quell'altrove da cui scaturiva l'amore che costituiva la sua vera essenza, e soltanto in Dio e in quell'amore, adesso, poteva sentirsi a casa, non più in quel mondo che non aveva saputo dar prova di un simile sentimento, di una simile felicità. Nella sua morte non c'è disperazione, non c'è sofferenza da parte sua, nel descrivere la scena Tolstoj assume toni che non hanno nulla a che vedere con la tragicità, se non addirittura

---

<sup>270</sup> *Ibidem*.

spietatezza, che di solito accompagna l'evento in questione, e anche in Nataša e Mar'ja, alla fine, sgomento e paura cedono il posto ad un silenzio quasi sacro e alla più tenera commozione, tanto è solenne ed inesprimibile quanto si sta compiendo in quel corpo morto che giace dinnanzi a loro.

Ma è davvero impossibile vivere sulla terra in conformità a principi ed esigenze ultraterreni? In altri termini, non c'è modo, per chi lo conosca in tempo, di vivere anche nell'al di qua, finché c'è vita, il contenuto delle rivelazioni proposte in questo capitolo? Ma prima di questo è il caso di chiedersi: è possibile conoscerlo in tempo, prima che si affacci l'ombra della morte, quel contenuto? *Guerra e pace*, come emerso, presenta figure che danno dimostrazione di avvertire l'esistenza di un principio superiore a quelli che comunemente orientano il sentire e l'agire degli uomini, figure che, tra sforzi e contraddizioni, tentano di dare vita a quel principio non soltanto con le parole ma soprattutto con le azioni; si pensi a Mar'ja, a Platon Karataev, a suo modo allo stesso Pierre, in tutti loro si riscontra il costante lavoro di perfezionamento interiore affinché il sé risponda al richiamo di un Dio che è sì trascendente ma anche nascosto nei loro cuori. Ma tutta la produzione di Tolstoj, a ben vedere, è costellata di tali figure, e di alcune di esse si è già fatta rapida menzione nel corso del presente lavoro: c'è chi mostra fin da subito una naturale inclinazione verso il prossimo, chiunque esso sia, non conoscendo altro dettato se non l'amore universale, c'è chi deve lottare con fatica ogni giorno contro le proprie debolezze per non tradire una spinta verso l'altro che sente e che desidera seguire, e infine, c'è anche chi dà prova di muoversi in tutt'altra direzione, distante da qualsiasi autoanalisi ed interrogativo, forse, però, perché ancora sordo alla voce della coscienza. Ciò che si intende fare nel prossimo e conclusivo capitolo, in sostanza, è cercare di rispondere alle domande sollevate poc'anzi – riassumibili nella seguente: c'è spazio, nel mondo degli uomini, per un amore divino? - ripercorrendo ancora e per un'ultima volta le riflessioni di Tolstoj e di Pascal le quali al fondo, al di là delle evidenti ed importanti differenze, guardano allo stesso obiettivo: una comunità di uomini che riconoscano l'amore come legge fondamentale dell'esistere.

## CAPITOLO QUARTO

### Esigenza d'infinito: vivere secondo ragione e verità

La volontà egoista non soddisferà mai quand'anche avesse potere su tutto ciò che vuole; ma si è soddisfatti dal momento che si rinuncia. Senza di essa non si può essere malcontenti; con essa non si può essere contenti.

(B. PASCAL, *Frammenti*)

Ogni fede esalta solo se stessa. E così tutte quante, brancolando, si sono spinte di qua e di là, come tanti cuccioli ciechi. Le credenze sono tante, ma lo spirito è uno solo. È lo stesso sia in te, sia in me, sia in quell'altro. Dunque ognuno creda allo spirito suo, e allora tutti si ritroveranno uniti. Ognuno sia se stesso, e tutti saranno una cosa sola.

(L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*)

#### 4.1 La fede del popolo

Nei precedenti capitoli si è più volte parlato di falsità e illusione riflettendo sulla possibilità, via via sempre più reale, che la vita umana fosse menzognera e inconsistente, priva di significato, in una parola, che fosse vanità. Indagando i tormenti dei ritratti presentati, infatti, i quali si sono resi immortali dando voce all'inquietudine, soprattutto ai dubbi, capaci di straziare l'animo di ogni uomo che sia passato, presente o futuro, si è scoperto che il senso comunemente attribuito all'esistenza non era che un velo gettato sopra a quel vuoto che ne costituiva la vera natura, un velo gettato sopra alla precarietà, alla sofferenza, un velo gettato sopra alla morte. Era soprattutto per effetto di quest'ultima che la vita, d'un tratto, appariva loro una tragica e crudele farsa: tanto affanno per diventare qualcuno per poi dissolversi, ineluttabilmente, nel nulla. Tra le pagine di Tolstoj, tuttavia, abbiamo altresì incontrato personaggi altrettanto memorabili i cui moti dell'anima seguivano diversi pensieri, personaggi che a dispetto di quanto affermato sopra vivevano con armonia e serenità e allo stesso modo morivano, dando prova di essere liberi dall'angoscia del nulla e dalla paura che questo vanificasse ogni cosa, a cominciare dalla loro

stessa esistenza. Essi conoscevano le avversità, il dolore, la fatica, conoscevano la propria miseria di uomini, le proprie debolezze ed incostanze, così come la necessità più estrema, la morte. Non era l'ignoranza, dunque, la condizione di una disposizione d'animo tanto invidiabile, ma piuttosto, come si è soltanto accennato, la fede in un'entità superiore garanzia di senso per quanto accadeva nel mondo, nella vita di ogni singolo uomo. La principessa Mar'ja e il servitore Nikita si rivolgevano a questa entità chiamandola Dio, ma era un nome che nella mente dei più risuonava a vuoto, quello di Dio, un nome distante, spesso superstizioso; e cosa dire di quel senso che sapevano trovare laddove un senso non sembrava esserci, nelle affezioni, nei patimenti, nel male che gli uomini s'infliggevano a vicenda? Era proprio quel senso ad impedire loro di liquidare la vita come assurdo affaccendarsi tra illusioni e rovine, eppure a tratti sembrava innegabile che fossero illusioni e rovine, appunto, a costituire la vita degli uomini: dov'era, allora, quel senso? L'assenza di fiducia nella possibilità che l'esistere fosse dotato di uno scopo aveva tormentato innanzitutto lo stesso Tolstoj, che proprio per questo, possiamo pensare, ha saputo creare figure tanto sconvolgenti quanto credibili, figure tanto realistiche nel portare il lacerante peso dell'interrogarsi in merito alla vita e alla morte. Quelle domande a lungo soffocate in quanto considerate "stupide, semplici, infantili"<sup>271</sup>, quella ricerca di bene ben presto abbandonata perché lui soltanto, gli sembrava, ne avvertiva il richiamo, si erano riaffacciate alla sua coscienza poco dopo i quarant'anni rivelandosi essere "i problemi più importanti e profondi della vita"<sup>272</sup>, dei problemi che egli, però, si scopriva incapace di risolvere. Aveva trascorso i due decenni precedenti in conformità con le abitudini e le ambizioni del mondo comune, si era unito agli intellettuali di Pietroburgo e aveva scritto, aveva scritto per ottenere denaro, non solo, lodi e apprezzamenti, aveva scritto per la gloria, per la presunzione di avere qualcosa da insegnare agli uomini, ignaro del fatto che non aveva nulla da insegnare perché nulla sapeva:

Noi tutti allora eravamo convinti che bisognasse parlare e parlare, scrivere, stampare il più possibile e il più presto possibile, che tutto ciò fosse necessario per il bene dell'umanità. E noi, a migliaia, smentendoci e insultandoci a vicenda, non facevamo che pubblicare, scrivere, per istruire gli altri. E, senza accorgerci che non sapevamo nulla, che al più semplice problema della vita – che cosa è bene, che cosa è male? – non sapevamo cosa rispondere, noi tutti, senza ascoltarci l'un l'altro, parlavamo contemporaneamente, talvolta indulgendo e lodandoci l'uno

---

<sup>271</sup> L. N. TOLSTOJ, *Confessione*, trad. it. di D. D'Andria e L. Negarville Minucci, Torino, Edizioni San Paolo, 2012, p.148.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

con l'altro affinché anche con noi fossero indulgenti e ci lodassero, e talvolta invece irritandoci e urlando uno più forte dell'altro, proprio come in un manicomio<sup>273</sup>.

Aveva inseguito il benessere, proprio e della famiglia, e il progresso, il tanto acclamato progresso, ed era andato avanti così per anni, come un uomo “trasportato dalle onde e dal vento su una barchetta”<sup>274</sup> che alla domanda “Dove dirigersi?” [...] dicesse: ‘Da qualche parte sarò portato’<sup>275</sup>, quand’ecco che alcuni fatti, due in particolare, gli avevano procurato una certa inquietudine, costringendolo a prendere atto di quelle domande che andavano riaffiorando dall’oblio. Assistere ad un’esecuzione capitale lo aveva fatto dubitare, d’un tratto, del mondo in cui viveva e della cosiddetta via del progresso - quale progresso nell’uccisione di un uomo? come non riconoscere come male un simile atto e, anzi, giustificarlo? -, ma la morte del fratello, sopraggiunta alla malattia e a tormenti mai sperimentati prima, lo aveva fatto dubitare del valore della sua stessa vita, del senso del nascere così come del morire: “E va bene, sarai più famoso di Gogol’, di Puskin, di Shakespeare, di Molière, di tutti gli scrittori del mondo, beh e poi...?”<sup>276</sup>, si chiedeva senza saper rispondere. È nel quarto capitolo di *Confessione* che Tolstoj esplicita il contenuto di quella presa di coscienza che rispondendo alle sue domande lo aveva condotto nei meandri della più cupa disperazione, là dove soltanto il pensiero del suicidio sembrava lenire le sofferenze di un’anima ormai troppo cosciente, renderle finalmente il respiro, la libertà, ma anche là dove la paura della morte e di un ignoto al di là impediva al disperato di uccidersi. Egli aveva capito, non poteva più sbagliarsi, che la vita era non senso, e si sorprende di come non se ne fosse avveduto prima, di come gli uomini continuassero ad ignorarlo: questi andavano in cerca di piaceri e riconoscimenti che, adesso era evidente, non sarebbero durati, all’oscuro dei patimenti, delle sventure e della morte prossimi a ciascuno; aveva vissuto allo stesso modo anche lui, fino a quel momento, ma non poteva continuare, non poteva più credere a quanto aveva creduto fino ad allora, non poteva più convincersi con quanto aveva scoperto essere un inganno.

La verità era questa: che la vita è non-senso. Era come se avessi vissuto molto a lungo e, cammina cammina, fossi arrivato a un abisso e avessi visto chiaramente che davanti a me non c’era nulla, se non la rovina: e fermarsi non si può, e tornare indietro non si può e neppure si

---

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 148.

può chiudere gli occhi per non vedere che davanti non c'è nulla se non l'inganno della vita e della felicità e le sofferenze vere e la vera morte: l'annientamento completo<sup>277</sup>.

E allora perché non porre fine ad una farsa tanto crudele, perché non consegnarsi quanto prima all'annientamento? Ogni ambizione era vana, ogni speranza illusione, sì, era questo ciò che desiderava Tolstoj, morire, farla finita una volta per tutte con quell'esistenza che per troppo tempo aveva franteso e che ora, ora che ogni finzione si stava sgretolando, si mostrava assurda e orribile, una distesa di dolori affacciata sul nulla<sup>278</sup>. Oltre a questo desiderio, però, c'erano il timore, la debolezza, egli attendeva la morte perché in essa vedeva la fine di ogni menzogna, di ogni dolore, ma aveva paura di morire, o meglio, era terrorizzato dall'idea di infliggersi da sé, con le sue stesse mani, il colpo finale; in alcuni momenti, inoltre, era la sensazione che gli stesse sfuggendo qualcosa, che vi fosse qualcosa di importante, di più, di fondamentale, a lui ancora ignoto ma che necessitava d'esser compreso, a rendergli detestabile l'ipotesi del suicidio,

ed ecco che allora io, – scrive – uomo felice, portai via una corda dalla mia stanza, dove ogni sera restavo solo a spogliarmi, per non impiccarmi a una trave tra gli armadi, e smisi di andare a caccia col fucile per non venire tentato da un modo troppo facile di sbarazzarmi della vita. Io stesso non sapevo che cosa volevo: avevo paura della vita, anelavo a staccarmene e tuttavia speravo ancora in qualcosa<sup>279</sup>.

Il tormento era continuato fino alle soglie dei cinquant'anni facendosi sempre più insistente, sempre più complesso e inestricabile via via che il tempo passava: era trascorsa ormai più della

---

<sup>277</sup> *Ivi*, pp. 149-150.

<sup>278</sup> Dopo aver reso noti la verità in merito alla vita e il suo anelito a morire, Tolstoj introduce una breve favoletta orientale cui affida il compito di illustrare agli uomini, per mezzo di immagini d'effetto, la condizione che ha scoperto esser loro propria, sottolineando la differenza, però, tra la loro inconsapevolezza e la sua presa di coscienza. La favola recita così: "Già da molto si racconta la favola orientale del viandante inseguito nella steppa da una belva inferocita. Per mettersi in salvo dalla belva il viandante balza dentro un pozzo senza acqua, ma sul fondo del pozzo vede un drago che spalanca le fauci per divorarlo. E l'infelice, non osando strisciare fuori per non essere sbranato dalla belva inferocita, non osando neppure saltare sul pozzo per non essere divorato dal drago, si afferra ai rami di un cespuglio selvatico cresciuto nelle fenditure del pozzo e si regge a quello. Le sue mani allentano la presa ed egli sente che presto dovrà arrendersi alla fine che lo attende da entrambe le parti, ma continua a reggersi e mentre sta aggrappato si guarda attorno e vede due topi, uno nero e l'altro bianco, che girando uno di qua e uno di là dal fusto del cespuglio a cui sta appeso, si sono messi a roderlo. Ed ecco che il cespuglio è lì lì per schiantarsi e precipitare ed egli cadrà nelle fauci del drago. Il viandante vede tutto ciò e sa che inevitabilmente perirà; ma mentre sta così appeso cerca intorno a sé e trova sulle foglie del cespuglio delle gocce di miele, le raggiunge con la lingua e le lecca. Così anch'io mi reggo ai rami della vita sapendo che il drago della morte, pronto a sbranarmi, mi aspetta inevitabilmente e non posso capire come mai sono sottoposto a questa tortura. E io provo a succhiare quel miele in cui prima trovavo consolazione; ma questo miele ormai non mi rallegra più e il topo bianco e il topo nero – giorno e notte – rodono il ramo a cui mi reggo. Vedo chiaramente il drago, e il miele non è più dolce per me. Vedo una cosa sola: il drago inevitabile e i topi – e non posso distogliere lo sguardo da essi. E questa non è una favola ma la vera verità, indiscutibile e comprensibile a tutti. (*Ivi*, pp. 153-154).

<sup>279</sup> *Ivi*, pp. 150-151.

metà della sua esistenza ed egli non era ancora stato in grado di comprenderne il senso, anzi, la sola certezza che sentiva di possedere gli rivelava che di un senso l'esistenza era priva. Si era dato a cercare risposte nelle scienze, Tolstoj, tanto nelle scienze sperimentali quanto nelle speculative, eppure era chiaro come la soluzione del problema della vita, o meglio, la soluzione del *problema vita*, sfuggisse ad ogni loro dimostrazione, formula o riflessione; le prime non lo indagavano, questo problema, perché non ne coglievano il nucleo, approfondivano singoli, specifici aspetti della vita con l'errata pretesa di esaurirne la complessità, e le seconde, invece, non facevano che riproporlo. Leggendo i grandi filosofi, infatti, Tolstoj era giunto alla medesima conclusione, pagina dopo pagina aveva trovato conferma di quella verità che aveva intuito da sé, la vanità dell'esistere, l'impossibilità che questo fosse dotato di un senso; aveva consultato i dotti con la speranza di sedare le proprie inquietudini, di sciogliere i nodi che lo tormentavano, ma anziché una risposta era stato il suo solito interrogativo ad emergere dai loro insegnamenti: a quale scopo?

