

KNIGHT
PG
3415
.R4
B674
1995

Pier Cesare Bori

L'altro Tolstoj



il Mulino

Premessa	p. 7
I. Ritorno a casa	9
1. «Al posto della morte c'era la luce». -	
2. «Trentacinque anni da nichilista». - 3. I	
<i>Libri di lettura</i> : «Uno strano amore fisico	
per il popolo lavoratore». - 4. La lettera	
a Strachov: il «piano audace». - 5. Scienza,	
filosofia, tradizione, religione: frammenti.	
- 6. Diari e appunti del 1878: la rinuncia	
a se stessi come universale religioso. -	
7. <i>Confessione</i> : sottomettersi per capire.	
II. I Vangeli unificati	45
1. Il rifiuto della teologia dogmatica. -	
2. La <i>Premessa</i> alla <i>Unificazione</i> dei Vangeli:	
lo smarrimento. - 3. Il metodo della ricer-	
ca. - 4. Strumenti e struttura. - 5. La <i>Breve</i>	
<i>esposizione</i> .	
III. Il Vangelo di Giovanni e il Discorso	
della montagna	79
1. Il Prologo. - 2. Legge mosaica, legge	
eterna. - 3. L'origine della «sapienza». -	
4. Come bambini. - 5. Un esempio: il	
«culto in spirito e verità» nell'esegesi tol-	
stojana. - 6. Il <i>Vicario savoiano</i> e i bambini	
della scuola di Jasnaja Poljana.	

IV. La sapienza universale p. 115

1. Una produzione ignorata. - 2. Le fonti e i libri. - 3. L'idea di lettura. - 4. *Pensieri*: il Vangelo e gli altri libri. - 5. Quale sapienza. - 6. La legge. - 7. «Occorre che io muoia solo».

Risultati e problemi 161

Questo libro intende introdurre alla conoscenza di alcuni momenti poco noti della vita e di alcuni aspetti dell'attività di Lev Tolstoj (1828-1910): il rivolgimento religioso degli anni Settanta (capitolo primo), la sua attività di lettore della Bibbia (capitoli secondo e terzo) e di interprete e compilatore della letteratura filosofica e religiosa di Oriente e Occidente (capitolo quarto). Si tratta di momenti e aspetti sconosciuti e spesso misconosciuti, e tuttavia interessanti, sicuramente almeno come sfondo di un'attività letteraria che continuò a svilupparsi parallelamente, senza mai arrestarsi; ma interessanti anche per le soluzioni che Tolstoj diede a questioni etico-religiose di generale rilevanza.

Le ricerche sull'«altro Tolstoj» sono assai poche. Fra queste c'è il mio *Tolstoj oltre la letteratura*, Firenze, Edizioni cultura della pace, 1991. Il presente libro ne approfondisce molto il primo e il secondo capitolo; il resto va in un'altra direzione. *Tolstoj oltre la letteratura* contiene altri elementi che qui non si trovano e credo conservi una sua freschezza che mi consente di suggerirlo tuttora come sintesi generale sul tema. Ma forse non userei più quel titolo. L'elemento letterario e quello teorico mi appaiono sempre più profondamente intrecciati, in Tolstoj, prima e dopo il 1880. Lo dimostra anche il bel libro di Lur'e, *Posle L'va Tolstogo* [Dopo L. Tolstoj], S. Peterburg, 1993, dedicato alla concezione tolstojana della storia.

Trattandosi di aspetti pressoché sconosciuti dell'opera tolstojana (sebbene questi aspetti abbraccino forse due terzi dei 90 volumi delle sue *Opere complete*), ho citato molto ampiamente. Le traduzioni sono sempre mie. Alla fine delle citazioni indico, senza abbreviazioni, il numero

del volume e della pagina delle *Opere complete*¹ (*Polnoe sočinenij*, Moskva, 1828-1858).

Per questo libro ho svolto ricerche a Mosca e a Jasnaja Poljana. L'aiuto dell'Associazione Italia-Russia di Bologna mi ha permesso il primo soggiorno di studio presso la casa-museo di Jasnaja Poljana, il secondo mi è stato consentito da un finanziamento del CNR. Ho anche lavorato negli Stati Uniti, a Yale e alla Brown University, grazie a scambi vigenti tra queste università e quella di Bologna. Il soggiorno a Providence, essenziale per terminare il lavoro, mi è stato reso facile e piacevole dall'ospitalità dei miei amici Susan e David Kertzer.

P.C.B.

Providence, 14 ottobre 1994

Nota

¹ Può essere utile tenere presente che nei 90 volumi delle *Opere complete* i materiali sono così suddivisi:

- 1-2 *Infanzia, adolescenza, giovinezza* (1851-1857)
- 3-7 *Opere tra il 1852 e il 1869*
- 8 *Scritti pedagogici* (1861-1862)
- 9-16 *Guerra e pace* (1863-1867)
- 17 *Altri scritti 1863-1884*
- 18-20 *Anna Karenina* (1873-1877)
- 21-22 *Abbecedari e Libri di lettura* (1871-1875)
- 23-24 *Opere filosofico-religiose ed esegetiche* (1879-1884)
- 25-31 *Opere tra il 1880 e il 1900*
- 32-33 *Resurrezione* (1889-1899)
- 34-38 *Opere fino al 1910*
- 39 *Altri scritti* (1893-1898)
- 40 *Prime raccolte sapienziali*
- 41-42 *Ciclo di lettura* (1904-1905)
- 43-44 *Per ogni giorno* (1907-1910)
- 45 *La via della vita* (1910)
- 46-48 *Diari*
- 59-89 *Corrispondenza*
- 90 *Altri scritti minori*

Ritorno a casa

1. «Al posto della morte c'era la luce»

Alla fine degli anni Sessanta, Tolstoj vive a Jasnaja Poljana, vicino a Tula, a circa 200 chilometri da Mosca, con la moglie Sofia Andreevna (si erano sposati nel 1862) e i primi quattro figli. È già uno scrittore famoso, grazie al successo di *Guerra e pace*. Durante l'estate del 1869, una notte, tra il 2 e il 3 settembre, in un albergo ad Arzamas durante un viaggio intrapreso per ragioni di affari, ha una crisi di angoscia¹. Di quella notte Lev Tolstoj parlò più volte. Ne scrisse subito alla moglie, da Saransk, il 4 settembre 1869:

Come stai tu, e i bambini? È accaduto qualcosa? 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. Quando lo ebbero fatto mi addormentai. Ieri questo sentimento mi prese di nuovo, al momento della partenza, ma ero pronto e non me ne lasciai sopraffare, anche perché era meno forte. Ora mi sento sano e felice, quanto si può esserlo lontano dalla famiglia.

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 (83, 167 s.).

In questa lettera 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».

Un passo di *Anna Karenina*, il secondo grande romanzo, cui lavora dal 1873, costituisce una ulteriore elaborazione del ricordo della notte di Arzamas. Tolstoj racconta come Levin – in cui è facile riconoscere lo stesso Tolstoj – trascorra una notte accanto al fratello Nikolaj, che si lamenta nel sonno: è malato e sicuramente morirà presto.

Levin a lungo non dormì, stava in ascolto [del fratello]. I suoi pensieri erano vari, ma alla fine di tutti ce n'era uno solo: la morte.

La morte, la fine inevitabile di tutto, per la prima volta gli si presentava in tutta la sua inesorabile potenza. E quella morte, che era là, in quel fratello amato, che gemeva nel sonno, e che invocava al solito ora Dio ed ora il diavolo, quella morte non gli era così lontana come gli era parso prima. Era dentro di lui stesso, lo sentiva. Se non ora, domani, se non domani, fra trent'anni: non era la stessa cosa? E tuttavia, che cosa fosse questa morte ineluttabile, non solo lo ignorava, non solo non ci aveva mai pensato, ma non poteva e non osava pensarci.

«Io lavoro, voglio fare qualcosa e dimentico che tutto finirà, che c'è la morte».

Stava sul letto, nell'oscurità, raggomitolato, stringendosi le ginocchia e, trattenendo il fiato per concentrarsi meglio, pensava. Ma più concentrava il suo pensiero, più chiaramente gli appariva che, senza dubbio, guardando alla vita aveva dimenticato effettivamente questa piccola circostanza: che essa sarebbe sopraggiunta, che tutto sarebbe finito, che non valeva neppure la pena di intraprendere alcunché e che a questo non c'era alcun rimedio. Terribile, ma era così.

«Ma sono ancora vivo. Che fare ora? Che fare?» disse disperato. Accese la candela, si alzò senza far rumore e s'avvicinò allo specchio... (III, XXXI; 18, 367 s.).

Un fratello di Lev, Nikolaj, era morto nel 1860, Lev ne aveva molto sofferto, senza darsene ragione, senza potere più ricorrere alla fede. Aveva scritto alla «zia» Aleksandra Andreevna: «Voi siete fortunata, i vostri morti vivono là, voi li rivedrete [...] ma i miei morti sono scomparsi come un albero bruciato» (60, 356).

L'elaborazione più completa dell'esperienza di Arzamas si trova in *Le memorie di un pazzo* (*Zapiski sumašedsego*), che Lev Tolstoj scrive intorno al 1884. Il protagonista, sposato da dieci anni, parte per fare un buon affare nel governatorato di Penza. In viaggio, pernotta in un triste alberghetto. Si assopisce, si risveglia.

Perché sono venuto qua. Dove sto portando me stesso. Da che cosa e dove sto fuggendo? – Io sto fuggendo da qualcosa di orribile e non posso fuggire. Io sono sempre con me, e sono io stesso a tormentarmi. Io: eccolo qui, io sono tutto quanto qui. Né quella proprietà di Penza né alcun'altra proprietà mi aggiungerà o toglierà nulla. E sono giunto a disgustarmi di me stesso, non mi sopporto più [...] Un gelo mi corse lungo la pelle, come lacerandola. Sì, la morte. Verrà, eccola già qui, eppure non deve esserci. Se la mia morte mi fosse stata dinanzi, non avrei potuto provare ciò che provavo, perché allora avrei avuto paura. Ora invece non avevo paura, io vedevo, sentivo che la morte arrivava, e al contempo sentivo che non doveva esserci. Tutto il mio essere sentiva il bisogno, il diritto di vivere e al tempo stesso la morte, che si stava compiendo. E questo strazio interiore era orribile. Tentai di scuotermi di dosso quell'orrore. Trovai un candeliere di rame, con una candela ormai consumata, e l'accesi. La fiamma rossa della candela e le sue dimensioni, di poco inferiori a quelle del candeliere, tutto mi diceva la stessa cosa. Non c'è niente nella vita, ma c'è la morte, e la morte non deve esserci. Provai a pensare a ciò di cui più mi occupava, all'acquisto, a mia moglie – e non solo non c'era nulla di piacevole, ma era diventato tutto quanto un nulla. Tutto veniva ricoperto dall'orrore della mia vita che stava finendo. Bisognava dormire. Volli coricarmi. Ma appena mi coricai, subito saltai su dallo spavento. E un'angoscia, un'angoscia, quella stessa angoscia spirituale che si prova prima di un accesso di vomito, ma non solo fisica, ma spirituale [...] Dio, dicono, Dio. Pregare, mi passò per la mente. Da molto tempo, da almeno vent'anni non pregavo e non credevo in nulla, benché per rispetto delle convenienze facessi la comunione una volta l'anno. Mi misi a pregare [...] E mi distesi. Ma bastò che mi distendessi e che chiudessi gli occhi, e di nuovo quel senso di orrore mi spinse, mi fece rialzare. Non riuscii a sopportare oltre, svegliai il guardiano, svegliai Sergej, detti ordine di fare i bagagli e partimmo.

La crisi di angoscia si ripete una seconda volta a Mosca, in un albergo, come ad Arzamas, anzi peggio ancora: «E dunque vivere? E perché? Per morire. Non uscivo da questo cerchio. Prendevo un libro, leggevo. Per un minuto dimenticavo, poi di nuovo era quella stessa domanda, quello stesso terrore». E poi una terza volta, quando si smarrisce in un bosco.

Mi guardai attorno. Attorno c'era soltanto bosco, impossibile distinguere l'est e l'ovest. Di nuovo tornai indietro. Avevo le gambe stanche. Ebbi paura, mi fermai e di nuovo fu su di me l'orrore di Arzamas e di Mosca, ma cento volte più grande. Il cuore mi batteva forte, le braccia, le gambe mi tremavano. La morte è qui? Non voglio. Perché la morte? Cos'è la morte?

Il protagonista, sin dopo il primo episodio, cerca un sollievo nella pratica religiosa, nel conformismo: «Andavo in chiesa la domenica e le altre feste, mi comunicavo, digiunavo anche, come avevo incominciato a fare dopo il viaggio a Penza; e pregavo, ma per lo più per abitudine». Dopo l'ultima crisi, legge il Vangelo, e le Vite dei Santi.

La liberazione definitiva avviene così (è il termine del racconto, incompiuto):

Ero andato in chiesa, avevo assistito alla liturgia e avevo pregato e ascoltato bene, e mi sentivo commosso. E a un tratto portarono la prosfora [il pane benedetto], poi andammo verso la croce, cominciammo ad affollarci, e poi, all'uscita, c'erano i mendicanti. A un tratto mi fu chiaro che tutto ciò non avrebbe dovuto esserci. E non solo che non avrebbe dovuto esserci, ma che non c'era affatto, e che se non c'era, allora non c'era nemmeno la morte, né la paura, e non c'era più in me lo strazio di prima e io non avevo più paura di nulla. Allora la luce mi illuminò ormai interamente, e io divenni quello che sono. Se non c'è niente di tutto ciò, allora è prima di tutto in me che non c'è. E lì stesso, sul sagrato, detti tutto ciò che avevo con me, 36 rubli, ai poveri, e andai a casa a piedi, conversando con il popolo (26, 472-474).

Il percorso si compie e si chiude non con la conversione – il protagonista è già cristiano – ma quando egli si lascia alle spalle lo spazio chiuso del cristianesimo ecclesiastico – la ressa per il pane benedetto e per baciare il crocifisso – e uscendo all'aperto si confonde con i mendicanti e con il popolo semplice. A questo punto «viene illuminato davvero interamente». Anche Ivan Il'ič, dopo notti di angoscia (cfr. par. 5), vede, alla fine dell'agonia, qualcosa: «Al posto della morte c'era la luce».

2. «Trentacinque anni da nichilista»

Ho vissuto al mondo anni ed escludendo i primi 14 o 15 anni, ne ho vissuti 35 da nichilista nel significato autentico del termine, cioè non da socialista e rivoluzionario, come di solito si intendono queste parole, ma da nichilista nel senso dell'assenza di ogni fede.

Cinque anni fa credetti nella dottrina di Cristo e all'improvviso la mia vita mutò: cessai di volere quello che volevo prima e incominciai a volere quello che prima non volevo. Quello che prima mi sembrava buono mi apparve cattivo e quello che prima mi sembrava cattivo mi apparve buono. Mi accadde quello che capita a chi, uscito da casa per un affare, all'improvviso, per strada, decida che l'affare non gli è necessario, e torni a casa. Tutto quello che era destra divenne sinistra e quello che era sinistra divenne destra: il mio desiderio precedente, di stare il più possibile lontano da casa, si trasformò nel desiderio di starvi il più possibile. L'orientamento della mia vita, le mie aspirazioni divennero altre: bene e male si cambiarono di posto. Tutto derivò dall'aver capito la dottrina di Cristo in modo diverso da come la intendevo prima (23, 304).

Queste affermazioni memorabili, con cui si apre *In che consiste la mia fede*, che l'autore stesso conclude datando 22 gennaio 1884, e che compaiono anche nel diario con il titolo *Memorie di un cristiano*, sono contemporanee a *Le memorie di un pazzo*. Esse vanno assunte in tutta la loro gravità, ma gli studiosi di Tolstoj non le amano, e preferiscono leggere Tolstoj come un tutto continuo,

senza dare rilievo a questa cesura, accostando così testi di ogni epoca della sua produzione letteraria².

Bisogna ammettere che questa scelta non è priva di giustificazioni. Non c'è una sola affermazione di Tolstoj, dopo la svolta, che non abbia antecedenti nel precedente arco della sua vita. Del resto ho già segnalato come il cambiamento fu *nel modo di intendere* un cristianesimo cui in qualche modo Tolstoj già apparteneva.

Sin dall'inizio, nei diari, è presente una religiosità incline alla preghiera e legata alla tradizione familiare: la componente pascaliana, un bisogno di restare fedele alla religione dei padri, e il tentativo di affidare la fede alla docile esecuzione di un rito³.

D'altro canto, i suoi diari sin dall'inizio sono pieni di ammirazione per Rousseau. Il nome di Rousseau compare nella prima pagina: 17 marzo 1847, Tolstoj ha 19 anni: «Sono d'accordo con Rousseau, che occorre la solitudine [...] Lascia agire la ragione: la ragione dell'individuo è una parte di tutto ciò che esiste» (46, 3)⁴.

Anche la preoccupazione etica, anzitutto come ricerca, sempre insoddisfatta, di autoperfezionamento personale, è presente sin dall'inizio (poche righe dopo, nel diario appena citato: «È più facile scrivere dieci tomi di filosofia che applicare una sola regola, non importa quale, nella pratica»). Tolstoj è sconvolto da un'affezione venerata. Le posizioni etico-politiche di Tolstoj dopo la svolta sono ricche di precedenti. La posizione antidespotica, ispirata a Rousseau e a Montesquieu, si può già trovare in una esercitazione accademica giovanile su Caterina II.

Ne risulta un compromesso, espresso dalla sua personale professione di fede, sul modello della *Professione di fede del Vicario savoiardo* nell'*Emile* di Rousseau (che si trova ricordato nei diari giovanili tre volte: il 29 giugno 1852, il 6 luglio 1853, il 7 ottobre dello stesso anno). Il 12 luglio 1854 sente il bisogno di scrivere: «Credo in un Dio unico, onnipotente e buono, nell'immortalità dell'anima e alla retribuzione eterna delle nostre opere; desidero [aveva scritto: e mi sforzo di] credere nella religione dei

miei padri e la onoro» e prosegue con una preghiera tradizionale, «Padre nostro» ecc. (47, 12)

Oltre al diario, anche opere pubblicate anticipano del resto le stesse contraddizioni e le stesse soluzioni di compromesso. *Infanzia, adolescenza, giovinezza* (1856-58) potrebbe essere letto proprio come testimonianza di una continuità tra primo e ultimo Tolstoj. Penso ad esperienze come l'assistere alla preghiera «in segreto» dello *jurodivj*, del «folle per Dio» Griša, che prega secondo il comandamento di Gesù (Mt 6,6):

Griša, grande cristiano! La tua fede era così potente, che tu sentivi la vicinanza di Dio, il tuo amore era così grande, che le parole si riversavano da sole dalle tue labbra, tu non le sottomettevi al ragionamento... E che lode altissima tributasti alla Sua grandezza, quando, non trovando parole, piangendo ti prostrasti a terra! (*Infanzia*, XII; 1, 35).

