

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

L'UOMO COME SEDE DELLA LOTTA FRA BENE E MALE

“Video meliora proboque deteriora sequor”¹

**“L’uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia
vuole che chi vuol fare l’angelo fa la bestia”²**

§ 1. IL MALE.

L’ossessione di Dostoevskij nei confronti del male e del dolore, del peccato e della sofferenza, della colpa e della pena viene spiegata da Pareyson alla luce del contrasto voluto e sottolineato da Dostoevskij stesso rispetto al facile ottimismo idealistico e positivistico ottocentesco che riduce il male a poca cosa³. Partire dalla constatazione della realtà del male significa attribuire alla condizione dell’uomo un carattere eminentemente tragico piuttosto che un ordinamento armonico e razionale ispirato al bene. Già l’indagine condotta da Dostoevskij riguardo *l’uomo del sottosuolo* nelle *Memorie del sottosuolo* rivela che il suo carattere è la libertà e la personalità, con cui può anche decidere di sbarrarsi contro la pretesa razionalità della vita, e nel momento in cui rivendica la singolarità e l’esistenzialità dell’uomo, Dostoevskij è pronto a riconoscere che lo stesso può decidere di opporsi arbitrariamente alla verità.

Pareyson ritiene che l’uomo indagato da Dostoevskij non può essere ridotto ad una spiritualità edulcorata e ottimistica che prevarichi la franca malvagità dei suoi istinti e dei suoi desideri. Inoltre, non è possibile affermare che l’uomo risente della legalità dell’universo e

¹ OVIDIO, *Metamorph.*, VII, 20.

² BLAISE PASCAL, *Pensieri*, cura e tr. it. di Gennaro Auletta, Oscar Mondadori, Milano, 1994, p. 243 (pensiero nr. 358, ed. Brunschvicg). Di seguito Pascal spiega: «È pericoloso mostrar troppo all’uomo quanto è simile alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza. Ed è ancora pericoloso mostrargli troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È ancora più pericoloso lasciargli ignorare l’una e l’altra. Non bisogna far credere all’uomo di essere uguale alle bestie o agli angeli, né bisogna fargli ignorare l’una e l’altra cosa, ma è necessario che conosca l’una e l’altra cosa.» (pensiero nr. 418, ivi, p. 259).

³ Più precisamente si vedrà come Pareyson, alla luce dell’analisi del pensiero dostoevskiano, escluda queste visioni filosofiche riguardo alla spiegazione del problema del male in quanto in esse il male stesso viene ridotto ad essere solo un elemento dialettico destinato al superamento o un episodio passeggero del trionfale progresso dell’umanità.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

dell'universalità della ragione al punto da esserne guidato nella sua condotta verso il bene: all'armonia dell'universo, l'uomo può preferire la distruzione, e alla razionalità l'uomo può opporre la deliberata volontà di fare il male. Secondo Pareyson, bisogna concluderne che contro tutti i miti ottimistici della ragione e del progresso non si può contestare la presenza del demoniaco nella vita dell'uomo.

La giusta immagine che si deve avere dell'uomo, benché inquietante, ce lo consegna dunque ugualmente governato dall'istinto di distruzione e da quello di conservazione e privo della pretesa e razionale coincidenza di interesse e virtù. Male e peccato non compaiono nel mondo dell'uomo esclusivamente quali frutti dell'ignoranza umana (così vorrebbe l'ipocrita teoria dell'intellettualismo secondo cui basta conoscere il bene per farlo), ma sono piuttosto effetti del puro gusto di fare il male. La natura dell'uomo non è governata da armonia e razionalità quanto da cattiveria e malvagità, e la sua condotta è governata dall'arbitrio al punto che talvolta può giungere a una deliberata volontà di male.

Dostoevskij non crede che il male dipenda dalla debolezza o dalla fragilità dell'uomo, ma che sia determinato da una forza vigorosa e robusta, collegata alla presenza del demoniaco nel mondo umano e alla volontà dell'arbitrario, e che sia dominato da una positiva volontà di male, frutto di volontà diabolica e di libertà illimitata⁴.

§ 1.1 LE FORME ASSUNTE DAL MALE

Il primo interesse che l'analisi di Pareyson mostra riguardo l'opera dostoevskiana si lega all'indagine sulle forme del male, inscenate da Dostoevskij tramite i suoi personaggi, ed offre un'ineguagliata fenomenologia, si potrebbe una osare dire «fisiognomica» del male e delle sue forme⁵, in cui il cuore dell'uomo è presentato quale sede della lotta fra bene e male, fra l'aspirazione alla virtù e la caduta nel peccato. Le diverse forme assunte dal male in Dostoevskij sono: la ribellione, l'assoluto amoralismo, la distruzione di sé e degli altri, la perversione, l'abiezione, lo sdoppiamento e la disgregazione della personalità.

È riscontrabile nell'uomo la tendenza a trasgredire la norma, intesa come legge morale o costume tradizionale, rispetto ai quali l'uomo decide di affermare la propria illimitata e arbitraria

⁴ Con la saga dei *Fratelli Karamazov* Dostoevskij rappresenta simbolicamente l'intera umanità e ne porta in rilievo la forza demoniaca. Secondo Pareyson, alcune parole di Alëša, il «serafico» dei *Fratelli Karamazov*, illustrano efficacemente come il male faccia sentire la propria forza presso qualsiasi tipo di uomo: «I miei fratelli si perdono, e mio padre anche. E perdono anche gli altri con loro. È la "forza fangosa dei Karamazov" ...una forza fatta di fango, bruta, violenta...Non so nemmeno se al di sopra di questa forza aleggi lo Spirito divino. So soltanto che anch'io sono un Karamazov. E io, forse, non credo neanche in Dio.» (*I fratelli Karamazov*, parte, II, libro V, cap. I, «Il fidanzamento»).

⁵ L'espressione viene proposta da P. NECCHI nella sua recensione su *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (1993).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

libertà, anche se ciò comporta una consapevole infrazione e una deliberata violazione. Questo caso, in cui il male assume l'aspetto di una ribellione a un ordine morale e a una legge religiosa, può essere esemplificato, secondo Pareyson, dal crimine commesso da Raskol'nikov in *Delitto e castigo* e dall'esito della ribellione di Stavrògin al centro della narrazione dei *Demoni*.

Per Pareyson la natura generosa di Raskol'nikov non è disposta a sopportare le ingiustizie del mondo degli uomini, e vi si scaglia contro compiendo l'omicidio di una vecchia usuraia⁶: con la trasgressione della legge vuole dimostrare a se stesso di essere al di là del bene e del male. Gli uomini *napoleonici*, esseri superiori entro i quali Raskol'nikov desidera rientrare con il suo atto, non sono sottoposti alle leggi che valgono per la massa in quanto in forza della loro eccezionalità possono fare quello che vogliono. Raskol'nikov persegue il suo orgoglio e la sua superbia nella ribellione e nel titanismo, ma, dopo aver commesso l'atto di ribellione necessario per essere un napoleonico, si accorge di essere solo un *pidocchio*: l'omicidio della vecchia usuraia, che gli avrebbe dovuto garantire la superiorità su tutti, invece gli fa capire che la libertà assoluta nega se stessa e conduce allo smarrimento.

Secondo Pareyson, Stavrògin costituisce il più coerente sviluppo di Raskol'nikov, anche se la sua ribellione è meno evidente perché ormai in Stavrògin la libertà è puro arbitrio. Stavrògin è al di là del bene e del male in quanto la sua libertà arbitraria ed illimitata ignora ormai ogni distinzione: è propria di lui l'incapacità di distinguere il bene e il male, che gli sono indifferenti ed equivalenti. Allora si capisce che l'assoluto amoralismo⁷, l'indifferenza per ogni valore, è il passaggio successivo all'affermazione della libertà originaria e senza legge. L'esito dell'indifferenza che approda al nulla è la morte dell'anima, connotata da Pareyson come noia, accidia e vuoto spirituale, e si manifesta in un atteggiamento di sperimentazione estetica⁸, che squilibra il rapporto con gli altri, nel senso che essi diventano mezzi e testimoni dell'esperimento, e altera il ruolo dello sperimentatore, che da attore impegnato e interessato nell'azione diviene spettatore disincantato e inerte di se stesso. Stavrògin sembra impersonare, sommandole, tutte le

⁶ Pareyson riporta le parole di Raskol'nikov: «Non ho ucciso per aiutare mia madre, sciocchezze! Non ho ucciso per avere i mezzi e il potere e per diventare un benefattore dell'umanità! Sciocchezze! Ho ucciso e basta: ho ucciso per me stesso, per me solo... Non era tanto il denaro che mi occorreva, quanto un'altra cosa... Avevo bisogno di sapere, e di saperlo subito, se io ero un uomo oppure un pidocchio come tutti; se sarei stato capace di trasgredire o no; se avrei avuto il coraggio di chinarmi e di prendere, oppure no; se non ero che un essere tremebondo, o se avevo il diritto» (*Delitto e castigo*, parte V, capitolo IV).

⁷ Pareyson riporta le parole stesse di Stavrogin con cui egli riconosce il suo amoralismo: «Formulai per la prima volta in vita mia questo severo pensiero dentro di me: che non conosco e non sento né il male né il bene, e che non solo ho perduto il senso, ma so che il male e il bene in realtà non esistono nemmeno (e ciò mi faceva piacere), e non sono altro che pregiudizi; stava in me l'essere libero da qualsiasi pregiudizio, ma, raggiunta quella libertà, mi sarei perduto» (*I demoni*, Appendice «Da Tichon»).

⁸ Secondo Pareyson, fanno parte di queste osservazioni in vitro, in cui Stavrogin dimostra la propria onnipotenza rispetto alla vita e al destino altrui, le stravaganti provocazioni da lui commesse nel corso della narrazione, la distribuzione delle sue idee a ciascuno dei suoi amici, le esperienze dissolute perpetrate ai danni dei deboli, la stessa del tutto insincera confessione dei suoi delitti.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

manifestazioni del male (distruzione di sé e degli altri, abiezione, perversione, sdoppiamento e disgregazione della personalità), proprio perché egli, giunto oltre ogni limite con la demoniaca forza della negazione, non approda a nient'altro che alla negazione di tutto: uomo povero come un pezzo di ghiaccio, che si confonde con il demonio, non può fare altro che approdare al nulla tramite il suicidio.