‘La vita del corpo è male e menzogna. E perciò la distruzione di questa vita del corpo è un bene e noi dobbiamo desiderarla’, dice Socrate. ‘La vita è quello che non dovrebbe esserci, è un male, e il passaggio al nulla è l'unico bene della vita,’ dice Schopenhauer. ‘Tutto al mondo – la stoltezza e la sapienza, la ricchezza e la miseria, l'allegria e il dolore – tutto è vanità e futilità. L'uomo muore e non resta nulla. E questo è stolto’, dice Salomone. ‘Vivere con la consapevolezza dell'inevitabilità delle sofferenze, del venir meno delle forze, della vecchiaia e della morte, non si può: bisogna liberarsi della vita, di ogni possibilità di vita’, dice Buddha. E quello che hanno detto questi forti intelletti, lo hanno detto, pensato e sentito milioni di milioni di uomini simili a loro. E lo penso e lo sento anch'io<sup>280</sup>.

Ma il dubbio che nel suo ragionamento vi fosse qualcosa di sbagliato non lo abbandonava, così come la segreta speranza che vi fosse dell'altro da comprendere, magari proprio ciò che poteva indicargli il suo errore e con esso la risoluzione del problema, qualcosa a cui forse non riusciva ad accedere a causa dei suoi limiti, della sua personale incapacità, ma che non per questo cessava di essere importante, di più, vitale, perché era proprio della possibilità di vivere che si andava decidendo. La vita era un male, certo, egli ne faceva diretta esperienza e figure ben più autorevoli lo avevano dimostrato in lunghi secoli di storia e riflessioni, eppure era innegabile che viveva, non solo, che milioni di uomini avevano vissuto e vivevano, e questo dato di fatto alimentava il suo dubbio. Uomini semplici come il servitore Nikita, Platon Karataev, la

---

<sup>280</sup> *Ivi*, pp. 181-182.

principessina Mar'ja conoscevano “quel ragionamento sulla vanità della vita, che me ne ha mostrato il non senso”<sup>281</sup>, conoscevano la morte e avevano attraversato, ciascuno a suo modo, sofferenze e privazioni, avversità e ingiustizie, e ciononostante avevano percorso l'esistenza attribuendo significato ai suoi giorni, accompagnati da un'impenetrabile serenità, da un senso di gratitudine e una fiducia a prima vista assurdi, eppure reali; come poteva, lui che sopravviveva appena alla disperazione, insegnar loro qualcosa sulla vita? “[...] ‘Qui c'è qualcosa che non va’, mi dicevo. ‘Non so dove, ma devo essermi sbagliato’ [...]”<sup>282</sup>, annota. Sì, c'era davvero qualcosa di sbagliato nel suo ragionamento, ed è nel capitolo ottavo dell'opera in questione che presa coscienza della natura di tale errore Tolstoj ce ne parla. Con il passare del tempo e con sua sorpresa, spiega, si era scoperto legato da un “non so quale strano amore fisico”<sup>283</sup> al popolo lavoratore, a quegli individui umili e dediti alle fatiche che fino ad allora aveva considerato più vicini alle bestie che non agli uomini; d'un tratto aveva sentito di capirli, non gli apparivano più stupidi, come generalmente si credeva, al contrario, i soli conoscitori e custodi di quanto per lui era ancora un enigma, la chiave risolutiva del suo tormento. Per lunghi anni aveva pensato che soltanto lui e i suoi simili, che soltanto i Socrate e gli Schopenhauer avessero colto l'essenza dell'esistere denunciandone l'assurdità, di più, l'impossibilità, e non aveva dubitato nemmeno per un istante che quella oggetto della loro condanna fosse la sola possibilità di esistenza che si potesse definire tale; quanto a coloro i quali non facevano parte della sua cerchia, invece, aveva ritenuto inopportuno spendere parole, certo che vivessero nell'ignoranza oppure nelle illusioni, così come quel viandante nel pozzo, ormai prossimo alla morte, che si lasciava inebriare dalla dolcezza di qualche goccia di miele. Non si era accorto, Tolstoj, che in quest'ultimo gruppo di presunti ignoranti ed illusi vi erano milioni di uomini che come lui conoscevano il male eppure, a differenza sua, semplicemente vivevano, vivevano davvero, liberi da ogni speculazione e disperazione, e soltanto adesso, ormai alle soglie dei cinquant'anni, iniziava a rendersene conto. Scrive:

E io guardai alle enormi masse di uomini semplici, ignoranti e poveri, già vissuti e viventi, e vidi tutt'altra cosa. Vidi che tutti quei miliardi di uomini vissuti o viventi, tutti, salvo rare eccezioni, non rientravano nella mia classificazione, vidi che mi era impossibile ritenere che essi non comprendessero il problema, perché lo impostano e rispondono con una chiarezza straordinaria. Non potevo neanche definirli epicurei, dato che la loro vita è costituita più da privazioni e sofferenze che non da godimenti; ancora meno potevo classificarli tra coloro che

---

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 194.

irrazionalmente conducono una vita senza senso, giacché ogni atto della loro vita e la morte stessa vengono da loro spiegati. Uccidersi lo considerano come il male più grande. Ma allora tutta l'umanità aveva una chissà quale conoscenza del senso della vita che io disconoscevo e disprezzavo<sup>284</sup>.

Era stato questo il suo errore: cercare il senso della vita presso chi in un senso non credeva, presso quei disperati che, come lui, restavano al mondo per debolezza, perché non abbastanza forti da darsi la morte; se voleva vivere non doveva guardare a chi la vita la negava, a chi non possedeva che un ultimo desiderio, morire, bensì a chi vi credeva e l'affrontava con serenità, a chi ogni giorno, insomma, effettivamente viveva. Milioni di uomini che spendevano le giornate in fatiche e sacrifici, uomini a cui la sorte, non di rado, aveva strappato dalle braccia figli ed amici dando prova della fuggevolezza di un affetto e della precarietà di ogni respiro si dicevano fiduciosi nella significatività dell'accadere, soffrivano, certo, ma non disperavano, e pur facendone quotidiana esperienza non temevano le avversità della vita così come non temevano la morte.

Contrariamente al fatto che gli uomini della nostra cerchia facevano resistenza e protestavano contro la sorte a causa delle privazioni e delle sofferenze, questi uomini accettavano le malattie e i dolori senza alcuna perplessità, senza alcuna ribellione, bensì con tranquilla e salda convinzione che tutto ciò doveva essere così e non poteva essere altrimenti, che tutto ciò era bene. Contrariamente a noi, che quanto più siamo intelligenti quanto meno comprendiamo il senso della vita, e vediamo una specie di beffa malvagia nel fatto di dover soffrire e morire, questi uomini vivono, soffrono e si appressano alla morte con tranquillità, il più delle volte con gioia<sup>285</sup>.

Ma qual era la fonte di una simile, sconcertante gioia? E come potevano, questi uomini, non soltanto sopportare ma addirittura accogliere come un bene quanto accadeva in un mondo finito, irrimediabilmente esposto al nulla e all'azione distruttiva del tempo? Accostandosi ad essi Tolstoj sentiva di amarli e di amare la vita, non quell'intreccio di menzogne ed illusioni che fino a quel momento, erroneamente, aveva chiamato così, bensì quella vita spesa per uno scopo, densa di significato in ogni suo giorno ed evento, anche in ogni sua fatica, che quegli uomini conducevano in umiltà e silenzio; c'era qualcosa in quella loro invidiabile serenità che sembrava trascendere i limiti della finitudine, sembrava colmare quei vuoti d'essere, e di

---

<sup>284</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 212.

conseguenza di senso, in cui precipitavano Tolstoj e i suoi simili percorrendo i sentieri dell'esistenza, e quel qualcosa – gli si era rivelato d'un tratto - era l'infinito, era Dio. La fede dimostrava di riuscire laddove la ragione falliva, ovvero, nel fornire un senso alla permanenza degli uomini sulla terra, ed era un senso, questo, che sapeva resistere all'incombere delle sventure, al dolore, alla morte, a tutto ciò che la ragione, invece, assumeva come sintomo della vanità della vita e sigillo della condanna di questa come "beffa malvagia", assurda. Il tormento di Tolstoj, allora, nasceva dall'inadeguatezza del suo strumento d'indagine, la ragione: per anni aveva cercato una spiegazione razionale a quel finito altrimenti così confuso, soprattutto tragico, che sembrava affacciarsi sul nulla, e guidato dalla ragione era giunto proprio a quest'ultimo; chiedendosi che cosa fosse, in verità, quella vita all'apparenza tanto tremenda perché inconsistente, tomba d'ogni desiderio e possibilità, aveva udito una sola voce, ogni volta, rispondere, la voce del nulla. I frutti dei suoi ragionamenti – dichiara in *Confessione* – non erano che identità, sovrapposizioni del finito al finito, del nulla al nulla, e come tali incapaci di sciogliere il nodo di una questione che rendeva necessario il rapporto con l'infinito<sup>286</sup>; la domanda sul significato della vita, a ben vedere, alludeva al suo significato "non temporale, non casuale, non spaziale"<sup>287</sup>, e non a quello "temporale, casuale, spaziale"<sup>288</sup> che già conosceva essere il nulla, alludeva alla possibilità, in altri termini, che vi fosse un fondamento incondizionato alla base di un'esistenza condizionata, uno spiraglio d'infinito nell'assurdo articolarsi del finito. Stentava a crederci, Tolstoj, eppure era ormai evidente come fosse la fede, non la ragione, a conferire tale fondamento, tale senso dell'infinito ad un'esistenza finita, e come le risposte a lungo ricercate nelle scienze giacessero invece in una conoscenza non razionale, in una forma di saggezza originata dalla vicinanza a Dio e diffusa nelle tradizioni, nei proverbi e racconti, nella stessa vita del popolo lavoratore. Nelle parole di quest'ultimo, soprattutto nelle sue azioni, ecco riflettersi quel senso che rendeva possibile la vita, quella fiducia che allontanava lo spettro della vanità da un mondo attraversato dal nulla, certo, – che cos'erano sofferenza, malattia e morte se non sue manifestazioni? – ma altresì sorretto dalla volontà del pieno essere: "[...] Il Signore, si vede, ha i disegni Suoi, figlioletta mia"<sup>289</sup>, aveva risposto la Korablëva, in carcere, alle preoccupazioni di Katjuša, "non t'accorare, figliuola.

---

<sup>286</sup> Scrive Tolstoj: "Le soluzioni di tutti i possibili problemi della vita, evidentemente, non potevano soddisfarmi, giacché la mia domanda, per quanto semplice possa apparire a un primo sguardo, include in sé l'esigenza di spiegare il finito mediante l'infinito e viceversa. [...] Nei miei ragionamenti continuamente sovrapponevo – e non potevo fare diversamente – il finito al finito, l'infinito all'infinito, ragione per cui mi risultava sempre quel che doveva risultare: la forza è la forza, la sostanza è la sostanza, la volontà è la volontà, l'infinità è l'infinità, il nulla è il nulla e più che questo nient'altro poteva risultare". (*Ivi*, p. 198).

<sup>287</sup> *Ibidem*.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 163.

Anche in Siberia si campa lo stesso. E tu, anche là, non perderai la vita, no<sup>290</sup>. Come milioni di altri uomini la Korablëva riusciva a scorgere un disegno laddove Tolstoj non vedeva che l'opera del caso, un senso laddove la filosofia ne denunciava l'assenza, e in virtù di ciò affrontava con serenità quanto incontrava lungo la strada, riconoscendolo come parte, appunto, di tale disegno; non aveva paura, quella "donna d'aspetto tetro, arcigna, rugosa"<sup>291</sup>, e non provava abbandono tra le sudice mura della sua cella, le sue mani, soprattutto il suo cuore, erano stretti a quel Dio che sentiva dentro di sé, quel Dio padre di tutti gli uomini che ella sapeva, senza bisogno di alcuna dimostrazione, l'avrebbe accompagnata sempre. Comprendere per via razionale la Sua volontà non era possibile, in tanti ci avevano provato, e tra questi lo stesso Tolstoj, ma invano, poiché l'infinità della Sua natura sfuggiva alla finitudine di ogni logica, di ogni domanda e tentativo di risposta; insondabile per i filosofi, la volontà di Dio e con essa il senso della vita si mostrava soltanto alle anime silenziose, a quel popolo di umili e devoti lavoratori che vi si sottomettevano senza esigere spiegazioni. Essi non chiedevano il perché del loro vivere ma semplicemente vivevano, affrontavano l'accadere, non solo, lo accettavano come bene, riconoscendo in esso la mano di Dio, e così vivendo lo scoprivano, quel perché, quel perché precluso a chi, come Tolstoj, non aveva mai realmente vissuto. Avvicinandosi al popolo lo scrittore aveva avvertito un improvviso disgusto per quella parvenza di vita condotta fino a quel momento, un vero e proprio rivolgimento interiore che, afferma, "da tempo già si preparava e del quale erano sempre esistite dentro di me le premesse"<sup>292</sup>, aveva capito che la risposta "un male" alla domanda sulla vita era corretta per la sua, di vita, e non per la vita in generale, aveva infine concluso che l'angoscia per il nulla era la condizione propria ad un'anima che vi si affacciava priva di appigli. Nel decimo capitolo di *Confessione* si legge:

Mi accadde che la vita della nostra cerchia – dei ricchi, delle persone istruite – non solo mi disgustò, ma perse qualsiasi senso. Tutto quello che facevamo, i nostri ragionamenti, la nostra scienza, le nostre arti, tutto ciò mi apparve come un trastullo da ragazzi. Capii che non si doveva cercare un senso in tutto ciò. E invece quel che faceva il popolo lavoratore, il quale costruisce la vita, mi appariva come l'unica occupazione degna di rispetto. E capii che il senso che veniva attribuito a quella vita era la verità, e l'accettai<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>292</sup> L. N. TOLSTOJ, *Confessione*, cit., p. 213.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

Era Dio, il senso di quella vita, più precisamente, Dio era la vita stessa. Dopo quasi trent'anni Tolstoj udiva una voce, adesso, gridare dentro di sé, e la verità di quanto andava gridando quella voce era testimoniata dai milioni di uomini che avevano vissuto e vivevano prestandovi ascolto: “Eccolo, è lui. Egli è colui senza il quale non si può vivere. Conoscere Dio e vivere sono la stessa cosa. Dio è la vita. [...]”<sup>294</sup>. Era la fede la condizione di possibilità di un'esistenza che non fosse solo sussistenza, di più, che non fosse disperazione, era la fede la fonte di quella serenità che accompagnava il popolo nei fatti della quotidianità, anche nei più dolorosi, era la fede, di nuovo, quella forma di conoscenza che dettava l'autentico modo di vivere. Dio chiedeva agli uomini di promuovere la vita e di vivere gli uni per gli altri, sacrificando le istanze del sé alla luce di un più alto principio, come vedremo, l'amore incondizionato per il prossimo, inoltre, chiedeva loro di sopportare in comunione ed armonia, affidandosi a Lui, il manifestarsi di un negativo che apparteneva per definizione a quel mondo finito che abitavano. Vivendo in conformità a tali richieste il popolo ne aveva conosciuto i frutti, e di conseguenza, il significato ultimo, piegandosi alla volontà di Colui che riconosceva esser padre dell'intero universo aveva compreso il senso di tale volontà e che cosa essa si aspettasse da ciascuno, e ancora, come già accennato, aveva dimostrato di possedere la risposta a quella domanda sulla vita che mai si era posto perché intento, appunto, a vivere. È con il seguente esempio che Tolstoj ribadisce la necessità di sottomettersi al volere di Dio, dunque di vivere, al fine di comprenderlo, e l'impossibilità di tale comprensione per chi si mantenga estraneo alla vita, chiuso nella dimensione del pensiero:

Se un mendicante nudo, affamato, viene prelevato da un crocicchio, viene condotto in un posto coperto dentro un bellissimo stabilimento, viene sfamato e dissetato, e gli si impone di muovere in su e in giù un pezzo di legno qualsiasi, è evidente che, prima di riuscire a capire perché è stato preso, perché deve muovere il bastone, e se l'organizzazione di tutto l'impianto sia razionale o meno, il mendicante prima di tutto deve muovere il bastone. Se muoverà il bastone, capirà che esso aziona una pompa, che la pompa fa montare l'acqua, che l'acqua va nelle aiuole. Poi lo porteranno fuori dal pozzo coperto e lo metteranno a un altro lavoro ed egli coglierà dei frutti ed entrerà a far parte della gioia del suo padrone e, passando da un lavoro inferiore a uno superiore, comprendendo sempre meglio l'organizzazione di tutto l'impianto, essendo parte di essa, non gli verrà mai in mente di chiedere perché è lì, e tanto meno si metterà a rimproverare il padrone. Così pure non rimprovereranno il padrone coloro che fanno la sua volontà, gli uomini semplici, i lavoratori, gli ignoranti, coloro che noi consideriamo delle bestie; ed ecco invece noi, i sapienti, mangiamo con avidità tutto quel che è del padrone ma, quanto a fare quello che il

---

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 225.

padrone vuole da noi, non ci pensiamo nemmeno e, invece di lavorare, ci sediamo in cerchio e cominciamo a cavillare: ‘Perché mai muovere un pezzo di legno? È una stupidaggine’. Pensiamo e ripensiamo. Finché arriviamo alla conclusione che il padrone è stupido oppure che non esiste, e che noi [che] invece siamo intelligenti soltanto sentiamo che non serviamo a nulla e che, in un modo o nell’altro, bisogna che ci sbarazziamo di noi stessi<sup>295</sup>.