Penso alla contemplazione del viso della madre morta:

La luce, il broccato, il velluto, i grandi candelieri, quel cuscino rosa ornato di merletti, la coroncina, la piccola cuffia coi nastri e, ancora, quella cosa diafana del color della cera. Sali su una sedia per vedere meglio il suo viso: ma nel punto dove si trovava, di nuovo mi si presentò quello stesso oggetto diafano, d'un giallo pallido (*ibidem*, XXVII; 1, 84).

Una morte da confrontare con quella della governante Natalja Savišna:

Lasciava la vita senza rimpianto, della morte non ebbe paura e la accettò come un bene [...] Fu capace di non temere la morte perché moriva con incrollabile fede e avendo adempiuto la legge dell'Evangelo. Tutta la vita di lei era stato puro, disinteressato amore e sacrificio di se stessa (*ibidem*, XXVIII; 1, 95).

Ugualmente, risale già agli anni dell'adolescenza l'acuta consapevolezza del disordine e del dolore che regnano

nel mondo esterno, diverso da quello protetto della famiglia, con la scoperta della disuguaglianza («voi siete ricchi, noi siamo poveri», *Adolescenza*, III) e dell'ingiustizia (e di Dio stesso: il conflitto con il cattivo precettore St-Jérôme, *ibidem*, XVI-XVII), ma anche della debolezza paterna (XXII).

E già alla giovinezza risale la convinzione che «il compito dell'uomo è tendere al perfezionamento morale», ma anche la percezione del contrasto con l'incostanza e l'incoerenza quotidiana, con la conseguente autoaccusa verso una vita che continua secondo il solito modo meschino, confuso, ozioso (*Giovinezza*, III). Il protagonista a un certo punto si confessa, e poi torna dal confessore per uno scrupolo religioso; compiaciuto della propria finezza spirituale, non si trattiene dal parlarne al vetturino, che reagisce dicendogli: «Sapete che vi dico, signore? È tutta roba di voialtri signori» [...] «No, non mi ha capito», mi dissi, ma non gli parlai più finché non arrivammo a casa» (*ibidem*, VIII; 2, 96).

E risale infine a quegli anni giovanili l'insoddisfazione dinanzi all'amore tra uomo e donna. Ciò diviene particolarmente chiaro in un momento notturno, estatico, ricordato in termini affini al *Simposio* platonico:

Mentre osservavo e ascoltavo tutte queste cose qualcosa diceva in me che lei, con le sue braccia nude e gli abbracci ardenti, era lontano dall'esser tutta la felicità e che l'amore per lei era ancora lontano, lontano dall'essere tutto il bene; e quanto più guardavo a quella luna alta, piena, tanto più alti mi apparivano la vera bellezza e il vero bene, tanto più puri, tanto più vicini a Lui, alla Fonte di tutto il bello e di tutto il bene, e lacrime di una sorta di gioia insoddisfatta, ma commossa mi traboccarono agli occhi (*Giovinezza*, XXXII; 2, 179).

3. I «Libri di lettura»: «Uno strano amore fisico per il popolo lavoratore»

Bisogna tuttavia provarsi a prestar fede a Tolstoj quando parla di una profonda radicale trasformazione, di

un rovesciamento e, con un termine che risale a *Padri e figli* (1862) di Turgenev, definisce il suo passato come quello di un «nichilista».

Torniamo allora all'inizio degli anni Settanta, dopo la crisi che abbiamo descritto all'inizio. Lev Tolstoj lavora nei campi, legge Shakespeare, Goethe, Puškin, Gogol', fa progetti (fra cui un romanzo su Pietro il Grande), concepisce l'idea di *Anna Karenina*. Soggiorna a Samara, nella steppa, dove si cura con latte di cavalla fermentato, il *kumys*, si adopera per la carestia.

Ma soprattutto lavora all'*Abbecedario*, l'*Azbuka*, che esce nel 1872 (una seconda edizione esce nel 1875, il *Nuovo Abbecedario*; e nello stesso anno escono *I quattro libri russi di lettura*, che raccolgono la parte narrativa dell'*Abbecedario* e *I quattro libri slavo-ecclesiastici di lettura*). Che cosa accomuna tutti questi scritti e tutta la ricerca di questo periodo? È giusto segnalare il valore di ricerca letteraria di questo periodo. Tolstoj stesso ne parla in un'importante lettera a Strachov: «Ho cambiato i modi del mio scrivere e la mia lingua [...] Io amo semplicemente ciò che è definito, chiaro, bello e misurato, e tutto ciò io lo trovo nella poesia e nella lingua e nella vita del popolo ed è il contrario di quel che trovo da noi» (25 marzo 1872; 61, 278). È anche giusto segnalare⁵ che questa tensione verso la lingua e la cultura popolare è già prefigurata in Platon Karataev di *Guerra e pace*, specialmente in quel famoso passo in cui si dice che

Lui non aveva capito e non poteva capire il significato delle parole prese separatamente dal discorso. Ogni sua parola e ogni suo atto erano la manifestazione di un operare lui sconosciuto, che era la sua vita. Ma la sua vita, così come egli medesimo la intendeva, era senza senso anch'essa, come vita separata. Aveva senso soltanto come parte di quell'intero che egli incessantemente avvertiva (IV, I, 13; 12, 51).

E tuttavia Tolstoj non cerca solo nuove forme di espressione, cerca scampo da se stesso. Più avanti, in *Confessione*, parlerà così di questi anni:

Grazie a un mio non so qual strano amore fisico per l'autentico popolo lavoratore, il quale me lo ha fatto capire e mi ha fatto vedere che non è così stupido come pensiamo, o grazie alla sincerità della mia convinzione che nulla potevo sapere se non che la miglior cosa che potessi fare era impiccarmi, ebbi comunque la sensazione che, se volevo vivere e capire il senso della vita, io questo senso dovevo cercarlo non presso coloro che il senso della vita l'avevano perduto e volevano uccidersi, bensì presso quei miliardi di persone già vissute o viventi, che vivono operosamente la loro vita e portano il peso anche della nostra (VIII; 23, 32).

Tolstoj cerca scampo nella vita e nella cultura del popolo e il *Nuovo Abbecedario* e *I quattro libri russi di lettura* sono uno straordinario documento di questa sua ricerca. In questi libri, accanto a nozioni scientifiche elementari (vedi ad esempio *Il mulino che gira da solo*, *Da dove viene il vento*, *Il calore*, *Il magnete*, *Il racconto di un aeronauta*, *Il galvanismo*), viene soprattutto riproposta la saggezza tradizionale. I proverbi russi⁶ (Tolstoj era ammiratore di I.V. Snegirev e dell'opera *Proverbi del popolo russo* di V. Dal') vengono ripresi e illustrati, con ammonizioni varie contro la pigrizia, il fatalismo, l'avidità, la litigiosità, le superstizioni⁷.

La vita del villaggio russo si trova rappresentata nella sua bellezza, nel suo squallore, nei suoi aspetti umoristici, e soprattutto del mondo contadino si coglie e si rappresenta la solidarietà: la nipotina che lavora per la vecchia, il vecchio che pianta alberi per la futura generazione, il fratello maggiore che alla leva militare si sostituisce al minore: «E adesso quando penso a mio fratello, mi sembra che potrei dare la vita per lui» (*Un muzik racconta perché vuol bene a suo fratello maggiore*). Si coglie la capacità di compassione (*Come un bambino raccontava di quando aveva smesso di temere i mendicanti ciechi*) e di perdono («Dio ti perdonerà, io, sono forse cento volte peggiore di te!»). E a un tratto si sentì risollevato. E non aveva più voglia di uscire dalla prigione, pensava soltanto alla sua ultima ora»: è la fine di *Dio vede la verità ma non la dice subito*; cfr. la riduzione da V. Hugo, *I miserabili*: *L'arciprete*

e il brigante). Anche al potere Tolstoj guarda dal punto di vista del popolo (*Pietro I e il muzik*; *Il figlio dello zar e i suoi compagni*, favola araba; *Come la zietta raccontava alla nonna di quando il brigante Emel'ka le aveva dato una moneta*).

Ma il suo punto di vista non è quello, frequente allora, degli slavofili. Le sue favole sono indiane, persiane, arabe, greche. Da Erodoto trae un esempio di compassione (*Cambise e Psammenite*). Un indiano pellerossa può avere pietà di un «inglese» («Io ho pensato a mio figlio e ho avuto compassione di te»), *L'indiano e l'inglese*). Una fiaba indiana insegna come le cose si possano comprendere in diversi modi (*Lo zar e gli elefanti*).

Il suo punto di vista preferito è quello, universale, dei bambini, da cui vengono la verità («il re è nudo» ne *Il vestito nuovo dello zar*, da Andersen) e la salvezza (*Il prigioniero del Caucaso*). Ma è anche il punto di vista degli animali. Non si tratta solo della compassione per loro, nonostante questo aspetto sia presente in un bel racconto *La passione è peggio della prigione*, dove la passione è quella per la caccia; si tratta proprio del punto di vista dei polli e delle oche e della volpe («I polli e le oche vivevano in casa e la volpe viveva nel bosco; la volpe aveva le zampe fiacche e i denti spuntati e i polli e le oche erano contenti»), dell'uccellino e del gatto, del cane (le storie di *Bul'ka*), del cavallo (*Il muzik e il cavallo*: il racconto Cholstomer del resto era già in gestazione), della mucca e del vitellino («Se non fossi un vitello sapresti che là dov'è facile saltellare è più difficile tenersi in equilibrio»), *Il vitellino sul ghiaccio*). Viene in mente l'eroe che Tolstoj ospita nella sua raccolta *Vol'ga il bogatyr* con la sua capacità sciamanica di trasformarsi in animale. Forse per questo un racconto spiega come la saggezza comprenda anche l'invito all'avventura (*I due fratelli*).

Di quegli anni sono anche alcune lettere filosofiche, di cui la più importante è quella di Schopenhauer⁸. È una delle cose che lo uniscono a Aleksandr Fet, l'amico cui sono destinate tante lettere di quegli anni, e che fu il traduttore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. È Schopenhauer il punto di partenza da cui Tolstoj risalirà a

Kant⁹, e da questi a Descartes e Spinoza. Ci sono in *Anna Karenina* molte riflessioni che si incontrano nei *Diari* e si ritrovano sulla bocca di Levin. Questi legge

Platone, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer e gli altri filosofi che non spiegano la vita sotto il punto di vista materialistico.

Quei pensieri gli sembravano fertili, quando stava leggendo o inventando qualche obiezione contro altre dottrine, soprattutto contro le dottrine materialistiche; ma quando leggeva o inventava la soluzione dei problemi, allora accadeva sempre la stessa cosa. Finché seguiva la definizione data di termini non chiari come *lo spirito, la volontà, la libertà, la sostanza*, lasciandosi prendere nella trappola di parole tesagli dai filosofi o si tendeva da sé, incominciava a capire qualcosa. Ma bastava dimenticare il cammino artificioso del pensiero, e tornare a ciò che, nella vita, lo soddisfaceva quando seguiva un certo filo, che subito quella costruzione artificiose crollava come un castello di carte, e appariva evidente che tutta questa costruzione era basata soltanto sulle stesse parole intrecciate, senza alcun legame con quel qualcosa che nella vita è più importante della ragione.

Una volta, leggendo Schopenhauer, sostituì alla parola *volontà* la parola *amore*, e quella nuova filosofia per due giorni, fino a quando cioè non se allontanò, lo consolò. Ma anch'essa crollò, quando l'osservò da punto di vista della vita; era anche quello un vestito di mussola, che non teneva caldo (VIII, IX; 19, 369 s.).

La stessa epigrafe biblica del romanzo è importante. «Mia è la vendetta, io ricambierò» (Rm 12,19). È stato notato da Ejchenbaum che essa rinvia appunto ancora all'autore amato da Tolstoj in quegli anni, Schopenhauer (al finale de *Il mondo come volontà e rappresentazione*). Ma forse non è stato notato che i versetti subito successivi della *Lettera ai Romani* («Al contrario, se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare [...] Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male», Rm 12,20) prefigurano tutto lo svolgimento successivo del cristianesimo tolstoiano, e in un certo senso la critica allo stesso Schopenhauer. Levin conclude: «Ma ora, la mia vita, tutta la

mia vita, indipendentemente da tutto ciò che mi può capitare, ogni suo momento, non solo non è più priva di significato come prima, ma ha il senso indiscutibile del bene che possa farvi entrare» (19, 399). Sono le ultime righe del romanzo, che risulta così racchiuso tra due citazioni bibliche, anzi, all'interno della stessa citazione¹⁰.

Non è difficile scorgere che cosa accomuna la lettura delle fonti popolari e la lettura delle fonti colte: è la ricerca di un sapere che sia per la vita. È difficile invece capire perché Tolstoj si definisca, ancora in questo periodo, «nichilista». Ma procediamo ulteriormente nell'esposizione del suo percorso.

4. La lettera a Strachov: il «piano audace»

A partire dal 1875, quando il lavoro su *Anna Karenina* sta terminando, la ricerca filosofico-religiosa diviene più intensa. Ne è testimone una lettera del novembre 1875 a Nikolaj Strachov, un intellettuale cui appunto in questo periodo si lega ancor di più che a Fet, soprattutto per avere in comune una certa attitudine critica verso la cultura occidentale. Strachov la conduceva da quel punto di vista slavofilo che Tolstoj non poteva mai pienamente condividere, pur avendo grande stima di intellettuali come Strachov o come Chomjakov.

Nella prima parte di questa lettera a Strachov la filosofia autentica, contrapposta al positivismo materialista e all'idealismo spiritualista, viene definita, sul modello di Platone e Schopenhauer, come una forma di conoscenza caratterizzata dalla irriducibilità a qualsiasi teoresi delle sue nozioni fondamentali: «il mio corpo, la mia anima, la mia vita, la mia morte, il mio desiderio, il mio pensiero; sto male, sto bene, sono felice». La filosofia viene distinta dalla scienza, e intesa vitalisticamente come «conoscenza che dà le migliori risposte possibili alle domande concernenti la vita e la morte umana» e viene invece identificata sostanzialmente con la religione. Si identifica

così una forma di sapere, caratterizzato dall'«armonia» (più volte insiste su questo termine), dalla circolarità tra «sapere, fare, sperare» («Che cosa posso sapere?» «Che cosa devo fare?» «Che cosa posso sperare?») sono le tre domande che Kant si pone nella *Critica della ragion pura*.

Nella seconda parte della lettera i toni diventano più personali:

E così sono giunto sino alla vecchiaia, a quello stato d'animo in cui nulla più interessa nel mondo esterno e davanti a sé non si vede che la morte. Ho vissuto quel periodo della fanciullezza, dell'adolescenza, della giovinezza, quando salivo sempre più in alto su quel monte misterioso della vita, sperando di trovarvi in cima un risultato degno delle fatiche affrontate; ho vissuto quel periodo della maturità quando, arrivando sulla vetta, contento e tranquillo, sono andato cercando intorno a me con attenzione e senza fretta i frutti della vita da me ottenuti; ho vissuto anche la perplessità, a poco a poco sopravvenuta, se non avessi attribuito un significato sproporzionato a quei frutti che avevo ottenuti o se fosse sorte comune quella di percepire la sproporzione tra questi frutti e il desiderio di ottenerli; ho vissuto anche la persuasione che su questa cima non c'era nulla di quanto mi aspettavo e che ora, volente o nolente, altro non mi rimaneva che discendere dall'altra parte al punto donde ero partito. Non solo non ci sono più quei desideri che inavvertitamente mi avevano portato in alto, ma c'è un desiderio opposto, vergognoso, di fermarsi, di afferrarsi a qualcosa, vi sono momenti di terrore (ancor più vergognosi) dinanzi a ciò che mi aspetta; e lentamente, cautamente scendo, ricordando la strada passata, cercando di distinguere quella presente e sforzandomi di discernere, in base alla strada già fatta e all'osservazione di quel che mi circonda, il mistero della vita che ho vissuto e il mistero ancor maggiore di quel che mi aspetta in quel luogo verso cui senza volerlo mi affretto...

La disperazione non è totale, ad essa si contrappone un sforzo di discernere, di penetrare l'oscurità per una via che Tolstoj fa intravedere poco più avanti nella lettera, esponendo con un certo tono baldanzoso un suo ampio progetto di ricerca.

Così, convinto che la mia disperazione dipendeva non dalla natura stessa della vita, ma dal mio punto di vista sulla vita, cominciai a cercare quel punto di vista dal quale si potesse eliminare ogni assurdità della vita. Raccontare in qual modo io sono passato da una condizione di desolazione e di disperazione ad un chiarimento del senso della vita, di cui si compone sia la parte già trascorsa e la sua fonte, sia la parte rimanente e la sua fine, costituisce lo scopo e il contenuto di quel che vado scrivendo...

Tolstoj intuisce di intraprendere una strada che lo porterà molto lontano dalla tradizione familiare. A questo punto continua a scrivere all'amico Strachov di propria mano: chiaramente lo imbarazza che la moglie, Sofia Andreevna, che di solito lo aiuta come copista, sappia dei suoi nuovi orientamenti, del suo «piano audace».

Non potevo dare tutto a copiare.

Quel che segue indurrebbe in tentazione il copista. Se riuscì a finire quel che sto scrivendo, ve lo manderò, naturalmente. Ciò che segue tratta di come le religioni rispondono pienamente a queste domande, e come tuttavia sia impossibile con le nostre conoscenze credere nelle proposizioni della religione; quindi di come gli europei vivano senza religione, mentre la religione è una condizione indispensabile della vita. E ancora, trovo nella concezione dei materialisti, dei positivisti, dei progressisti la loro stessa religione: una religione che però affronta la vita, non la morte. Poi vorrei chiarire che del tutto invano Max Müller e Burnouf – li ho appena letti – e gli studiosi recenti in genere oppongono la religione alla scienza¹¹. La somma dei dati della scienza del nostro tempo è la religione del nostro tempo. Quando anticamente si insegnava il cristianesimo, non lo si contrapponeva alla scienza. Era la scienza delle scienze, la verità, proprio come quella che oggi si chiama scienza positiva. Poi vorrei esporre tutto il portato religioso delle concezioni scientifiche del nostro tempo, additarne lacune e – scusate l'ardire – senza eccezioni colmare queste lacune. Ecco il mio piano audace (62, 219-230)¹².