Campioni di distruzione al pari di Stavrògin sono, secondo Pareyson, anche i *demonî* Verchovenskiĭ, padre e figlio, l'uno maestro di Stavrogin, l'altro suo discepolo, i prototipi dei distruttori. Pareyson trova il collegamento fra queste due figure sulla base della filiazione ideologica fra la generazione dell'idealismo inoperante degli utopisti e quella dall'anarchia sanguinaria dei nichilisti: dalla menzogna del padre Stepàn Trofimovic⁹, ateo e liberale, sorge il nichilismo rivoluzionario del figlio Pëtr Stepànovic. I demonî incarnano il male nella forma della distruzione: privi di limiti e norme sono attratti della mera negazione, dalla furia distruttiva nei confronti di ciò che esiste, dall'esaltazione del delitto e dalla trasgressione della legge, esaltano *la distruzione per la distruzione*. In nome di una libertà assoluta rigettano la possibilità di ogni morale e la sostituiscono con la trasgressione della legge, la tracotanza del delitto e la corruzione: aprono uno scenario che fa inorridire in quanto risponde al male come risultato di una volontà demoniaca.

La libertà affermata assolutamente aldilà della legge morale, oltre a presentarsi come istinto di distruzione, può manifestare il piacere e il godimento provati nel fare il male: la perversione è appunto fare il male, non solo per la deliberata volontà di infrangere la legge, ma anche per il piacere di questa consapevole e volontaria trasgressione. In sostanza la perversione coincide con il fare il male per il male stesso, essere felici per i delitti commessi. Pareyson sostiene che in Dostoevskij la perversione si manifesta come profanazione, violazione dell'innocenza e crudeltà¹⁰. Lo spirito della perversione si lega infatti con la volontà di infrangere la legge per il solo scopo di trasgredirla e trova negli innocenti le migliori vittime: il fascino dell'innocenza provoca nell'uomo perverso un'insopprimibile istinto di violazione di quanto è puro, sia in nome del male per il male,

⁹Il personaggio di Stepàn Trofimovic, definito da Pareyson «figura comica e tragica insieme, patetica e irritante a un tempo, personaggio semiserio d'una commedia destinata a finir male», *Dostoevskij* (1993), p. 38, costituisce una figura centrale del romanzo *I demonî* in quanto da lui discende tramite la menzogna lo spirito distruttore che coinvolge tutto ciò che sta attorno. In tal senso, secondo Pareyson, molto affine a Stepan Trofimovic è il padre Karamazov, sia per la compresenza in lui di elementi a metà fra il buffo e il cinico, sia per il prevalere anche in lui della menzogna. L'analisi del male nella sua forma distruttiva viene da Pareyson condotta anche sulla base della considerazione di altri due appartenenti alla categoria dei distruttori: Smerdjakòv, il “quarto” fratello Karamazov, vittima di una furia negatrice di sé e degli altri, e di Rogozin, rivale in amore del principe idiota Myškin, soggetto ad una possessività così violenta e terribile da diventare distruzione e morte.

¹⁰ I romanzi di Dostoevskij manifestano la volontà perversa dell'uomo verso gli innocenti tramite moltissimi episodi, a volte addirittura brevi immagini come la scena iniziale di *Delitto e castigo*, che Pareyson ritiene simbolica dell'innocenza violata, in cui una ragazzina stuprata viene abbandonata al suo infelice destino. Secondo Pareyson, su tutti si staglia per la portata veramente terribile la seduzione di Matrěša, nei *Demonî*, compiuta da parte di Stavrogin, il quale non si accontenta di profanare crudelmente l'innocenza della giovane, ma la suggestiona al punto di farle credere di aver causato essa stessa la sua rovina e di indurla a suicidarsi per aver «ucciso Dio».

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

sia per il piacere della crudeltà, cioè il gusto di far soffrire. L'odio del perverso nei confronti dell'innocenza provoca il desiderio di causare il male a chi non se lo merita e di veder soffrire l'incolpevole. Anche per l'importanza che il tema assumerà, una volta affrontato nella sua radicale portata alla luce degli interrogativi della *ribellione di Ivan*, Pareyson si sofferma sulla sofferenza dei bambini e degli innocenti in generale, e rivela che oltre ad essere un argomento estremamente toccante in Dostoevskij, questo tema permette di presentare una delle forme diabolicamente perverse assunte dal male nel mondo.

Un'altra forma che la volontà di fare il male per il male stesso assume è l'abiezione. L'uomo trova godimento non solo nella volontaria trasgressione della norma, ma anche nella bassezza morale in cui si sente precipitato nel commettere il male. Secondo Pareyson, Stavrogin, ancora una volta, è il personaggio in cui meglio si percepisce il compiacimento che proviene dalla consapevolezza di essere l'autore di azioni vergognose: in lui addirittura lo stesso tormento per aver commesso azioni tremende è fonte di voluttà¹¹. Di più, egli rappresenta, secondo Pareyson, quella «categoria di persone che provano piacere ad umiliarsi, sia pure per orgoglio»¹², e proprio la confessione delle sue efferatezze non rivela certo il sincero ed umile pentimento per averle commesse, ma risponde alla logica demoniaca ispirata dal desiderio di denigrazione di sé, come atto superbo di sfida e provocazione, dal piacere dell'esibizione voluttuaria della propria amorale bassezza. Pareyson nota che fra i personaggi dostoevskiani c'è tutta una gamma di individui ignobili e turpi — il cui prototipo è il padre Karamazov¹³ — i quali, lontani comunque dal cinismo ineguagliabile di Stavrogin, esibiscono la propria miseria morale provandone alcuni una spudoratezza lacrimosa, gli altri una sfrontata impudenza.

¹¹ Sono molto significative le parole di Stavrogin stesso: «Se fra me e me sentivo di essere un mascalzone, non me ne vergognavo e me ne tormentavo poco...Avevo la netta sensazione di essere un basso e turpe vigliacco per la gioia che provavo di essere libero, e sentivo che non sarei stato mai più nobile d'animo, né qui in terra, né dopo la morte, mai»; «Ogni situazione estremamente ignominiosa, oltremodo umiliante, vile...ha sempre suscitato in me un'incredibile delizia. Se avessi rubato qualcosa, avrei sentito un'ebbrezza al momento del furto, per la coscienza della profondità della mia vigliaccheria. Non era l'atto vile che amavo, ma mi dava l'ebbrezza la coscienza tormentosa della mia bassezza» (*I demoni*, Appendice «Da Tichon»).

¹² Dostoevskij (1993), p. 50.

¹³ Secondo Pareyson, Fëdor Pàvlovic Karamazov merita un'osservazione particolare in quanto prototipo dell'abietto che unisce infamia e spudoratezza, avvilito estremo e compiaciuta denigrazione di sé. Il padre Karamazov si compiace di confessare le sue infamie perché questo gli permette di abbandonarsi più liberamente: dopo aver rinunciato alla sua dignità personale, si sente più comodo nella posizione di buffone, che lo esonera da ogni responsabilità morale. È poi notevole la presentazione offerta da Pareyson di questo personaggio: «La creatura più ignobile che Dostoevskij abbia configurato...Posseduto dalla concupiscenza, cioè schiavo della sensualità nello spirito e nella carne, avido di tutti i generi di piaceri, e specialmente dei più volgari, ebbro non soltanto di vino ma delle proprie parole, attaccato alla vita e al piacere sino alle paure più assurde, vile, avaro, disonesto, vendicativo, corrotto, egli è al centro della vicenda della famiglia Karamazov: assai più tormentatore e aguzzino che vittima; unico vero criminale in una famiglia in cui tutti hanno più o meno delittuosamente desiderato la sua morte; perno di tutto il dramma, ma mostruosamente vuoto in se stesso» Dostoevskij (1993), p.52.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Pareyson sostiene che in Dostoevskij l'estrema e più completa forma del male è data dalla dissoluzione della personalità. Nella personalità in cui prevalga la presenza del male, per vigorosa che sia, la forza umana viene impiegata in aspirazioni smoderate e titaniche o in azioni inadeguate e disperse, che conducono rispettivamente all'impotenza e alla dissipazione, in quanto dove non c'è distinzione fra bene e male vi è indifferenza e disfacimento, inoperosità e disgregazione, disimpegno ed estinzione. Il giovanile romanzo dostoevskiano *Il sosia* è, secondo Pareyson, una rappresentazione completa della scissione interiore vissuta dall'uomo, tema che ricompare in modo compiuto nei romanzi maturi. Dostoevskij crede che la personalità dell'uomo non sia unitaria ma, divisa fra la parte buona, la persona, e la parte cattiva, il sosia: fra *ego* ed *alter ego* vi è una totale separazione che ne rende impossibile la convivenza, e anche se la persona desidera annullare la dimensione cattiva di sé, non può farlo in quanto all'uomo non è concesso chiudere gli occhi di fronte alla presenza del male nel suo cuore. Nelle opere mature e in particolare nelle figure sdoppiate di Stavrògin e di Ivàn Karamazov, dissociato nel suo *alter ego* Smerdjakòv¹⁴, Pareyson trova pienamente presentata da Dostoevskij la presenza inquietante del male all'interno dell'uomo. Secondo Pareyson, più radicale rispetto alla sdoppiamento è la disgregazione della personalità. Nel caso estremo, nella lotta che si svolge all'interno dell'uomo prende il sopravvento il male: mentre lo sdoppiamento della personalità riflette in una duplicazione interiore l'ambiguità fra le due tendenze opposte, nell'uomo disgregato il male si personifica in una presenza ben più pressante e incombente che quella del semplice sosia e prende la figura del demone. Anche Stavrògin ha delle allucinazioni, in cui «talvolta vede o sente accanto a sé un essere maligno, beffardo e ragionevole, con visi diversi e diversi caratteri, ma sempre lo stesso», talmente evidente che «talvolta non so chi dei due esista realmente: io o lui»¹⁵; ma è soprattutto Ivàn Karamazov, uomo veramente sdoppiato, che percepisce che il suo *alter ego* maligno si separa dalla sua personalità originaria e si presenta come vera e propria personificazione del male. Nei suoi incubi, pagine «d'una potenza straordinariamente drammatica e al tempo stesso d'una profondità lucidamente filosofica e religiosa»¹⁶, Ivan si trova di fronte alla «personificazione del suo sosia», all'«incarnazione dei suo

¹⁴ Da una parte, Stavrògin è dissociato e diviso ma non è in grado di rendersene conto per via della sua depravazione. Pareyson ricorda che capace di cogliere la presenza in lui di un suo sosia peggiore ed inferiore è solo l'infelice moglie, la sciancata Mar'ja, figura patetica e folle, sposata per diletto, che non lo riconosce come il suo principe e non si capacita che *il falco sia diventato allocco*. Dall'altra parte, Pareyson individua nel fratellastro non riconosciuto Smerdjakov l'incarnazione della parte peggiore di Ivàn Karamazov. Lo sdoppiamento di Ivan in un'altra persona dipende dal fatto che Smerdjakov, un'anima semplice, rovinato dal veleno della pura teoria dell'intellettuale, mette in pratica gli insegnamenti di Ivàn, uomo colto, intellettuale, che professa la dottrina del tutto è permesso; ma all'atto pratico non agisce, fino a commettere l'omicidio del vecchio Karamazov. Il parricidio, commesso materialmente da Smerdjakov, dipende dalla responsabilità di entrambi.