Una trasposizione di quanto sperimentato da Tolstoj la si ritrova in *Anna Karenina* nella figura di Levin, il quale, così come il suo autore, va incontro alla chiarificazione di ogni dubbio e all’uscita dalla più cupa disperazione osservando la condotta degli uomini del popolo, di quei contadini che – si legge nel romanzo – vivevano “per Dio e per il proprio cuore”<sup>296</sup>. In che modo vada intesa questa formula lo si vedrà con maggior precisione nel prossimo paragrafo, ciò che conta, ad ora, è sottolineare come sia la fede quella condizione di possibilità dell’esistenza che è stata oggetto di ricerca in queste ultime pagine. Sono numerosi i ritratti tolstojani che attraversano le manifestazioni del negativo con sorprendenti serenità e naturalezza, certi della vicinanza del Padre e dell’infinità del Suo amore, soprattutto, certi di trovarsi al cospetto del disegno di Dio e quindi al cospetto del bene. La ragione non poteva comprendere quale bene si annidasse dietro le inconfondibili sembianze del male, e perciò liquidava la vita come crudele messa in scena del nulla, ma la fede, quello slancio tra le braccia di un’entità superiore garante di senso, sapeva colmare il vuoto scavato dalla prima: la madre del giovane Nikolen’ka Irten’ev non sapeva dire perché dovesse morire in quel modo, così presto e tra orribili sofferenze, né perché i suoi figli e il marito dovessero subire una perdita tanto dolorosa, tuttavia, le era sufficiente sapere che la sua morte fosse espressione della volontà di Dio per affrontarla con tranquillità e fiducia e per conferirle un qualche significato<sup>297</sup>;

---

<sup>295</sup> *Ivi*, pp. 218-219.

<sup>296</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 864. Scrive Tolstoj: “A sentire Fëdor che parlava di Fokanyč e diceva che adoperava il cuore, che viveva secondo verità e con Dio in testa, un turbine di pensieri confusi ma importanti erano affiorati da chissà quale recesso della sua mente e si precipitavano compatti verso un’unica meta, ronzandogli in testa e accecandolo con la propria luce”. (*Ivi*, p. 861). E nel capitolo seguente continua: “Per il suo cuore le parole di quel contadino erano state la scintilla d’elettricità che in un attimo aveva stravolto e compattato l’intero sciamè di pensieri spaiati, confusi e inermi che mai smettevano di assillarli”. (*Ivi*, p. 862).

<sup>297</sup> Di seguito è riportato un estratto della sua lunga lettera ai famigliari a pochi giorni dalla morte: “[...] sforziamoci di sopportare questa sventura con fermezza e con speranza nella misericordia divina. Sottomettiamoci alla Sua volontà. / Non credere che ciò che ti scrivo sia delirio di una mente malata; al contrario, i miei pensieri sono straordinariamente chiari in questo momento e io sono perfettamente calma. Non ti cullare nella vana speranza che siano falsi e vaghi presentimenti di un’anima paurosa. No, io sento, io so – lo so perché è piaciuto a Dio di rivelarmelo – che poco mi rimane a vivere. / Finirà insieme con la vita il mio amore per te e per i figli? Ho capito che questo è impossibile. [...] Io non sarò più con voi, ma sono fermamente convinta che il mio amore non vi lascerà mai, e questo pensiero è così pieno di conforto per il mio cuore che aspetto tranquillamente e senza paura la morte che si avvicina. / Io sono tranquilla, e Dio sa che sempre ho guardato e guardo la morte come un passaggio a una vita migliore; ma perché mi vengono le lacrime? ... Perché i figli debbono esser privati di una madre che li ama? Perché infliggere a te un colpo così duro e inatteso? Perché debbo morire *io*, quando il vostro amore rende la mia vita infinitamente felice? / Sia fatta la Sua santa volontà”. (L. N. TOLSTOJ, *Infanzia*, cit., p. 101).

sorpreso dalla tormenta il servitore Nikita non sapeva dire che ne sarebbe stato di lui, tuttavia, disposto ad accettare ogni evenienza, si era accovacciato dolcemente nella neve e aveva superato l'iniziale timore, cullato dall'abbraccio di un Padre che sentiva vicino nelle sue preghiere al cielo. Questi esempi offerti dalla ricca produzione dell'autore non sono che la rappresentazione in prosa di quanto egli aveva constatato sul terreno della vita attraverso la concreta testimonianza di milioni di uomini, uomini che, così come quei ritratti letterari, attingevano dall'infinito il senso di quanto accadeva nel finito. Dopo quasi trent'anni Tolstoj andava realizzando che quel sentimento di paura e di abbandono che lo aveva accompagnato per la durata di tutto quel tempo altro non era, in verità, che la ricerca di Dio: egli sapeva di non poterne dimostrare l'esistenza, era un'impossibilità data per certa, ormai, eppure – se ne rendeva conto soltanto adesso – non aveva mai perso la speranza di trovarlo, ed era stata proprio questa speranza ad impedirgli di darsi la morte. Il contenuto di quella verità custodita presso il popolo e che ora, lo sentiva, si era rivelata anche al suo cuore era il seguente: vi era vita soltanto laddove vi era fede, ed era una vita, questa, che sapeva guardare al dolore, alle malattie, persino alla morte, senza cadere nell'abisso della disperazione – “Mi basta sapere che Dio c'è, e io vivo; mi basta dimenticarlo e non crederci, e io muoio. Ma che cosa sono queste reviviscenze e queste agonie? Certo io non vivo quando perdo la fede nell'esistenza di Dio, certo io già da tempo mi sarei ucciso se non avessi avuto la vaga speranza di poterlo trovare. Certo io vivo, vivo veramente soltanto quando lo cerco e lo sento”<sup>298</sup>.

E così si era dato a seguire il rito e le tradizioni religiose del popolo, Tolstoj, mosso dal desiderio di unirsi ad esso nel rapporto con Dio e dunque con l'autentica vita, e aveva domato i tentativi di ribellione della sua ragione rispetto a buona parte, se non alla totalità, del culto cristiano, ai suoi occhi assurdo quanto ai “sacramenti, le funzioni religiose, i digiuni, l'adorazione delle reliquie e delle icone”<sup>299</sup>. Aveva faticato, inizialmente, ad accettarne i precetti e le pratiche, perché erano ancora molte, nella sua mente, le zone d'ombra, ma sentendo di non poter rinunciare alla fede, sentendo di non poter sopravvivere alla disperazione senza Dio vi si era sottomesso, non solo, cercando aiuto nella dottrina dei teologi aveva placato le sue perplessità illudendosi di avervi trovato il senso di quanto gli appariva insensato – “Allora mi era così indispensabile credere per vivere che inconsciamente mi nascondevo le contraddizioni e le oscurità della dottrina della fede”<sup>300</sup>, confessa in seguito. Come osserva Pier Cesare Bori, quelli tra il 1876 e il 1878 sono gli anni in cui lo scrittore si immerge tra le pagine di Pascal, pagine

---

<sup>298</sup> L. N. TOLSTOJ, *Confessione*, cit., p. 225.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 236.

che invitavano ad obbedienza e disciplina colui che fosse intenzionato ad intraprendere il faticoso cammino della conversione<sup>301</sup>; scrive: “l’influsso pascaliano negli anni 1876-1878 spiega come in questo periodo Tolstoj segua temporaneamente il consiglio di sottomettersi esteriormente al rito, per soggiogare l’intimo e rendersi docile alla fede”<sup>302</sup>. Al libertino ormai persuaso a scommettere per Dio, desideroso di aprirsi alla fede ma ignaro dei passi da compiere, il filosofo francese suggeriva di seguire l’esempio di chi come lui un tempo disperava ed ora viveva nella Sua luce, l’esempio di quei cristiani che in virtù della fede vivevano sulla terra con giustizia e felicità. Era un duro lavoro quello che lo attendeva, si trattava di piegare il corpo per orientare l’anima, di giungere allo spirituale attraverso il materiale, detto in altri termini, si trattava di disporre alla virtù interiore per mezzo di uno sforzo di obbedienza esteriore; se come insegnava Aristotele la virtù era *habitus*, essa richiedeva tempo, esercizio, abitudine, soprattutto, richiedeva volontà, poiché la conoscenza era condizione necessaria ma non sufficiente. Il primo passo di un aspirante credente, allora, apprendeva Tolstoj dai frammenti del filosofo, consisteva nell’imitare la condotta di chi credente lo era già: soltanto obbedendo a Dio, infatti, era possibile liberarsi dall’amor proprio e dalle menzogne, scoprirsi parte di un solo corpo, l’umanità, e comprendere, non solo, vivere il contenuto di quei comandamenti divini che Pascal poneva a fondamento della repubblica cristiana, l’amore per Dio e per il prossimo<sup>303</sup>. E così aveva fatto, Tolstoj, aveva voltato le spalle ai costanti dubbi della ragione e aveva seguito quel popolo di lavoratori umili e devoti nel chinare il capo dinnanzi a Dio, nel rispettare le tradizioni e nell’osservare i riti della Chiesa; per dar voce a Pascal, di nuovo: “Non basta quando si crede solo per la forza della convinzione e l’automatismo è inclinato a credere il contrario. Bisogna dunque far credere le nostre due parti, lo spirito mediante le ragioni che basta aver visto una volta nella vita, e l’automa mediante la consuetudine, e senza permettergli di inclinarsi nel senso contrario. *Inclina cor meum deus*”<sup>304</sup>. Ci era riuscito per qualche anno, Tolstoj, e aveva provato un’inedita serenità, ma con il passare del tempo dapprima un sospetto e infine una certezza si erano imposti alla sua coscienza ed egli, a differenza del popolo, non poteva

---

<sup>301</sup> Stando a Pascal, non va dimenticato, soltanto Dio poteva operare la conversione dei cuori eppure l’uomo, lungi dall’essere passivo, aveva il compito fondamentale di aderirvi, di impiegare le proprie forze per sottomettersi alla volontà di Dio. Testimone di tale obbedienza era il cristiano perfetto, la più alta delle figure presentate dal filosofo.

<sup>302</sup> P. C. BORI, *L’altro Tolstoj*, cit., p. 28.

<sup>303</sup> Operando una vera e propria redenzione dall’amor proprio, quella verso Dio era la sola forma di obbedienza che rendesse gli uomini davvero liberi: ecco la differenza tra la condizione del cristiano e quella del soldato al di là della disciplina e della sottomissione comuni ad entrambi. Scrive Pascal: “Che differenza tra un soldato e un certosino circa l’obbedienza? Sono infatti ugualmente obbedienti e dipendenti, e in esercizi ugualmente penosi; ma il soldato spera sempre di diventare padrone e non lo diventa mai, perché i capitani e i principi stessi sono sempre schiavi e dipendenti, ma egli lo spera sempre e lavora per giungervi; laddove il certosino fa voto di essere sempre soltanto dipendente. Perciò non differiscono nella servitù perpetua, che hanno tutti e due sempre, ma nella speranza che l’uno ha sempre e l’altro mai”. (B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 377, frammento 356).

<sup>304</sup> *Ivi*, p. 753, frammento 821.

ignorarli: in alcuni atteggiamenti della Chiesa, notava, vi era qualcosa di profondamente sbagliato che non sembrava appartenere alla fede, anzi, sembrava rinnegarne il significato, in alcuni luoghi della dottrina vi era qualcosa di problematico che non si poteva tacere “se non mentendo a se stessi”<sup>305</sup>, e alla luce di ciò, anche le pratiche del culto andavano perdendo, ai suoi occhi, quell’apparenza di senso che aveva conferito loro negli ultimi anni. Tolstoj non è apologeta, Tolstoj non è Pascal, ed è proprio sul terreno dell’adesione al culto esteriore che si consuma la distanza tra i due, nel definitivo rifiuto del rito e delle funzioni da parte del primo, nella sua insofferenza per i sacramenti, per l’adorazione delle reliquie e delle icone, e infine, nel suo irrimediabile abbandono dell’ortodossia. Se Dio era amore e aveva mandato il Figlio presso gli uomini affinché predicasse loro l’unione degli uni con gli altri, come poteva vivere in una Chiesa divisa al suo interno in una molteplicità di confessioni religiose in lotta tra loro per la supremazia, ciascuna convinta di possedere la verità contro la menzogna delle altre? Come poteva vivere in una Chiesa che nel Suo nome promuoveva la guerra, giustificava l’omicidio, la condanna a morte ed una serie di altre brutalità?<sup>306</sup> E ancora, come poteva vivere in quella Chiesa che innalzava muri ed escludeva uomini che Tolstoj avvertiva essergli fratelli, uomini di cuore, di autentica fede?<sup>307</sup> Se da un lato egli era certo di aver colto nella fede la fonte della verità e della vita, dall’altro lato era altresì certo che a quella verità, nel corso dei secoli, si fossero via via aggiunte delle falsità, e che coloro i quali erano incaricati di rappresentarne l’originaria purezza ne avessero promosso, consapevolmente, una mistificazione. Il sedicesimo ed ultimo capitolo di *Confessione* si apre così:

---

<sup>305</sup> L. N. TOLSTOJ, *Confessione*, cit., p. 243.

<sup>306</sup> Scrive Tolstoj: “In quel mentre in Russia c’era la guerra. E i russi, in nome dell’amore cristiano, cominciarono a uccidere i loro fratelli. Non era possibile non pensare a questo. Non era possibile non vedere che l’omicidio era un male contrario ai primi fondamenti stessi di ogni fede. E intanto nelle chiese si pregava per il successo delle nostre armi e i maestri della fede consideravano quell’omicidio come qualcosa che derivava dalla fede. E non soltanto tali uccisioni in guerra, ma durante i disordini verificatisi dopo la guerra ho visto dei membri della Chiesa, dei suoi maestri, dei monaci, degli *schimniki*, che approvavano l’uccisione di giovani sviati e abbandonati a se stessi. E io rivolsi la mia attenzione a tutto quello che veniva fatto dagli uomini che professavano il cristianesimo e inorridii”. (*Ivi*, p. 249).