5. *Scienza, filosofia, tradizione, religione: frammenti*

Alla fine del 1875 Tolstoj è dunque giunto ad alcune conclusioni positive. Non c'è opposizione – così si conclude la lettera del novembre 1875 a Strachov – tra scienza, filosofia e religione. La scienza persegue le stesse conoscenze della filosofia, che però le presenta in forma sintetica e razionalmente giustificata. La religione a sua volta non dovrebbe differire dalla filosofia, salvo il carattere critico e controversistico di quest'ultima. La via di uscita dalla disperazione è una via religiosa: una religione intesa come sapienza etica, che non rinnega la razionalità filosofica e scientifica, ma la riconduce alla sua funzione fondamentale, che è anche quella della religione: la risposta alla domanda sul senso della vita. Le letture degli orientalisti come Max Müller ed Emile Burnouf mostrano come Tolstoj dia già della religione una accezione universalistica. Il progetto di ricerca filosofico-religiosa, in cui Tolstoj, al termine di *Anna Karenina*, sembra trovare slancio e passione, non si realizza. Rimangono tra le sue carte di quegli anni alcuni frammenti che egli non pubblicò.

Può essere interessante leggere il frammento *Vita e passione di Giustino filosofo e martire*, del 1874¹³. Tolstoj era attratto dall'agiografia tradizionale, legge le *Vite dei Santi* nel *Menologio*. In particolare, lo attrae la figura del filosofo Giustino, che pone alla base della sua apologia del cristianesimo il *logos* divino, presente nelle diverse tradizioni filosofiche, e particolarmente in Socrate. Il tentativo si arresta ben presto, alle parole di Giustino: «Che cosa è più utile della filosofia?».

C'è un abbozzo, a sua volta composto da tre brani, che si può intitolare *Il significato della religione cristiana* (17, 353-356). Il testo risale alla fine del 1875. Quanto più è vivo l'interesse per il problema religioso, come dimostra la corrispondenza di questo periodo, tanto più duro è il giudizio sullo stato attuale del cristianesimo. «Da molto tempo non siamo più cristiani»: è la tesi del primo brano, a proposito sia del potere politico, sia del

costume familiare, sia dell'educazione. Sono temi polemici che riappariranno ampiamente sviluppati in tutta la successiva produzione etico-religiosa di Tolstoj. Lo stesso giudizio negativo si trova nel secondo brano, in merito all'atteggiamento religioso del proprio ceto, «il ceto colto»: l'unica alternativa al conformismo e all'abbandono irriflesso della fede è una posizione di ricerca. Il terzo brano sottintende una nozione di religione come «indispensabile alla vita etica». Cioè quella definizione etica della religione che rimarrà sempre essenziale per Tolstoj. Questo convincimento è riaffermato in un terzo frammento, sempre del 1876-77, dedicato alla *Definizione di religione e fede* (17, 357 s.). Vi si afferma con forza l'identità tra i due termini, religione e fede, e tra questi e *razum*, ragione (solo qualche anno prima preferiva la più consueta contrapposizione tra i due termini):

La religione è la somma in un insieme armonioso di tutte le spiegazioni o risposte a quelle domande inevitabili e unicamente interessanti a proposito della vita e della morte, domande alle quali la ragione mi dà una risposta parziale: l'insieme più armonioso che io conosca, che di conseguenza credo e ritengo vero e assumo come guida in ogni atto della vita. Non solo la religione in questa definizione non può contraddire ai dati della ragione o della vita, ma ogni conoscenza e ogni atto della vita si fonda solo su una prospettiva religiosa.

Questa linea di riflessioni porta Tolstoj al punto di massimo avvicinamento al cristianesimo ortodosso, in cui è stato educato e che gli è caro anche per la comunione che vi si stabilisce con il popolo.

Un quarto frammento, *Il catechismo cristiano* (17, 363-368), riflette il punto di maggiore avvicinamento di Tolstoj al cristianesimo, ma anche l'inizio del suo distacco. *Il catechismo cristiano* nasce dinanzi alla penosa impressione ricavata, alla fine del 1877, dall'aver assistito ad una lezione di catechismo impartita da un prete ad alcuni ragazzi. Tolstoj comincia appunto con una dichiarazione di appartenenza alla chiesa ortodossa, o meglio, di volontà

di esprimere la fede secondo l'insegnamento della chiesa ortodossa.

Il catechismo ortodosso è una istruzione nella vera fede [ortodossa, *cancellato*], da trasmettersi ad ogni uomo in genere e al fedele ortodosso in particolare, per la salvezza dell'anima [della vita, *cancellato*], e cioè della vita non caratterizzata solo dai bisogni del corpo, ma da quelli dell'anima (17, 363)¹⁴.

Al tempo stesso afferma l'esistenza di un'«unica vera e santa chiesa, che vive nei cuori di tutti gli uomini». L'appartenenza a questa chiesa è però fatta consistere nella «conoscenza di quel che è bene per me e per tutti gli uomini», e cioè in criteri etici: si affaccia dunque una contraddizione tra particolarismo ecclesiale e universalismo etico. La seconda parte de *Il catechismo cristiano*, dedicata alla «rivelazione», sviluppa questo approccio con la distinzione tra «vera conoscenza di fede, comune a tutti gli uomini», infusa «immediatamente» da Dio in ogni uomo, in cui concordano fundamentalmente tutte le religioni, al di là delle loro specificità storiche e, dall'altro lato, le conoscenze che provengono da rivelazioni ricevute nel passato da altri uomini. Queste si trasmettono «mediante le sacre scritture, la tradizione e l'esempio». Tolstoj distingue anche, coerentemente, tra «chiesa cristiana» e «chiesa universale di Dio» (ma dice piuttosto «chiesa comune» di Dio), di cui la prima è solo «una parte». E proprio nel momento in cui Tolstoj si accinge a parlare della *Genesi*, *Il catechismo* si interrompe: la contraddizione tra la pretesa universalistica e la determinatezza storica del cristianesimo positivo che si vorrebbe proporre è probabilmente insostenibile. È questo il secondo grande ostacolo di fronte all'ortodossia: il primo ostacolo, come si è visto, è il legame delle chiese con il potere¹⁵.

C'è, ancora, un frammento che rappresenta un «colloquio» (17, 369-385, della fine del 1877), in cui Tolstoj fa intervenire un certo Strem che rappresenta le posizioni di Fet e di Strachov, e quindi di Kant e Schopen-

hauer; Majkov, scienziato naturalista; Bibikov, positivista; un ecclesiastico, Stol'nikov; Junovič, un prete che rappresenta soprattutto le posizioni di Chomjakov, ma anche di altri idealisti; un semplice monaco, Pimen, che ricorda un fratello laico che Tolstoj aveva incontrato nel monastero di Optina Pustyn. E lo stesso Tolstoj che si cela sotto il nome di Ivan Il'ič. Il dialogo in cui gli interlocutori rappresentano le loro posizioni finisce presto, e comincia un'esposizione piuttosto ampia, al cui centro appare la distinzione di stampo pascaliano tra conoscenza di ragione e conoscenza attraverso il cuore: la «conoscenza del cuore-di fede» costituisce il fondamento per riconoscere ciò che storicamente è stato trasmesso dagli altri uomini, esattamente come chi possiede i fondamenti razionali può assimilare i dati delle diverse scienze (17, 374). Ma, l'altro aspetto è che, come la conoscenza razionale controlla i dati della scienza, così anche la conoscenza di fede, o del cuore, controlla i dati della tradizione (ciò che attenua un poco il tratto, appunto, tradizionalistico che, comunque, come nota Weisbein, caratterizza questo testo)¹⁶.

Tolstoj si scontra a questo punto con la pluralità delle formulazioni cristiane. Studia Renan, ma lo disturba la sua totale riduzione del cristianesimo a storia. Si informa sullo scisma che ha diviso la chiesa russa nel Seicento, il *Raskol*. C'è anche un altro frammento, *Le dispute sulla fede al Cremlino*¹⁷, in cui intervengono il filosofo-teologo Chomjakov, un vecchio credente, e un ufficiale, non credente. Chomjakov confuta le concezioni esteriori della chiesa, ma solo nelle parole del vecchio credente c'è «l'elemento autenticamente popolare», «i doni dello Spirito Santo, l'amore». L'ufficiale interloquisce con atteggiamento di superiorità, e sostiene il punto di vista della moderna scienza. Ma anche questo testo si interrompe.

6. *Diari e appunti del 1878: la rinuncia a se stessi come universale religioso*

Negli stessi anni legge Pascal. Il 20-23 marzo 1876 scrive a «tante Alexandrine» parole di ammirazione per i *Pensieri*: «che libro e che vita meravigliosi!» (62, 262) 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: «Osservando i riti della chiesa io domavo la mia ragione e mi sottomettevo alla tradizione che era propria di tutta l'umanità», scriverà in *Confessione* (XIII; 23, 50)¹⁸. Nel mese di luglio del 1877 visita con Strachov il famoso monastero di Optina Pustyn. Parla con il famoso *starec* Ambrogio, discute con lui dell'esegesi del Vangelo. I monaci riportano di lui la migliore impressione. Strachov riferisce che i monaci avevano trovato in lui un'anima ammirevole, paragonabile a Gogol', ma più umile di questi¹⁹. Tolstoj non ricava molto da questa, come da parecchie altre visite a monasteri che compie in quel tempo.

Il 17 aprile 1878 partecipa alla liturgia pasquale. Prova grande difficoltà, scrive nel suo diario, il 22 maggio, soprattutto di fronte ai canti e alle preghiere in omaggio al sovrano, di cui è ricca la liturgia. «A tutto ciò che si trova nella liturgia posso dare una spiegazione soddisfacente. Ma *Lunga vita e Prevalga sui suoi nemici* sono un sacrilegio. Un cristiano [non ha nemici, *cancellato*] deve pregare per i suoi nemici, e non contro di loro» (48, 69 s.)²⁰. *Confessione* dice con chiarezza le sue difficoltà di allora, al tempo alla guerra russo-turca del 1877: «In quel tempo in Russia c'era la guerra. E io rivolsi la mia attenzione a tutto quello che veniva fatto dagli uomini che professavano il cristianesimo e inorridii» (XV; 23, 56, vedi *infra*).

Pascal domina in un insieme di appunti del 2 e 3 giugno 1878, un periodo decisivo nella trasformazione spirituale di Tolstoj. La presenza di Pascal si annuncia con quel «occorrerà morire soli» («il *faudra mourir seul*») che

tanto spesso Tolstoj ripeterà. E poi per tutta la tonalità meditativa del discorso, che echeggia le due ragioni pascaliane, della mente e del cuore. La coppia è qui però rappresentata da «pensiero ragionante» (o anche *razulnaia mysl'*) e «pensiero religioso», «frutto dell'attività umana» (*plod dejatel'nosti čelovečeskoj*). Gli appunti del 2 giugno suonano:

2 giugno. L'uomo vuole e ama procacciarsi tutti i beni corporei per sé solo, e vuol invece procacciarsi quelli spirituali per gli altri, perché gli altri lo lodino.

L'uomo deve rigettare tutti i beni corporei e lasciarli agli altri, e cercare di procacciarsi i beni spirituali solo per se stesso.

*Il faudra mourir seul!*²¹

Con Dio non si può trattare mescolandovi un intermedio e uno spettatore, solo faccia a faccia cominciano i veri rapporti; solo quando nessun altro sa e ascolta, Dio *ti ascolta*.

(1) Se non sono soddisfatto e, cosa più importante, non sono attratto dallo studio parziale e desidero invece sapere, comprendere qualche cosa appieno, vedrò che non posso sapere nulla, che il mio intelletto è uno strumento provvisorio in ordine alla vita e che in ordine alla conoscenza è un giocattolo, un inganno (Pascal).

Se cerco di spiegarmi il significato dei miei sentimenti, vedrò che l'intelligenza non si accingerà neppure ad ingannarmi (Strachov)²².

Se cerco di generalizzare e di enumerare i luoghi, quei luoghi in cui si manifesta la mia ignoranza e la mia impossibilità di sapere, troverò le seguenti domande senza risposta: a) Perché vivo? b) Qual è la causa della mia e di ogni esistenza? c) Qual è lo scopo mio e di ogni esistenza? d) Che cosa significa e perché questa dualità: bene e male, che sento in me stesso? e) Come devo vivere? Che cos'è la morte?

La formulazione più ampia e più piena di queste domande è: come posso salvarmi? Sento che sono perduto – vivo e muoio, amo vivere e temo la morte – come salvarmi?

(2) Il pensiero ragionante, non solo mio, ma di ogni uomo, non dà alcuna risposta a queste domande. Anzi, quando è vigile e vuol essere esatto, dice che non capisce neppure questa domanda. E tuttavia io e tutta l'umanità domandiamo: come salvarci? Il pensiero ragionante non dà risposta, ma il frutto dell'attività

umana, simile esteriormente al pensiero ragionante – simile, perché si esprime (parzialmente) come il pensiero ragionante – dà queste risposte. Questa risposta è la religione. E questa risposta non è tale da doversi cercare con fatica, come fosse nascosta alla gente e tale da potersi acquisire per una via speciale, ardua, artificiosa. Se la risposta fosse tale, allora, data la corrispondenza che vediamo in tutti, sarebbe possibile dubitare, ma questa risposta è tale da accompagnarsi costantemente alla domanda, così che non vi è uomo che ne sia privo. Ne sono privi solo coloro che o non si pongono la domanda, giovani, persone dominate dalla passione e dall'amore per la vita, o prendendo le risposte (verbali) della fede per risposte razionali, ne richiedono una dimostrazione razionale, dimenticando che la ragione è incapace di dare risposte e rigetta senz'altro la domanda stessa.

Ma tutta l'umanità vive ora e ha sempre vissuto ed è morta con le risposte a queste domande.

La coppia pascaliana ragione-sentimento viene qui sostituita da un'opposizione tra razionalità astratta e quella sapienza di vita che è incorporata nella religione fattiva, «espressa con la tradizione dei fatti, della vita» (*predanie dejstvij, žizni*, come dirà poco più avanti) che è patrimonio comune dell'umanità. Viene così meno la finalità apologetica della distinzione pascaliana a favore del cristianesimo, perché qui il discorso si riferisce all'umanità in genere: non c'è il presupposto agostiniano, e pascaliano, del generale accecamento umano, e del «Dio nascosto», e che solo in Cristo sia possibile una comunicazione con Dio.

Seguono obiezioni, che vengono a Tolstoj dal suo fondo illuminista. È possibile che queste risposte siano superstizione? Lo sarebbero se se ne potesse fare a meno, ma senza di esse non è possibile vivere pienamente (l'eccezione degli uomini di pensiero e dei corrotti non è una vera prova contro). Queste risposte sarebbero superstizione se non avessero unità: «ma l'unità c'è, è la verità» (su questo dirà dopo: è una verità fondamentale, soggiacente alla molteplicità delle credenze). Infine, sarebbero superstizione se fossero irrazionali. «Ma le risposte non

intendono essere razionali. Se si pensa che lo siano, è solo perché queste risposte in parte sono espresse con la parola, che è strumento della ragione. Ma tutte queste risposte sono espresse con la tradizione dei fatti, della vita». In che cosa essa consista emerge da quanto segue, con l'importante distinzione tra «ciò che va fatto» (l'universale, unico, vero comandamento di rinunciare a se stessi) e il «come va fatto», conseguente alla particolarità e varietà delle credenze e delle pratiche, non razionali ma facilmente accessibili nelle varie culture, anche perché legate alla venerazione per l'esempio del maestro o del fondatore.

(3) Ora, quale risposta, o quali risposte, dà o danno tutte le religioni? Eccetto le persone disorientate, che alla domanda non razionale: come salvarsi, cercano una risposta razionale, tutti gli altri, cioè tutti, vedono risposte chiare e esatte nelle religioni.

«Fa' dei sacrifici umani per Dio. Va alla Mecca e a Medina per Dio». «Accendi ceri e bacia le reliquie per Dio. [Astienti da certi cibi. Ama il prossimo, *cancellato*]. Rinnega te stesso. Mortifica la tua carne. Ama i nemici. Dà le sostanze ai poveri – per Dio», e cioè fa' il meglio che riesci a concepire, per Dio, e cioè per l'inattuabile. Questa è la risposta generale a proposito di quello che bisogna fare, ma le religioni inoltre danno anche risposte su come occorre agire, e danno risposte non razionali, ma comprensibilissime e accessibili agli esseri più umili (accessibili alle scimmie), danno delle risposte modello, in cui si spiega come uccidere la vittima sacrificale, come andare alla Mecca, con quale abbigliamento, che cosa mangiare.

In ogni religione c'è una serie di continuatori del modello primario offerto dal maestro, ed è sufficiente imitarli.

(4) Sono queste le risposte delle credenze, considerate indipendentemente dalla propria personale relazione con la fede (*vera*). L'uomo sente il pericolo e cerca la salvezza, e la fede gli dà un mezzo di salvezza attraverso l'esempio, gli atti e le parole.

Per il selvaggio il sacrificio umano è salvezza dai pericoli di questa vita: il fulmine, l'incendio, la guerra; per alcuni è salvezza dopo la morte da un Dio irato; per i buddisti è salvezza dalla vita: per i maomettani e per i cristiani è anche salvezza,

dalla morte. Ma guardando in questo modo alla fede e riconducendole tutte con gli idolatri ad un unico principio di salvezza, subito si presenta una domanda alla ragione: tutto questo non è superstizione e pregiudizio, e la stessa varietà delle vie di salvezza non è una prova che sono tutte false?

Sembra naturale e ragionevole dire: se la verità [*istina*] per il selvaggio è l'omicidio, e per il buddista l'ascesi, per il cristiano il sacrificio di se stesso, allora, siccome la verità è una, la fede non ha verità, per questo è falsa. La fede però non cerca la verità esteriore ma la salvezza, e la diversità delle forme di salvezza non esclude l'unità di contenuto.

L'unità è nella salvezza che ciascuno cerca e che trova solo nel rinunciare a se stesso.

Ecco dunque la risposta sul contenuto unitario soggiacente alla varietà delle credenze, la rinuncia. Siamo lontani da Rousseau, ma anche da Pascal, presso il quale si trova certo il tema della «rinuncia totale e dolce» (penso al *Memoriale*, il famoso testo cui egli affida la sua fede), ma non la sua universalità, essendo la fede pascaliana legata al «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (sempre nel *Memoriale*).

(5) Ogni uomo individualmente è pienamente soddisfatto dalla fede, qualunque essa sia, qualora essa non gli manifesti alcuna contraddizione. Se essa gli manifesta delle contraddizioni, egli la cambia. Il selvaggio, finché non conosce nulla che sia contrario al suo idolo, rinuncia alla sua volontà, si salva attraverso l'idolo, ma se un maomettano gli ha parlato dell'inconoscibile Dio creatore, egli abbandona l'idolo, e le contraddizioni sono superate. Io, cristiano, ho rigettato le contraddizioni delle icone, delle reliquie, dei miracoli e sono soddisfatto dei mezzi della salvezza cristiana, siccome non so e non posso raffigurarmi un altro principio superiore al principio della rinuncia a se stessi e dell'amore.