¹⁵ *I demoni*, Appendice «Da Tichon».

¹⁶ *Dostoevskij* (1993), pp. 56-57.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

pensieri più schifosi e più stupidi»¹⁷, che ha prevalso all'interno della sua personalità, in un individuo in carne ed ossa, il diavolo. Il diavolo compare alla vista dell'uomo nella sua pienezza quando la forza del male in tutta la sua potenza di negazione prende il possesso della personalità e la porta alla sua completa dissoluzione. La lezione che Stavrògin apprende dalla visione del demonio, che *si può credere nel diavolo senza credere in Dio*, spiega il vero significato del diavolo (che non è certo l'essere infernale facilmente dipinto dai poeti, e irriso dal razionalismo, come Pareyson sottolinea): la negazione dell'esistenza di Dio, l'ateismo, è la condizione del trionfo del male, in cui l'uomo si rende conto della presenza reale dentro di sé d'una forza demoniaca che tende al nulla. Nei discorsi rivolti dal diavolo ad Ivan, secondo Pareyson, è possibile cogliere i modi subdoli con cui la forza del male si impossessa dell'animo dell'uomo per compiere la sua opera disgregatrice. Il diavolo, la minaccia del male, trova l'origine della sua pericolosità nella contraddizione fra il suo essere assetato di realtà e la sua aspirazione al nulla: la sua potenza di distruzione si cela dietro una parvenza familiare e quotidiana. Entra nella vita dell'uomo come parassita poiché, essendo insussistenza ontologica, non può far altro che appoggiarsi all'esistenza della creatura umana assumendone anche le forme più blande; e, una volta superato il suo vuoto tramite la vampirizzazione dello spirito dell'uomo, invade la stessa persona dell'uomo compiendo l'opera disgregatrice della negazione.

§ 1.2: LA REALTÀ DEL MALE PER DOSTOEVSKIJ

Pareyson individua ed enuclea la concezione filosofica unitaria del male che sorregge la rappresentazione del diavolo condotta da Dostoevskij, in particolare nell'episodio spettacolare costituito dall'incontro tra il diavolo e Ivàn Karamazov, e negli spunti disseminati in generale nella sua opera. La concezione di Dostoevskij non è né ottimistica, né tanto meno pessimistica e Pareyson rileva ciò enucleando la critica dostoevskiana all'idealismo dialettico e al positivismo evoluzionistico. La dialettica necessaria dell'idealismo metafisico e ottimistico riconosce a suo modo la tragedia dell'uomo e del mondo, ma, secondo Pareyson, la riduce a una vera e propria commedia a esito obbligato in cui centrale è la riduzione del male a semplice assenza o diminuzione di bene-essere: i principi fondamentali della concezione tragica della vita sono stravolti dalla scansione necessaria della dialettica, per cui il male è necessario al bene inevitabile. A tal proposito, Pareyson trova nelle parole¹⁸ che Dostoevskij mette in bocca al diavolo l'intenzione di rendere

¹⁷ *I fratelli Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. IX, «Il diavolo. L'incubo di Ivan Fëdorovic».

¹⁸ «Mi hanno scelto come capro espiatorio, mi hanno obbligato a fare il critico, e così è venuta fuori la vita. Noi questa commedia la comprendiamo. Io, per esempio, per me chiedo puramente e semplicemente l'annientamento. No, devi vivere, mi dicono, perché senza di te non ci sarebbe niente, se sulla terra tutto fosse secondo ragione non

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

insostenibile, ridicolizzandola, la visione per cui il male sarebbe il momento negativo della dialettica necessaria e, secondo l'idealismo metafisico, dovrebbe costituire la molla della vita e dello sviluppo spirituale umano. Pareyson rileva che il male, in Dostoevskij, non può nemmeno esser fatto coincidere con la costitutiva finitezza dell'uomo, perché di questo passo il male viene considerato inesistente e di conseguenza viene negata la libertà e la dignità dell'uomo¹⁹. In particolare, Pareyson mette a confronto la teoria dell'umanitarismo positivista, il quale, riconducendo il male a prodotto dell'ambiente e disconoscendone la natura, calunnia anche la natura umana, e il riconoscimento dostoevskiano della profondità del male in quanto legato alla libertà, alla responsabilità e alla personalità dell'uomo. La concezione del *talento crudele* di Dostoevskij consente di capire, secondo Pareyson, il significato del male e di parte della natura dell'uomo: Dostoevskij reputa che siano necessarie pene adeguate ai delitti commessi, perché l'uomo non è prodotto storico, il male non è un derivato dell'ambiente, ma piuttosto l'uomo è colpevole per il male perpetrato, artefice del proprio destino in nome della sua dignità di essere libero. Intendere il male compiuto dall'uomo come un prodotto del suo ambiente, nella visione di Dostoevskij, equivale ad insultare la natura umana e al disconoscimento del cuore stesso della personalità dell'uomo, la sua libertà, mentre è necessario, e questo è l'insegnamento dei sostenitori della severità delle pene, riconoscere che il male si annida nella profondità della natura umana, che è un volontario allontanamento dalla radice vivificante dell'essere. La concezione di Dostoevskij, per quanto severa, rispetta la dignità umana in quanto, proprio mentre esige la corresponsione delle pene adeguate al delitto commesso, rifiuta di abbassare l'uomo a un prodotto storico ma lo considera colpevole del male perpetrato, gli riconosce libertà e responsabilità e personalità, rispettandolo nella sua dignità di essere libero ed artefice del proprio destino²⁰.

accadrebbe mai nulla...E così io servo, soffocando il mio cuore, perché ci siano questi avvenimenti, e faccio cose irragionevoli su ordinazione. Gli uomini prendono questa commedia per una cosa seria...Senza sofferenza, che piacere ci sarebbe a vivere? Tutto diventerebbe un unico interminabile *Te deum*: santo, sì, ma noioso...Ero presente quando il verbo morto sulla croce ascese al cielo; ho sentito le grida dei cherubini, che cantavano "Osanna", e il tonante tripudio dei serafini, che fece tremare il cielo e l'universo. Ebbene, ti giuro che volevo unirmi al coro, e gridare osanna con tutti gli altri...Ma il buon senso mi trattenne, perché in quel momento pensai: "Che cosa succederebbe dopo il mio osanna? Subito nel mondo tutto si spegnerebbe e non succederebbe più nulla". Ed ecco che, unicamente per dovere di servizio e per la mia posizione sociale, fui costretto a reprimere un impulso buono e a restarmene con la mia infamia.» (*I fratelli Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. IX, «Il diavolo. L'incubo di Ivan Fëdorovic»).

¹⁹ Infatti, sostenendo, per via della concezione del *talento crudele*, la severità delle pene, Dostoevskij mostra una visione molto più esatta della natura del delitto, che è un male reale e volontario, e della dignità dell'uomo, che reclama direttamente il castigo non tanto per una legge interna quanto piuttosto per un'esigenza inerente alla stessa libertà umana. L'uomo non può rinunciare alla propria responsabilità, come vorrebbe la filantropia positivista: è indegno della natura umana scaricarsi del peso della propria responsabilità per accollarlo all'ambiente sociale e alla situazione storica: ciò implica una spersonalizzazione che annulla sia il male sia la libertà, perché una realtà impersonale non può essere responsabile.

²⁰ Parlando della distinzione fra discorso religioso e discorso etico, Pareyson fornisce quest'ulteriore spiegazione riguardo il concetto di responsabilità umana. Infatti egli crede che sia compito specifico della religione

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Insieme a Dostoevskij Pareyson riconosce dunque che la necessità di rispondere con il castigo al delitto non risponde ad una crudeltà ingiusta, ma chiama in causa il dovere umano (o anche «amore cristiano»²¹) il quale dal riconoscimento della gravità del delitto ricava l'insegnamento di evitare il male e considera dunque il delinquente come uno sventurato proprio in nome del suo delitto. Pareyson trova simbolizzata questa tematica in particolare nell'inchino riservato dallo starec Zòsima a Dmitrij Karamazov: Dmitrij rappresenta l'avverarsi del castigo dopo il delitto (sebbene la sua non è una colpa effettivamente commessa nella realtà, ma solo voluta, mentre il suo castigo è accettato del tutto liberamente) e lo starec mostra l'umiltà di inchinarsi di fronte all'evento misterioso e trascendente che, attraverso il dolore e la sofferenza, fa del male l'inizio stesso del bene, della colpa il principio della rigenerazione, dell'uomo vecchio il preannuncio dell'uomo nuovo.

Pareyson ritiene che la concezione filosofica di Dostoevskij non è ottimistica, perché non minimizza la realtà, non è nemmeno pessimistica, perché non afferma l'insuperabilità del male, ma è tragica, perché, pur affermando l'insussistenza ontologica del male e la vittoria finale del bene su di esso, Dostoevskij riconosce che la vita dell'uomo è sotto l'insegna della lotta fra bene e male, e l'unica via al bene riservata per l'uomo è un doloroso e sofferto passaggio attraverso il male. Come sfondo sempre presente alla concezione tragica, Pareyson pone l'assunto dostoevskiano secondo cui *Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini*. Autore del male non è né Dio, che pure ne ha permesso la diffusione ma non ne ha colpa se esso è nel cuore dell'uomo, né l'uomo, che non è responsabile del male primitivo pur avendo lasciato che il male giungesse al suo interno. All'interno della concezione tragica certo non c'è nemmeno spazio per un dualismo di principi opposti ed equipollenti, alla moda manichea, per cui il male sarebbe un Dio negativo potente al pari del Dio positivo e in perenne lotta con il principio del bene. Dostoevskij, secondo Pareyson, crede fermamente che solo il bene esista e il male non abbia una vera e propria realtà: non esiste un Dio del male, e il male stesso esiste solo per essere vinto dal bene. Il male non risponde né a un principio eternamente indipendente all'assoluto, né è mera privazione ontologica, assenza di bene-essere: il male non è un principio opposto a Dio, al bene, all'essere assoluto, ma è

mostrare la sovraperpersonalità del peccato: «La responsabilità non è soltanto personale come dice l'etica: v'è non solo la responsabilità di ciascuno verso tutti, ma anche la responsabilità di tutti verso ciascuno; e ciascuno è responsabile verso tutti non solo del male che individualmente ha compiuto, ma anche di quello commesso da tutti gli altri. La responsabilità, come con inarrivabile profondità sostiene Dostoevskij, accomuna tutti gli uomini, per così dire soggettivamente e oggettivamente: è responsabilità di tutti verso tutti, di ciascuno verso tutti e di tutti verso ciascuno, e di tutto ciò che ciascuno o tutti fanno verso ciascuno e verso gli altri. Nessuno è propriamente innocente, e tutta l'umanità è peccatrice: tutti gli uomini sono uniti da un'originaria solidarietà nella colpa e nel dolore.» *Ontologia della libertà* (1995), p. 250.