<sup>307</sup> “Quei problemi riguardavano in primo luogo l’atteggiamento della Chiesa ortodossa nei confronti delle altre Chiese, del cattolicesimo e dei cosiddetti scismatici. A quel tempo, in conseguenza del mio interesse per la fede io mi ero avvicinato ai credenti di varie confessioni: cattolici, protestanti, vecchi credenti, molokani e altri. E tra loro incontravo molte persone moralmente elevate e di sincera fede. / Io desideravo essere fratello di queste persone. E invece? Quella dottrina che mi aveva promesso di unire in un’unica fede e in un unico amore, quella dottrina stessa per bocca dei suoi migliori rappresentanti mi diceva che quelle erano tutte persone che si trovavano immerse nella menzogna e che ciò che dava loro la forza di vivere era la tentazione del diavolo e che noi soli eravamo in possesso dell’unica verità possibile. E io vidi che, tutti quelli che non professavano la nostra fede, gli ortodossi li consideravano eretici, proprio come i cattolici e gli altri consideravano l’ortodossia un’eresia; vidi che verso tutti quelli che non professavano la loro fede con quei simboli esteriori e con quelle parole con cui la professavano gli ortodossi, questi ultimi, anche se cercavano di nascondere, avevano, com’era inevitabile un atteggiamento ostile [...]. E a me, che la verità la ponevo nell’unione mediante l’amore, involontariamente saltava agli occhi che era la stessa dottrina della fede a distruggere ciò che essa avrebbe dovuto produrre”. (*Ivi*, pp. 243-244).

E io cessai di dubitare, ma mi convinsi pienamente che, nella conoscenza della fede cui avevo aderito, non tutto era verità. Prima avrei detto che tutta la dottrina della fede era falsa, ma ora non era possibile dirlo. Tutto il popolo possedeva la conoscenza della verità, questo era indubbio, perché altrimenti non avrebbe vissuto. Inoltre questa conoscenza della verità ormai mi era accessibile, io vivevo di essa e ne sentivo tutta la validità; ma in questa conoscenza c'era anche la menzogna. E di ciò non potevo dubitare. E tutto quello che prima mi aveva respinto ora mi stava vivamente davanti. Per quanto vedessi che in tutto il popolo quella mescolanza di menzogna che mi aveva respinto era presente in minor misura che non tra i rappresentanti della Chiesa, tuttavia vedevo che nelle credenze del popolo il falso era commisto al vero.

Ma da dove era venuto il falso e da dove era venuto il vero? Sia la menzogna sia la verità sono tramandate da ciò che chiamiamo 'Chiesa'. Sia la menzogna sia la verità sono contenute nella tradizione, nella cosiddetta sacra tradizione e nella scrittura<sup>308</sup>.

Si rendeva necessario, a quel punto, un chiarimento, volto a separare gli elementi di verità della dottrina da quelli di falsità, e a renderlo possibile era un'accurata indagine su quanto tramandato da secoli di tradizione. Era ormai appurato che quel senso della vita a lungo ricercato avesse il volto di Dio, il popolo non si sbagliava nell'affidarsi a Lui, nel piegarsi alla Sua volontà, tuttavia, mancava degli strumenti per riconoscere la deformazione che tale volto aveva subito a causa degli uomini; quella gente buona e semplice lo aveva aiutato a volgere il suo sguardo verso Dio e con ciò lo aveva salvato, toccava a lui aiutarla, adesso, liberandola dagli artifici e dalle falsità.

[...] che lo volessi o no, io ero indotto allo studio, all'indagine su questa scrittura e su questa tradizione, indagine che avevo tanto temuto fino a quel momento. [...]

Che nella dottrina ci sia il vero è per me indubitabile: ma indubitabile è anche il fatto che in essa ci sia il falso e io devo trovare il vero e il falso e separare l'uno dall'altro. Ed ecco io a questo mi accingo<sup>309</sup>.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, a partire dalla metà degli anni '70 Tolstoj si dedicherà proprio a questo, alla denuncia e conseguente rimozione della falsità della dottrina e alla messa in luce di quella verità che, sul fondo, ancora respirava.

---

<sup>308</sup> *Ivi*, pp. 250-251.

<sup>309</sup> *Ivi*, pp. 251-252.

## 4.2 Cristianesimo e pseudo-cristianesimo

Divenuto capo della massoneria pietroburghese, Pierre sentiva che, ora più che mai, aveva nelle sue mani le condizioni di possibilità di una nuova era guidata da individui migliori, purificati e rinnovati nello spirito. Il progetto di unificare gli uomini nella verità e nella virtù lo aveva convinto, di più, appassionato, e la formazione dei confratelli come modelli di pietà e rettitudine voleva fungere da strumento nella lotta contro il male del mondo, da stimolo per il genere umano affinché abbandonasse il vizio per dedicarsi, con gioia, ad operare il bene. E allora perché quella strana sensazione, come stesse sprofondando?<sup>310</sup> Guardando alla propria vita Pierre vedeva le debolezze che lo accompagnavano da sempre: non era cambiato, non era cambiato affatto, la sua quotidianità “si svolgeva come prima, tra le stesse distrazioni e la stessa dissipatezza”<sup>311</sup>, e lo stesso doveva dire dei confratelli, che “egli conosceva come uomini deboli e insignificanti”<sup>312</sup>. Scrive Tolstoj:

Sotto i grembiali e le insegne della massoneria egli scorgeva indosso a costoro le uniformi, le decorazioni e le onorificenze che nella vita si erano sforzati di ottenere. Spesso, raccogliendo le elemosine e contando venti o trenta rubli sottoscritti per la maggior parte a debito da una decina di aderenti, la metà dei quali erano ricchi come lui, Pierre si ricordava del giuramento massonico per il quale ogni fratello prometteva di dare tutto il suo patrimonio per il prossimo, e nella sua anima nascevano dubbi sui quali cercava di non soffermarsi troppo. [...]

La massoneria, o quanto meno la massoneria che aveva conosciuto a Pietroburgo, a volte gli sembrava fondata sulla sola esteriorità. Era lontano dal dubitare della massoneria in se stessa, ma sospettava che la massoneria russa si fosse avviata lungo una falsa strada e si andasse scostando dalla sua linea originaria<sup>313</sup>.

Così come il cristianesimo delle origini, quegli uomini si erano proposti di diffondere la virtù dandone innanzitutto una concreta dimostrazione, si erano proposti di agire, dunque, e attraverso l'azione, di insegnare una nuova saggezza che avesse il bene come suo contenuto, e invece eccoli pronunciare belle parole, nobili intenti, e rinnegare gli stessi con le opere, con la

---

<sup>310</sup> È lo stesso Tolstoj che utilizza questa immagine: “[...] Pierre cominciò a sentire che il terreno della massoneria sul quale poggiava tanto più gli sfuggiva sotto i piedi quanto più egli cercava di tenersi in piedi. [...] Posato un piede, era sprofondato. Per accertarsi meglio della solidità di quel terreno, aveva posato l'altro piede ed era sprofondato ancor di più, si era impantanato ed ora camminava controvoglia procedendo nella palude, fino al ginocchio”. (L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 530).

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> *Ivi*, pp. 530-531.

vita. La loro adesione al culto era meramente esteriore, ennesima forma in un mondo di forme, così come – constatava Tolstoj nella realtà storica – l’adesione di chi di quel culto era ministro; anche al di fuori della massoneria, infatti, in quella Chiesa incaricata di testimoniare agli uomini il messaggio di Cristo, parole e fatti, dover essere ed essere, si negavano a vicenda, e la celebrazione del servizio divino in carcere, descritta in *Resurrezione*, ne forniva un perfetto esempio. Il sacerdote indossava “uno speciale, strano e scomodissimo costume di broccato, tagliava e disponeva su un piattino tanti tocchetti di pane, e poi li intingeva in una tazza di vino, pronunciando contemporaneamente vari nomi e preghiere. [...] Il contenuto di tali preghiere si riduceva, principalmente, a un augurio di prosperità per Sua Maestà l’Imperatore e per la Sua famiglia”<sup>314</sup>, quanto al resto era per lo più oscuro, incomprensibile per l’uditorio. Non c’era traccia, in quel sacerdote, della misericordia insegnata agli uomini da Dio per mezzo del Figlio, non c’era alcuna compassione nel guardare a quel popolo di sventurati lì rinchiusi, alcuno sdegno per quanto avveniva tra quelle mura: aver fede, per quell’uomo, significava assolvere ad una serie di funzioni, spezzare il pane ed intingerlo, enunciare dei nomi, delle preghiere, in sostanza, fare quanto era richiesto dai superiori, dall’istituzione. Servo di Dio a parole, nei fatti lo rinnegava, non solo, in nome Suo legittimava quanto Egli aveva condannato, tutto quel male che gli uomini si infliggevano a vicenda, tutto l’orrore che si consumava nei tribunali, nelle carceri, laddove la violenza aveva preso il posto dell’amore e l’umiliazione quello del perdono. Non era questo ciò che chiedeva Dio, non poteva essere questo, ma gli uomini, per comodità, avevano alterato il Suo messaggio, premurandosi di nascondere i segni di tale alterazione.

E a nessuno di quanti erano presenti, a incominciare dal sacerdote e dal direttore per finire alla Maslova, veniva in mente che quello stesso Gesù, il nome del quale, con quel sibilo, era stato ripetuto dal sacerdote un infinito numero di volte, fra ogni sorta di strane parole di glorificazione, aveva appunto proibito tutto ciò che si faceva qui; aveva proibito non solo questo insensato flusso di parole, e queste sacrileghe stregonerie operate da maestri sacerdoti sul pane e sul vino, ma nel modo più netto aveva proibito che degli uomini chiamassero altri uomini maestri, aveva proibito le preghiere nei templi, e aveva ordinato che ognuno pregasse in solitudine; aveva proibito i templi stessi, dicendo d’esser venuto a distruggerli, e che pregare non si doveva nei templi, ma in ispirito e verità; aveva proibito, soprattutto, non solo di giudicare gli altri, e di tenerli in reclusione, tormentarli, gettar su loro l’infamia, sottoporli a castighi, come si faceva qui, ma aveva proibito qualsiasi violenza fatta agli altri, dicendo d’esser venuto a rimettere in libertà chi era prigioniero.

---

<sup>314</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 193.

A nessuno di quanti erano presenti veniva in mente che tutto ciò che si faceva in questo luogo era un grandissimo sacrilegio e un'irrisione di quello stesso Cristo, in nome del quale tutto era eseguito<sup>315</sup>.

Come dichiara nel primo capitolo de *La mia fede*, ci torneremo tra poco, Tolstoj aveva finalmente compreso il senso del messaggio cristiano a partire dal versetto 39 del quinto capitolo del Vangelo di Matteo; era un senso, questo, che d'improvviso gettava luce su quanto fino a quel momento gli era apparso confuso, privo di chiarezza, a tratti contraddittorio, un senso che confermava quanto egli aveva timidamente intuito già in gioventù e che il mondo, invece, negava. Il versetto in questione rifiutava la legge del taglione per affermare, al suo posto, il principio della non resistenza al male, cuore pulsante della predicazione di Cristo:

fin dai primi anni della fanciullezza, quando cominciai a leggere il Vangelo da solo, mi colpì e mi commosse, più di ogni altra cosa, che nella dottrina di Cristo si predichi amore, rassegnazione, umiltà, abnegazione e risposta al male col bene. Tale restò sempre per me l'essenza del cristianesimo, quella che in esso amavo con il cuore, quella in nome della quale, dopo la fase della disperazione e della sfiducia, riconobbi come vero il senso che dà alla vita il popolo lavoratore cristiano [...] <sup>316</sup>.

In quelle parole espresse da Cristo con tanta semplicità e naturalezza Tolstoj aveva scorto motivo di commozione, di più, di gioia, ma soprattutto, aveva scorto “norme morali chiare, comprensibili, che trovavano un'eco diretta nel cuore di ognuno”<sup>317</sup> e che personalmente, sentiva, gli fornivano “la lieta certezza di poter fare tutto questo subito, da quello stesso momento”<sup>318</sup>. Tale certezza, tuttavia, andava tramutandosi in dubbio non appena egli estendeva lo sguardo a quanto tramandato da secoli di tradizione, a quelle interpretazioni delle Scritture, a quei commenti spesso oscuri e in contraddizione tra loro, non solo, in contraddizione con lo stesso dettato di Cristo, che disperdevano l'essenziale in una moltitudine di inessenzialità. La dottrina insegnata dalla Chiesa aveva come suo fondamento la debolezza propria alla natura umana in seguito alla caduta nel peccato, e quindi, l'impossibilità, per gli uomini, di giungere alla perfezione e di ottenere la salvezza in virtù delle sole forze umane. Dinnanzi a tale rassegnazione un crescente senso di insoddisfazione si faceva largo nell'animo di Tolstoj e andava a sostituire quell'iniziale entusiasmo, quell'iniziale commozione sorti dall'incontro con

---

<sup>315</sup> *Ivi*, pp. 196-197.

<sup>316</sup> L. N. TOLSTOJ, *La mia fede*, cit., p. 29.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 33.

il Vangelo di Matteo: così come presentate dai maestri ecclesiastici, infatti, “le parole di Dio, rivolte a tutti, risultavano poco chiare. Vi era insita una rinunzia globale, troppo al di là del possibile, che distruggeva la stessa vita quale io la intendevo; perciò questa rinunzia a tutto non poteva a mio parere essere una condizione indispensabile per la salvezza”<sup>319</sup>, pena, appunto, la recente comprensione del senso della vita attinta da quel popolo di lavoratori che guardava all’esempio di Cristo. Possibile che Egli – si interrogava Tolstoj – avesse detto quel che aveva detto, possibile che avesse predicato l’amore come principio guida delle azioni degli uomini conoscendo l’impossibilità, per loro, di adempiere al Suo comandamento? Eppure sembrava esser questo quanto sostenevano non solo gli uomini di Chiesa bensì anche i laici. Il mondo comune, infatti, considerava quelli del cristianesimo delle origini dei precetti inattuabili nella storicità del reale, fatti dell’anima attinenti la salvezza individuale e, in quanto tali, inconciliabili con le esigenze della sfera pubblica, della vita di tutti i giorni. Coloro i quali si professavano credenti riconoscevano nella dottrina un ideale di riferimento, certo, ma in quanto ideale, un qualcosa al di fuori della loro portata e in rapporto a quella salvezza che soltanto la grazia di Dio poteva concedere; i non credenti, dal canto loro, guardavano ad essa così come si guarda ad un’illusione, come ad un conforto per i più deboli, un insieme di parole tanto belle quanto vane. Si sbagliavano entrambi: non era così che l’aveva intesa Cristo quand’era venuto sulla terra per diffonderla presso gli uomini bensì come un compito, un insegnamento da mettere in pratica al fine di migliorare quel mondo tanto ingiusto e sofferente che essi abitavano, quel mondo che a differenza della dottrina era davvero un sogno ma un sogno orribile.

Basta comprendere la dottrina di Cristo, per capire che il mondo, non quello dato da Dio per la gioia dell’uomo, ma il mondo organizzato dagli uomini per la propria rovina, è un sogno, un sogno dei più assurdi e orrendi, il vaneggiamento di un folle, dal quale basterebbe destarsi una sola volta, per non tornare più all’orribile fantasticheria.

Dio scese sulla terra; il figlio di Dio – una delle persone della santa Trinità – si fece uomo, spiò il peccato di Adamo; questo Dio, secondo quanto ci hanno abituati a pensare, avrebbe detto qualcosa di mistico-arcano, tale da riuscire arduo capirlo, comprensibile solo con l’aiuto della fede e della grazia; e all’improvviso, invece, le parole di Dio risultano così semplici, così chiare, così razionali. Dio dice semplicemente: non fatevi del male l’un l’altro e non vi sarà male. Non è forse semplice la rivelazione di Dio? Forse che Dio non ha voluto dire solo questo? Ci sembra che dovremmo saperlo tutti. È così semplice!<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>320</sup> *Ivi*, pp. 66-67.