Quanto al suo cristianesimo, Tolstoj è giunto alla conclusione che sia possibile accettarlo e viverlo, ponendo al suo centro il medesimo principio, «la rinuncia a se stessi e l'amore». Questo è un principio critico che investe lo stesso cristianesimo, che sarà d'ora innanzi per

Tolstoj un cristianesimo senza icone, senza reliquie, senza miracoli ecc., ma che consente d'altro canto di raggiungere, in quanto vi è di essenziale in esse, il nucleo delle diverse fedi o credenze. Gli appunti del 2 giugno si concludono con un moto di scontentezza verso quanto è stato detto sino a quel momento (è frequente nei diari tolstojani).

Tutto questo è molto male.

Per domani:

1. Il timore di Dio è principio di sapienza.

In che cosa si esprime questo timore: il fulmine, la morte, i vizi.

Se non c'è il timore, non parlo per questo.

2. La fede si esprime e si trasmette non con la parola, ma con l'azione, con l'esempio.

Questo furono i patriarchi, poi Cristo.

Carattere generale di questa fede. In che cosa si fondano le eccezioni di incredulità?

3. Che cos'è la fede? Qualcosa di umano, o di divino? Se è umano, non è razionale. Umano, mediante la vita intera e la morte rapportate a Dio. Come chiamarla allora, se non come qualcosa che viene da Dio [*božestvennyj*], anche se non è divina [*božeskij*]?

4. Una fede che includa tutte le altre fedi (conosciute) senza contraddizioni, ma in quanto esse si includono l'una l'altra, è divina, è vera quanto può esserci alcunché di vero.

– La conoscenza razionale non è vera, è come una sfera di anelli.

– I sentimenti e le credenze personali non sono veri, ma una credenza [*verovanie*] unica, che includa tutto, è la sola vera. Signore, concedimela e concedimi di aiutare gli altri a conoscerla! (48, 186-190)

La riflessione si conclude dunque, inaspettatamente, con una preghiera, che sembra fondere l'istanza illuministica della *Professione di fede del Vicario savoiardo* e la pietà pascaliana. È di Rousseau questo bisogno di unità («uniformità» diceva il Vicario, in un luogo su cui torneremo), è di Pascal l'individuazione del nucleo comune delle religioni nel tema della rinuncia e dell'amore, e il tono

di autentica pietà e ricerca spirituale che anima queste pagine.

Il giorno successivo, 3 giugno 1878, la meditazione di Tolstoj si volge inaspettamente, contro il programma che si era dato, a considerare il rapporto tra la concezione scientifica del mondo e la questione religiosa. Singolarmente, ogni contraddizione tra scienza e fede sembra essere sparita: «la scienza stessa al grado più alto del suo sviluppo è giunta a intuire che tutto si compie secondo una legge sapiente» (affiora qui più volte il ricordo di Matteo 10,30).

Un materialista sincero, pensoso e non ostinato deve ammettere che, pur discostandosi dalla dottrina degli idealisti, i quali affermano che non esiste altro che lo spirito, non si discosta neppure per un capello dall'insegnamento delle religioni, e non fa che confermare ciò che le religioni dicono, che tutti ci troviamo nel potere di Dio, che neppure un capello non cadrà e un sentimento non nascerà senza la volontà di Dio, e che questa volontà è inconcepibile e sapiente (48, 192).

Alcuni appunti, quattro mesi dopo, mostrano quanto avanti ormai Tolstoj si sia inoltrato nella critica della tradizione (giustamente addita nel III secolo un momento cruciale nella storia della chiesa). Questi appunti sembrano anche indicare come la «questione dell'anima» si riduca per lui sempre più chiaramente alla questione etica, ai «comandamenti».

La chiesa, a partire dalla fine e sino al terzo secolo, è una serie di menzogne, di crudeltà, di inganni. Il terzo secolo nasconde qualcosa di grandioso. Ma che cosa c'è laggiù? Se veramente c'è qualcosa. Guardiamo l'Evangelo.

Se c'è un'anima, allora ci sono anche i comandamenti di Dio.

Che cosa devo fare?

Comandamenti.

Ecco la prima questione dell'anima, la sola.

Come erano le altre? Come? (30 settembre 1879; 48, 195).

La scelta fondamentale di Tolstoj, alla fine degli anni Settanta, è dunque ormai compiuta. Piuttosto che una scelta religiosa in senso stretto, o mistica, è una scelta etico-religiosa. Al di sotto delle diverse credenze, con tutto il loro portato di ingenuità e, talora, di falsità inaccettabili, c'è un comandamento costante e universale, quello della rinuncia a se stessi, quello dell'amore. A questo occorre sottomettersi, tutto il resto è portato culturale non necessario, spesso dannoso. Alla scoperta di un ordine interiore sembra conseguire – la successione è importante – quella dell'ordine esteriore, che regge il cosmo: anche qui c'è una legge sapiente, cui l'universo intero obbedisce.

Questo punto di vista diverrà definitivo, e Tolstoj lo riprenderà molte volte. Nel febbraio del 1897, ad esempio, scriveva al suo collaboratore Čertkov: «Ho pensato: può anche darsi che sia vero che non esiste Dio e che l'abbiamo inventato noi. Ho immaginato vivamente il mondo, cioè me stesso, senza Dio. E non ho mai capito prima così chiaramente e inoppugnabilmente la necessità dell'esistenza di Dio. E va bene, Dio non c'è: c'è però qualcosa che per una certa ragione esiste e c'è una legge secondo la quale io devo esistere. Questa causa dell'esistenza e questa legge è Dio. E quando dico "la volontà di Dio" esprimo quel che capisco, cioè che io non sono tutto il mondo, ma dipendo da qualcuno, e che inoltre esiste una legge secondo la quale devo vivere» (88, 8 s.)²³.

7. «Confessione»: sottomettersi per capire

A proposito degli ultimi anni Settanta, una testimonianza ancora più esplicita e diretta di quanto siano le pagine di *Anna Karenina*, i frammenti di opere, e i brani del Diario sinora ricordati, è appunto costituita da *Confessione*, un piccolo libro cui Tolstoj lavorò tra il 1879 e il 1882²⁴. *Confessione* dice con chiarezza le sue difficoltà di allora dinanzi alla chiesa. L'impossibilità, da parte sua, di

accettare la dottrina sacramentale della chiesa: «Quando mi avvicinai alla porta reale [dell'iconostasi] e il sacerdote mi fece ripetere che io credevo che quel che stavo per inghiottire era il vero corpo e il vero sangue, fu come se mi avessero trafitto al cuore» (XIV; 23, 51). E soprattutto le sue obiezioni all'atteggiamento della chiesa dinanzi alla guerra russo-turca del 1877:

In quel tempo in Russia c'era la guerra. E i russi, in nome dell'amore cristiano, cominciarono a uccidere i loro fratelli. Non pensare a questo non era possibile. Non vedere che l'omicidio era un male contrario ai primi fondamenti stessi di ogni fede, non era possibile. 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 omicidi in guerra, ma durante i disordini verificatisi durante la guerra, io 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 (XV; 23, 56).

Tolstoj racconta molto di sé in questo libro, parla degli anni del successo, e poi del senso di vanità e di disgusto che a un certo punto lo coglie, della disperazione sino alla tentazione del suicidio. Tolstoj richiama, a sostegno della sua esperienza, quella di grandi uomini e veri filosofi (e non di «professori di filosofia»): tutti concordano nel vedere nella vita un male. Socrate, nel *Fedone* di Platone, Schopenhauer (cita la pagina finale de *Il mondo come volontà e rappresentazione*), Sakya-Muni, il Buddha, Salomone, secondo il libro biblico dell'*Ecclesiaste* (legge in questo periodo la Bibbia, e lo colpiscono particolarmente i libri sapienziali, come si vedrà).

Che cosa lo salva? Una sincerità spietata verso se stesso che lo induce a guardare fuori di sé, all'umanità semplice e vera per cui il «sì» alla vita è uno spontaneo atto di fede nella vita stessa. Ho già ricordato quanto egli scrive:

Grazie a un mio non so quale strano amore fisico per l'autentico popolo lavoratore [...] io ebbi la sensazione che, se volevo vivere e capire il senso della vita, io questo senso dovevo cercarlo [...] presso quei miliardi di persone già vissute o viventi, che vivono operosamente la loro vita e portano il peso anche della nostra.

Sono quegli uomini che Levin in *Anna Karenina* ammira, e che vivono *po pravde, po-bož'ju*, «secondo verità, secondo Dio (VIII, 11; 19, 376).

Non solo nel cristianesimo, ma in ogni religione vi è una fede, una certezza-verità (*vera*) che dà senso e forza alla vita. Questa fede è il frutto della riflessione di tutta l'umanità, sin dai tempi più remoti. Sempre e dovunque, dove gli uomini vivono, condividono questa fede, questa sapienza fondamentale, universalmente diffusa al di sotto della particolarità delle varie formazioni storico-culturali e religiose, nonostante l'irrazionalità e insostenibilità di moltissime credenze.

Questa fede ci fa intendere la vita come un dono e un compito che ci viene da una volontà infinita, inaccessibile nella sua essenza, e al tempo stesso coincidente con la vita stessa. Dio «è colui senza il quale non si può vivere. Conoscere Dio e vivere è la stessa cosa. Dio è la vita» (*Confessione*, XII; 23, 46).

Questo senso fondamentale della vita è accessibile solo a chi sia disposto a cambiare vita, e a promuovere la vita degli altri.

Se il senso della vita umana sta nel promuoverla, come avrei potuto io, che per trent'anni mi ero dato da fare non per promuoverla, ma per distruggerla in me e negli altri, ricevere un'altra risposta se non questa: che la mia vita era non-senso e male? Ed essa, in effetti, era non-senso e male.

La vita dell'universo si compie per volontà di qualcuno; e di questa vita di tutto l'universo e delle nostre vite qualcuno se ne fa qualcosa. Per avere la speranza di capire il senso di questa volontà è necessario anzitutto sottomettersi, fare ciò che ci viene richiesto. E se io non farò quel che da me si vuole, allora io non capirò mai né quello che si vuole da me, né

tanto meno quello che si vuole da tutti noi e da tutto l'universo.

Tolstoj qui ricorre a una parabola, che riflette le condizioni produttive del suo tempo: un poveraccio, un disperato appena assunto come lavorante in una grande fabbrica, non pretenderà di giudicare l'organizzazione in cui lavora, sarà ben contento di lavorare. Magari, migliorando la sua posizione, comprenderà meglio come funziona tutto l'impianto, senza che tuttavia gli venga in mente di chiedere perché è lì, e tanto meno di 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; e invece noi, i sapienti, divoriamo tutto quello che è del padrone, ma non facciamo ciò che il padrone vuole da noi e, invece di lavorare, ci sediamo in cerchio e cominciamo a discutere: «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 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 (XI; 23, 42 s.).

Questa idea di una conoscenza o di una sapienza (*razumenie*, vedremo questo termine) che si afferra pienamente solo nel fare, nell'obbedienza è probabilmente la chiave di lettura – anzi l'atteggiamento vitale di fondo – senza il quale tutto il linguaggio di Tolstoj, da questo momento in poi, diventa inaccessibile. Essa ha soprattutto radici ebraiche e cristiane, si connette al «nomismo» ebraico-cristiano (una religione dominata dall'idea del patto e della legge) e costituisce lo sfondo più remoto e corretto in cui situare la dottrina kantiana dei «postulati della ragion pratica»²⁵.

Spiega Tolstoj in una lettera durissima al suo amico Strachov (19-22 novembre 1879, lettera poi non spedita, 62, 502) che Cristo

insegna, spiega il perché, il senso della nostra vita. Ma egli al tempo stesso dice sempre che bisogna adempiere ciò che Egli dice e allora si vedrà che quel che dice è vero. Ovvero: la luce è stata data al mondo, ma hanno amato le tenebre, perché le loro opere sono malvage. Ovvero: chiunque crede nel Figlio dell'uomo fa le opere di Dio. C'è qui un nodo metafisico. E non si scioglie con la ragione, ma con tutta la vita.

Bisogna ammettere che nulla è senza precedenti, in Tolstoj. Ricordiamo le parole che la principessa Maria in *Guerra e pace* scrive all'amica Giulia, che le invia un «livre mystique qui fait fureur chez nous» perché lo legga. Maria risponde all'amica con espressioni di genuina pietà. Maria raccomanda di leggere piuttosto «gli Apostoli e il Vangelo» e di non cercare di penetrare in quanto contengono di misterioso: «Limitiamoci a studiare i principi divini che il nostro divino Salvatore ci ha lasciato per la nostra condotta quaggiù; cerchiamo di conformarci ad essi e di seguirli; persuadiamoci che meno noi diamo libertà al nostro debole spirito umano, più questo è gradito a Dio; che meno noi cerchiamo di approfondire quello che si è compiaciuto di svelare alla nostra conoscenza, più egli ce ne accorderà la scoperta con il Suo spirito divino» (I, I, 25; 9, 114 s.). Ricordiamo, sempre in *Guerra e pace*, la vicenda della conversione di Pierre alla massoneria. Osip Alekseevič Basdeev convince Pierre soprattutto con un invito ad un cambiamento di vita, che deve precedere la stessa conoscenza: «Dio non si raggiunge con l'intelligenza (*umom*), si raggiunge con la vita», gli dice (II, II, 2; 10, 70). Pierre trascorrerà i giorni successivi leggendo *L'imitazione di Cristo*. La principessa Maria è una figura tutta positiva, per Tolstoj. Anche la conversione di Pierre è a suo modo genuina. Il suo distacco dalla massoneria avverrà quando sentirà superfluo non l'invito al cambiamento di vita, ma l'aspetto mistico, esoterico. Ma queste sono, a questo punto della vita dell'autore, solo figure del suo romanzo.

Più tardi, l'autore farà propria questa concezione. Egli la riproporrà tuttavia nell'ultimo suo romanzo, nella

pagina finale di *Resurrezione*. Nechljudov ripresenterà l'interpretazione tolstojana della parabola dei vignaioli (Mt 21,33-45): «come questi vignaioli anche ora quasi tutti vivono nella goffa convinzione di essere padroni della loro vita [...] In realtà, se siamo stati mandati, questo è avvenuto per volontà di qualcuno e per qualcosa». Non si tratta di capire subito il senso delle cose, ma di sottomettersi, e di operare svolgendo la propria parte in quel tutto, in cui siamo posti, per volontà di qualcuno (32, 444)²⁶.

C'è un testo, scritto probabilmente il 24 marzo 1879, che esprime la condizione del suo autore alla fine del lungo percorso di trasformazione, e soprattutto enuncia con chiarezza quale sia il contenuto della trasformazione. Essa non consiste – finalmente possiamo riprendere una domanda rimasta in sospeso – in un passaggio dal nichilismo alla fede, come il suo autore vorrebbe far sembrare. Egli ha sempre avuto quella fede che si esprimeva nel suo «strano amore fisico per il popolo lavoratore». Questa fede l'ha guidato negli esperimenti pedagogici di Jasnaja Poljana nei primi anni Sessanta, ad essa si è aggrappato nella crisi dell'inizio dei Settanta, al tempo dei *Libri di lettura*. Era la fede che aveva portato molti intellettuali verso il popolo, dopo la liberazione dei servi della gleba, nel 1862. Ed era la fede che aveva portato un intellettuale slavofilo come Ivan Kireevskij a una sorta di conversione dinanzi a una icona venerata dal popolo (una conversione di cui Vladimir Solov'ëv sospettava)²⁷. Qui tuttavia, con toni che ricordano direttamente le *Confessioni* di Agostino (il tramite è probabilmente ancora Pascal) non si tratta più della religione del popolo, si tratta di un esplicito *nominare* – prima ancora che invocare – Dio, in relazione alla sua legge, che è un giogo benefico e leggero.

Che sono io qui, gettato nel mezzo di questo mondo? A chi mi volgerò? Presso chi cercherò risposta? Presso gli uomini? Essi non sanno. Ridono, non voglio sapere, dicono: inezie. Non pensarci. Ecco il mondo e le sue dolcezze. Vivi. Ma

non mi inganneranno. So che non credono a ciò che dicono. Come me, essi si tormentano e hanno paura dinanzi alla morte, dinanzi a se stessi e dinanzi a Te, Signore, che non vogliono nominare [*aveva scritto*: invocare]. Anch'io a lungo non Ti invocai, e ho agito come loro. Conosco questo inganno e come opprime il cuore, e com'è terribile il fuoco della disperazione che si cela nel cuore di chi non ti nomina. Per quant'acqua si versi, consumerà il loro intimo, come consumava me. Ma, Signore, io ti ho nominato [*aveva scritto*: invocato] e le mie sofferenze sono terminate. La mia disperazione è scomparsa. Maledico le mie debolezze, cerco le tue vie [e non temo di praticarle anch'io, *cancellato*], ma non dispero, sento la tua vicinanza, sento l'aiuto quando cammino secondo le tue vie, e il perdono quando me ne allontano. La Tua via è chiara e semplice. Il Tuo giogo è benefico e il Tuo fardello è leggero, ma io a lungo ho errato lontano dalle Tue vie, a lungo nell'infamia della mia giovinezza io orgogliosamente ho rigettato ogni fardello, mi sono sottratto a ogni giogo e ho disimparato a camminare lungo le Tue vie. E il Tuo giogo e il Tuo fardello mi pesano, per quanto sappia che sono [per quanto siano, *cancellato*] benefici e leggeri. Signore, perdonami gli errori della mia giovinezza e aiutami a portare il Tuo giogo tanto gioiosamente quanto gioiosamente lo accetto (48, 351).

Note

¹ La miglior fonte biografica è N.N. Gusev, *L.N. Tolstoj. Materialy k biografii s 1855 po 1869 god* [L.N. Tolstoj. Materiali per una biografia dal 1855 al 1869], Moskva, 1958, pp. 680-684. Questo volume secondo della grande biografia in 4 volumi, e ancor più quello seguente, *Materialy k biografii s 1870 po 1881 god*, Moskva, 1963, è essenziale per questo studio ed è invece assai poco valorizzato dalla ricerca. Gusev (1882-1967) fu seguace di Tolstoj e fu poi editore di molti testi nelle *Opere complete*, e autore di utilissimi strumenti come i vari volumi di *Letopis'*, di «annali» tolstojani. Lo studio più importante sul nostro tema, quello di N. Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, Paris, Librairie des Cinq Continents, 1960, non poté avvalersi del secondo volume dei *Materialy*. Se ne avvalgono le due biografie di H. Troyat, *Tolstoï*, Paris, Fayard, 1965, e A.N. Wilson, *Tolstoj*, New York, Norton, 1988, che danno rilievo all'episodio di Arzamas. D. Tunning Orwin, *Tolstoj's Art and Thought. 1847-1880*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 154, collega l'episodio alla lettura di Schopenhauer.