²¹ Dostoevskij (1993), p. 63.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

di sicuro un principio ribelle all'essere assoluto; non diminuzione di bene, ma resistenza, rivolta, ribellione al bene. Che cos'è il male? È il prodotto della volontà e della libertà umana. Il male è un ripudio della presenza dell'assoluto nel finito, è negazione dell'assoluto, non certo sul piano dell'assoluto stesso, che non può essere contrastato dal male, ma che anzi lo vince, ma sul piano del finito, che allaccia legami con il puro non essere. Il male è nulla, non essere, inesistenza ed ha bisogno del sostegno ontologico che solo l'essere finito gli può offrire imprestandogli la sua realtà²². Il male rivela la sua natura parassitaria quando, diventando realtà, da non essere che era, prende in prestito l'essere dell'essere finito e si rifugia nel modo di essere di quello. All'interno dell'essere finito il male esplica la sua potenza di negazione diventando una malattia dell'essere che conduce alla morte e alla distruzione²³. In seguito, considerando più da vicino i capitoli centrali dei *Fratelli Karamazov*, vedremo Pareyson connotare l'insediamento del finito da parte del male all'insegna del rifiuto e della resistenza alla presenza dell'infinito nell'infinito, cosa che assume le sembianze dell'ateismo, ossia il finito che si sostituisce all'infinito per affermare la propria l'assolutezza. La conseguenza immediata dell'ateismo è l'annullamento dello statuto metafisico e morale dell'uomo, la distruzione della morale e di ogni legge: l'uomo vuole mettersi al posto di Dio ma in realtà, vittima del principio di negazione, giunge alla distruzione e alla morte.

§ 2: IL BENE

Pareyson è convinto che la testimonianza resa da Dostoevskij al bene non sia clamorosa e diretta, ma anzi silenziosa e tacita, la più indiretta e tortuosa possibile, nel senso che il riconoscimento del bene come sola realtà vera e genuina passa attraverso il male. Pareyson spiega anzi l'ossessione dostoevskiana per il male, rappresentato da lui sempre in modo centrale, con il ruolo svolto dal male nel rendere la testimonianza del bene. Secondo Pareyson, il senso stesso

²² Naturalmente la posizione assunta da Pareyson a proposito del male non si ferma a questo rilievo, ispirato qui da un interesse etico, ma si spinge ben oltre, giungendo fino a tematizzare lo scandalo maggiore della spiritualità del male, tanto più demoniaco quanto più voluto, riconoscendo che il male è realtà positiva nonostante la sua negatività, anzi proprio per essa. Per la considerazione del male secondo una prospettiva più conclusiva, condotta da Pareyson nell'ambito dell'ontologia della libertà ma secondo tutti gli spunti che gli provengono dalla sua lettura di Dostoevskij, si veda nel capitolo IV il paragrafo 4.2, appunto dedicato allo «scandalo del male».

²³ Pareyson riporta un passo di Evdokimov per confermare l'irrimediabile corsa del male verso l'autodistruzione, a cui viene destinato l'essere finito che vi consente: «Il male proviene del proprio non essere e ritorna ad esso; come principio della negazione e del nulla, non potendo accedere all'assoluto, rivolge la propria azione contro l'essere creato e i suoi principî d'esistenza; e in fine aspira all'onninegazione. Avendo negato tutto, giunge al punto di negare anche se stesso. È quanto intende dire Dostoevskij quando afferma che il male è "lo spirito dell'autodistruzione e del non essere". L'esistenza originaria dell'assoluto riduce eternamente questo principio della negazione al silenzio ontologico, in base al quale esso è il Nulla. Non è che un segno immaginario e irreali: esso "è" sotto la forma del nulla, esiste come inesistente, perché per esso essere significa negare se stesso; se si può dire che il male esiste, esiste soltanto per essere annullato. L'essere assoluto si afferma, il non essere assoluto si nega...il momento reale della sua scomparsa definitiva dal mondo creato che si afferma nel bene.» (P. EVDOKIMOV, *Dostoevskij et le problème du mal*, Valence, 1942; nuova edizione Desclée De Brouwer, Paris, 1978, pp. 166–167).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

dell'opera di Dostoevskij risiede nell'affermazione del bene, ma essa appare quasi sempre nella forma indiretta della denuncia del male. Emblematico, secondo Pareyson, è al riguardo il piano interno su cui Dostoevskij ha costruito il romanzo *Delitto e castigo*, la cui chiave di lettura non va individuata nella punizione del vizio e nel trionfo della virtù, ma è reperibile nel senso della sua continuazione, appunto passata sotto silenzio in quanto non scritta, che dovrebbe narrare *la storia della rinascita di un uomo*, la storia della resurrezione dopo il fallimento di un uomo, vale a dire la vittoria del bene.

Ancora più insistente, sostiene Pareyson, è la rappresentazione del bene come silenzio all'interno della *Leggenda del Grande Inquisitore*, il capitolo pressoché indipendente dei *Fratelli Karamazov*, che presenta il Grande Inquisitore, un vecchio cardinale, simbolo dell'incarnazione del male, nell'atto di accusare il bene, Cristo, ritornato misteriosamente fra la gente: rispetto ai rimproveri di quello, il silenzio del Cristo mostra che la sua forza è più potente della forza negatrice del male²⁴. A partire dalla comparsa in mezzo alla folla, la figura del Cristo è tutta accompagnata dal silenzio, e anche quando le guardie lo catturano e lo imprigionano, per sottoporlo al lungo monologo del cardinale, Cristo ascolta nel più completo silenzio le parole del cardinale e nemmeno tenta di rispondere alle accuse che quello gli rivolge. Il bene non ha bisogno né di difendersi né di annunziarsi, non deve imporsi per vincere il male (anzi, si vedrà che Pareyson approfondisce l'osservazione sostenendo che il bene imposto nega se stesso), in quanto il bene può essere accolto solo nella libertà.

L'esperienza del male, se viene denunciata nella sua realtà di esperienza svuotata e rinnegata, è l'avvio per un'esperienza del bene: in quel caso è possibile cogliere la presenza del bene sotto le fattezze esterne del male; anche nella sua parte errabonda e peccaminosa, una vita di questo genere può essere considerata posta sotto il segno del bene, quale vita che sta ritrovando il suo radicamento vivificante nell'essere, quale vita in cui la presenza dell'assoluto non è contrastata o rifiutata ma cercata e accolta. Gli uomini non possono essere divisi fra buoni e cattivi, in quanto questo comporterebbe radicalizzare l'antinomica presenza di bene e male in ciascuno di essi: l'uomo, per Dostoevskij, non è altro che incerta mescolanza di bene e male, polarità dialettica e paradossale compresenza di peccato e santità in una stessa persona. Pareyson ricorda più volte che Dostoevskij avrebbe voluto scrivere un romanzo dedicato alla rappresentazione simultanea del bene e del male in un solo soggetto, tant'è che il volume progettato avrebbe dovuto essere chiamato *Agiografia d'un grande peccatore*, ricalcando nel titolo previsto la duplicità della natura umana.

²⁴ Pareyson riporta le parole di Evdokimov: «Il sussulto e il tremito del vecchio, le porte della prigione che si spalancano, il bacio che gli brucia il cuore, tutto ciò non è forse il risultato dell'amore, la cui sola presenza fa indietreggiare il male? Dopo un improvviso e ingannevole impeto di collera, al male non resta che ricadere nel silenzio insopportabile del dolore, e dire al bene: vattene e non tornare mai più.» (ivi, pp. 260–96).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Sebbene il personaggio del *peccatore santo* non venga compiuto come progettato, le figure dei romanzi dostoevskiani rispondono alla rappresentazione simultanea del bene e del male in un solo soggetto, con una tragica e drammatica vicenda di caduta e resurrezione, di ateismo e di fede, di ribellione satanica e dedizione religiosa, di perdizione e salvezza. Oltre le due figure estreme costituite dal luminoso principe Myškin e dal principe delle tenebre Stavrògin, i personaggi di Dostoevskij mostrano che il male è insediato nel fondo dell'uomo: sembra a Dostoevskij che non si dia uomo a cui sia estraneo il male. La famiglia Karamazov è altamente rappresentativa della natura ambigua dell'umanità, perché anche il serafico Alëša appare toccato dal male, non così sicuro nella sua testimonianza del bene. In particolare, secondo Pareyson, fra i Karamazov il simbolo della tragica situazione dell'uomo come sede della lotta fra bene e male è Dmitrij, presentato da Dostoevskij come anima capace di unificare tutti i contrasti possibili e di contemplare allo stesso tempo i due abissi, quello dei supremi ideali e quello della più abietta e fetida degradazione. Pareyson dedica ampio spazio all'analisi di Dmitrij, vero e proprio «uomo misto»²⁵ figura a tutto tondo contrastata, collerico, violento e brutale, che pure ha un senso innato della nobiltà e della generosità; egli odia il padre, ma è felice che un *angelo* gli abbia fermato la mano, mentre avrebbe potuto ucciderlo; è libertino, dissoluto, depravato, sensuale, capace di ogni oltraggio, ma rispetta Katerina Ivanovna senza abusarne nella situazione favorevole; si compiace sino all'avvilimento e all'autodenigrazione della propria bassezza, ma ha un senso nettissimo dell'onestà, dell'amore per il bene, della dignità personale. Inoltre e soprattutto, Pareyson sottolinea come Dmitrij, accusandosi sinceramente delle colpe commesse, ma non meno sinceramente respingendo la responsabilità del male non compiuto, si lascia andare alla gioia quando scopre che, dopo l'umiliazione più completa della propria compiaciuta depravazione, rimane la positiva possibilità del bene, l'amore di Dio come l'unica vera risorsa decisiva. Pareyson trova che la vera forza di Dmitrij risiede nella sua decisione definitiva, una riconosciuta il male nella sua completa negatività e colta dunque anche la propria malvagità, di condannarsi da se stesso pur di elevare il suo inno di gioia²⁶.