Ma il contenuto di quella rivelazione era una pesante minaccia per un mondo affatto disposto a ripensare i suoi schemi, o peggio, pienamente convinto che i suoi fossero i migliori schemi esistenti: come visto in precedenza riflettendo in merito alle istituzioni e al potere, coloro i quali ne reggevano le sorti traevano non pochi vantaggi da una simile organizzazione poiché soprusi e violenze erano condizione del loro benessere, disuguaglianze e sfruttamento condizione della loro posizione; non c'era interesse, dunque, da parte loro, in un cambio di rotta. E così quel mondo, e fatto ancor più grave la Chiesa, quella Chiesa distante dalla sua fonte e vicina a quel male che originariamente doveva curare, avevano stravolto il contenuto della rivelazione di Cristo per conformarlo alle proprie esigenze, per inserirlo nel sistema dominante senza che questo subisse variazioni, di più, affinché quel contenuto distorto potesse giovargli divenendone complice. Tolstoj aveva notato che ogni insegnamento dato agli uomini da Dio per mezzo del Figlio era stato rovesciato, o meglio, aveva notato che ad un messaggio chiaro, espresso con poche e semplici parole, si erano andati aggiungendo corollari e una serie di nebulose specificazioni che ne ridefinivano il senso, creando le premesse per una diversa interpretazione della dottrina e, di conseguenza, per la sua applicabilità nel mondo; vediamo qualche esempio. Cristo aveva predicato con le parole e testimoniato con le opere i principi dell'amore e del perdono incondizionati, eppure erano delle condizioni quelle che si affacciavano nei testi della tradizione, vi era un termine, in particolare, che suggeriva un'interpretazione diversa, più vicina ai sentimenti comuni degli uomini, per quel comandamento altrimenti incomprensibile, soprattutto impossibile da rispettare - come perdonare e amare, infatti, i propri nemici? -. Nei testi, osservava Tolstoj, era scritto di non adirarsi *invano*, "per cui non ne derivava una prescrizione di pace incondizionata"<sup>321</sup>, prescrizione a cui gli uomini non avrebbero potuto tener fede, quanto piuttosto una distinzione tra un'ostilità ingiustificata e un'ostilità giustificata, e dunque, l'ammissione di situazioni in cui l'ira non soltanto era legittima bensì conforme al messaggio cristiano. Certo era nobile l'amore per il prossimo professato da Cristo, ma cosa dire di quegli eserciti nemici che infiammavano alle porte della città minacciandone la sopravvivenza? Era forse vana la collera contro di loro? Sostenuti dal lavoro di teologi e maestri ecclesiastici gli uomini erano giunti a giustificare la guerra e ad abbracciare le armi in nome di Dio; scrive Tolstoj:

a me sembrava che Cristo dovesse vietare ogni collera, ogni ostilità e, per prevenirle, prescrivesse a ciascuno: prima di andare a offrire il sacrificio, ossia prima di metterti in comunione con Dio, ricordati se non vi sia qualcuno in collera con te. E se c'è, abbia o non abbia

---

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 86.

ragione, va a riconciliarti con lui e solo dopo offri il sacrificio o prega. Così sembrava a me, ma dalle interpretazioni derivava che il passo andava inteso al condizionale<sup>322</sup>.

Cristo, inoltre, aveva comandato agli uomini di non giudicare e non condannare, e così avevano vissuto i primi cristiani, non giudicando, non condannando, e anzi, sopportando con fede i supplizi inflitti loro dai tribunali civili; il ripudio dei tribunali e in generale dell'operato delle istituzioni penali, a ben vedere, non era che la naturale conseguenza dell'invito all'amore e al perdono incondizionati, poiché in quelli, era innegabile, prendeva vita quanto era contrario a questi comandamenti, in primo luogo, il principio del rispondere al male con il male.

Cristo dice: *non opporre resistenza al malvagio*. Lo scopo dei tribunali è opporre resistenza al malvagio. Cristo prescrive: *rendere bene per male*. I tribunali rendono male per male. Cristo dice: *non distinguere i buoni dai malvagi*. I tribunali non fanno altro che questa distinzione. Cristo dice: *perdonare a tutti. Perdonare non una volta, non sette volte, ma all'infinito. Amare i nemici. Fare del bene a quelli che odiano*. I tribunali non perdonano, ma puniscono, non fanno del bene, ma del male a quelli che definiscono nemici della società<sup>323</sup>.

Com'era possibile, allora, che quella Chiesa erede di Cristo appoggiasse il lavoro di giudici e magistrati con la pretesa di assolvere al Suo dettato? Dov'era l'eco della voce degli apostoli – si pensi alle parole di Giacomo: “la misericordia trionfa sul tribunale”<sup>324</sup>-? Ancora una volta, l'interpretazione comune del messaggio cristiano si avvaleva di secoli di una tradizione che, intervenendo sulle fonti, ne aveva alterato il senso originario in modo tale da conformare la dottrina a quel sistema a cui il mondo non intendeva rinunciare. Dallo studio e dal confronto dei manoscritti Tolstoj aveva ricavato le prove di quanto andava sospettando, ovvero, che l'insegnamento di Cristo avesse subito un'opera di falsificazione nel corso del tempo: le parole dell'apostolo Giacomo, ad esempio, espressione del ripudio di ogni istituzione intesa al giudizio e alla condanna degli uomini, avevano conosciuto traduzioni che ne avevano distorto l'autentico significato ed erano diventate argomento a favore dell'esistenza di un tribunale cristiano, quanto di più lontano dalla predicazione del Figlio di Dio<sup>325</sup>. In generale, operazioni simili avevano manomesso il contenuto della rivelazione in innumerevoli luoghi, strategie linguistiche,

---

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>323</sup> *Ivi*, pp. 48-49.

<sup>324</sup> *Ivi*, p. 52. Tolstoj riporta alcuni passi dell'epistola di Giacomo, in particolare, capitolo II, 1-13.

<sup>325</sup> Quelle parole, scrive Tolstoj, “sono state spesso tradotte così: *la misericordia viene glorificata nel tribunale* e vengono tradotte così per dar loro il significato che può esistere un tribunale cristiano, ma deve essere misericordioso”. (*Ibidem*).

corollari e nebulose analogie avevano reso complesso quanto in origine era semplice, oscuro quanto prima era chiaro, e soprattutto, avevano impedito ad una verità universale, che non ammetteva eccezioni, di risuonare nel cuore degli uomini liberandoli dalla menzogna. Sconcertato dall'eventualità che Cristo, in alcuni casi, riconoscesse legittimo un sentimento di ostilità, Tolstoj aveva indagato quel primo comandamento presentato poc' anzi che chiedeva agli uomini di non adirarsi invano, in particolare, aveva cercato una spiegazione, un'affermazione, anche una sola parola in grado di sciogliere la contraddizione tra l'incondizionatezza dell'amore e la condizionatezza dell'ira, aveva cercato il passaggio, insomma, in cui Cristo avesse pronunciato tale deroga al principio, e tale passaggio non lo aveva trovato. La ricerca, tuttavia, aveva portato ad una scoperta risolutiva dei suoi dubbi, perché confrontando i manoscritti evangelici e le citazioni patristiche egli aveva constatato che nella maggior parte di essi non c'era traccia del termine *invano*, e che tale termine, di conseguenza, risultava essere un'aggiunta arbitraria finalizzata a correggere un messaggio altrimenti scomodo, rivoluzionario. Sono soltanto due esempi, questi, ed esposti sommariamente, tuttavia mi sembrano sufficienti a dimostrare la conclusione cui era giunto Tolstoj in seguito alle sue prime indagini sugli scritti della tradizione: se era innegabile che in essi giacesse la verità dell'insegnamento di Cristo, quella verità di cui aveva preso coscienza per la prima volta avvicinandosi al popolo lavoratore e che ora riconosceva in quei passaggi del testo conservatisi nella loro purezza ed essenzialità, era altresì innegabile che a tale verità, nel corso dei secoli, si fossero andati aggiungendo elementi inessenziali ed oltremodo falsi che avevano finito per occultarla. Le parole di Cristo, in origine, non contenevano alcunché di inconciliabile con le esigenze della vita, non invitavano, così come pensavano gli esponenti del mondo comune, ad una sofferenza inutile, fine a se stessa, e nemmeno ordinavano di adempiere a quel culto esteriore celebrato dai ministri della Sua Chiesa, piuttosto, chiedevano di fare quanto milioni di uomini già facevano, vivere in comunione ed armonia, amarsi e tendersi la mano l'un l'altro, e ancora, rispondere al male con il bene<sup>326</sup>: cosa poteva esserci "di più chiaro, comprensibile e

---

<sup>326</sup> "Cristo non esagera nulla e non pretende alcuna sofferenza per la sofferenza, ma soltanto dice quello che dice con molta precisione e chiarezza. Sostiene: 'Non resistete al male; e, così facendo, sappiate in anticipo che vi può essere gente che, dopo avervi percosso su una guancia, non incontrando resistenza, vi percuoterà anche sull'altra; dopo avervi rubato la tunica, vi porteranno via anche il mantello; dopo avere sfruttato il vostro lavoro, vi obbligheranno a lavorare ancora; prenderanno senza rimborsare... E anche se sarà così, voi, tuttavia, non opponete resistenza al male. Fate ugualmente del bene a coloro che vi recheranno offesa'. Quando capii queste parole così com'erano state dette, come ora, tutto quanto risultava oscuro divenne chiaro, quanto sembrava esagerato divenne assolutamente preciso. Compresi per la prima volta che il centro di gravità di tutto il concetto sta nelle parole 'non opponete resistenza al male', e che quel che segue è solo un corollario della prima affermazione. E compresi che Cristo non prescrive affatto di porgere la guancia e di cedere il mantello al fine di soffrire, ma prescrive di non opporre resistenza alla malvagità e dice che da questo può accadere che derivi anche la sofferenza". (*Ivi*, p. 35).

indubitabile di questo?”<sup>327</sup>, si chiedeva Tolstoj. Per chi riposava nell’autentica fede volgendo il proprio cuore a Dio non c’erano dubbi né contraddizioni, soltanto certezze, soltanto chiarezza in merito a quanto occorresse fare. Era stato un contadino a rivelare a Levin il senso della sua vita, il senso di ogni vita, e a quel contadino, a sua volta, lo aveva rivelato quel Dio che sentiva dentro di sé: “Fëdor dice che il locandiere Kirillov campa per riempirsi la pancia. È ovvio ed è razionale. E noi che siamo esseri razionali possiamo solo pensare alla nostra pancia. Poi, però, quello stesso Fëdor dice che non sta bene riempirsele e basta, le budella, e che piuttosto bisogna vivere in nome della verità e di Dio”<sup>328</sup>, ovvero, realizzava Levin, praticando il bene sempre e dovunque, aprendosi al prossimo. Ciò che si rendeva necessario, allora, era un’ingente opera di rimozione del superfluo dai testi della tradizione, una sorta di lavoro di pulitura, mai tentato prima, volto a far riemergere la verità del cristianesimo da quelle tenebre originate dallo pseudo-cristianesimo della Chiesa. Tolstoj vi si era cimentato a partire dalla seconda metà degli anni ’70 e alla fine del decennio, come osserva Pier Cesare Bori, poteva considerare definita la sua posizione filosofico-religiosa, posizione esposta in maniera analitica, riproponendo le tappe della sua ricerca, negli scritti redatti tra il 1880 e il 1884. Sono scritti, questi, di enorme rilevanza e soprattutto precisione, nei quali l’autore indaga il suo rapporto con la Chiesa ortodossa tra debiti e fratture, con i testi canonici russi dei secoli XVIII e XIX e con le produzioni scolastiche contemporanee, non solo, scritti nei quali priva il materiale canonico del sigillo dell’infalibilità per sottoporlo ad un attento esame e conseguente selezione; in particolare, si tratta delle seguenti pubblicazioni: *Indagine sulla teologia dogmatica*, *Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii*, *Breve esposizione dell’Evangelo* e, infine, *La mia fede*. Ad eccezione di quest’ultima sulla quale si è gettato un primo sguardo non vi è possibilità, nel presente contesto, di dedicare attenzione, benché minima, alle prime tre<sup>329</sup>, poiché ripercorrere passo per passo la ricerca dell’autore ci condurrebbe lontano dallo scopo attuale, l’esposizione del suo esito, unica risposta alla domanda che concludeva il precedente capitolo e che si articolava così: c’è spazio, nel mondo degli uomini, per un amore divino? Tale risposta, come stiamo per vedere, era affermativa, e Tolstoj l’aveva attinta dal cuore della dottrina, da quel ristretto corpo di scritti che dimostrandosi autentico, fedele riproposizione delle parole di Cristo, aveva superato il suo

---

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>328</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, cit., p. 862.

<sup>329</sup> Ad un’analisi esaustiva degli scritti in questione si è dedicato Pier Cesare Bori, percorrendo la via – è forse il caso di dire: inaugurando la via - che conduce a quell’altro Tolstoj che dà il titolo al suo lavoro. È con queste parole che Bori la introduce: “Nei due capitoli seguenti esaminerò da vicino l’esegesi tolstojana, nei suoi metodi e nelle sue idee centrali. La trattazione dovrà essere alquanto minuziosa, e basata sulla lettura diretta delle affermazioni di Tolstoj, trattandosi di temi assai delicati, studiati accuratamente qui, credo di poter affermare, per la prima volta”. (P. C. BORI, *L’altro Tolstoj*, cit., p. 45).

esame: i quattro Vangeli. In essi si trovavano il fondamento e il senso dell'insegnamento cristiano, il seme comune alle molteplici professioni di fede diramatesi nel corso del tempo, ovvero, la vita e le opere di Cristo, incarnazione dei comandamenti che Egli aveva dato agli uomini affinché realizzassero sulla terra quel regno di Dio dimora di amore e verità. Privilegiando l'aspetto didattico rispetto a quello storico-fattuale, Tolstoj aveva optato non soltanto per una traduzione bensì per una unificazione dei quattro Vangeli al fine di presentare in maniera organica il cuore della predicazione, la via d'accesso ad un mondo conforme alle esigenze dello spirito e in particolare a quell'amore divino, incondizionato, svelatosi senso dell'esistenza. Come dovevano comportarsi, gli uomini, per vivere come Cristo, secondo Dio e verità, come dovevano comportarsi per dar prova dell'amore che Egli aveva insegnato? Cristo lo aveva indicato nel *Discorso della montagna* invitandoli ad adempiere a cinque semplici comandamenti, espressione della volontà del Padre. Pier Cesare Bori riporta il compendio di questi comandamenti elaborato da Tolstoj nella *Breve esposizione*:

[...]

*Primo comandamento.* Non offendere alcuno e agire in modo da non generare assolutamente sentimenti cattivi, perché dal male viene il male.

*Secondo comandamento.* Non fare l'amore con questa o quella donna, abbandonando poi le donne con le quali si è stati, perché dall'abbandonare e cambiare le donne nascono le peggiori deviazioni.

*Terzo comandamento.* Non giurare per nessuna cosa, perché nessuno può promettere: tutti sono nel potere del padre, e i giuramenti si fanno per cose cattive.

*Quarto comandamento.* Non resistere al male, sopportare le offese e fare ancor di più quel che gli uomini pretendono: non giudicare e non farsi giudicare, perché l'uomo è pieno di errori e non può insegnare agli altri. Con la vendetta si insegna solo agli altri a fare altrettanto.

*Quinto comandamento.* Non fare differenze tra la propria patria e le altre, perché tutti gli uomini sono figli dello stesso padre.

Bisogna osservare questi cinque comandamenti non per meritare l'apprezzamento altrui, ma per se stessi, per la propria felicità. Pregare non è necessario, perché il padre sa tutto ciò di cui si ha bisogno. E di pregarlo non c'è motivo, occorre solo sforzarsi di essere nella volontà del padre. La volontà del padre sta nel non avere cattivi sentimenti verso nessuno. [...] <sup>330</sup>.