² Così per esempio R. Gustafson, *Leo Tolstoj, Resident and Stranger. A Study in Fiction and Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Cfr. l'ampia discussione su «Tolstoj's Studies Journal» I (1988), pp. 13-26, con interessanti critiche di V. Terras, R.C. Williams, R. Gregg, D. Tunning Orwin, P.C. Roule, con rinvio ad ulteriori discussioni, e con risposta dell'autore. Tra le critiche quella di non avere tenuto conto dello sviluppo tolstojano è forse la maggiore, oltre a quella di collocare Tolstoj sullo sfondo di una teologia orientale che gli era in realtà estranea. Nella capacità di prendere sul serio le affermazioni tolstojane trovo un'eccezione ammirevole in R.V. Sampson, *The Discovery of Peace*, New York, Pantheon Books, 1973. In *Tolstoj*, cit., cap. IX, Wilson dice di dovere il primo impulso per la sua biografia a una conferenza di Sampson su Tolstoj, che cominciava con il proverbio ebraico: «Se Dio venisse a vivere sulla terra, la gente gli spaccherebbe le finestre», e continuava dicendo che la gente non aveva smesso di spaccare le finestre a Tolstoj, da quando aveva cominciato ad enunciare le sue idee religiose. Il libro di P. Citati, *Tolstoj*, Milano, Longanesi, 1983, cap. III, p. 3 dedica a quanto scritto dopo la conversione poche righe sprezzanti. La valutazione implicita in Tunning Orwin, *Tolstoj's Art and Thought*, cit., è egualmente negativa. E tuttavia L. Ginzburg, *O psihologičeskoj proze*, Leningrad, Chudžstvennaja Literatura, 1977, trad. it. *La prosa psicologica*, Bologna, Il Mulino, 1994, già nel 1977, aveva posto con grande forza, da un punto di vista letterario, la questione del nesso tra «valutazione morale e processo psicologico» (p. 453).

³ Cfr. la variante n. 23 di *Adolescenza* (2, 287 s.).

⁴ La riga è poi cancellata. Su Tolstoj e Rousseau, cfr. il mio saggio *Tolstoj verso l'Oriente*, in *La Madonna di S. Sisto di Raffaello. Saggi sulla cultura russa*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 126 s.

⁵ I. Sibaldi, nell'*Introduzione* a Lev Tolstoj, *Tutti i racconti*, Milano, Mondadori, vol. I, 1991, p. XLI ss., e suggestioni simili in V. Šklovskij, *Tolstoj*, Milano, Il Saggiatore, 1978, p. 313 ss.

⁶ *Poslovicy russkogo naroda*, che Tolstoj usa sin dalla prima edizione del 1862, e possiede poi nell'edizione del 1879.

⁷ Qui e di seguito riprendo qualche spunto dalla mia introduzione a *I quattro libri di lettura*, Torino, Einaudi, 1994, pp. V-XI.

⁸ Cfr. S. McLaughlin, *Some Aspects of Tolstoj's Intellectual Development: Tolstoj and Schopenhauer*, in «California Slavic Studies», V (1970), pp. 187-245, e più in generale Id., *Schopenhauer in Rußland. Zur literarischen Rezeption bei Turgeniev*, Wiebaden, O. Harrasowitz, 1984, oltre a B. Ejchenbaum, *L. Tolstoj, Semidesjatye gody*, [L. Tolstoj, gli anni Settanta], Leningrad, 1960.

⁹ Sul rapporto di Tolstoj con Kant, cfr. G.R. Jahn, *Tolstoj and Kant*, in *New Perspectives on Nineteenth-Century Russian Prose*, Columbus, Slavica Publisher, 1982, pp. 60-70.

¹⁰ Sul rapporto con Schopenhauer, cfr. McLaughlin, *Some Aspects of Tolstoj's Intellectual Development: Tolstoj's and Schopenhauer*, cit. Sulle

letture di quel periodo, cfr. C.J. Turner, *A Karenina Companion, in Tolstoj's Reading, 1869-1877*, Ontario, 1993, pp. 99-122.

¹¹ Max Müller (1823-1899), grande linguista, orientalista e storico delle religioni. Si tratta dei suoi *Essais sur l'histoire des religions*, Paris, 1872. Dalla lettura della prefazione di questo libro Tolstoj può aver tratto elementi della sua dottrina del *logos - razumenie*, di cui si parlerà più avanti nel capitolo III.

¹² Le ultime righe della lettera rinviano al breve scritto rimasto inedito: *Sulla vita futura fuori del tempo e dello spazio* (17, 338-339, datato dall'autore 17 novembre 1875) cui l'autore pare alludere all'inizio, non citato, della lettera a Strachov.

¹³ 17, 137-139. Tradotto in Tolstoj, *Tutti i racconti*, cit., vol. I, pp. 808-10.

¹⁴ Il dualismo anima-corpo rimarrà fondamentale in tutta la filosofia religiosa di Tolstoj (il corpo come causa del male si trova già ne *I quattro libri russi di lettura*, cfr. *Da dove viene il male nel mondo*). Si noti ancora come la definizione neotestamentaria di fede (*vera*) secondo Eb 11,1 venga ricondotta all'idea tolstojana di *razum*: la *razum* stessa implica delle conoscenze prime, non fondate su altre conoscenze. La *vera* è il limite cui la *razum* stessa ha bisogno di ricorrere per fondarsi.

¹⁵ Un altro frammento, *Chiesa e stato*, che va datato alla fine del 1879, contiene in nucleo tutta la successiva critica teologico-politica tolstojana: esso precede e fa intendere bene la spinta da cui nascono tanto la *Indagine sulla teologia dogmatica* quanto il suo lavoro esegetico. Posta la distinzione tra «fede come senso della vita», comune ad ogni uomo, e le diverse manifestazioni storiche della fede, le diverse «forme di rivelazione» di cui ci si dovrebbe servire liberamente per elaborare la propria fede, Tolstoj esprime il sentimento di scandalo dinanzi al fenomeno storico della degenerazione dogmatica e dell'intolleranza ecclesiastica, per cui la chiesa si trasforma da «riunione dei credenti» in istituzione gerarchica detentrica di verità e persecutrice del dissenso. Tolstoj denuncia inoltre con forza la sottomissione della chiesa allo stato, a cominciare da Costantino. Vengono qui ripresi temi enunciati già in passato (per esempio a proposito della figura di Napoleone in *Guerra e pace* o nel frammento *Sulla violenza*, 7, 121-123) ed emergono idee che troveranno ampio sviluppo più avanti, nell'enorme e spesso ripetitiva pubblicistica polemica di Tolstoj: la radicale incompatibilità tra cristianesimo e potere e l'opposizione tra cristianesimo dogmatico ed etico. Lo scritto circolò sin dalla metà degli anni Ottanta. Fu pubblicato in Germania all'inizio degli anni Novanta e in Russia apparve la prima volta nel 1906 su «Obnovlenie», n. 6 (1906); si trova ora in 23, 475-483.

¹⁶ Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, cit., p. 115.

¹⁷ 17, 145-150. Tradotto in Tolstoj, *Tutti i racconti*, cit., vol. II, pp. 9-18.

¹⁸ Il famoso suggerimento di Pascal gli è noto sin da *Adolescenza*, cfr. la nota 3. Cfr. anche in *Guerra e pace*, III, I, 17, la preghiera di Nataša (11, 71). Nel 1878 si occupa anche di un manoscritto di una traduzione nuova di Pascal, che però non gli piace. È tuttavia un'altra occasione per rileggerlo, *Gusev, Materialy*, cit., p. 495.

¹⁹ Cfr. Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoj*, cit., p. 95 ss.; Gusev, *Materialy*, cit., p. 491 s. Nella lettera a Strachov del 17 aprile 1878 critica la *Vita di Gesù* di E. Renan e scrive: «Mi sono appena comunicato [per l'ultima volta, *cancellato*] e ho cominciato a leggere il Vangelo e la *Vie de Jésus* di Renan» (62, 413).

²⁰ Pensieri che si erano già affacciati in Nataša, che segue con commozione la preghiera in tempo di guerra, «ma non poteva pregare perché i suoi nemici fossero calpestati, quando pochi minuti prima aveva desiderato di averne di più, per poter pregare per essi» (*Guerra e pace*, III, I, 18; 11, 77).

²¹ Pascal dice veramente: «Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société des nos semblables: misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas; on mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul; et alors, bâtirait-on des maisons superbes, etc.? On chercherait la vérité sans hésiter; et, si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes, que la recherche de la vérité». (n. 351[63] di *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1181). Tolstoj ripete spesso «bisogna morire soli». Cfr. più avanti, capitolo IV, p. 144 s.

²² Tolstoj pensa qui ad un articolo di Strachov, *Concetti fondamentali della filosofia*.

²³ Questo testo si trova anche nel diario, dove si aggiunge: «Questo riconoscimento di Dio è molto più solido di quello di un Dio Creatore, di una Trinità, di un Redentore» (4 febbraio 1897; 53, 136).

²⁴ Ma il libretto era sostanzialmente compiuto nel febbraio del 1880. Proibito in Russia, fu pubblicato per la prima volta da Elpidin, a Ginevra, nel 1884, e in Russia per la prima volta nel 1906.

²⁵ Sotto l'aspetto teorico, cfr. P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*. Genova, Marietti, 1991, tesi V.

²⁶ Cfr. l'esegesi della parabola nella *Unificazione e traduzione dei quattro vangeli*, cap. VIII, «La parabola dei lavoratori in un terreno altrui», basata sul parallelo Mc 12,1-9 (24, 523-528). Vl. Solov'ev attaccherà violentemente questa interpretazione nel terzo dei *Tre dialoghi*, sottolineando che il centro della parabola è cristologico: la figura fondamentale è il figlio del padrone, inviato nella vigna e ucciso. Cfr. il mio saggio *Una rilettura dei «Tre dialoghi» e del «Racconto dell'Anticristo» di Vl. Solov'ev: il conflitto tra due universalismi*, in *La Madonna di S. Sisto di Raffaello*, cit., pp. 223-241.

²⁷ Cfr. A. Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino, Einaudi, 1973, p. 132 s.

I Vangeli unificati

1. Il rifiuto della teologia dogmatica

Alla fine del 1879, dopo una deludente visita a Kiev, al Monastero delle Grotte, la posizione filosofico-religiosa di Lev Tolstoj è ormai definita e viene ora il momento per lui di dedicarsi ad opere in cui esporre più analiticamente gli esiti della sua ricerca. Ne risulteranno l'*Indagine sulla teologia dogmatica*, l'*Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii*, e *In che consiste la mia fede*. Nei due capitoli seguenti esaminerò da vicino l'esegesi tolstoiana, nei suoi metodi e nelle sue idee centrali¹. 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.

Uno sguardo deve anzitutto essere dato all'*Indagine sulla teologia dogmatica*, che precede immediatamente l'*Unificazione*. I due libri sono infatti frutto di un unico momento di straordinario slancio e produttività intellettuale e sono compiuti sostanzialmente in un solo anno, il 1880: fino a marzo Tolstoj si occupa dell'*Indagine*, poi dell'*Unificazione*, che è probabilmente pronta già nei primi mesi del 1881². Ripubblicate nel 1957, a cura di Gusev, queste opere occupano rispettivamente trecento e ottocento pagine dei volumi 23 e 24 delle *Opere complete*³.

Obiiettivo polemico di Tolstoj, nell'*Indagine sulla teologia dogmatica*, è il manuale di Makarij Bulgakov (1816-1882), professore di teologia all'accademia ecclesiastica di Pietroburgo, che aveva appunto pubblicato la sua *Teologia dogmatica ortodossa* tra il 1849 e il 1853, preceduta da una *Introduzione*, pubblicata separatamente. Il trattato

era allora diffusissimo, e rimase in uso ancora nei primi decenni del Novecento⁴. Proprio perché si trattava di un testo diffuso e autorevole, la scelta di Tolstoj era corretta: ma il manuale di Makarij, opera compilativa, scarsamente indipendente, era in realtà poco stimato anche da uno storico della teologia russa, e teologo, come Georgij Florovskij (si possono leggere le pagine che vi dedica in *Vie della teologia russa*, del 1937: vi si cita anche, con un certo compiacimento, il giudizio feroce del filosofo slavofilo Chomjakov, che lo trovava «ammirevolmente stupido»)⁵.

Tolstoj comincia l'*Indagine sulla teologia dogmatica* riconoscendo il suo debito verso la chiesa ortodossa, ma avanza subito le sue difficoltà:

Fui inevitabilmente indotto allo studio della teologia della chiesa ortodossa. Nella comunione con la chiesa ortodossa ho trovato la salvezza dalla disperazione. Ero fortemente convinto che in questa dottrina vi fosse l'unica verità, ma moltissime proposizioni di questa dottrina, contrarie alle mie convinzioni fondamentali a proposito di Dio e della sua legge, mi indussero a volgermi allo studio di questa teologia. Non presumevo che questa dottrina fosse falsa: temevo di presumerlo, perché una sola menzogna in questa dottrina l'avrebbe distrutta tutta. E allora avrei perso quel fondamentale punto di appoggio che trovo nella chiesa come portatrice di verità, come fonte di accesso a quel senso della vita che cercavo nella fede. E cominciai a studiare i libri che esponevano la dottrina teologica ortodossa. In tutte queste opere, prescindendo dalla diversità di certi particolari e da certe diversità nella logicità dell'argomentazione, la dottrina è la stessa, identico è il legame tra le parti, identico è il fondamento (23, 61).

Le letture di Tolstoj – «i libri che esponevano la dottrina teologica ortodossa» – furono varie, come egli stesso spiega poco più avanti: «i catechismi di Filarete e di Platon, le epistole dei patriarchi orientali, la *Professione della fede ortodossa* di Petr Mogila, il trattato sulla fede ortodossa di Giovanni Damasceno, e alla fine, come sintesi di tutto questo, l'*Introduzione alla teologia dogmatica* di Ma-

carij e poi, dello stesso, la *Teologia dogmatica*». Si tratta soprattutto di testi canonici tra il Sette e l'Ottocento russo (Petr Mogila, Filarete, Platon)⁶, e di produzioni scolastiche pressoché contemporanee, l'opera appunto di Makarij Bulgakov, la *Teologia dogmatica ortodossa*. Sarà appunto quest'ultima opera l'oggetto della critica sistematica di Lev Tolstoj.

Già nelle prime battute del suo libro Tolstoj preannuncia il risultato: se la vita non lo avesse condotto a riconoscere la necessità vitale della fede, dopo la lettura di libri come quello di Makarij e simili sarebbe divenuto ateo e crudele nemico di ogni fede, avendo trovato nel loro insegnamento non solo cose insensate, ma l'inganno consapevole. Ancora più brutalmente: «Ho letto le opere cosiddette blasfeme di Voltaire e di Hume, ma non ho mai tanto avuto la percezione sicura di trovarmi dinanzi a una persona perfettamente priva di fede, come dinanzi agli autori di questi catechismi e di queste teologie» (23, 63).

Il libro si svolge come esame dettagliato delle tesi della *Teologia dogmatica* di Macarij, a partire dalla definizione di teologia. Ecco alcune delle obiezioni. Che senso ha dire che i dogmi sono «immutabili nel numero e nella sostanza e sono rivelati sin dal principio e al tempo stesso che essi devono essere resi palesi?». Come intendere il passo della *Prima lettera ai Corinzi* (1 Cor 13 s.), in cui Paolo dice che ora vediamo «solo in parte, come in uno specchio»? Per Tolstoj vuol dire che sappiamo di Dio solo l'esistenza, ma nulla di quel «Dio in sé» che vorrebbe essere il primo capitolo della teologia. La conclusione (23, 296-303) di questo volume ha il carattere di una perorazione indipendente da quanto precede. E le ultime parole sono

Che cosa accadrebbe, se non ci fosse la chiesa? Accadrebbe quello che accade adesso. Quel che Gesù disse, lo disse non perché gli piaceva, ma perché è così. Disse: fate opere buone, perché la gente, vedendole, renda gloria a Dio. E solo questo insegnamento è rimasto e rimarrà, quanto ha durato e durerà

il mondo. Nelle opere non c'è disaccordo. Ma nelle professioni di fede, nelle concezioni, nel culto esteriore di Dio se c'è e vi sarà disaccordo, esso non tocca la fede e non disturba nessuno. La chiesa ha aspirato ad unificare queste confessioni e queste forme esteriori di culto, ma esse si sono frantumate in un numero infinito di sette, e una ha negata l'altra, mostrando con questo che né la confessione né il culto ha a che fare con la fede. La realtà della fede è solo la vita secondo fede. E la vita, solo la vita, è sopra di tutto e non può essere sottomessa a nessuno, tranne che a Dio, che può essere riconosciuto solo con la vita (*Indagine sulla teologia dogmatica* 23, 303)⁷.

2. La «Premessa» alla «Unificazione» dei Vangeli: lo smarrimento

Le parole finali dell'*Indagine sulla teologia dogmatica*, l'affermazione che la vita secondo la fede coincide con tutta la realtà della fede rinviano all'insegnamento di Gesù. Ma questa è già un'interpretazione che va dimostrata. A questa esigenza Tolstoj cerca di rispondere attraverso l'*Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii*, cui si dedica senza soluzione di continuità immediatamente dopo l'*Indagine sulla teologia dogmatica*, tra il gennaio 1880 e la metà del 1881, con enorme concentrazione ed entusiasmo, come egli dice nella prefazione scritta dieci anni dopo, nel 1891, e ancora in quella del 1902 (24,7): uno stato d'animo straordinario e irripetibile (che si prolungò ancora nella divulgativa *Breve esposizione dell'Evangelo*). Presento di seguito una traduzione della *Premessa*⁸. Le prime pagine illuminano un ulteriore segmento della biografia intellettuale di Tolstoj, riassumendo le conclusioni della *Confessione* e portando ulteriori elementi di conoscenza.

Indotto dalla ragione senza la fede alla disperazione e alla negazione della vita, io, guardando all'umanità vivente, mi convinsi che questa disperazione non è la sorte comune della gente, e che invece la gente è vissuta e vive per la fede.