²⁵ Dostoevskij (1993), p. 225.

²⁶ Le parole di Dmitrij: «Signore, accoglami con tutta la mia iniquità, ma non giudicarmi. Lasciami entrare senza impormi il tuo giudizio. Non giudicarmi, perché io mi sono già condannato da me; non giudicarmi perché ti amo, Signore! Sono abietto, ma ti amo; se mi manderai all'inferno, ti amerò anche laggiù, e di laggiù continuerò a gridarti che ti amo, per tutti i secoli dei secoli»; «E quando tocco proprio il fondo della vergogna, allora intono l'inno! Sì, io sono maledetto, sono basso e vile, ma anch'io posso baciare l'orlo di quella tunica nella quale si avvolge il mio Dio, e se vado dietro al diavolo sono pur sempre tuo figlio, o Signore, e ti amo, e conosco la gioia, senza la quale il mondo non potrebbe essere ed esistere» (*I fratelli Karamazov*, parte I, libro III, cap. IV, «La confessione di un cuore ardente. In versi.»).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

§ 2.1: L'UOMO DI FRONTE AL BENE: LA GIOIA...

È proprio la figura di Dmitrij²⁷, secondo Pareyson, la più chiara per spiegare l'apertura del male al bene. Il male, portato all'estremo delle sue possibilità e riconosciuto in tutta la sua forza negativa, cede il posto alla positiva possibilità del bene, che prevale nell'incerta mescolanza di bene e male che è l'uomo, perché esiste nel mondo un Essere che può perdonare e ha il diritto di farlo, e perdona tutto, tutti e per tutti, essendo amore infinito. La vittoria del principio del bene provoca negli uomini la gioia. Il sentimento della gioia, che si accompagna all'amore e al perdono, sorge dal riconoscimento del male come tale e porta la conferma della supremazia del bene. La vittoria del bene sul male significa riconoscere il male, restituirlo alla sua nullità e restaurare l'essere finito nel suo contatto vivificante con l'essere, ristabilire la presenza dell'assoluto nell'essere finito, ricostituire l'unità primordiale e normativa della vita umana e della vita divina. Solo nella gioia, nell'amore e nel perdono l'uomo raggiunge l'armonia della sua stabilità ontologica radicata nell'essere.

Pareyson trova senza difficoltà i mezzi accessibili agli uomini volenterosi per preparare la vittoria del bene sul male tramite l'amore e indica la comune consapevolezza di tutti gli uomini e la conseguente decisione del perdono reciproco. La colpevolezza umana è anzitutto universale, nel senso che ciascuno è colpevole non solo delle proprie colpe individuali, non solo della colpa comune e originaria del genere umano, ma di tutte le colpe individuali di tutti gli altri uomini; la colpevolezza umana non può essere che solidale, nel senso che ciascuno è responsabile di fronte a tutti gli altri indivisibilmente delle proprie colpe e delle colpe di tutti gli altri: *ciascuno è colpevole di tutto per tutti davanti a tutti*. In virtù della solidarietà che lega gli uomini fra di loro, nel male e nel bene, bisogna riconoscersi colpevoli anche delle colpe non commesse. Anzi, non ci si riconoscerà mai abbastanza colpevoli, e la solidarietà originaria che abbraccia fra loro tutti gli

²⁷ Il destino di Dmitrij viene studiato con particolare attenzione da Pareyson in quanto massimamente emblematico della tragica situazione dell'uomo, dilaniato a metà per via della mescolanza di bene e male in lui. Pareyson trova conferma della sua grandezza emblematica nell'inchino riservatogli dallo starec Zòsima, reso comprensibile nella sua apparente stranezza in seguito dallo starec stesso in questi termini: «Ieri mi sono inginocchiato davanti a un grande dolore che lo attende...Ieri provai un'impressione terribile, come se il suo sguardo rivelasse il suo destino. Era uno sguardo tale che...per un istante il mio cuore ebbe un fremito al pensiero di ciò che si preparava per quell'uomo. Solo una volta o due in tutta la mia vita vidi in altri la stessa espressione di quel viso...un'espressione che pareva rispecchiare tutto il loro destino, un destino che, ahimè, si è compiuto!» (*I fratelli Karamazov*, parte II, libroVI, cap. I, «Lo starec Zòsima e i suoi ospiti»).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

uomini sarà compiutamente riconosciuta soltanto se ciascuno si riconoscerà più colpevole di tutti, peggiore di tutti gli altri²⁸.

L'obiettivo morale conseguente al riconoscimento del bene è possibile solo se la solidarietà nel peccato e la solidarietà nell'espiazione si continuano nella solidarietà nel perdono e nella solidarietà nell'amore: dalla solidarietà della colpevolezza viene agli uomini il compito della reciprocità del perdono e dell'universalità della colpevolezza e discende il dovere dell'universalità dell'amore. Riconoscersi colpevole dei peccati di tutti gli altri ed accettare di risponderne, sentirsi non solo responsabile delle colpe non commesse, ma riconoscersi più colpevole e più peccatore di tutti permette di realizzare nel perdono reciproco e nell'amore universale l'unità degli uomini fra loro.

Al di là dell'apparenza di scandalo e di paradosso, le parole di Dostoevskij sono, secondo Pareyson, eloquenti e decisive: amare gli altri non solo nel bene ma anche nel male, perdonare tutto a tutti significa instaurare un nuovo modo d'essere dell'umanità, in cui la negazione diventa impotente, il male s'indebolisce, il bene è vittorioso e l'essere trionfa²⁹. È necessario amare non solo il peccatore, ma anche il peccato, perché il peccato è il male, vale a dire la forza della negazione e della distruzione, perché quella solo dalla potenza dell'amore può essere messa in condizione di non nuocere e di estinguersi. La salvezza è per l'uomo data unicamente nel perdono reciproco e nell'amore universale, che tramite la solidarietà nel peccato e nell'espiazione e la solidarietà nella salvezza volgono le forze della negazione all'impotenza, ne annientano la distruttività ed instaurano il regno del bene.

Del resto, la gioia è la risposta che Dio, il principio dell'essere e del bene, dà all'amore dell'uomo per la vita. Pareyson sottolinea che Dostoevskij non è stato solo il tormentato e spietato indagatore della presenza del male nel mondo umano ma ha lanciato il suo sguardo anche agli aspetti più positivi della vita, con le descrizioni acute e partecipative dell'amore per la vita. Secondo Pareyson sono molti i personaggi di Dostoevskij che amano la vita, a partire dal principe idiota Myškin, che accanto al sentimento provocato della sua iniziale estraneità all'armonia delle cose

²⁸ Pareyson riporta una serie di passi dostoevskiani da cui traspare questo insegnamento etico. Tra questi brani, il più efficace è forse il dialogo fra la madre e il fratello dello starec Zosima, destinato a morire giovanissimo: «“Ti dirò un'altra cosa, mamma; ognuno di noi è colpevole di fronte a tutti gli altri, e io più di tutti.” Allora la mamma non poté fare a meno di sorridere: “Ma come è possibile che tu sia colpevole di fronte a tutti e più di tutti? Al mondo ci sono degli assassini, dei briganti, ma tu quali peccati hai fatti in tempo a commettere, per accusarti così?”. “Mamma, sangue mio, credimi, ognuno è realmente colpevole di fronte a tutti gli altri, ed è colpevole di tutto. Io non te lo so spiegare, ma sento che è così.”» (*I fratelli Karamazov*, parte II, libro VI, cap. II, «Dalla vita dello starec Zòsima»).

²⁹ Dal dialogo sopra citato un'altra testimonianza sul senso etico dell'insegnamento: «“Ah, mio caro, che allegria può essere la tua, quando la notte ardi di febbre e tossici che pare che ti si schianti il petto?”. “Mamma”, rispondeva lui, “non piangere, la vita è un paradiso, noi tutti siamo in paradiso e non vogliamo saperlo; se invece volessimo capirlo, domani il mondo intero sarebbe un paradiso.”» (ivi).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

percepisce poi una festosa partecipazione, un appagamento fonte di vera felicità³⁰. Addirittura anche i demoni possono percepire qualche bagliore che testimonia la gioia che promana l'aderenza al principio dell'essere e del bene: i due Verchovenskij amano la bellezza, il demone Stavrògin in rari momenti estatici incontra una sensazione di felicità a lui del tutto ignota, Kirillov anela al suicidio perché con quel gesto estremo intende fermare nell'eternità gli istanti di gioia che provengono dalla pienezza dell'essere. Tutti i Karamazov testimoniano l'amore per la vita. Ivàn, tormentato eroe dello scetticismo ed indagatore dell'ingiustizia delle cose, nutre nei confronti della vita un amore che non può essere soffocato nemmeno dalla sua sicurezza che la vita non abbia alcun senso; anzi, di più, l'amore per la vita assume in Ivàn, per suo stesso riconoscimento, una forma irrazionale e primordiale³¹.

Pareyson osserva che proprio lo stesso insopprimibile amore per la vita potrebbe diventare in Ivàn il punto di appoggio per approdare alla fiducia nel principio dell'essere e del bene e raggiungere dunque il significato della vita, se Ivàn non lo riconoscesse come irrazionale ma, quale smentita delle sue convinzioni e del suo ateismo, legato ad una verità ben più profonda. Ed è proprio questo che, secondo Pareyson, l'incolto e ingenuo Alëša vorrebbe insegnare riguardo l'amore per la vita al fratello Ivàn: amare la vita prima di ogni logica, prima di pensare alla logica, per poterne afferrare il significato. L'amore per la vita in Ivàn appare superato solo dallo stesso sentimento presente in Dmitrij, che, a differenza del fratello, conosce la gioia con cui Dio ricambia l'amore per la vita e ne canta il tripudio *anche sotto terra*, in prigione³².