Come accennato in precedenza, ad illuminare Tolstoj in merito al senso delle Scritture era stato il quarto comandamento, quell'invito a rispondere al male con il bene in cui lo scrittore aveva

---

<sup>330</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

visto concretizzarsi quell'amore incondizionato che costituiva lo scopo di ogni esistenza, la chiave della serenità con cui il popolo affrontava la vita e, sorprendentemente, la morte. Leggendo quelle parole gli era apparso chiaro, indubitabile che cosa Dio chiedesse agli uomini, l'oscurità che avvolgeva buona parte dei manoscritti si era dissipata così come l'inganno della Chiesa: d'improvviso, aveva compreso che una comunità di individui uniti nell'amore non era un sogno bensì una possibilità reale, e che condizione di tale possibilità era l'io, ovvero, il singolo uomo disposto a scegliere il bene, il perdono, la pace ogni giorno. Scrive Tolstoj: "come mi si presentava ora, la dottrina di Cristo assumeva un altro significato: l'instaurazione del regno di Dio sulla terra dipendeva anche da noi. Il regno di Dio si instaurava tramite l'adempimento della dottrina di Cristo, espressa nei cinque comandamenti. Il regno di Dio sulla terra è la pace di tutti gli uomini fra loro"<sup>331</sup>. Come aveva dimostrato già Pascal, il fondamento di quella comunità di cristiani destinata a sorgere dalle ceneri dell'organizzazione statale era la legge dell'amore, che il filosofo francese aveva trovato espressa nel seguente, duplice comandamento: ama Dio e ama il prossimo; soltanto con il ripudio delle ostilità, dell'inimicizia, dell'odio, di tutte quelle manifestazioni di quella legge della violenza che aveva condotto l'umanità in una situazione tanto drammatica e non più sostenibile era possibile inaugurare un nuovo tempo, soprattutto, un nuovo modo di stare al mondo, facendo spazio a quel Dio che giaceva nel cuore di ogni uomo. Le differenze tra Pascal e Tolstoj non sono poche: innanzitutto, il primo aveva sviluppato il suo pensiero mantenendosi nel terreno dell'ortodossia e attingendo a fonti della tradizione canonica, si pensi ad Agostino, e negli *Scritti sulla grazia*, riprendendo proprio quest'ultimo, aveva affermato la possibilità dei comandamenti per l'uomo previo intervento della grazia divina; comuni ad entrambi, tuttavia, sono la fiducia nella possibilità di instaurare il regno di Dio sulla terra e il riconoscimento del singolo come molla per il cambiamento. Rifacendosi alla metafora paolina, il filosofo aveva rappresentato l'umanità protagonista della seconda anta del suo pensiero come un corpo di "membra pensanti"<sup>332</sup> aventi coscienza che il benessere di ciascuna di esse dipendesse dal benessere dell'intero: ogni parte amava il corpo così come amava se stessa, non solo, amava ciascuna altra parte così come il corpo l'amava, e si dedicava a servire l'intero al fine di garantire un benessere condiviso, inoltre, vittorioso sull'egoismo, l'amore per il prossimo era il principio che regolava un simile equilibrio e originava da quella fonte che costituiva il capo dello stesso corpo, Dio. Il frammento 368 si intitola *Membra. Cominciare da qui* e recita: "Per regolare l'amore che dobbiamo a noi stessi bisogna immaginarsi un corpo pieno di membra pensanti, poiché noi siamo membra del

---

<sup>331</sup> L. N. TOLSTOJ, *La mia fede*, cit., p. 114.

<sup>332</sup> "Si immagina un corpo pieno di membra pensanti". (B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 383, frammento 371).

tutto, e vedere come ogni membro dovrebbe amarsi, ecc.<sup>333</sup>; e poco dopo, nel frammento 372, si legge:

Essere membro significa aver vita, essere e movimento solo grazie allo spirito del corpo. E per il corpo, il membro separato, non vedendo più il corpo al quale appartiene, non ha più che un'esistenza peritura e morente. Tuttavia crede di essere un tutto e non vedendo intorno a sé un corpo da cui dipenda, crede di non dipendere che da se stesso e vuol farsi centro e corpo egli stesso. Ma non avendo in sé alcun principio di vita non fa che smarrirsi e si stupisce nell'incertezza del suo essere, sentendo bene che egli non è corpo e tuttavia non vedendo affatto che egli sia membro di un corpo. Infine quando viene a conoscersi è come ritornato in se stesso e non si ama più che in virtù del corpo. Deplora i suoi passati smarrimenti.

Non potrebbe per sua natura amare un'altra cosa se non per sé e per sottometersela, poiché ogni cosa ama se stessa più di tutto.

Ma amando il corpo ama se stesso poiché non ha il suo essere che in lui, grazie a lui e per lui. *Qui adhaeret deo unus spiritus est*<sup>334</sup>.

Sulla base di un diverso tipo di indagine e avvalendosi di altri termini ed immagini, quanto auspicato da Tolstoj, al fondo, non differiva dalla speranza pascaliana di instaurare il regno di Dio sulla terra, ovvero, di recuperare una comunità umana guidata da principi divini. Nei Vangeli, e in particolare nel *Discorso della montagna*, erano delineate le condizioni di possibilità di tale impresa, quei comandamenti adesso chiari, addirittura semplici, nei quali prendeva forma la legge dell'amore; non si era sbagliato, Tolstoj, quando tra lacrime di commozione e di gioia si era sentito capace di adempiere a quelle norme, non si era sbagliato quando aveva percepito la presenza di Dio nel popolo, in quelle vite umili, di lavoro e sopportazione e soprattutto di rinunce. Ma in che cosa affondavano tali certezze? In altri termini, qual era lo strumento di una simile comprensione? A schiudergli tali verità, come dichiarato da egli stesso, era la ragione, non quella razionalità astratta che soggiaceva all'organizzazione dominante bensì una ragione concreta e vitale, come vedremo, dotata di un'istanza etica, una ragione che, spiega Bori, trovava adeguata traduzione nell'espressione *saggezza di vita*<sup>335</sup>; ma non è tutto. Elemento essenziale della definizione di tale facoltà era il

---

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> *Ivi*, pp. 383-385. Il versetto latino rimanda a *I Cor.* VI, 17: "Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito".

<sup>335</sup> Nella distinzione tolstoiana tra una razionalità astratta e una ragione concreta, sinonimo di saggezza pratica, Bori avverte l'eco dell'opposizione pascaliana tra ragione e cuore, tra conoscenza di ragione e conoscenza di fede, così come anticipato nel primo capitolo del presente lavoro; scrive: "La coppia pascaliana ragione-sentimento viene qui sostituita da un'opposizione tra razionalità astratta e quella sapienza di vita che è incorporata nella

suo diretto rapporto con la fede, con la rivelazione: soltanto quest'ultima, come si è appurato, poteva rispondere alla domanda sul senso della vita e liberare così dai tormenti e dall'angoscia del nulla, ma la risposta, ovvero il contenuto della rivelazione, era oggetto di comprensione, per l'uomo, in virtù di siffatta ragione, che riconosceva in essa la verità. Tra rivelazione e ragione, allora, non esisteva contraddizione, anzi, lungi dal temerla, la prima invocava la seconda come infallibile chiave d'accesso al cuore degli uomini, all'autentica fede, fede che, alla luce di quanto affermato, andava acquisendo un'inedita connotazione, non più imposizione esterna, obbligo a credere a priori così come sostenuto dalla Chiesa, bensì naturale conseguenza del riconoscimento della rivelazione come vera. Nella *Premessa all'Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii* riportata da Pier Cesare Bori si legge:

La rivelazione non può essere fondata sulla fede come la concepisce la chiesa: credere in anticipo a quanto mi verrà detto. La fede è una conseguenza, pienamente soddisfacente per la ragione, dell'inevitabilità, della verità della rivelazione. La fede, nella concezione della chiesa, è un obbligo, riposto nell'anima umana a forza di minacce e di ammonizioni. Nella mia concezione la fede è tale perché è il vero fondamento su cui si fonda ogni attività razionale. La fede è la conoscenza della rivelazione, senza la quale è impossibile vivere e pensare<sup>336</sup>.

E poco prima, sempre a proposito del rapporto tra rivelazione e ragione:

Chiamo rivelazione quel che si rivela alla ragione che raggiunge il suo limite, la contemplazione della verità divina, posta cioè oltre la ragione. Chiamo rivelazione ciò che dà risposta a quel problema, non risolvibile dalla ragione, che mi condusse alla disperazione, verso il suicidio: che senso ha la mia vita? Questa risposta deve essere comprensibile e non contraddire alle leggi della ragione [...] perché non credo a una risposta che contraddica alla ragione [...]. La risposta deve essere tale che sebbene la sua sostanza (come anche la sostanza di Dio) mi sia inattuabile in sé, tutte le conseguenze che se ne deducono corrispondano alle esigenze della mia ragione e il senso che si attribuisce alla mia vita risolva tutte le domande concernenti la mia vita. La risposta deve essere non solo razionale, chiara, ma anche vera, cioè tale che io possa crederci con tutta l'anima, come inevitabilmente credo nell'esistenza dell'infinito<sup>337</sup>.

---

religione fattiva 'espressa con la tradizione dei fatti, della vita' [...] che è patrimonio comune all'umanità". (P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 30).

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>337</sup> *Ibidem*.

Il contenuto della rivelazione, l'abbiamo visto, coincideva con quella sapienza insegnata dal Figlio di Dio venuto presso gli uomini ed era espresso, in particolare, nel *Discorso della montagna*, quella sapienza che come si leggeva nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni era fondamento di tutto e, in quanto tale, Dio stesso – Bori osserva che nel lavoro di traduzione Tolstoj opta per l'espressione *stare al posto di*: la sapienza, in sostanza, sta al posto di Dio, ovvero, sta per Dio<sup>338</sup>. Il Dio di Tolstoj, infatti, non era il Dio creatore della tradizione giudaica ma un Dio di spirito rappresentante il senso della vita, la sapienza, appunto, la sapienza di vita, e Cristo ne era la manifestazione; se per gli uomini non era possibile conoscere il Padre e tanto meno sperare di raggiungerlo, era però possibile accedere al cuore della Sua sapienza per mezzo della testimonianza offerta da Cristo con la predicazione e con le opere, in generale, con la Sua venuta sulla terra. Ecco che cosa afferma Tolstoj in una lettera datata giugno 1880 e riportata da Bori:

[...] Che io sappia di esistere, come del resto tutte le cose che conosco, deriva dal fatto che in me c'è la sapienza. Del principio che ha creato l'intero mondo dei fenomeni io non so nulla né posso sapere. La sapienza è quella luce (*lumen*) attraverso la quale posso vedere una cosa qualsiasi e per non smarrirmi, non vado oltre. Amare Dio quindi per me significa amare la luce della sapienza; vivere di Dio vuol dire vivere alla luce della sapienza<sup>339</sup>,

ovvero, praticare la legge dell'amore così come aveva comandato Cristo. È una sapienza pratica e vitale, allora, quella che porta il nome di Dio, non teologica, non speculativa, una sapienza che come luce illumina il cuore di ogni uomo “dandogli la possibilità di divenire figlio di Dio”<sup>340</sup>, a patto che “sia disponibile a una seconda nascita, un secondo venire alla luce, non secondo la carne ma secondo lo spirito”<sup>341</sup>. Come si chiarirà nel prossimo ed ultimo paragrafo, Tolstoj guardava a tale seconda nascita come ad una possibilità reale per ciascuno, al di là di qualsivoglia differenza confessionale, poiché tutti i cuori – affermava - convergono in ciò che è secondo ragione, secondo verità, tutti i cuori, in altri termini, possono approdare a quel Dio non più Creatore, non più esclusiva del cristianesimo, bensì sapienza di vita, e in quanto tale, etico prima che religioso, in una parola, universale. Guardando oltre le Scritture egli aveva constatato che Cristo non era stato il solo a predicare l'amore incondizionato e con ciò ad insegnare agli uomini a diminuire se stessi, a farsi umili, ad intraprendere un cammino di

---

<sup>338</sup> L'analisi dei passi in questione si trova in *Ivi*, pp. 79-81.

<sup>339</sup> *Ivi*, pp. 83-84.

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

conversione, di rinnovamento interiore attraverso l'obbedienza ad una legge ultra-mondana, e che tali raccomandazioni, a ben vedere, costituivano il seme comune delle più importanti tradizioni etiche e religione della storia, il seme comune delle varie forme di quella saggezza testimoniata nel corso dei secoli dai grandi maestri dell'umanità. Come vedremo, l'ultima fase della produzione tolstoiana aprirà alla cosiddetta prospettiva sapienziale raccogliendo e confrontando fonti appartenenti ai più svariati panorami etici, filosofici e religiosi e ricostruendo lo sfondo in cui assunti all'apparenza specificatamente cristiani incontrano tradizioni non cristiane, ma non è il caso di anticipare quanto verrà mostrato a breve.

Tornando all'indagine condotta dall'autore tra le fila della dottrina cristiana non resta che presentare un ultimo punto, la definizione di un nuovo culto in opposizione a quel culto esteriore che aveva smarrito l'essenza del messaggio di Cristo; è a partire dall'incontro tra quest'ultimo e la samaritana che Pier Cesare Bori lo introduce, poiché soltanto un episodio concreto, soltanto un *gesto*, riusciva a svelarne il significato e la forza. Nel Vangelo di Giovanni si narra come Cristo, attraversando la Samaria, avesse sostato presso un villaggio e chiesto dell'acqua ad una donna del luogo, e come questa donna, appellandosi al fatto che il visitatore fosse ebreo mentre lei samaritana, avesse rifiutato “quello che è il più semplice gesto [...] di amore”<sup>342</sup>. Così facendo, le spiegava Cristo, ella non aveva privato tanto lui quanto piuttosto se stessa “dell'acqua viva, che è l'amoroso stare insieme agli altri uomini [...], proprio quello che dà la vera vita”<sup>343</sup>: l'acqua a cui faceva riferimento Cristo, infatti, non era quella che scorreva nel fiume del villaggio, quell'acqua che poteva lenire l'arsura ma solo fino alla sua prossima manifestazione, piuttosto, era “acqua viva”, che una volta assaporata placava ogni sete e dava inizio alla vera vita, alla vita eterna, poiché era amore. Come rivelato nel proseguo del passo, Egli era venuto sulla terra e aveva incontrato gli uomini affinché questi imparassero il valore di un gesto d'amore e si preparassero a rinascere, praticando un simile amore gli uni verso gli altri: non era di adoratori nel tempio che aveva bisogno Dio, e nemmeno di icone, digiuni e penitenze, ciò che gli occorreva e che veramente poteva rendergli omaggio erano “adoratori nei fatti e nello spirito”<sup>344</sup>, ovvero, figli disposti ad adempiere la Sua volontà nell'unico vero tempio, il mondo terreno; non nel rito, ma nelle opere d'amore, allora, si riconosceva un vero cristiano. Il nuovo culto insegnato da Cristo, a cui seguendo Bori diamo il nome di culto in spirito e verità, era un culto fattivo, reale, efficace, in una parola, era l'operosità, poiché solo attraverso le opere

---

<sup>342</sup> *Ivi*, p. 100. Bori riporta la sua traduzione del commento di Tolstoj ai passi evangelici in questione, commento inserito nell'*Unificazione*.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

si rendeva possibile introdurre un amore di natura divina nel terreno mondo degli uomini. Sempre Tolstoj nella traduzione di Bori:

Poi Gesù disse anche che non è necessario adorare Dio in alcun luogo speciale e che è necessario servire il Padre fattivamente [...] e con lo spirito. [...] Il tempio vero è il mondo umano, riunito dall'amore. Disse che ogni atto di culto esterno non è falso e dannoso solo quando contribuisce ad opere malvage, come il culto giudaico, che prescriveva l'uccisione e consentiva di trascurare i genitori, ma è dannoso perché adempiendo i riti esterni ci si ritiene giusti e ci si esonera dalle opere dell'amore. [...] Ogni culto esterno è inutile e deve essere rigettato. È impossibile mettere insieme le opere dell'amore e la pratica dei riti ed è impossibile compiere le opere dell'amore sotto forma di un culto esterno. Si è figli di Dio nello spirito e per questo occorre servire il padre spiritualmente<sup>345</sup>.