Ho visto intorno a me gente che possiede questa fede e che ne ha tratto un tal senso della vita da consentire loro di

vivere tranquillamente e felicemente, e di morire allo stesso modo. Non potevo spiegarmi in che cosa consistesse quel senso della vita. Mi sforzai di vivere come vivono i credenti, mi sforzai di fondermi con loro, di fare tutto quello che essi fanno nella vita anche come culto esteriore, pensando che in tal modo mi si sarebbe aperto il senso della vita. Quanto più mi avvicinavo al popolo e vivevo come esso vive e osservavo tutti quei riti religiosi esteriori, tanto più sentivo operare in me due forze opposte. Da un parte, mi si svelava sempre di più un senso della vita che mi soddisfaceva, inattaccabile dalla morte; dall'altra parte vedevo che nella professione di fede e nel culto esteriore c'era molta falsità. Capivo che il popolo può non vedere questa menzogna per incultura, mancanza di tempo e di volontà di pensare; comprendevo di non poter non vedere questa falsità e, una volta vistala, che non potevo chiudere gli occhi dinanzi ad essa, come mi consigliavano persone colte credenti. Quanto più vivevo adempiendo agli obblighi di un credente, tanto più questa falsità mi feriva gli occhi e richiedeva di intraprendere una ricerca per capire dove in questa dottrina finisca la falsità e cominci la verità. Che nella dottrina cristiana vi fosse la stessa verità della vita, non ne dubitavo ormai più. Giunsi infine dentro di me a decidere che non potevo più come prima chiudere gli occhi intenzionalmente, e che inevitabilmente dovevo esaminare quale dottrina dovevo far mia.

All'inizio domandavo chiarimenti a sacerdoti, monaci, arcipreti, metropolitani, dotti teologi. I chiarimenti che ricevevo consistevano nel rinvio a passi tutti non chiari; tutti mi rinviavano ai santi padri, ai catechismi, alla teologia. E io presi i libri di teologia e cominciai a studiarli.

Tolstoj ha descritto la sua evoluzione spirituale, dal recupero del significato positivo della religione al suo accostarsi ai sacramenti, nel desiderio di conformarsi alla «sorte della gente comune», al «semplice popolo lavoratore», rendendosi docile con il rito (la lettura di Pascal, e la sua comunione della primavera 1878), sino alle difficoltà spirituali che lo hanno spinto alla ricerca sulla teologia dogmatica. Il risultato di questa ricerca è un giudizio estremamente severo sul ruolo delle chiese, che presentano il deprimente spettacolo della polverizzazione in innumerevoli sette.

Ed ecco che questo studio mi portò alla convinzione che quella fede che professa la nostra gerarchia, insegnandola quindi al popolo, è non solo una falsità, ma un inganno immorale. Nella dottrina ortodossa trovai una esposizione dei punti di vista più incomprensibili, sacrileghi e immorali, non solo inammissibili per la ragione ma anche del tutto incomprensibili e contrari alla moralità: e non trovai alcun insegnamento sulla vita e sul suo senso. Non potevo non vedere che l'esposizione delle dottrine teologiche era chiaramente rivolta non a chiarire il senso della vita e ad insegnare intorno alla vita, ma solo ad affermare quelle stesse posizioni, per me incomprensibili e inutili, e a respingere tutte le posizioni contrastanti. Questa esposizione, rivolta a confutare ogni altro insegnamento, mi indusse senza volerlo a rivolgere l'attenzione agli altri insegnamenti. Le altre confessioni religiose contestate si rivelarono uguali a quella ortodossa, che le contestava. Alcune più assurde, altre meno, tutte le confessioni religiose altro non facevano che sostenere posizioni incomprensibili e inutili alla vita e in nome di questo si confutavano l'una l'altra e distruggevano l'unione tra gli uomini, l'unico fondamento dell'insegnamento cristiano.

Fui indotto a convincermi che non si dà una chiesa. Tutti i cristiani, con le loro fedi differenti, si chiamano cristiani autentici e negano che tutti gli altri lo siano. Tutte queste distinte riunioni di cristiani chiamano se stesse chiesa in modo esclusivo e affermano che la loro chiesa è quella vera, che tutte le altre chiese si sono distaccate e sono cadute, mentre la loro ha resistito. Tutti i credenti delle varie denominazioni non si accorgono che la loro fede è quella vera non perché essa è tale o talaltra: essi invece la chiamano vera perché sono nati in essa o perché l'hanno scelta e dicono della loro fede esattamente quel che gli altri dicono della propria. Sicché è chiaro che una chiesa unica non ci fu mai e non c'è, che di chiese non ce ne sono né una, né due, ma duemila, e che tutte si escludono a vicenda e affermano unicamente d'essere, ciascuna, quella vera e unica. Ciascuna dice la stessa cosa: «La nostra chiesa è vera, santa, cattolica, apostolica, universale. La nostra Scrittura è santa, la nostra tradizione è santa. Gesù Cristo è il capo della nostra chiesa e lo spirito santo la guida, ed essa sola per successione proviene da Cristo Dio».

Un qualsiasi rametto di un arbusto fitto avrà perfettamente ragione a dire che, di rametto in rametto, di ramo in ramo,

e dai rami alla radice ogni rametto succede al tronco, ma non a dire che ciascuno gli succede esclusivamente. Dire che ogni rametto è l'unico rametto autentico sarebbe assurdo: ma è quello che tutte le chiese dicono.

In realtà vi sono migliaia di tradizioni, e ciascuna rifiuta e maledice l'altra e si ritiene autentica: cattolici, luterani, protestanti, calvinisti, *shakers*, mormoni, greco-ortodossi, vecchi credenti, *popovtsy* e *bespopovtsy*, *molokani*, mennoniti, battisti, *skoptsy*, *duchobortsy*, ecc. ecc., tutti altro non fanno che affermare della propria fede che è l'unica vera e che in essa solo vi è lo spirito santo, e che il loro capo è Gesù Cristo e che tutti gli altri sbagliano. Ci sono migliaia di fedi, e ciascuna tranquillamente ritiene se stessa l'unica santa. E tutte lo sanno e ciascuna, confessando la propria fede come l'unica vera, sa che l'altra fede esattamente allo stesso modo – come un'arma a doppio taglio – ritiene se stessa santa e tutte le altre le ritiene eresie. Sono quasi 1800 anni che quest'autoinganno continua.

Nelle cose mondane gli uomini sanno scoprire le più astute trappole e sanno evitarle; in questo inganno invece milioni di uomini vivono da 1800 anni, chiudendo gli occhi dinanzi ad esso. Nel nostro mondo europeo, e in America, dove tutto è nuovo, tutti, come se si fossero messi d'accordo, ripetono lo stesso stupido inganno: ciascuno confessa la sua vera fede, ritenendola l'unica vera e non osserva che gli altri fanno esattamente lo stesso.

Non solo. Già da molto, molto tempo uomini che pensavano liberamente hanno, con finezza e acutezza, deriso la stupidità del popolo e hanno mostrato chiaramente a qual punto giungesse questa stupidità. Hanno dimostrato chiaramente che tutta questa fede cristiana con tutte le sue ramificazioni ha fatto il suo tempo; che è venuto il tempo di una nuova fede. Anzi alcuni hanno escogitato nuove fedi; ma nessuno li ascolta e li segue, tutti continuano a credere alla vecchia maniera, ciascuno nella sua particolare fede cristiana: i cattolici nella propria, i luterani nella propria, i nostri antico-credenti *popovtsy* nella propria, e così i *bespopovtsy*, così i mormoni, così i *molokani*, così quegli ortodossi cui volevo aggiungere.

Eppure, nonostante tutto, il cristianesimo – cioè l'insegnamento originario di Gesù – è troppo importante e prezioso perché si possa abbandonarlo. Occorre intraprendere

una ricerca destinata a recuperarne il senso. A questo punto occorre indicare il metodo di questa ricerca. Un metodo non esclusivamente storico-critico, né apologetico-dogmatico. Non si tratta solo di ricostruire le origini, né di privilegiare l'assetto ecclesiastico presente, ma di cercare il fondamento profondo che unisce « quanti professano con le opere l'insegnamento di Cristo ». Questo unico fondamento deve trovarsi nella stessa prima rivelazione dello stesso Cristo.

Che cosa significa questo? Perché la gente non abbandona questa dottrina? La risposta è una sola, una risposta su cui concordano i liberi pensatori che rifiutano la religione, e tutte le persone che aderiscono ad altre religioni: la dottrina di Cristo è bella e per questo è cara alla gente tanto da non poter vivere senza di essa. Ma perché quanti credono nell'insegnamento di Cristo si sono divisi tutti in diverse denominazioni e sempre di più si dividono, si respingono, si giudicano l'un l'altro? Di nuovo la risposta è semplice e evidente.

La causa della divisione dei cristiani è precisamente la dottrina sulla chiesa, la dottrina secondo cui Cristo stabilì un'unica vera chiesa che per sua natura è santa e non può peccare e può e deve insegnare agli altri. Non ci fosse questo concetto di « chiesa », non ci sarebbero potute essere divisioni tra i cristiani.

Ogni chiesa cristiana, cioè ogni confessione, senza dubbio procede dall'insegnamento dello stesso Cristo: ma non solo quella determinata confessione, ma anche tutte le altre. Tutte sono cresciute da un unico seme e quel che le unisce, quel che hanno in comune, è ciò da cui sono uscite, cioè il seme. Dunque, per poter capire veramente la dottrina di Cristo, non è necessario studiarla al modo confessionale, procedendo dai rami al tronco; non è necessario e anzi è inutile studiarla come fa la scienza, la storia della religione, procedendo dal fondamento, dal tronco verso i rami. Né questo né quello dà senso all'insegnamento, senso che viene dalla comprensione di quel seme da cui tutte sono uscite e attraverso cui tutte esse vivono. Tutte sono uscite dalla vita e dall'opera di Cristo e tutte vivono solo per produrre le opere di Cristo, cioè le opere buone. E solo in queste opere esse tutte convergono. Personalmente mi ha condotto alla fede la ricerca del senso della vita, ovvero la ricerca della via della vita, del come vivere. E ve-

endo le opere di coloro che professavano l'insegnamento di Cristo, aderii a loro. Continuamente incontro persone che professano con le opere l'insegnamento di Cristo, le incontro senza distinzione tra gli ortodossi, tra settari di ogni specie e tra i cattolici e tra i luterani, cosicché chiaramente il senso della vita che essi hanno in comune e che viene dall'insegnamento di Cristo è attinto non dalla confessione, ma da qualcos'altro che è comune a tutte le confessioni. Ho osservato persone buone non di una sola, ma di varie confessioni e in tutte ho visto lo stesso sentire, fondato sull'insegnamento di Cristo. In tutti quei cristiani di varie sette vidi una piena concordia nel valutare quel che è bene e quel che è male, e come bisogna vivere. Le confessioni si dividevano, ma il loro fondamento era unico, come se alla base di tutte le fedi ci fosse una sola verità. Ecco, anch'io voglio ora conoscere questa verità. La verità della fede deve trovarsi non nelle distinte interpretazioni della rivelazione di Cristo, in quelle stesse interpretazioni che hanno diviso i cristiani in migliaia di sette, ma deve trovarsi nella stessa prima rivelazione dello stesso Cristo. Questa stessa prima rivelazione – le parole dello stesso Cristo – si trova negli Evangelii. Per questo mi volsi a studiare gli Evangelii.

Esistono in tutte le confessioni persone che « professano con i fatti l'insegnamento di Cristo », esiste quindi una sorta di sapere fondante la prassi cristiana, un sapere che accomuna le diverse confessioni, estendendosi ben al di sotto della loro superficie e costituendone la base autentica. Questo patrimonio fondamentale va ricondotto allo stesso insegnamento di Gesù, che ne costituisce il « seme ».

3. *Il metodo della ricerca*

Il metodo di ricerca proposto non è, evidentemente, apologetico (dai rami alla radice o al seme). Ma non è neppure storico-genetico, nel senso di una ricostruzione storica a partire dal nucleo originario. La metafora del « seme » e della « scorza », applicata alla storia delle dottrine cristiane, ha una grande storia alle spalle, da

Origene a Girolamo, all'adagio di Erasmo i *Sileni di Alcibiade*, sino a *L'essenza del cristianesimo* di Adolf von Harnack, posteriore di vent'anni all'opera di Tolstoj, con la risposta di Alfred Loisy, *L'Evangelo e la chiesa*⁹. Tolstoj può avere presente per esempio, quando parla di «storia delle religioni», gli *Essais sur l'histoire des religions*, di Max Müller, che ha letto qualche anno prima appunto in traduzione francese¹⁰, oppure anche *La science des religions*, di Emile Burnouf¹¹, che prospetta un approccio evolutivo alla storia delle religioni: dalla purezza delle origini alle successive deviazioni (ne riparlerò più avanti).

Ma questo schema – che per altri aspetti Tolstoj mostra altrove di condividere, quando considera la storia del cristianesimo come storia di deviazioni e deformazioni – non lo convince su un punto fondamentale. Esiste, non nel passato, ma nel presente, e identico in tutti coloro che «professano con i fatti l'insegnamento di Cristo» un nucleo profondo, sostanziale, che permane intatto nonostante il variare delle confessioni e dei riti. È da questo che bisogna muovere per identificare e ricostruire l'insegnamento di Cristo, è questa la «precomprensione» da cui partire. Questo nucleo è riconoscibile immediatamente senza la mediazione di quelle chiese che hanno sempre discusso per appropriarsi e dilapidare quel patrimonio.

Tolstoj 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?»). Anzi, mostreremo più avanti che questa *razum* ha radici bibliche.

So che secondo la dottrina della chiesa il senso della dottrina non si trova solo nell'Evangelo, ma in tutta la Scrittura e in tutta la tradizione, custoditi dalla chiesa. Suppongo che dopo tutto quel che si è detto questo sofisma, consistente in ciò, che la Scrittura, che serve di fondamento alla mia interpretazione, non è soggetta ad indagine, perché l'interpretazione vera e santa appartiene unicamente alla chiesa, questo sofisma non possa più essere usato. Tanto più che ciascuna interpretazione è rovesciata da quella di un'altra chiesa; tutte le sante chiese si escludono l'una l'altra. Il divieto di leggere e interpretare la scrittura è solo un segno di quel peccato di interpretazione che la chiesa interpretante sente di avere alle sue spalle.

Dio ha manifestato la verità agli uomini. Io sono un uomo e per questo non solo possiedo il diritto, ma ho anche il dovere di avvalermene e di stare faccia a faccia di fronte ad essa senza intermediari. Se Dio parla in questi libri, allora egli conosce la debolezza della mia mente e deve parlarmi in modo tale da non illudermi. L'argomento della chiesa è che non si può consentire ad ognuno l'interpretazione della scrittura, affinché coloro che interpretano non si smarriscono e non si disperdano in un grande numero di interpretazioni; quest'argomento per me non può avere significato. Potrebbe avere significato quando l'interpretazione della chiesa fosse comprensibile e vi fosse una sola chiesa e una sola interpretazione. Ma in questo momento in cui l'interpretazione della chiesa sul figlio di Dio e su Dio, su Dio in tre persone, sulla vergine che partorisce senza intaccare la sua verginità, sul corpo e sul sangue di Dio che si mangia in forma di pane e così via non può essere accolta da chi usi un sano intelletto; in questo momento in cui l'interpretazione non è una sola, ma sono mille, quell'argomento, per quanto lo si ripeta non ha alcun senso. In questo momento anzi l'interpretazione è necessaria ed è necessaria un'interpretazione su cui tutti concordino. Ma tutti possono concordare solo quando l'interpretazione sia secondo ragione. Tutti conveniamo, nonostante le diversità, solo in quel che è secondo ragione. Se la rivelazione è verità, allora essa, per convincere, non deve e non può temere la luce della ragione: deve anzi invocarla. Se tutta questa rivelazione risulta essere una sciocchezza, tanto meglio, vada a farsi benedire. Dio può tutto, questo è vero, ma una sola cosa non può: dire sciocchezze. Ma mettere per scritto una rivelazione che fosse impossibile comprendere sarebbe stupido.

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, come contraddice per esempio l'affermazione che un numero infinito è o pari o dispari. La risposta non deve contraddire alla ragione perché non credo a una risposta che contraddica alla ragione, e perché essa deve essere non solo comprensibile e non arbitraria, ma non evitabile dalla ragione, come è inevitabile che chi sa contare riconosca l'infinito. La risposta deve rispondere alla mia domanda: che senso ha la mia vita? Se non risponde a questa domanda, non mi serve. La risposta deve essere tale che sebbene la sua sostanza (come anche la sostanza di Dio) mi sia inattingibile 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.

Sulla stessa linea argomentativa, Tolstoj fa intravedere alcune riflessioni sul legame tra finito e infinito che suppongono la conoscenza di *Confessioni* (cap. IX).

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 vero il fondamento su cui si fonda ogni attività razionale. La fede è la conoscenza della rivelazione, senza la quale è impossibile vivere e pensare. La rivelazione è la conoscenza di quello cui non può giungere l'uomo con la ragione e che tuttavia viene ad ogni uomo da quel principio che è nascosto nell'infinito. Tale per me deve essere la proprietà della rivelazione che produce la fede; e questo io cerco nella tradizione che riguarda Cristo e per questo io mi rivolgo ad essa con le più rigorose esigenze della ragione.

Interviene, nelle righe successive dedicate al problema del canone, la presa di posizione negativa nei confronti dell'Antico Testamento. In brevi battute emerge l'obiezione fondamentale: non si può stabilire una continuità tra le due fedi, quella ebraica e quella cristiana. La fede ebraica costituisce un fatto storico particolare, come la fede dei bramini, mentre «la fede cristiana è quella fede in cui viviamo». Ci si aspetterebbe per contrasto «è universale», con il solito argomento apologetico: l'argomentazione è invece più sottile di quanto non appaia a prima vista: in fondo si oppone a un particolarismo, quello ebraico, un altro particolarismo, quello cristiano, che costituisce però il *proprio* orizzonte vitale. E poiché il punto di vista è appunto quello vitale, non quello storico-genetico, l'interesse per l'ebraismo cade.

L'Antico Testamento non lo prendo in considerazione perché la questione non è circa la fede degli ebrei ma: in che cosa consiste la fede di Cristo, nella quale la gente trova quel senso che rende possibile la vita? I libri degli ebrei possono essere da noi studiati come spiegazione di quelle forme nelle quali si è espresso il cristianesimo, ma non possiamo riconoscere una coerenza della fede che vada da Adamo sino al nostro tempo, essendo sino a Cristo la fede degli ebrei un fatto locale. La fede degli ebrei, a noi estranea, può essere da noi studiata come la fede, ad esempio, dei bramini. La fede cristiana è quella fede per cui noi viviamo. Studiare la fede degli ebrei per capire quella cristiana è come studiare lo stato di una candela prima di accenderla, per capire il significato della luce che viene dalla candela accesa. Tutto quel che si può dire è che le proprietà, il carattere della luce possono dipendere dalla stessa candela, come la forma in cui il Nuovo Testamento si esprime può dipendere dal legame con il giudaismo, ma la luce non può essere spiegata dal fatto che è accesa su questa piuttosto che quella candela.