³⁰ Questo nuovo sentimento fa conoscere a Myškin il vero modo di vivere la vita partecipandovi con un'intensità così concentrata e una partecipazione così stretta da provocare un'enorme felicità che non ha nulla a che fare con il benessere e la fortuna, ma è compatibile con certi aspetti del dolore e della sventura: «Se potessi non morire! Se si potesse far tornare indietro la vita, quale infinità! E tutto ciò sarebbe mio. Allora trasformerei ciascun minuto in un intero secolo, non ne perderei nulla, terrei conto di ogni minuto e non ne sprecherei più nessuno!» (*L'idiota*, parte I, capitolo V). Vale comunque la pena di ricordare che dietro la narrazione che sorregge il discorso del principe si rivela la componente autobiografica, che induce Dostoevskij a rievocare la sensazione del condannato a morte.

³¹ «Abbiamo voglia di vivere, e io vivo, magari a dispetto della logica. Ammettiamo pure che io non creda nell'ordine delle cose: ma mi sono care le foglioline viscosi che si aprono a primavera, mi è caro il cielo azzurro, mi sono care certe persone, e mi sono cari tanti ideali umani, nei quali forse non ho più fede da un pezzo, ma che il cuore continua a venerare come vecchi ricordi... Qui non c'entra la logica, queste cose uno le ama con le viscere, col sangue!» (*I fratelli Karamazov*, parte II, libro V, cap. IV, «I fratelli fanno conoscenza»).

³² Non è da meno nemmeno l'amore per la vita confessato da Dostoevskij in una lettera del dicembre 1849 al fratello, il cui brano testimonia un avvenuto *percorso* nella mente dell'autore: «La vita è dappertutto, la vita è in noi stessi e non fuori di noi. Accanto a me ci saranno sempre degli esseri umani ed essere *uomo* fra gli uomini e restarlo sempre, in nessuna sventura avvilitarsi o perdersi di animo, — ecco in che consiste la vita, ecco il suo compito. Ne ho preso coscienza. Questa idea è entrata nella mia carne e nel mio sangue. Sì! Veramente! Quella testa che creava, che viveva della vita superiore dell'arte, che aveva coscienza e si era abituata alle supreme esigenze dello spirito, quella testa è già stata tagliata via dalle mie spalle. Sono rimaste la memoria e le immagini da me create e non ancora realizzate. Esse mi bruciano, è vero, come una piaga! Ma in me è rimasto il cuore e quella carne e sangue che anche può amare e soffrire, e rimpiangere, e ricordare e questa è pur sempre vita.» (*Epistolario*, vol. I, cit., pp. 124–125).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

§ 2.2: ...E L'ETERNA ARMONIA

Quando la gioia irrompe nella vita dell'uomo, e questo spesso avviene in alcuni dei personaggi di Dostoevskij, la trasforma in un'esaltazione sublime che le assegna il vero significato. In quegli attimi fulminei, l'uomo prova i sentimenti più sublimi vivendo l'esperienza di un'eterna armonia: in essa coesistono per un verso una felicità perfetta e una gioia più intensa dell'amore e del perdono, e per l'altro verso una conoscenza totale e rivelatrice della verità, accompagnata da un atto di consenso e di accettazione per la bellezza e la bontà di ogni cosa. Per quegli istanti di felicità senza limiti, chi ne gode è disposto a dare tutta la propria vita, anche perché in essi, in una straordinaria intensificazione dell'autocoscienza, è possibile attingere la sintesi suprema della vita stessa³³.

Questi culmini della vita umana offrono una pienezza di vita, nel suo duplice aspetto di gioia e felicità e di conoscenza e rivelazione: da un lato la felicità come godimento della bellezza e dell'armonia, dall'altro una tale adesione alla verità che è partecipazione e preghiera. Pareyson riconosce che non in tutti i casi l'armonia eterna provata dai personaggi di Dostoevskij rispecchia la pienezza della corrispondenza fra la vita umana e la vita divina: in Alëša, invece, l'amore per la vita e il conseguimento della gioia si nutre sicuramente dallo scambio fra l'invocazione dell'uomo e il dono di Dio; Alëša giunge alla vera gioia dispensata dal principio dell'essere e del bene e che consiste nella radicazione vivificante dell'essere finito nell'essere assoluto.

Nell'interpretare i momenti di armonia universale, consonanza assoluta e definitiva in cui si fondono motivi spirituali, motivi religiosi e motivi cosmici, Pareyson rintraccia in Dostoevskij due principî ispiratori ma che richiedono una puntuale precisazione: Pareyson si riferisce al misterioso e profetico avvertimento della moglie sciancata di Stavrogin, secondo cui *Dio e la natura sono una sola cosa*, e al principio spesso ricorrente in Dostoevskij, secondo cui *la bellezza salverà il mondo*. Riferendosi a due precisi episodi dei romanzi di Dostoevskij, la contemplazione di Makar'

³³ È molto interessante notare che l'esperienza dell'eterna armonia viene vissuta, tra i personaggi dostoevskiani, anche dal principe idiota Myškin, il quale ne è catturato proprio negli attimi precedenti i suoi attacchi epilettici. Egli stesso dunque si chiede se essi, piuttosto che vita superiore non siano invece di vita infima, trattandosi di attimi preludenti alla sua malattia. La sua conclusione è senz'altro positiva: «Che vuol dire che sia una malattia? Che importa che sia una tensione anormale, se il risultato, quel minuto di sensazioni, rievocato e analizzato poi in condizioni normali, si rivela veramente come armonia e bellezza e dà un senso inaudito e sin allora insospettato di pienezza, di misura, di acquietamento, di estatica fusione con la suprema sintesi della vita?» (*L'idiota*, parte II, capitolo V).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Ivanovic nell'*Adolescente*, e la contemplazione dello starec Zòsima nei *Fratelli Karamazov*, Pareyson puntualizza che questi principî svelano il loro significato solo se vengono sottratti, rispettivamente, a un'interpretazione panteistica e a un'interpretazione estetistica. L'esperienza di Makar', stupito di fronte allo spettacolo misterioso della natura, non si limita, secondo Pareyson, ad una panica unione fra l'uomo e la terra, in cui avvenga la fusione fra Dio e natura; ma indica piuttosto la possibilità che si offre all'uomo, quando in uno spettacolo quotidiano egli contempi il mistero delle cose nella loro unità, di veder apparire l'armonia universale e totale. Di fronte al mistero dell'universo, nella contemplazione della sua bellezza, l'uomo sembra partecipare alla creazione dell'universo, e non può fare a meno di provare non solo meraviglia, ma anche paura e sgomento.

Nel secondo caso, lo starec Zòsima, secondo Pareyson, percepisce lo stesso senso della bellezza e lo stesso senso del mistero, quando innalza il suo inno alla bellezza dell'opera divina e del suo sublime mistero, ma vi aggiunge la presenza di Cristo. La contemplazione della bellezza dell'universo da parte dello starec Zòsima ha presente il contrasto fra l'innocenza dell'universo e l'intensità del male presente nel mondo umano, ed aggiunge, secondo Pareyson, un elemento di drammaticità che rende ulteriormente più ampia la visione, poiché, importandovi il senso della peccaminosità umana, e dunque l'avvenuto distacco fra uomo e armonia universale, la stessa armonia universale può apparire nella sua piena consonanza di Dio, natura e uomo se basata sulla collaborazione attiva degli esseri della natura, e solo con il contributo decisivo dell'opera salvatrice del Redentore.

§ 2.3: DOVE SONO LE ANIME BELLE: ESISTONO UOMINI BUONI?

Dunque nessuno dei personaggi rappresentati da Dostoevskij può essere considerato un'anima bella, dato che la potenza del negativo, in essi variamente ma parimenti operante, esclude che sia bene quello che non lotta col male, che sia amore quello che ignora l'odio, che sia fede quella che non passa attraverso il crogiolo del dubbio. È ovvio che non troveremo il bene a tutto tondo nelle figure del male o negli uomini dichiaratamente sdoppiati; mentre anche nei personaggi propriamente misti la possibilità del bene appare proprio tramite il passaggio obbligato attraverso il male, primo fra tutti il caso di Dmitrij Karamazov con il suo *inno* e la sua *preghiera*; ma nemmeno le poche figure del bene si presentano in Dostoevskij in termini di completa armonia e conciliazione.

In primo luogo, Pareyson nota come le personificazioni del bene siano molto poche, e adduce la causa di questa rarità al silenzio del bene. Pareyson esclude dalla enumerazione delle

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

figure del bene gli uomini spirituali, i santi, quali il vescovo Tichon dei *Demoni*, il pellegrino Makar' dell'*Adolescente*, lo starec Zòsima dei *Fratelli Karamazov*, poiché essi non prendono direttamente parte all'azione tragica e dunque non sono dei veri personaggi, ma sono piuttosto da considerare come dei saldi punti di riferimento presenti sullo sfondo. Costoro hanno vissuto nel mondo e, dopo aver vinto le potenze del male, ora vivono nel loro raccoglimento garantendo con la sola presenza l'azione della loro santità.

In secondo luogo, figure del bene sono una quantità di personaggi di donne che incarnano alcune virtù tipicamente femminili, quali la dolcezza, la dedizione, il silenzio, la pace dell'anima, ma che comunque mostrano di avere un elemento di negatività che opera attivamente nel loro spirito e che ne costituisce il pregio, oltre che il destino: la prostituta Sonja, consolatrice di Raskol'nikov, la sciancata Mar'ja, moglie di Stavrògin, l'ignorante Sofija Andreevna, madre dell'adolescente. Rispetto agli altri personaggi femminili dostoevskiani, queste donne, che pure sono quelle che meno si fanno notare, spiccano, secondo Pareyson, per una perfezione posseduta interiormente, per il possesso sicuro di un'idea, che pure fanno più fatica ad esprimere a parole che realizzare nella vita e comunicare con le opere. Queste donne possiedono la forza più invincibile che esista, l'umiltà, dominano con la potenza più irresistibile, la sottomissione, l'obbedienza e la mitezza, vincono il male con l'arma più sicura, l'innocenza, la purezza e la pietà, riescono nella virtù più grande, il sacrificio, l'abnegazione, la dedizione, sanno conciliare la contraddizione più insanabile, quella tra forza e debolezza, fermezza e compassione, costanza e pazienza, fierezza e mansuetudine. Secondo Pareyson, è degna di particolare rilievo la figura dolente e dolcissima di Sonja Marmeladova, la giovane ragazza di *Delitto e castigo*, abbandonata al suo destino infame ed infelice per la mala sorte della sua famiglia, eppure presagio di bene e consolazione per il cuore inquieto di Raskol'nikov³⁴. Sonja rappresenta secondo Pareyson la dimostrazione vivente che gli eredi del regno di Dio sono i fanciulli, gli umili, i pubblicani e le peccatrici; che la debolezza indifesa è una forza indomabile, pari solo all'umiltà vera e silenziosa; e che la virtù cristiana più difficile è l'umiltà e che le forze del male sono vinte solo dalla potenza dell'amore, quale si manifesta nella compassione, nell'indulgenza, nella dedizione, nel sacrificio e soprattutto nella forma suprema della fiducia nel principio del bene.