E con queste premesse, infine, volgiamo un ultimo sguardo alla produzione letteraria di Tolstoj per dare un volto a quel popolo di “adoratori nei fatti e nello spirito” che, soli, incarnavano il senso della predicazione di Cristo.

Praskov'ja Michajlovna, in gioventù Pàšen'ka, aveva trascorso i suoi lunghi anni al servizio degli altri, della figlia e del genero, dei nipoti, dei mendicanti che bussavano alla sua porta o che incontrava per strada, e così vivendo, non chiedendo niente per sé e dedicandosi agli uomini, si era dedicata, senza saperlo, a Dio, alla messa in pratica dei suoi comandamenti. Anche adesso, appreso dal piccolo Miša che un vecchio pellegrino logoro si trovava sull'uscio, non aveva esitato ad offrirgli del cibo, non solo, pentendosi di non aver dato all'istante di più aveva unito al pezzo di pane una moneta da dieci *kopejki* senza provare “alcun orgoglio per la propria generosità”<sup>346</sup>, anzi, vergognandosi “di dar così poco”<sup>347</sup>. Quel pellegrino, l'avrebbe riconosciuto di lì a poco, altri non era se non padre Sergij spogliatosi della gloria, di quella vana gloria, attribuitagli dal mondo comune: “Solo che non è Sergij, non è padre Sergij, ma il grande peccatore Stepàn Kasatskij, uomo caduto, grande peccatore. Non mandarmi via, aiutami”<sup>348</sup>, l'aveva implorata, scorgendo in lei, nella purezza del suo cuore e nella gratuità delle sue azioni, quanto avrebbe dovuto essere anche lui; “[...] io che pensavo di sapere tutto, che insegnavo agli altri come vivere, io non so niente, e chiedo a te di insegnarmi”<sup>349</sup>, aveva aggiunto. In quella figura umile e stanca che quasi nulla aveva ricevuto ma molto aveva donato si rifletteva

---

<sup>345</sup> *Ivi*, p. 101. Il commento qui riportato e tradotto da Bori è tratto dalla *Breve esposizione*.

<sup>346</sup> L. N. TOLSTOJ, *Padre Sergij*, cit., p. 77.

<sup>347</sup> *Ibidem*.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

<sup>349</sup> *Ivi*, p. 79.

il senso della dottrina di Cristo, dell'esser figli del Padre: ““Sì, una sola azione buona, una tazza d'acqua offerta senza pensiero di ricompensa, è più preziosa di tutti i benefici che io ho portato alla gente. [...]”<sup>350</sup>; non la sua, trascorsa tra invocazioni, digiuni e penitenze, bensì quella di Pàšen'ka, tra rinunce e fatiche, tra la gente del popolo, era la vita di un servo di Dio, di un “adoratore nei fatti e nello spirito”. Testimone del culto fattivo lo era diventato anche il pazzo delle *Memorie* dopo aver rinnegato il suo passato per votarsi all'imitazione della vita dei santi, una vita che ora riconosceva non soltanto come giusta ma anche possibile. Già dall'incontro con una vecchia del popolo che gli aveva raccontato della povertà e delle sventure dei contadini egli aveva avvertito un risveglio della coscienza e un insopprimibile moto d'amore verso quegli uomini di cui si era scoperto fratello, ma era stato dopo un mese, quando uscendo dalla messa si era imbattuto in un gruppo di mendicanti sul sagrato della chiesa, che la sua rivelazione si era fatta commozione, e soprattutto, desiderio di agire. D'un tratto egli aveva compreso che non erano le preghiere e nemmeno l'osservanza dei sacramenti a decretare la sua unione con Dio, piuttosto, la comunione con gli uomini in nome dell'amore, il dono di sé e di quanto era in suo possesso a quel popolo di bisognosi nella cui richiesta di aiuto sentiva l'eco delle raccomandazioni di Cristo. Ed eccolo allora avvicinarsi a quegli uomini e praticare un gesto d'amore, eccolo adempiere a quell'unico culto conforme alla volontà di Dio, l'operosità: “sul sagrato distribuii ciò che avevo, trentasei rubli, ai mendicanti e andai a casa a piedi, chiacchierando col popolo”<sup>351</sup>, così come aveva fatto Cristo. Ma nella prosa tolstojana, a mio avviso, c'è una figura di rara grandezza, di più, di rara purezza d'animo, la cui esistenza riflette un'ulteriore sfumatura di quell'amore divino fino ad ora inteso, correttamente, come comunione con gli uomini. Platon Karataev, quel prigioniero sudicio, curvo e malato che aveva colpito Pierre per la cura che riponeva in ogni suo gesto, anche nel più comune, e per la naturalezza delle sue parole, fossero queste di un racconto, di una preghiera o di un canto, aveva il dono di suscitare un senso di commozione e di pace anche in un contesto avverso quale quello della prigionia; guardandolo, infatti, a Pierre “sembrava che il mondo, che poco prima gli era parso in rovina, risorgesse nel suo animo con nuova bellezza, su nuove, incrollabili fondamenta”<sup>352</sup>. A determinare la sua vita era stato un sacrificio risalente agli anni della gioventù, quando condannato per aver fatto legna in un bosco non di sua proprietà aveva intrapreso il servizio militare al posto del fratello maggiore evitandogli, in questo modo, di doversi allontanare dalla famiglia: ““Sembrava una disgrazia, e invece fu una benedizione!”<sup>353</sup>, aveva confidato al

---

<sup>350</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>351</sup> L. N. TOLSTOJ, *Memorie di un pazzo*, cit., p. 373.

<sup>352</sup> L. N. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 1175.

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 1174.

compagno di prigionia antepoendo il bene della cognata e dei nipoti al suo. Da quel momento Platon Karataev aveva continuato a vivere pensando a Dio e al prossimo, ispirato da un vivido senso di fratellanza e dalla convinzione che soltanto una cosa fosse davvero importante, l'andare d'accordo gli uni con gli altri, e il gesto di offrire il suo cibo a Pierre, compiuto con la gioia negli occhi e nel cuore, non era che la testimonianza del suo essere autenticamente cristiano. L'armonia intrinseca ad ogni sua mossa, parola o sguardo, in generale alla sua figura, definiva il suo rapporto con gli uomini – “[...] voleva bene a tutti, e viveva in un rapporto amorevole con tutto ciò che la vita gli faceva incontrare, specialmente con l'uomo, ma non con un uomo determinato, bensì tutti gli uomini che gli capitavano davanti agli occhi”<sup>354</sup> – ma, ancora di più, definiva il suo rapporto con l'universo tutto, con il manifestarsi della vita nelle sue varie forme; che assumesse l'aspetto di un uomo, di un animale o della natura in senso ampio il mondo era casa, per Platon Karataev, era quel tutto di cui la parte sente di non poter fare a meno pena la sua stessa esistenza, e l'amore, un amore inteso come cura, apertura, connessione, era la silenziosa legge posta a fondamento di un tale equilibrio. Scrive Tolstoj:

la sua vita, per lui, non aveva senso di per se stessa, isolatamente, ma solo come particella di un tutto di cui egli aveva costantemente coscienza. Le sue parole e le sue azioni fluivano dalla sua persona con la stessa regolarità, necessità e immediatezza con cui un fiore esala il suo profumo. Era impossibile, per lui, capire il valore o il significato di un'azione o di una parola considerate come qualcosa a sé stante<sup>355</sup>.

Nelle pagine che vedono protagonista Platon Karataev, mi pare, è possibile scorgere le prime, timide radici della concezione tolstojana dell'amore come armonia e pace, soprattutto come unità, e della guerra come divisione, frattura dell'intero, una concezione maturata a partire dal cuore della dottrina cristiana, l'amore incondizionato, appunto, ma che in ultimo si rivela non tanto religiosa quanto piuttosto etica, vitale, come vedremo, sapienziale. È da una simile idea di amore, inoltre, che si sviluppano le premesse di due temi non affrontati nel presente lavoro ma cari a Tolstoj, l'antimilitarismo e il vegetarianesimo, idea di amore di cui *Resurrezione*, nelle pagine dedicate a Simonson, un detenuto, fornisce un'ulteriore formulazione:

[la sua dottrina] consisteva in questo, che tutto quanto esiste è vivente, che non c'è nulla d'inanimato, che tutti gli oggetti che noi riteniamo inanimati, inorganici, sono soltanto parti d'un enorme corpo organico che ci è impossibile abbracciare, e che perciò il compito dell'uomo,

---

<sup>354</sup> *Ivi*, p. 1177.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 1178.

particella qual è d'un grande organismo, sta nel cooperare alla vita di tale organismo e di tutte le viventi particelle che lo compongono. Quindi considerava delitto distruggere ciò che vive: era contrario alla guerra, alle esecuzioni capitali e a qualsiasi uccisione, non solo di uomini, ma perfino di animali<sup>356</sup>.

Ed ultimo, per concludere, Nechljudov, il ritratto che ha dato il via all'intero lavoro di ricerca. Nelle ultime pagine del romanzo lo si vede aprire il Vangelo e trovare finalmente risposta alla domanda che da tempo, ormai, perseguitava il suo animo: chi era il pazzo? Era lui, che aveva deciso di rinunciare a tutto e di seguire Katjuša, di donarsi a lei, oppure il suo mondo, consacrato alla logica della ragionevolezza? Leggendo quei passi, d'un tratto, la confusione aveva lasciato spazio alla chiarezza, alla "più semplice, la più sicura verità"<sup>357</sup>, i cinque precetti del *Discorso della montagna* e con essi il senso della dottrina cristiana si erano rivelati al suo cuore ed egli, come mai prima di allora, aveva capito: folle non era farsi piccoli, amare incondizionatamente e allo stesso modo perdonare, così come lui stava facendo, al contrario, giudicare e condannare, adorare Dio con le parole e rinnegarlo con i fatti, continuare a vivere così come il mondo gli aveva insegnato. "Quale sia la volontà del padrone, è espresso in questi precetti. Basterebbe che gli uomini mettessero in pratica questi precetti, e sulla terra si stabilirebbe il Regno di Dio, e gli uomini conseguirebbero tutto quel bene, che è accessibile a loro"<sup>358</sup>, andava ripetendosi, e unendosi al convoglio dei deportati si dimostrava pronto ad adempiere a tali precetti, ad adorare Dio nei fatti e nello spirito.

#### **4.3 Oltre Cristo. Una sapienza universale**

Alla morte di Tolstoj, come ci informa Pier Cesare Bori, la biblioteca di Jasnaja Poljana contava "circa 10.000 titoli, 22.000 volumi e una quantità di periodici, in 35 lingue"<sup>359</sup>. Si trattava di una collezione di opere raccolte nel corso degli anni con l'estendersi dei campi d'interesse dell'autore, dei quali recano traccia già i primi racconti e romanzi, e che spaziava dalla letteratura alla pedagogia, dalla storia all'economia politica, dalle scienze sociali all'etnografia, e ancora, che ripercorreva secoli di tradizione filosofica e religiosa tanto occidentale quanto orientale. In merito a quest'ultima, in particolare, Tolstoj era giunto alla seguente conclusione, elaborata ed espressa già a partire dagli anni '80 ma, in maniera più organica, nell'ultimo

---

<sup>356</sup> L. N. TOLSTOJ, *Resurrezione*, cit., p. 487.

<sup>357</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>358</sup> *Ivi*, pp. 579-580.

<sup>359</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 120.

decennio della sua vita: al di là delle incontestabili ed importanti divergenze, alcuni insegnamenti dei grandi maestri dell'umanità sembravano incontrarsi in una sorta di terreno etico comune, sembravano dar voce, in altri termini, ad una saggezza di vita sotterraneamente presente nel cuore di ogni uomo, a prescindere dalla professione di fede e dal contesto storico-geografico di appartenenza. I testi delle principali dottrine religiose, non soltanto di quella cristiana, e gli scritti di alcuni esponenti del panorama filosofico e letterario, a ben vedere, si erano rivelati a Tolstoj come i custodi di una conoscenza universale, condizione di possibilità, per gli uomini, di una vita secondo ragione, ovvero, conforme alle esigenze dello spirito: le tradizioni confuciana, taoista e buddhista, la dottrina giudaica e i quattro Vangeli, così come lo stoicismo di Epitteto e Marco Aurelio e la filosofia di Pascal, ad esempio, presentavano delle insolite corrispondenze quanto ai principi di una simile vita, e soprattutto, la medesima, solida fiducia nei confronti di un uomo che sapevano essere tanto spirito quanto materia. Come già accennato, Tolstoj aveva constatato che motivi in apparenza specificatamente cristiani risuonavano in tradizioni non soltanto non cristiane ma spesso pre-cristiane, mettendo in discussione, di conseguenza, quelle fratture, quel clima di ostilità e non di rado di scontro aperto, di lotta per la supremazia, tra popoli e confessioni religiose ciascuna convinta di possedere la sola verità; ciò che era opportuno e che egli si proponeva di fare, allora, non consisteva nel negare le specificità proprie a ciascuna tradizione ma nel riportare alla luce il loro nucleo comune al di sotto delle innegabili differenze, quei principi affermati da tutti i grandi saggi della storia, prima e dopo Cristo, in Occidente e in Oriente. Punto di arrivo della ricerca tolstojana, è ormai evidente, non era il cristianesimo, nemmeno il cristianesimo ricondotto alla sua originaria purezza, alla rivelazione di Cristo, bensì una conoscenza di carattere sapienziale inscritta nelle varie tradizioni etiche e religiose, e soprattutto, radicata nel cuore di ogni uomo. Quella verità cui ognuno poteva accedere per mezzo della ragione era una luce divina, certo, e lo stesso Tolstoj si era espresso in questi termini, ma il cui contenuto era innanzitutto etico, pratico, e non religioso, non teologico; detto altrimenti, quella sapienza incarnata e rivelata dai grandi saggi della storia era essenzialmente *saggezza di vita*, conoscenza unita all'azione, e non intellettualismo, non erudizione, come spiega Bori, era condizione della vita etica. Ed ecco allora Tolstoj ormai anziano, alle soglie del nuovo secolo, dedicarsi alla cosiddetta produzione sapienziale, eccolo raccogliere fonti provenienti dalle varie tradizioni etiche e religiose della storia occidentale ed orientale e, in alcuni casi aggiungendovi commenti personali, presentare il nucleo comune a tutte loro, i principi di quella che potremmo definire la sapienza dell'umanità; in particolare, ci si sta riferendo a quattro opere pubblicate tra il 1903 e il 1910 - *Pensieri di sapienti per ogni giorno*, *Ciclo di lettura*, *Per ogni giorno* e *La via della*

vita -, quattro raccolte di aforismi, riflessioni e passi organizzati secondo i giorni dell'anno o, nel caso dell'ultima, tematicamente. Come spiegato dallo stesso autore era didattico, non storico-letterario, lo scopo primario di tali raccolte, egli intendeva introdurre i lettori ad un sapere che li inducesse ad un rinnovamento della loro condotta, ad uno sforzo di perfezionamento interiore e di conseguenza esteriore, nelle azioni, alla luce del contenuto essenziale di tale sapere, il bene. Era per questo motivo, per rendere il contenuto chiaro, accessibile a tutti che Tolstoj, come dichiarato nella *Prefazione al Ciclo di lettura*, si era permesso di rimuovere o sostituire alcuni termini delle affermazioni riportate e di esprimere talvolta a parole sue il pensiero dei grandi saggi<sup>360</sup>; la sua non intendeva essere un'analisi storico-filologica, per quanto questa attenzione non fosse mai del tutto abbandonata, bensì l'esposizione di quella sapienza, di quelle norme morali lasciate in eredità agli uomini dai maestri del passato. In *Pensieri di sapienti per ogni giorno*, ad esempio, tradotto anche come *Pensieri per ogni giorno*, affermazioni tratte dalla sapienza cinese, dalla concezione stoica dell'universo e dalle riflessioni pascaliane, per nominare soltanto alcune fonti, apparivano concordi in merito alla possibilità, per gli uomini, di vivere una vita secondo ragione, una possibilità nella quale si era scoperto fiducioso anche lo stesso Tolstoj dopo decenni di disperazione e in particolare dopo la definitiva comprensione dei comandamenti di Cristo come precetti morali cui adempiere sulla terra. "Ogni uccello sa dove fare il suo nido. Sapendo dove fare il suo nido, mostra di sapere quale sia la sua vocazione. Forse che l'uomo, il più intelligente di tutti gli animali, non può sapere quel che un uccello sa?"<sup>361</sup>, recitava un aforisma della sapienza cinese; e Lao-Tse: "Per quanto poco istruito sia, posso camminare sulla strada della ragione. L'unica cosa da temere è un'alta opinione di sé. La ragione più alta è molto semplice, ma la gente non ama la strada dritta, ma i cammini contorti"<sup>362</sup>; e Marco Aurelio, discepolo di una ragione, quella stoica, principio dell'intero universo:

---

<sup>360</sup> Nella *Prefazione* riportata da Bori nell'ultimo capitolo del suo già citato lavoro si legge: "[...] ho dovuto, per chiarezza e completezza, togliere alcune parole e frasi e talvolta non solo cambiare certe parole, ma esprimere il pensiero completamente con parole mie, siccome *scopo del mio libro* non è di fornire delle traduzioni esattamente letterali degli scrittori, ma, avvalendomi di grandi, fecondi pensieri di diversi scrittori, offrire a un gran numero di lettori un ciclo di lettura quotidiano loro accessibile, capace di suscitare pensieri e sentimenti migliori". (*Ivi*, pp. 117-118). E nella prima redazione, non pubblicata, della stessa *Prefazione*: "[...] è auspicabile che il maggior numero di persone possibile goda di quel bene spirituale che quegli stessi scrittori comunicano. E affinché un pubblico il più possibile vasto goda di questo beneficio occorre rendere questi scrittori quanto mai accessibili, e perciò si deve cercare di rendere pienamente chiarito quello che in essi non è del tutto comprensibile. [...] Io però credo che i pensieri di Epitteto, Rousseau ed altri, tramandato, anche se con modificazioni, riduzioni e anche aggiunte saranno, nonostante tutto, pensieri di Epitteto e di Rousseau ecc.; e dal comportamento di chi ama questi pensieri e cerca di trasmetterli così come li capisce, cambiandoli affinché essi siano compresi più facilmente e più intensamente da quanti hanno il loro stesso modo di intendere, da questo comportamento non può venire alcun male, ma solo molto vantaggio". (*Ivi*, pp. 118-119).

<sup>361</sup> L. N. TOLSTOJ, *Pensieri per ogni giorno*, a cura di P. C. Bori, Roma, Edizioni dell'Asino, 2021, p. 128, 6 agosto. La data, così come per le note seguenti, indica il giorno a cui è assegnata la massima in questione.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 170, 7 ottobre.

Il sole ininterrottamente riversa la sua luce su tutto il mondo, ma la sua luce non si esaurisce con questo; proprio allo stesso modo deve splendere la tua ragione, riversandosi in tutte le direzioni. Essa si riversa dappertutto, non esaurendosi, e quando incontra un ostacolo non deve manifestare né irritazione né ira, ma illuminare tranquillamente tutto ciò che desidera accoglierla, senza venir meno, senza estinguersi, investendo tutto quello che si volge alla luce e lasciando nella tenebra solo quanto rifugge al suo volto<sup>363</sup>.

E come non avvertire l'eco del frammento 200 dei *Pensieri* di Pascal, quel frammento in cui il filosofo definiva l'essere umano "un giunco, il più debole di tutta la natura, ma [...] un giunco che pensa"<sup>364</sup>? Era proprio in virtù del pensiero che un essere tanto misero quale l'uomo poteva rivendicare una dignità superiore rispetto agli animali e alle piante, ed era proprio la ragione, una ragione introspettiva, il cuore, la condizione di possibilità della seconda anta della filosofia pascaliana, del cammino della conversione. Ma in che cosa si manifestava, stando alle opinioni di tali ed altri sapienti, la conformità con la ragione, in altri termini, come occorreva vivere per adempiere alle esigenze dello spirito? Le risposte fornite da tali figure s'incontravano, di nuovo, in un terreno comune, quello di un'etica della sottomissione: come osservato da Bori, infatti, l'esistenza di una legge e di comandamenti "accessibili e praticabili"<sup>365</sup> era il fulcro delle tradizioni etiche e religiose prese in esame da Tolstoj, il cuore pulsante di quella verità universale, e nello specifico sapienziale, che tutti i grandi saggi, in fondo, avevano testimoniato. Cristo non era stato il solo a predicare l'amore incondizionato, la rinuncia a se stessi e al bene individuale, l'umiltà e la sopportazione, il rifiuto dell'odio e di ogni forma di violenza; nel *Dhammapada*, ad esempio, si leggeva:

[...]

O uomo! Sappi che si prepara la rovina chi non vince se stesso; bada che avidità e vanagloria non apportino durevole tristezza.

Grandi e piccoli doni ricevono coloro che mendicano; chi si affligge per il cibo e la bevanda che altri abbiano ricevuto, costui non troverà per sé riposo, né giorno né notte.

Colui nel quale ogni odio si è spento, nel quale è sradicato in radice, costui giorno e notte si diletta nella quiete<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> *Ivi*, p. 56, 30 marzo.

<sup>364</sup> B. PASCAL, *Frammenti*, cit., p. 275.

<sup>365</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 137.

<sup>366</sup> L. N. TOLSTOJ, *Pensieri per ogni giorno*, cit., p. 119, 22 luglio.

Ed Epitteto, dal canto suo, aveva affermato:

Se le persone fanno del male, lo fanno a se stesse; a te non possono farlo. Non sei nato per fare il male e per peccare insieme alla gente ma per aiutarla nelle buone opere a trovare in questo modo la felicità. [...]

Di quel tutto che Dio ha predisposto per questa nostra vita, una parte l'ha messa a nostra piena disposizione, come se fosse nostro patrimonio; l'altra parte si trova fuori del nostro potere, come se non ci appartenesse: tutto ciò che gli altri possono prendere, aggredire, sottrarci non ci appartiene; e invece tutto quello che nessuno e nulla può disturbare o danneggiare rappresenta il nostro patrimonio. E Dio nella sua bontà ci ha dato come patrimonio proprio quel che è il bene autentico. E cioè Dio non ci è nemico; egli si è comportato con noi come un buon padre; non ci ha dato solo ciò che non ci può far bene. [...]<sup>367</sup>.

E restando all'interno del panorama stoico, Marco Aurelio:

Quando non la carne, ma tu sarai a capo in te stesso? Quando comprenderai il bene che sta nell'amare ognuno, quando ti libererai con la saggezza dalle afflizioni e dai vizi, senza aver bisogno che, per la tua felicità, la gente ti serva con la sua vita o la sua morte; quando capirai che il vero bene è sempre in tuo potere e non dipende né dalla bellezza della natura né da altre persone?<sup>368</sup>

E a proposito di umiltà, di diminuire se stessi, Lao-Tse: “Chi cerca di essere dotto, cresce ogni giorno agli occhi del mondo. Chi cerca di vivere secondo ragione, ogni giorno diminuisce. / Diminuisce sempre di più, sinché non giunge all'umiltà perfetta. Quando è giunto all'umiltà perfetta, non c'è cosa che egli non possa compiere”<sup>369</sup>. E dal *Talmud*, invece: “‘Ama l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore’. Il tuo cuore sia tutto consacrato a Dio, la pace regni dentro di te, perché le inclinazioni che tu senti siano sottomesse al sentimento del bene”<sup>370</sup>. E ancora, Pascal: “L'uomo ragionevole ama non perché gli conviene ma perché trova la felicità nel fatto stesso di amare. [...]<sup>371</sup>”.

Si potrebbe continuare per pagine e pagine così come ha fatto Tolstoj, chiamando in causa Confucio, John Ruskin, altri esponenti della sapienza orientale, addirittura William Thackeray, e confrontare le loro massime con gli insegnamenti contenuti nei Vangeli; il risultato, ancora

---

<sup>367</sup> *Ivi*, pp. 82-83, 22 maggio.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 75, 9 maggio.

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 126, 1 agosto.

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 120, 23 luglio.

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 71, 1 maggio.

una volta, al di là delle importanti differenze, ci condurrebbe al cuore di quella saggezza di vita che accoglie tra i suoi esponenti, non restano dubbi, lo stesso Tolstoj, quel Tolstoj “etico e universalistico”<sup>372</sup> - come lo definisce Bori – che porta a compimento una ricerca di senso durata un’intera esistenza. Come riassumere, in conclusione, non soltanto il contenuto ma anche la portata pratica, vitale, di tale ricerca, o meglio, del punto d’arrivo di tale ricerca? Quello della non resistenza al male, a ben vedere, sembra il comandamento in cui prendono vita, se messo in pratica, quelle esigenze dello spirito presentate in particolar modo in quest’ultimo capitolo: farsi piccoli e umili, aprirsi al prossimo, praticare il bene sempre, incondizionatamente, e allo stesso modo amare, perdonare, sono questi i principi che soggiacciono alla non resistenza e ad ogni gesto finalizzato a promuoverla. Il modello da seguire, suggeriva Lao-Tse, era quello dell’acqua, liscia e dunque naturalmente portata ad assumere nuove forme, a modellarsi esteriormente a seconda degli ostacoli, ma al tempo stesso immutabile, impossibile da trasformare quanto all’essenza; vi erano ostacoli che per quanto forti, all’apparenza invincibili, non riuscivano ad opporsi al suo lento ma incessante scorrere. Con queste parole lo aveva espresso Lao-Tse: “Non v’è al mondo nulla più molle e cedevole dell’acqua, eppure, cadendo sul duro e rigido, nulla è più forte di lei. Il debole vince il forte. Il tenero vince il duro. Tutti al mondo lo sanno, ma nessuno lo vuol mettere in pratica”<sup>373</sup>.

---

<sup>372</sup> P. C. BORI, *Ragione e verità: il Vangelo di Tolstoj*, in *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di I. Adinolfi e G. Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 242.

<sup>373</sup> L. N. TOLSTOJ, *Pensieri per ogni giorno*, cit., p. 84, 23 maggio.

## Bibliografia

### Bibliografia primaria:

PASCAL, BLAISE

- *Frammenti*, a cura di E. Balmas, Milano, BUR Rizzoli, 2017;

TOLSTOJ, LEV NIKOLAEVIČ

- *Anna Karenina*, trad. it. di C. Zonghetti, Torino, Einaudi, 2017;
- *Appello agli uomini politici*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, a cura di F. Codello, Milano, Elèuthera, 2019, pp. 170-186;
- *Confessione*, trad. it. di D. D'Andria e L. Negarville Minucci, Torino, Edizioni San Paolo, 2012;
- *Educazione e cultura*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 75-89;
- *Guerra e pace*, trad. it. di P. Zveteremich, Milano, Garzanti Editore, 2020;
- *I quattro libri russi di lettura*, in Id., *Tutti i racconti*, vol. I, a cura di I. Sibaldi, Milano, I Meridiani Mondadori, 2012, pp. 863-1168;
- *Il bastoncino verde*, in Id., *Il risveglio interiore. Scritti sull'uomo, la religione, la società*, a cura di G. Leoni e N. Caleffi, Sassuolo, Incontri Editrice, 2020, pp. 17-30;
- *Il divino e l'umano*, trad. it. di V. Bonettini, Aprilia, Ortica Editrice, 2022;
- *Il padrone e il lavorante*, in Id., *Tutti i racconti*, vol. II, a cura di I. Sibaldi, Milano, I Meridiani Mondadori, 2014, pp. 606-669;
- *Il patriottismo e il governo*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 35-44;
- *Il primo gradino*, in *Ivi*, pp. 122-134;
- *Il regno di Dio è in voi*, Torino, Marcovalerio Edizioni, 2001;
- *Infanzia, Adolescenza, Giovinezza*, a cura di L. Pacini Savoj e M. B. Luporini, Milano, BUR Rizzoli, 2021;
- *L'unico mezzo*, in Id., *Il risveglio interiore*, pp. 47-66;
- *La crudeltà della caccia*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 113-121;
- *La fine del secolo*, in *Ivi*, pp. 158-161;
- *La legge della violenza e la legge dell'amore*, in Id., *Il risveglio interiore*, pp. 95-180;
- *La mia fede*, trad. it. di O. Reggio, Milano, Editoriale Giorgio Mondadori, 1989;
- *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it. di P. Nori, Milano, Feltrinelli, 2016;
- *La morte di Ivan Il'ič*, in Id., *Tutti i racconti*, vol. II, pp. 330-401;
- *La salute è in voi*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 137-157;
- *La schiavitù del nostro tempo*, in *Ivi*, pp. 60-62;

- *La sonata a Kreutzer*, trad. it. di E. Bruzzone, Milano, Oscar Mondadori, 2021;
- *Lettera a Gandhi*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 55-59;
- *Lettera a un Cinese*, in *Ivi*, pp. 104-110;
- *Memorie di un pazzo*, in Id., *I cosacchi e altri racconti*, trad. it. di L. De Nardis, Milano, Garzanti, 2019, pp. 361-373;
- *Messaggio agli adolescenti*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 90-93;
- *Non uccidere!*, in *Ivi*, pp. 162-169;
- *Padre Sergij*, a cura di I. Sibaldi, Milano, Feltrinelli, 2020;
- *Pensieri per ogni giorno*, a cura di P. C. Bori, Roma, Edizioni dell'Asino, 2021;
- *Quel che si deve fare*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 97-103;
- *Resurrezione*, trad. it. di A. Villa, Milano, BUR Rizzoli, 2020;
- *Sull'anarchia*, in Id., *Il rifiuto di obbedire*, pp. 187-191;
- *Sull'istruzione pubblica*, in *Ivi*, pp. 65-74;
- *Sulla vita*, a cura di I. Sibaldi, Milano, Feltrinelli, 2021;
- *Svet. La luce splende nelle tenebre*, a cura di D. Macrì, Genova, Il melangolo, 2006;
- *Tre morti*, in Id., *I cosacchi e altri racconti*, pp. 374-389;

#### WEIL, SIMONE

- *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, Milano, SE, 2016.

#### **Bibliografia secondaria:**

#### ADINOLFI, ISABELLA

- *"Fa' quel che devi, accada quel che può". La concezione della storia in Guerra e pace*, in *"Fa' quel che devi, accada quel che può". Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*, a cura di I. Adinolfi e B. Bianchi, Napoli, Orthotes Editrice, 2011, pp. 117-147;
- *"Fare la storia". Vera e falsa idea di grandezza nell'Enracinement di Simone Weil*, in *Gloria di Dio e gloria degli uomini nelle tradizioni cristiane. Problemi e rappresentazioni*, a cura di G. F. M. Accardi, I. Adinolfi, D. Dainese, Genova, Il Melangolo, 2022, pp. 197-226;

#### BORI, PIER CESARE

- *Ancora vivo*, in *"Fa' quel che devi, accada quel che può"*, pp. 45-53;

- *L'altro Tolstoj*, Bologna, Il Mulino, 1995;
- *Ragione e verità: il Vangelo di Tolstoj*, in *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*, a cura di I. Adinolfi e G. Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 231-247;

DAMIANI, ROLANDO

- *Vita agonica di Ivan Il'ič*, in *"Fa' quel che devi, accada quel che può"*, pp. 55-69;

GINZBURG, CARLO

- *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018;

MANCINI, ITALO

- *Introduzione a Il Vangelo di Lev Nikolaevič Tolstoj*, Urbino, Quattro venti, 1983;

PICCOLOTTO, SILVIA

- *Padre Sergij. Al lume di una virtù tutta umana*, in *"Fa' quel che devi, accada quel che può"*, pp. 87-101;

ŠESTOV, LEV

- *Le rivelazioni della morte. Dostoevskij-Tolstoj*, a cura di E. Valenziani, Firenze, Fussi, 1948.