L'errore fatto dalla chiesa riconoscendo l'Antico Testamento come scrittura ispirata da Dio al modo del Nuovo Testamento si riflette evidentemente nel fatto che, pur riconoscendolo a parole, la chiesa in realtà non lo riconosce ed è caduta in contraddizioni che avrebbe evitato se avesse ritenuto di doversi attenere ad un certo qual sano buon senso.

La diffidenza nei confronti delle Scritture ebraiche e dello sfondo giudaico del Nuovo Testamento era diffusa anche nell'esegesi e nella teologia protestante liberale (anche l'esegeta Eduard Reuss, che Tolstoj utilizza, come vedremo, è su queste posizioni). Dall'epoca della Riforma era ormai caduto l'antico procedimento esegetico allegorico, lo strumento ermeneutico principe di una concezione teologica unitaria dei due Testamenti; indebolitosi anche il paradigma teologico della Riforma, legge-grazia, in una prospettiva strettamente vitale, quale quella tolstoiana, poteva effettivamente diventare difficile sostenere una necessaria sequenza e mutua necessità tra ebraismo e cristianesimo¹². Ma il misconoscimento tolstoiano rimane profondamente ingiusto, perché egli dimentica, al di là della lettera, che nelle Scritture ebraiche le idee di sapienza e di legge sono altrettanto centrali quanto nel suo pensiero.

Tolstoj è poi critico anche per quanto riguarda l'atteggiamento della chiesa nei confronti degli scritti neotestamentari. C'è un importante riconoscimento: la chiesa ha accolto nel canone le cose essenziali. Ma anche una critica: sono state pure accolte cose non essenziali, e la linea di separazione tra canonico e non canonico è stata tracciata in maniera rigida, così da porre il sigillo della santità e dell'infallibilità su tutto quanto sta dentro il Nuovo Testamento, senza discernimento.

Per questo lascio a parte la scrittura dell'Antico Testamento. Quanto alla scrittura rivelata, come si esprime la chiesa, in 27 libri¹³, in realtà questa tradizione non è racchiusa né in 27 libri, né in 5, né in 138, come non si può racchiudere la rivelazione divina in un numero preciso di pagine e di lettere. Dire che la rivelazione divina è espressa in 185 fogli di carta da lettera è come dire che l'anima di un certo uomo pesa 15 pud, o che la luce di una lampada misura 7 *četverik*. La rivelazione si è espressa nell'anima degli uomini e gli uomini se la sono trasmessa l'uno all'altro e ne hanno in qualche modo scritto. Qualunque persona colta sa che vi furono più di cento Evangelii e Lettere non accolti dalla chiesa. La chiesa scelse 27 libri e li chiamò canonici. Ma è evidente che alcuni libri esprimeva-

no meglio, altri peggio, la tradizione, e questa gradazione continua a vedersi. La chiesa doveva tracciare una linea da qualche parte, per separare ciò che essa riconosce come ispirato. Ma è evidente che in nessun punto questo tratto poteva separare nettamente la piena verità dalla piena menzogna. La tradizione è come l'ombra che sta tra il bianco e il nero, tra la verità e l'errore: e dovunque questa linea fosse tracciata, inevitabilmente furono distinte le ombre, dove c'era il nero. Proprio questo fece la chiesa, distinguendo la tradizione e chiamando alcuni libri canonici, altri apocrifi. Scelse così bene che le più recenti ricerche mostrano che non v'è nulla da aggiungere. Da tutte queste ricerche è divenuto chiaro che ogni fatto è noto e meglio compreso dalla chiesa nei libri canonici. Non solo, ma come per correggere l'inevitabile errore fatto tracciando questa linea, la chiesa ha accolto anche alcuni tra i libri apocrifi.

Tutto quel che si poteva fare, è stato fatto in modo eccellente. Ma in questa distinzione la chiesa sbagliò in questo, che volendo con più energia rifiutare quel che essa non riconosceva e attribuire maggior peso a quel che riconosceva, essa pose in blocco su tutto quello che essa riconosceva il marchio dell'infalibilità. Tutto viene dallo spirito santo e ogni parola è vera. Con questo rovinava e distruggeva tutto quel che aveva recepito. Accogliendo nell'area della tradizione quello che era bianco, luminoso, e quello che era grigio, cioè la dottrina pura e quella meno pura, si privava del diritto di unificare, escludere, chiarire quel che essa aveva accolto, ciò che costituiva invece un suo obbligo, un obbligo che essa non adempì mai e non adempie tuttora. Tutto fu accolto: i miracoli, gli Atti degli Apostoli, i consigli di Paolo sul vino e lo stomaco, e il delirio dell'Apocalisse eccetera. Sicché dopo 1800 anni questi libri ci stanno dinanzi nella stessa forma rozza, incoerente, piena di cose insensate e di contraddizioni. Ammettendo che ogni parola della Scrittura è una verità santa, la chiesa ha cercato di mettere insieme, di chiarire, di slegare le contraddizioni, di comprenderle; e fece tutto quel che poteva fare in questa direzione, cioè dando un senso altissimo a quel che non ne aveva. Ma il primo errore fu fatale. Riconoscendo che tutto era sacrosanta verità era necessario giustificare tutto, chiudere gli occhi, celare, barare, cadere in contraddizione e, ahimè, spesso dire delle menzogne. Anziché accettare tutto, a parole, la chiesa avrebbe dovuto rifiutare alcuni libri, come

l'Apocalisse, tutta, e gli Atti degli Apostoli, in parte, poiché spesso non solo non contengono nulla di istruttivo, ma anzi sviano il lettore.

È evidente che i miracoli furono descritti da Luca per confermare la fede e probabilmente vi furono persone che trovarono conferma nella loro fede leggendo queste cose. Ma ora non vi sono libri più sacrileghi, più devastanti per la fede. Può essere che, dove regnava l'oscurità, fosse necessaria una candela. Ma non c'è motivo per accendere una candela se c'è la luce: la si vedrà egualmente. I miracoli di Cristo sono candele che si portano alla luce, per illuminarla: ma se c'è la luce, si vedrà da sola, se non c'è allora farà luce la candela.

Così, leggere i 27 libri di seguito, riconoscendo che ogni parola è vera, come li legge la chiesa, è impossibile e non è necessario: si arriverebbe solo a ciò a cui è giunta la chiesa, a negare se stessa.

La via che Tolstoj seguirà sarà, più o meno consapevolmente, quella della Riforma: individuare un centro, una sostanza, un'essenza delle Scritture che illumini e chiarisca tutto il resto. Questo centro sono i quattro Vangeli. Quel che li precede vale al massimo come documento storico, quel che segue ne è solo la spiegazione. Occorre cercare nei Vangeli i fondamenti dell'insegnamento di Gesù, senza preoccupazione preliminare di trovare sempre un accordo con gli altri testi del Nuovo Testamento.

Per comprendere il contenuto delle Scritture appartenenti alla fede cristiana occorre anzitutto rispondere alla domanda: quali libri di questi 27 libri che si chiamano sacra scrittura sono più o meno importanti, più o meno essenziali? e occorre cominciare proprio da quelli più importanti. Ora i quattro Evangelii sicuramente lo sono. Tutto quel che li precede può essere prevalentemente considerato come materiale storico per la comprensione dell'Evangelo; tutto quel che segue, come una spiegazione di quegli stessi libri. Per questo non è necessario, come fanno invece le chiese, far concordare tutti i libri fra di loro, immancabilmente (ci siamo convinti che fu questo più d'ogni altra cosa a portare la chiesa a predicare cose incomprensibili); occorre invece cercare in questi quattro libri,

che espongono, secondo la dottrina della chiesa, la rivelazione più essenziale, cercare i fondamenti più importanti della dottrina, senza tener conto dell'insegnamento degli altri libri: e questo non perché non voglio farlo, ma perché temo le deviazioni presenti negli altri libri e di cui vi sono esempi tanto chiari ed evidenti.

Lo scopo di Tolstoj è di leggere i Vangeli avendo presente alcuni obiettivi.

In questi libri cercherò:

1. Ciò che mi è comprensibile, perché quel che è incomprensibile nessuno può crederlo e la conoscenza dell'incomprensibile è uguale all'ignoranza.
2. Ciò che risponde alla mia domanda: chi sono io? e che cos'è Dio? e
3. Qual è il fondamento principale, unico di questo insegnamento?

E perciò leggerò i passi non comprensibili, non chiari, o solo in parte comprensibili non come mi piace, ma come se fossero prevalentemente d'accordo con i passi più chiari e fossero riconducibili ad un solo fondamento.

Tolstoj dà subito un'idea del risultato generale dell'applicazione di questo approccio. Nel Nuovo Testamento purtroppo Paolo e gli Atti degli Apostoli possono essere molto svianti, per non parlare dell'Apocalisse. Le lettere di Giovanni (per la prima di esse ha una spiccata preferenza) e di Giacomo sono talvolta un'utile conferma dell'insegnamento di Gesù. Ma, fondamentalmente, l'insegnamento di Gesù è contenuto nei quattro Vangeli. Come Lutero, Tolstoj rompe implicitamente con il procedimento esegetico antico, allegorizzante con cui la chiesa, sin dal secondo secolo, trovava lo strumento per armonizzare Antico e Nuovo Testamento, e il Nuovo Testamento al suo interno. Ma il modo in cui, a differenza di Lutero, al centro della Scrittura Tolstoj pone la questione antropologica ed etica («chi sono? che fare?») porta a risultati completamente differenti. Lutero partiva dalla *Lettera ai Romani*, dall'impotenza intellettuale e morale,

per sfociare nella giustificazione per fede, nella potenza della croce. Tolstoj, con tutto il suo pessimismo, non condivide l'antropologia negativa della Riforma: *si può avere fiducia nella ragione, si può individuare il «che fare»*. Una risposta chiarissima, essenziale, perfettamente riconoscibile si trova nell'insegnamento di Gesù, a partire dal *Discorso della montagna*. Tutto il resto dei Vangeli si organizza attorno a questo centro, per rapporto al quale anche il resto del Nuovo Testamento sta o cade.

Leggendo in questo modo non una volta o due, ma molte volte sia la Scrittura sia quanto è stato scritto su di essa, sono giunto alla conclusione che tutta la tradizione cristiana si trova nei quattro Evangelii, che i libri dell'Antico Testamento possono servire solo per spiegare le forme assunte dall'insegnamento di Gesù; che le lettere di Giovanni e di Giacomo, così chiamate per una particolarità del caso, costituiscono una spiegazione parziale della dottrina: in esse è possibile trovare esposto da un nuovo punto di vista l'insegnamento di Cristo, ma nulla di sostanzialmente nuovo. Sfortunatamente troppo spesso si possono trovare, specialmente nelle epistole di Paolo, formulazioni tali della fede da indurre coloro che leggono a convinzioni insensate, tali da oscurare la stessa dottrina. Gli Atti degli Apostoli, come molte lettere di Paolo spesso non solo non hanno nulla in comune con gli Evangelii e le lettere di Giovanni, di Pietro e di Giacomo, ma li contraddicono. L'Apocalisse poi non rivela nulla. La cosa più importante è però che, per quanto scritti in tempi diversi, gli Evangelii rappresentano una esposizione di tutto l'insegnamento, mentre tutto il resto ne è una interpretazione.

Tolstoj conclude la *Premessa alla Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii* mostrando come la sua finalità, di mettere in luce l'insegnamento di Gesù, comporta appunto non solo una traduzione, ma anche un'«unificazione»:

Ho letto in greco, nella lingua in cui ci sono pervenuti e ho tradotto in base al significato e ai lessici, raramente staccandomi dalle traduzioni esistenti nelle lingue moderne e compiute quando la chiesa aveva già compreso a suo modo e defi-

nito il significato della dottrina. Accanto alla traduzione, fui inevitabilmente indotto a unificare i quattro Evangelii, siccome tutti espongono, sia pure in modo diverso, gli stessi avvenimenti e lo stesso insegnamento.

Egli sa bene che la recente critica (ha chiaramente in mente Eduard Reuss, che citerà poco dopo) attribuisce un posto a parte a Giovanni:

La nuova posizione dell'esegesi, secondo cui l'Evangelo di Giovanni, essendo esclusivamente teologico, dev'essere considerato separatamente, era irrilevante per me, siccome la mia finalità non è storica, né filosofica, né teologica, ma è quella di cercare il senso dell'insegnamento. Il senso dell'insegnamento è espresso in tutt'e quattro gli Evangelii; perché, se essi sono, tutt'e quattro, un'esposizione dell'unica e identica rivelazione della verità, l'uno deve confermare e chiarire l'altro. Per questo ho preso in esame e ho unificato tutti gli Evangelii, non escluso quello di Giovanni.

L'opposizione tra «finalità storica, filosofica, teologica» e «ricerca del significato dell'insegnamento» deve essere ricondotta a quanto Tolstoj diceva un poco innanzi: la sua finalità non è la ricostruzione storico-genetica, né l'apologia, né la costruzione di un sistema teoretico (la «filosofia», aggiunge qui), ma è la lettura dei Vangeli alla ricerca del «senso dell'insegnamento», e cioè di una verità che, come ragione e sapienza di vita, trova verifica nella prassi, e anzi può essere compresa solo nella prassi. All'obiezione sulla possibile infondatezza storica della sua ricostruzione (e cioè che si tratti ormai solo più del Vangelo di Tolstoj, e non di Gesù) egli ha già risposto implicitamente con l'atto di fiducia nella ragione che, attenendosi alla corrente di sapienza vitale presente sempre e dappertutto nella storia cristiana, può risalire questa corrente sino al suo momento originario, l'insegnamento di Gesù.

4. Strumenti e struttura

Nelle ultime righe della *Premessa*, Tolstoj spiega quali siano stati i suoi strumenti e il suo modo di procedere.

Ci furono molti tentativi di unificare gli Evangelii, ma tutti quelli che conosco – Arnalde, de Vence, Farrar, Reuss, Grečulevič – tutti assumono a fondamento dell'unificazione la storia e tutti furono senza successo. Dal punto di vista storico uno non è meglio dell'altro e tutti sono soddisfacenti unicamente dal punto di vista della dottrina. Lascio completamente da parte il significato storico e unifico solo dal punto di vista dottrinale. L'unificazione degli Evangelii su questa base ha il vantaggio che la dottrina vera viene a rappresentare una sorta di circolo, in cui ogni parte definisce il significato delle altre, e in cui il punto di partenza, ai fini dello studio, è indifferente. Studiando in questo modo gli Evangelii, nei quali l'insegnamento è tanto strettamente unito con gli avvenimenti storici della vita di Gesù, la coerenza storica mi è parsa del tutto irrilevante, e ai fini della coerenza degli avvenimenti storici mi era indifferente scegliere a fondamento questa o quell'altra concordia evangelica. Ho scelto le due più nuove, i cui autori si sono avvalsi del lavoro di tutti i predecessori: Grečulevič e Reuss. Ma siccome Reuss ha separato dai sinottici Giovanni, mi era più comoda la concordia di Grečulevič, e l'ho posta a base del mio lavoro, confrontandola con Reuss e allontanandomi da entrambi quando lo richiedeva il significato.

Tolstoj si serve di vari strumenti nel suo lavoro esegetico¹⁴. Ma i due strumenti principali sono dunque *L'histoire évangélique*, *Synopse des trois premiers évangiles* di Eduard Reuss (pubblicata a Parigi nel 1876)¹⁵, e la sinossi (questo intende probabilmente il titolo *Obzor*) di Vasilij Grečulevič¹⁶, anche se Tolstoj è consapevole dell'esistenza di altri strumenti di tipo sinottico¹⁷. Non mi risulta che nessuno abbia ancora concretamente studiato queste due fonti dell'esegesi tolstoiana, e mi soffermerò un momento su di esse¹⁸. Eduard Reuss, esegeta protestante (1804-1891), è uno studioso effettivamente importante. Operando a Strasburgo, le sue lezioni e i suoi scritti, pri-

ma in tedesco e poi in francese, servirono da ponte tra la cultura francese e la ricerca biblica storico-critica germanica, che andava a quell'epoca facendo passi fondamentali, soprattutto con il contributo, per la questione sinottica, di H.J. Holzmann¹⁹. Reuss, contro F.Ch. Baur, riconosceva il contrasto tra giudeo-cristianesimo e paolinismo, ma stabiliva una corrente mediatrice tra i due, il giudeo-cristianesimo, al quale appartengono gli apostoli, e che poi coesiste nella storia con gli altri. «Reuss fa precedere, ancor prima di Holzmann, la sua storia della teologia cristiana da una esposizione dell'annuncio di Gesù nella quale dimostra il contrasto fondamentale nei confronti del giudaismo dell'epoca, che Paolo avrebbe poi fissato teologicamente». Un limite di Reuss, sempre secondo W.G. Kümmel, fu però di avere completamente disconosciuto il ruolo dell'escatologia, dell'ultimo giorno, nella predicazione di Gesù, peccando in questo, come già Holzmann, di «eccessiva spiritualizzazione»²⁰. L'introduzione a *L'histoire évangélique* sostiene la sufficienza delle fonti sinottiche per ricostruire il ritratto di Gesù: «ciò che è stato», ma ammette la loro insufficienza a spiegarci «come lo è divenuto»: è questo un punto di vista moderno, estraneo agli autori dei Vangeli²¹. Sebbene Reuss sia contrario alla totale espunzione dell'elemento miracoloso dalla vicenda di Gesù, quello che storicamente è accertabile e di cui il commentario si occuperà di preferenza è «l'elemento didattico, la sostanza stessa di ciò che Gesù ha chiamato l'Evangelo, le idee religiose e morali che egli ha donato all'umanità». Mentre su molti fatti concernenti la vita di Gesù si possono appuntare la critica e il dubbio, invece «a proposito dell'autenticità dell'elemento didattico», è tutto il contrario. Non solo essa non è mai stata contestata seriamente, ma si afferma e si fa riconoscere con un'energia tanto maggiore quanto più lo studio si emancipa dai metodi e dai pregiudizi tradizionali, per attenersi ai testi che da soli ne fanno fede. A parte qualche oscurità, che non serve ad altro che a farci meglio misurare la distanza che separava la concezione del Maestro dall'intelligenza dei discepoli, tutto

è qui d'una limpidezza superata solo dall'insondabile profondità e dalla ricchezza inesauribile del pensiero religioso che si rivela dalla bocca di Gesù. È questa – così conclude Reuss la sua introduzione a *L'histoire évangélique* – la vera apologetica, che supera ogni filosofia: essa non saprà trovare argomenti più convincenti di quello che Gesù stesso indicava come superiore a tutti gli altri, quando, con una sublime sicurezza, ingiungeva ai secoli di verificare con la pratica l'origine divina della regola che egli dettava loro»²². Il punto di vista di Reuss – che sarà ancora quello di Adolf von Harnack nelle prime pagine de *L'essenza del cristianesimo* – è chiaramente presente a Tolstoj quando, nel ricostruire la vicenda di Gesù, decide di privilegiare, su quello storico-fattuale, l'aspetto didattico, ravvisando poi un livello originario della predicazione che ci giunge attraverso la mediazione, spesso non intelligente, dei discepoli, ancora legati alla loro estrazione giudaica (le profezie, i miracoli, l'aspettativa apocalittica).