Ma la personificazione del bene avviene, secondo Pareyson, solo con la rappresentazione di una figura straordinaria, enigmatica e difficilissima che incarna un uomo assolutamente buono, il principe Myškin dell'*Idiota*.

³⁴ Secondo Pareyson rimane ineguagliata la certezza d'una presenza divina anche in una vita di peccato e di morte quale proviene dalle pagine in cui Dostoevskij narra come in *quella misera stanza in cui l'assassino e la prostituta s'incontravano per leggere il Vangelo*.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Pareyson sottolinea la genialità artistica e la profondità filosofica e religiosa della soluzione maturata da Dostoevskij per affrontare il difficoltoso problema insito nella narrazione di un modello così complesso e dipendente dalla necessità di evitare qualsivoglia caduta nella comicità, cosa che pregiudicherebbe l'intento di base. Per non farlo cadere nel comico, l'unico modo che Dostoevskij ha di trattare Myškin è di farne una rappresentazione simbolica rendendolo il simbolo di Cristo³⁵. Così Myškin è presentato da Dostoevskij come un essere anormale e malato, inadatto per la sua bontà a vivere in mezzo al mondo e sprovveduto di fronte alle astuzie e alla malvagità degli uomini³⁶, ma al contempo tanto acuto nel penetrare nel loro cuore, destinato a una vita terrestre ma solo per rivelare una profonda risonanza ultraterrena, oltre ogni limite mansueto e generoso, sempre pronto all'umiliazione e disposto al perdono, disprezzato dagli uomini e sempre disposto a consolarli.

Ad un'interpretazione psicologica, in cui Myškin figurerebbe come semplice essere debole ed ammalato, Pareyson sente di dover scegliere un'interpretazione simbolica, in cui Myškin non è solo simbolo del bene ma anche simbolo del Cristo, e la sua malattia è simbolo dell'umiliazione del Cristo, per via di tutta una serie di doti di bontà che avvicinano il principe al Redentore, ma in particolare per l'unione inseparabile di genuinità e penetrazione, carattere ambiguo ed apparentemente paradossale che caratterizza l'idiota. La bontà e la penetrazione del principe sono in lui inseparabili dalla semplicità e dalla sprovvedutezza, perché, secondo Pareyson, l'intelligenza della ragione, che è così utile per sapersi orientare e condurre nel mondo, è puramente secondaria rispetto all'intelligenza del cuore, e non ha nulla a che fare con essa: solo l'intelligenza del cuore è veramente principale ed essenziale, su un piano di valori assoluti. Spesso capita che l'intelligenza fondamentale venga presentata separata dall'intelligenza secondaria e che assuma a volte delle

³⁵ Pareyson conferma la sua interpretazione riportando un brano di una lettera del gennaio 1868 in cui Dostoevskij rivela l'intento che sorregge la rappresentazione di Myškin: «Da tempo mi tormentava una certa idea, ma temevo di cavarne un romanzo, perché è un'idea troppo difficile da realizzare, ed io non sono preparato; è tuttavia un'idea molto seducente e l'amo molto. Questa idea è: *rappresentare un uomo del tutto buono*. Secondo me non può esserci nulla di più difficile, specialmente al nostro mondo.»; «L'idea principale del romanzo è di rappresentare un *uomo positivamente buono*. Non c'è nulla di più difficile al mondo, e specialmente oggi; tutti gli scrittori che hanno affrontato la rappresentazione di un uomo positivamente buono hanno fatto fiasco. Perché questo è un compito smisurato...Nel mondo c'è una persona positivamente buona: Cristo; così che l'apparizione di quest'uomo smisuratamente, sconfinatamente buono è già di per sé un miracolo sconfinato...Ricorderò soltanto che di uomini buoni, nella letteratura cristiana, il solo compiuto è don Chisciotte. Ma egli è buono esclusivamente perché nello stesso tempo è anche comico.» (*Epistolario*, cit., vol. II, pp. 102–103).

³⁶ L'innocenza di Myškin è veramente disarmante, soprattutto se la si mette a confronto con i campioni di malvagità tratteggiati tanto bene da Dostoevskij. Colpisce in particolare Pareyson la spontanea spiegazione che il principe idiota fornisce rispetto al male compiuto dagli uomini: egli ritiene, infatti, che anche le azioni più meschine compiute dai suoi simili siano determinate da una strana *deformazione delle idee* che colpisce i responsabili, e, nonostante la palese convinzione dei più cattivi rispetto al proprio comportamento, si ostina a spiegare innocentemente il male da quelli compiuto come una *coincidenza di due pensieri diversi*.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

sembianze infantili o da idiota, perché nei fanciulli e negli idioti è più presente l'*idea*, il contatto vivificante con l'assoluto, il principio dell'essere e del bene.

Ecco perché allora il principe idiota, che non è certo il tipo di uomo forte, virile, privo dell'orgoglio necessario per aver successo nella vita, viene riconosciuto dalla prostituta Nastas'ja nella sua unicità³⁷, come l'unico vero uomo visto nella sua vita. Al di là della malattia e della debolezza, dell'incapacità di vivere nel mondo nel difficile mondo degli uomini, e forse anzi proprio attraverso questi caratteri, la donna sente in lui la sua superiorità, tanto più eminente quanto meno assimilabile a quelle doti esterne e passeggere: ha sentito che in lui c'è qualcosa di straordinario ed insolito, di eccezionale e di incommensurabile, cioè ha visto in lui la personificazione del bene stesso e ha scorto in lui la sua rassomiglianza col Cristo. Il principe Myškin è vero uomo nella sua somiglianza con Cristo, perché solo il Cristo realizza in pieno l'essenza vera dell'umanità³⁸, nell'atto stesso che la innalza e la trasfigura³⁹.

§ 3: DAL MALE AL BENE: TRE STORIE DI REDENZIONE

Anche se sostiene che l'analisi sull'uomo condotta da Dostoevskij tramite la rappresentazione dei suoi personaggi dimostra che il cuore dell'uomo è la sede della lotta fra il principio del bene e il principio del male, fra l'aspirazione alla virtù e la caduta nel peccato, Pareyson trova un motivo di estrema fiducia per l'umanità in quanto Dostoevskij crede fermamente che, pur essendo l'uomo un miscuglio di bene e male, e pur essendo in lui rarissimi i culmini di bontà, nella sua stessa vita peccaminosa è contenuta una possibile apertura al bene. Il dolore è, secondo Dostoevskij, lo strumento che consente all'uomo questo passaggio: quando nel delitto si

³⁷ Ella addirittura, capendo con dolorosa disperazione con chi ha a che fare, lo abbandona, ritenendosi indegna di lui, e lo saluta con un giudizio definitivo ed assoluto: «Addio, principe, per la prima volta ho veduto un uomo!» (*L'idiota*, parte I, capitolo XVI).

³⁸ Pareyson nota in ciò un paradosso e lo spiega riportando le parole di Guardini: «Appare come una cosa straordinaria essere quello che tutti sono: un uomo...Così misera è la condizione dell'uomo e così divina la sua vocazione che soltanto Dio può realizzare l'intera umanità, ed è per questo che il Figlio di Dio si è chiamato il Figlio dell'uomo. Essere veramente uomo non è una possibilità naturale; con le sue sole forze l'uomo non vi riesce. Essere un vero uomo è cosa che non può venire se non da Dio.» R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia, 1951, pp. 299-300.

³⁹ Più in generale, la figura del principe Myškin — sulla spinta del suo non essere anima bella quanto piuttosto un segno di contraddizione — fa intravedere una serie di riflessioni possibili che tematizzano il confronto fra intelligenza fondamentale e secondaria; il confine fra normalità ed anormalità; la dimensione dell'uomo reale appunto. Apre inoltre uno squarcio anticipatore sul caso della sofferenza inutile presso gli idioti, quale poi compiutamente posto dal *ribelle* Ivàn.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

profila il castigo, quando la colpa ingenera il dolore, quando il peccato è sentito come sofferenza, solo in questi casi si avvia l'opera della redenzione e la nascita dell'uomo nuovo.

Al riguardo, Pareyson considera ed analizza le tre storie di caduta e di rinascita narrate nei romanzi di Dostoevskij: il delitto e il castigo di Raskol'nikov, nel romanzo *Delitto e castigo*, e, dalle pagine che narrano la saga de *I fratelli Karamazov*, sia il drammatico racconto del *visitatore misterioso* contenuto nelle memorie dello starec Zòsima, sia l'intero destino di Dmitrij Karamazov.

La vicenda di Raskol'nikov conferma che per l'uomo il raggiungimento della felicità passa attraverso un lungo percorso fatto di sofferenza, è un traguardo dopo un cammino irto e disseminato di difficoltà, che in certi momenti possono anche apparire insormontabili, ma che, se superate, offrono un compenso del tutto corrispondente al prezzo di dolore pagato. La testimonianza di Raskol'nikov illustra le fatiche che l'uomo incontra per giungere al pentimento: i suoi tormenti, in particolare sono causati dalla sensazione della sua incapacità per non aver dimostrato con il delitto la natura di superuomo, e dalla consapevolezza di essere un uomo comune. Raskol'nikov, prima di approdare al pentimento redentore alla fine del romanzo che racconta la sua storia, è tormentato da una serie di sentimenti che gli fanno sentire viva la sofferenza del suo fallimento.

Secondo Pareyson, è più complesso e travagliato il caso che porta alla rigenerazione il visitatore misterioso il quale, nonostante la sua felice condizione civile e sociale, è l'autore di un omicidio commesso nel lontano passato. Nonostante sia insospettabile ed insospettato, ad un certo punto della sua vita egli si sente rodere da un tormento insopportabile che lo porta, unica possibilità di risoluzione, a fare pubblica confessione del suo delitto. Nessuno crede alla sua confessione, che anzi viene presa per pazzia, e questo, se non riesce a salvarlo, in quanto egli muore per lo strazio ed il tormento, salva almeno la sua famiglia dal disonore⁴⁰.

Infine, il caso di Dmitrij Karamazov, che pure non ha commesso il parricidio ed accetta la sofferenza dell'espiazione, spiritualmente meritata anche se giuridicamente iniqua, perché solo attraverso quel dolore si redimerà dalla colpa e nascerà in lui l'uomo nuovo, mostra che la sofferenza è necessaria alla redenzione. Dmitrij non solo rifiuta di fuggire, come il piano del fratello Ivan gli consentirebbe, ma preferisce affrontare l'infelicità della Siberia perché la fuga sarebbe un

⁴⁰ Nelle ultime parole del *visitatore misterioso* prevale, all'interno della sua piena adesione alla volontà divina, la gratitudine per la clemenza divina dimostrata verso un uomo che si era rivoltato contro se stesso e si era punito da sé: «“Dio ha avuto misericordia di me e mi chiama. So che sto morendo ma, per la prima volta dopo tanti anni, conosco la gioia e la pace. Non appena ebbi scritto quanto dovevo, ho sentito nell'animo il mio paradiso...Non mi si crede. Nessuno mi ha creduto, né mia moglie, né i miei giudici e non lo crederanno neppure i miei figli. Vedo in questo la divina misericordia verso le mie creature. Morirò lasciando loro un nome onorato. E ora ho il presentimento di Dio, ho la gioia del paradiso nel cuore...Ho compiuto il mio dovere”».» (*I fratelli Karamazov*, parte II, libro VI, cap. II, «Dalla vita dello starec Zòsima, morto in Dio. Compilata secondo le sue proprie parole da Aleksèj Fëdorovic Karamazov»).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

rifiuto della sua croce ed egli sa che equivarrebbe a sottrarsi al suo progetto di far nascere dalla sofferenza un uomo nuovo; ma inoltre, Dmitrij accetta, facendo sgorgare dalla solidarietà fra gli uomini nel peccato la solidarietà dell'espiazione, di espriare per tutti anche colpe non commesse e di riconoscere, nello slancio della rigenerazione, la propria solidarietà con assassini e forzati⁴¹.

§ 3.1: LA DISPERAZIONE, IL PENTIMENTO E LA FELICITÀ

Le tre storie di redenzione narrate da Dostoevskij sono, secondo Pareyson, ben diverse fra di loro: Raskol'nikov ha compiuto il delitto e ha avuto la punizione esterna, ma passa molto tempo prima che in lui il tormento del delitto assuma la forma del rimorso e culmini nel vero pentimento; il visitatore misterioso ha compiuto il delitto ma non ha avuto la punizione esterna, eppure in lui le sofferenze, superiori a qualsiasi pena al punto da condurlo alla morte, lo guidano nell'espiazione e nel castigo e lo conducono alla redenzione e alla felicità; Dmitrij non ha commesso il delitto ma va comunque incontro alla punizione esterna, poiché in lui il rimorso e il bisogno di rigenerazione fanno sorgere l'esigenza di venire punito per via del pentimento per la colpa interiore.

Nonostante la loro diversità, Pareyson individua in questi tre casi un significato fondamentale: la redenzione dal male passa attraverso l'esperienza del dolore, l'unica che può far sgorgare l'uomo nuovo e la felicità. Solo tramite la sofferenza lo spirito umano si purifica e ritrova la propria integrità: questa è la legge della redenzione, che si impone sulla legge dell'impotenza e della negatività del male, e che riconosce non solo il legame fra male e sofferenza, ma anche la forza redentrice e rigenerante del dolore. L'uomo non deve temere né il peccato né il delitto, perché tramite il dolore l'uomo può comprendere la natura del male, capovolgendone il destino di perdizione in affermazione del bene e procurandosi la felicità con la salvezza. Il momento decisivo per il destino umano è conseguito nel momento della crisi, in cui il dolore è insopportabile: la legge di redenzione è chiamata a succedere la legge di negazione, allora il male a mezzo della sofferenza

⁴¹ Ecco il senso del suo essere uomo nuovo dalla parole stesse di Dmitrij: «Fratello, in questi due mesi ho ritrovato in me un uomo nuovo, un uomo nuovo è nato in me! Era chiuso qui, dentro il mio petto, ma non sarebbe mai apparso senza quell'improvviso colpo di fulmine! È terribile! E che m'importa se per vent'anni dovrò spezzare con il martello il minerale nelle miniere? Di questo non ho affatto paura. Un'altra cosa ora mi spaventa: che quest'uomo nuovo si allontani da me!...Perché il "bimbo" è povero? Quel sogno, in quel momento, mi apparve come una profezia! Io andrò laggiù per il "bimbo". Perché tutti siamo colpevoli per tutti. Per tutti i bambini, perché ci sono bambini piccoli e bambini grandi. Tutti siamo dei "bimbini". Io andrò là per tutti loro, perché bisogna pure che qualcuno si sacrifichi per gli altri. Io non ho ucciso mio padre, ma devo ugualmente andare. Accetto!...Che cos'è poi la sofferenza? Io non la temo, fosse anche infinita...è tale la forza che sento in me da farmi pensare che trionferò di tutto, di ogni sofferenza, pur di potermi dire a ogni istante: esisto!» (*I fratelli Karamazov*, parte IV, libro XI, cap. IV, «L'inno e il segreto»).

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

si capovolge in bene e il dolore grazie al pentimento si tramuta in felicità. Questo è, secondo Pareyson, uno degli insegnamenti più grandi messi in bocca da Dostoevskij allo starec Zòsima⁴².

Sulla base delle tre storie di rinascita narrate da Dostoevskij, Pareyson analizza minutamente il modo in cui nell'uomo si verifica l'annientamento del male per opera del riconoscimento del bene. In primo luogo, Pareyson sottolinea la natura tutta interiore dei tormenti dell'espiazione⁴³, per nulla paragonabili alle pene della condanna esteriore. Il dolore infatti può essere fecondo solo se la colpa stessa si trasforma in tormento e il delitto in castigo di sé: nel tormento della disperazione l'uomo deve patire il castigo immanente al peccato e percepire la continuazione di quello stesso processo di autodistruzione che è poi il male. Solo in questo modo l'uomo, consapevole dell'esperienza vissuta del destino di morte implicito nella stessa forza negativa del male, è portato a capire che il male non è altro che negazione e autodistruzione.

Inoltre, secondo Pareyson, è necessario che la disperazione angosciata per il male commesso si trasformi in rimorso e pentimento. Se la sofferenza si ferma alla disperazione e non si prolunga nel pentimento non compie la sua opera rigenerante, e l'uomo rimane prigioniero del peccato e del dolore, senza saper raggiungere il bene e la gioia. Mentre la disperazione può essere cattiva ed implacabile, il pentimento è la sofferenza che già supera e cancella la colpa, è l'atto che conferisce alla tortura morale, fatalmente inerente al peccato, la sua forza redentrice. La disperazione è cupa ed angosciata perché attesta che l'uomo non ha saputo trionfare del male e trarre profitto dall'esperienza che ne ha fatto, il pentimento, invece, per quanto doloroso e straziante, dimostra con la sua stessa volontà di soffrire d'essere gioioso e trionfante, e annunzia che l'uomo saprà elevarsi al di sopra dell'impotenza del proprio io, per far appello al principio che aiuta la sua debolezza: l'uomo vince il peccato e se ne libera. La disperazione è la sofferenza inerente alla condizione umana in stato di dubbio e di peccato, senza la possibilità di rivolgere un appello al principio che può sanare il dubbio e perdonare il peccato, cioè senza la possibilità del pentimento.

⁴² In punto di morte e prima di intraprendere il racconto degli eventi della sua santa vita, spunto di una serie di grandi insegnamenti per i discepoli, Zòsima, rivolge le sue ultime parole al diletto Alěša, a lui particolarmente caro per via della somiglianza con il fratello morto giovanissimo. In questo discorso, che prefigura il destino a cui Alěša andrà incontro, viene emblematicamente tratteggiata la vita dell'uomo: «Ma tutto viene da Dio, anche i nostri destini... Ecco ciò che penso di te: tu uscirai da queste mura, ma vivrai nel mondo come un monaco. Avrai molti avversari, ma anche i tuoi nemici ti ameranno. La vita ti riserverà molte sventure, ma tu sarai felice e benedirai la vita e la farai benedire anche dagli altri; e questa è la cosa più importante. Ecco come sarai tu.» (*I fratelli Karamazov*, parte II, libro VI, cap. I, «Lo starec Zòsima e i suoi ospiti»).

⁴³ Concordando dunque pienamente con Berdjaev: «Il male si espia non con un castigo esterno, ma con le ineluttabili conseguenze ch'esso porta in sé. La legge che colpisce il criminale è soltanto il simbolo del suo destino interno. I tormenti della sua coscienza sono per l'uomo più spaventosi della severità delle leggi: torturato dai rimorsi, egli attende il castigo esterno come un sollievo dei suoi tormenti interiori... È l'anima stessa che invoca la spada dello stato su di sé: il castigo interno è soltanto una tappa sulla via interiore ch'essa percorre.» BERDJAEV, *La concezione di Dostoevskij*, cit., pp. 92-93.

I DEMONI DI SAN PIETROBURGO

Infine, Pareyson crede che l'unico modo per spiegare tanto la disperazione quanto il pentimento è la loro vicinanza con Dio, e che in esse il segno della presenza divina è coglibile solo nella sofferenza. La sofferenza assume un preciso significato agli occhi di Pareyson: il visitatore misterioso soffre perché «è cosa terribile cadere nelle mani del Dio vivente»⁴⁴; Ivàn soffre perché i suoi sono i tormenti di un'orgogliosa risoluzione, di una coscienza profonda: Dio, al quale egli non crede, e la sua verità stanno soggiogando quel cuore che ancora non vuol sottomettersi. Ma Dio è presente in modo che chi, nella disperazione, lo respinge e ne rifiuta l'aiuto, non ha più scampo, mentre chi ne invoca col pentimento un rimedio alla propria miseria e impotenza ottiene la salvezza. La presenza di Dio nel pentimento è resa operante dall'adesione dell'uomo, nel che essa non solo preserva la sofferenza dalla disperazione, ma nell'atto di redimere dal peccato dona la felicità: l'uomo nuovo è integro, non solo buono, ma anche felice, non solo confermato nel bene, ma anche restituito al suo luogo ontologico.

⁴⁴ San Paolo, *Lettera agli ebrei*, 10, 31.