Proprio a causa della sua sfiducia nella ricostruzione storico-fattuale (una polemica non nuova del resto, dai tempi di *Guerra e pace*), e al tempo stesso della sua certezza di poter accedere all'insegnamento originario di Gesù mediante la profonda corrispondenza che esso trova nel cuore e nella mente di ognuno, Tolstoj è indifferente all'organizzazione cronologica della materia e, per organizzarla, sceglie uno strumento diverso dalla sinossi del Reuss, che non contiene Giovanni. Sceglie dunque un prodotto ingegnoso e ingenuo, la sinossi di Vasilij Grečulevič (1822-1885), poi Vitalij, vescovo di Mogilev, che qualifica la sua creazione come uno «strumento per lo studio fondamentale della storia evangelica»²³. La prefazione contiene uno studio sulle precedenti sinossi o meglio «armonie» in lingua russa, spiegando come l'autore sia giunto alla sua soluzione. La quale consiste in una armonia evangelica, in verità molto artificiosa, che si visualizza su pagine che a sinistra, su colonne, da una a quattro, indicano la fonte, a destra riportano i testi. Ecco come si presenta il *Discorso della montagna*²⁴:

Matteo cap. 5 versetti	Luca cap. 6 versetti	
3-	-20-	Beati i poveri di spirito, poiché loro è il regno dei cieli vostro è il regno di Dio
-3	
...	-20	
4-	21-	Beati coloro che piangono ora poiché saranno consolati poiché riderete
...	-21-	
-4	...	
...	-21-	

L'armonia evangelica di Grečulevič conserva dunque senza fonderli i testi diversi (conserva nell'esempio la seconda e la terza persona: «vostro/loro»), facendoli leggere di seguito ed evidenziando la loro provenienza. Ma omette, nell'esempio, di segnalare che in Luca non c'è «di spirito». Ovviamente Tolstoj, che ha in mano Reuss²⁵, è ben consapevole della differenza tra le due redazioni, Matteo e Luca: ma gli fa comodo avere un percorso unitario attraverso i quattro Vangeli, che egli potrà seguire per presentare l'insegnamento di Gesù (non la sua biografia) in maniera coerente.

L'*Unificazione* ripartisce tutta la materia evangelica (soprattutto in realtà la parte didattica, come si è visto) in dodici capitoli. All'interno dei capitoli, dopo una introduzione, in pericopi minori, l'autore dà il testo greco, la versione russa ufficiale e la sua versione, seguita da note talvolta a singole parole, talvolta complessive su alcuni versetti; ci sono anche «note generali» che spiegano il senso complessivo di determinate pericopi, e sintesi finali. All'interno delle note, o separatamente, come ad esempio all'inizio del secondo capitolo, viene giustificata l'omissione di determinati versetti. All'interno delle note spiccano ampie traduzioni di Reuss, cui fa seguito la polemica di Tolstoj. Con toni ancora più polemicici, Tolstoj, come esempio dell'interpretazione tradizionale, cita spesso brani del *Tolkovoe Évangélie* [Vangelo commentato] dell'archimandrita Michail²⁶. Alla fine di ogni capitolo c'è un compendio.

Ecco un'analisi del contenuto dei capitoli:

Introduzione. Contiene: «Significato del titolo», cioè di «Evangelo»; seguendo in parte Grečulevič, Tolstoj fa precedere il Prologo di Gv da Mc 1,1 e da Gv 20,31 e di Lc 1, 1 che rappresentano lo «Scopo del libro». Segue la spiegazione del Prologo, e poi un compendio: «l'annuncio del bene da parte di Gesù Cristo, figlio di Dio» (pp. 20-45).

I. *L'incarnazione della sapienza [razumenie].* Contiene una nota iniziale, in cui si spiega che si omettono Lc 1,5-79; Mt 1,1-17 e Lc 3,23-38; quindi: nascita e infanzia di Gesù, la predicazione di Giovanni Battista, la tentazione nel deserto, con ampia discussione dell'interpretazione ortodossa – contro il *Tolkovoe Evangelie* di Michail, e anche contro Reuss; le nozze di Cana; i primi discepoli; la predica a Nazaret; sintesi finale (pp. 46-98).

II. Il manoscritto pubblicato nelle *Opere complete* non ha titolo. Nota generale; il rifiuto del sabato; la cacciata dal tempio; la samaritana; la purificazione dello spirito e il culto in spirito e verità, con riguardo alla polemica antifarisaica; le voci sul Cristo. Conclude una nota finale sul «nuovo culto nello spirito con i fatti». Il rifiuto del Dio giudaico (pp. 99-148).

III. *La spiegazione di Gesù del significato di Giovanni.* Giovanni; la venuta del regno di Dio; il colloquio con Nicodemo, con un'ampia sintesi finale, in cui si spiega la necessità di rifiutare il «Dio ebraico creatore»; le parabole del seminatore e del lievito; un compendio del capitolo dal titolo «Il regno di Dio» (pp. 149-196).

IV. *Il Discorso della montagna.* Poveri e ricchi (lunga discussione contro le interpretazioni spiritualizzanti di Reuss e Michail e contro lo stesso Matteo, che dice «in spirito»: poveri vuol dire «vagabondi, mendicanti, pezzenti»; il sale della terra: polemizza ancora, sono proprio questi poveri in quanto poveri sale e luce; la legge eterna (ancora polemica: vedi oltre); segue un'esegesi dei cinque comandamenti: non adirarsi, non fornicare, non giurare, con nota generale sul «non giurare»; «non resistere al male con il male», con una nota generale; non fare guerra; l'elemosina, il digiuno e la preghiera, con un'ampia traduzione da Reuss sul «Padre nostro»; la ricchezza vera e quella falsa, con una nota generale; la strada stretta, la parabola sulla costruzione della casa; la scelta dei dodici e una conclusione: «La legge» (pp. 197-283).

V. *L'adempimento della legge dà la vera vita.* Contiene: il nuovo insegnamento su Dio; la scelta dei discepoli e il discorso loro rivolto da Gesù, con una nota generale; il male non si annulla con il male; la guarigione di un paralitico (lunga discussione con Reuss e Michail); i talenti, con una nota generale; il pane di vita; compendio, molto ampio (pp. 285-352).

VI. *Il cibo di vita non consiste nel pane.* Nascita carnale e spirituale; la tempesta sul lago; Gesù da Marta e Maria; la parabola del ricco; del fico; del banchetto; del padrone e del servo (Lc 16,1-8), con una nota generale polemica; la parabola del ricco e di Lazzaro, con una «spiegazione» polemica a parte; i comandamenti principali; sul ricco e la ricchezza (Mt 19,17-21; Mc 10,17-27); una nota generale, contro Reuss e Michail, Renan, Strauss e sulla comunione dei beni nella chiesa primitiva; Gesù e Zaccheo; la misura del bene (Mc 14,3 ss.; Gv 12,3 ss.; Mt 26,8 ss.) con una nota generale; l'adempimento della volontà di Dio (Mt 21,28-31); conclusione «Per ottenere la vita vera, si deve rinunciare alla vita falsa della carne».

VII. *Prova della verità dell'insegnamento.* Richiesta di prove al Cristo; discussione di Gesù con i farisei; guarigione del cieco nato; Gesù è la porta della vita; spiegazione della parabola del pastore e delle pecore; la resurrezione di Lazzaro, con un'ampia discussione; compendio (pp. 431-506).

VIII. *Non v'è un'altra vita.* Le ricompense nel regno di Dio; la parabola del padrone e dei servi (Mt 20,1-16); è più grande di tutti chi è servo di tutti; la parabola del figliol prodigo; la parabola dei lavoratori nella vigna altrui, con una nota; la fede come un grano di senape, con note generali; la venuta del regno, con note; la preghiera; il giudice e la vedova, con nota su Reuss; la parabola delle fanciulle con le lampade, e nota generale; la venuta del figlio dell'uomo; «Non v'è un'altra vita»: compendio (pp. 507-570).

IX. *Tentazioni.* «Siate come bambini», discussione e note generali; la nozione di colpa, con discussione; matrimonio e divorzio; il tributo, con discussione e nota generale; l'adultera; la vita vera; la resurrezione, con ampia discussione; i comandamenti principali, con discussione; la tentazione farisaica, sadducea e di Erode; la bestemmia contro lo spirito santo, con ampia nota generale; compendio: «L'uomo vive la vita dello spirito nella carne» (pp. 571-567).

X. *La lotta contro le tentazioni.* Il consiglio di Caifa, con discussioni; riunione e discorsi dei sacerdoti, con discussioni;

lotta contro la tentazione di opporsi con la violenza, con nota generale. Compendio (pp. 658-714).

XI. *Dio spirito è amore*, con una nota generale e un compendio dal titolo ampio: «La vita individuale è inganno della carne. La vera vita è la vita comune ad ogni uomo» (pp. 715-758).

XII. *La vittoria dello spirito*. Sofferenza e morte di Gesù. L'ultimo versetto accolto nell'*Unificazione* è: «chinato il capo, spirò» Gv 19,30. Compendio (pp. 759-799).

Seguono alcune pagine di *Conclusioni all'indagine sull'Evangelo*, con particolare riguardo alla «leggenda della resurrezione». «La leggenda è un inganno, l'insegnamento è verità»; è il caso più evidente del tentativo, di cui sono disseminati i Vangeli, di comprovare con miracoli una dottrina che non necessita di prodigi per essere provata, prodigi che sono in realtà un impedimento alla vera fede.

Questa la struttura della corposa opera. Quali che siano le riserve sui procedimenti e sulla qualità sostanziale dell'interpretazione neotestamentaria tolstoiana, rimane comunque sorprendente che non sia stata fatta sinora oggetto di studio, un fatto spiegabile solo con le riserve di tipo confessionale che da ogni provenienza si sono subito concentrate su quest'opera. Essa tuttavia costituisce la fonte prima per la conoscenza del cristianesimo tolstoiano: le lunghe «note generali», le discussioni, i compendii contengono spesso la formulazione originaria, a stretto contatto con il Nuovo Testamento, di tante posizioni che Tolstoj affiderà poi a scritti minori o non esplicherà mai più con tanta ampiezza (per esempio il rapporto con l'Antico Testamento)²⁷.

5. La «Breve esposizione»

Sullo stesso slancio che lo aveva portato dall'*Indagine sulla teologia dogmatica* all'*Unificazione*, Tolstoj prosegue e, utilizzando la sola traduzione, mette insieme una *Breve esposizione dell'Evangelo* (*Kratkoe izloženie evangelija*). Essa si trova nelle *Opere complete* (24, 801-938), dove è pubblica-

to il manoscritto del 1883. Nicolas Weisbein, col titolo *Abrégé de l'Évangile*²⁸, pubblica invece l'edizione inglese del 1905, curata dal più stretto collaboratore di Tolstoj di quel tempo, Viktor Čertkov, che contiene tagli (omette le introduzioni a ogni capitolo) e correzioni (soprattutto nella *Prefazione*, diversa da quella dell'*Unificazione* che abbiamo appena letto insieme). L'editore Gusev avanza dubbi sulla correttezza di Čertkov, anche se esiste una lettera in cui Tolstoj dice di aver corretto il testo: «Spero che voi approviate», scrive anzi a Čertkov (lettera del 19 gennaio 1904, 88, 316 s.). Weisbein confronta utilmente le due redazioni della *Prefazione* (del manoscritto del 1883 e del 1905), ma a mio parere trae conclusioni eccessive dalle attenuazioni contenute nel testo del 1905, nel senso di un accostamento all'ortodossia da parte di Tolstoj. In ogni caso occorrerebbe cercare di valutare la reale portata dell'intervento di Čertkov²⁹.

Questa *Prefazione*, che si può leggere, oltre che nella versione con testo a fronte di Weisbein³⁰, anche in traduzione italiana³¹, a prescindere dalla questione delle varianti, contiene alcuni elementi interessanti. Anzitutto la giustificazione della divisione del nuovo Vangelo in dodici capitoli, in parallelismo con il Padre nostro:

- | | |
|--|---|
| 1. Padre nostro | I. Il figlio di Dio |
| 2. Che sei nei cieli | II. Dio è spirito |
| 3. Sia santificato | III. L'inizio della sapienza |
| 4. Venga il tuo regno | IV. Il regno di Dio |
| 5. Sia fatta la tua volontà in cielo | V. La vera vita |
| 6. come in terra | VI. La vita falsa |
| 7. Dacci oggi il nostro pane | VII. Io e il padre diamo una sola cosa |
| 8. oggi | VIII. La vita non è nel tempo |
| 9. E rimetti a noi... | IX. Le tentazioni |
| 10. E non c'indurre... | X. La lotta contro le tentazioni |
| 11. Ma liberaci dal male | XI. Il discorso di commiato |
| 12. Perché a te appartiene il regno... | XII. Vittoria dello spirito sulla carne |

Nella *Prefazione* si spiega inoltre che nella *Breve esposizione* sono stati omessi i versetti sulla nascita del Battista, sulla sua incarcerazione e morte, sulla genealogia e nascita di Gesù, sulla fuga in Egitto, sui miracoli di Cana, di Cafarnao, degli indemoniati, su Gesù che cammina sulle acque, sul fico maledetto, sulle guarigioni, sulla resurrezione e sulle profezie che si pretendono avverate. Si riprendono osservazioni già contenute nella *Premessa all'Unificazione*, a proposito del rifiuto dell'Antico Testamento: la tradizione giudaica è penetrata nel cristianesimo attraverso Paolo: «con Paolo comincia un Talmud cristiano che si chiama chiesa...»³². L'attacco si volge anche ai moderni storici agnostici, come Ernest Renan, che non sanno rispondere alla domanda: perché, anche se il contorno miracoloso è falso, l'insegnamento di Gesù è così importante per gli uomini da produrre anche quel contorno? «La risposta non consiste nel sapere in quale ambiente nacque Gesù, chi lo ha allevato ecc. e ancor meno nel sapere che cosa accadeva a Roma e se il popolo era propenso alla superstizione ecc., ma in ciò, che quest'uomo predicò qualcosa di così particolare che gli uomini sono stati costretti a distinguerlo da tutti gli altri e a riconoscerlo come Dio, allora e oggi».

La *Prefazione* finisce con un appello al lettore. Il lettore colto, educato nella chiesa, ma distaccatosi dalla fede per la sua incompatibilità con la ragione, è pregato di credere che «il cristianesimo è la più rigorosa, pura e completa dottrina metafisica ed etica, al di sopra della quale la ragione umana sinora non si è alzata». Se invece il lettore appartiene al numero dei credenti, dovrà decidere, prima di leggere, se preferisce la sua pace, oppure la verità. Se preferisce la pace, è meglio che non legga. Se invece la verità, sappia che la dottrina di Cristo è lontana dalla chiesa quanto lo è la chiesa dall'islamismo³³; che non dovrà, leggendo, interrogarsi sulla conformità della dottrina proposta da Tolstoj con la propria appartenenza alla chiesa, ma sulla conformità al cuore e alla ragione. Quanto ai capi delle chiese, ai teologi, agli apologeti di professione, per quanto potenti e numerosi, sap-

piano che non sono essi gli accusatori, ma gli accusati. «Per questi lettori ci sono soltanto due uscite: un umile pentimento e la ritrattazione delle loro menzogne, oppure la persecuzione di quelli che li accusano per quanto hanno fatto e fanno. Se non rinnegheranno la loro menzogna, a loro non resterà che una cosa: perseguitarmi. Alla qual cosa, terminando il mio scritto, mi appresto con gioia, e con timore per mia debolezza». Tolstoj termina così, con un tono di viva emozione, la sua opera esegetica (ma dice proprio *okončivaja svoje pisanie*, che può voler dire: terminando la mia scrittura!).

Note

¹ La base dei capitoli II e III è costituita dal mio saggio *Antico Testamento, Evangelo, Legge eterna in Lev Tolstoj esegeta*, in «Annali di storia dell'esegesi», 8/1 (1991), pp. 193-234.

² Le date di effettiva pubblicazione sono molto più tarde, dato che la censura impedisce la pubblicazione, che dovrà avvenire per la prima volta in Svizzera – nel 1891-1896 l'*Indagine* e nel 1892-1893 l'*Unificazione*.

³ *Issledovanie dogmatičeskogo bogoslovija* [Indagine sulla teologia dogmatica], e *Soedinenie i perevod četyrëch Evangelij* [Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii]. Esiste di entrambe una versione inglese, *Critique of Dogmatic Theology e The Four Gospels Harmonized and Translated*, curata da Leo Wiener, in *The Complete Works of Count Tolstoj*, Boston, Dana and Estes Company 1904.

⁴ Della *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie* di Macarij fu fatta presto anche una traduzione francese, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 2 voll., Paris, 1859-1860. Il manuale viene analizzato da Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, cit., pp. 148-181.

⁵ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti, 1987, p. 179.

⁶ Filarete (V.M. Drozdov, 1782-1867), patriarca di Mosca, fu autore di un *Prostrannogo christiankogo katechizisa* [Catechismo cristiano diffuso] (1821); Platon (P. Levšin, 1737-1812) fu egualmente patriarca di Mosca; *Poslanie patriarchov* sono le *Lettere dei patriarchi* (1672, tradotto in russo nel 1872) di cui fu autore Dositeo, patriarca di Gerusalemme; Petr Mogila (1596-1647) fu metropolita di Kiev.

⁷ Apprendiamo da Gusev, *Materialy*, cit., pp. 592-601, che queste ultime pagine sono prese da uno scritto della fine del 1879, il «primo lavoro filosofico religioso compiuto», che purtroppo non è entrato

nelle *Opere complete*, e si conserva tra i manoscritti del Museo Tolstoj di Mosca con il titolo *Iskanija istinnoj very* [La ricerca della vera fede]. Viene riassunto ampiamente da Gusev. L'andamento del discorso è in parte quello della *Premessa* che stiamo per esaminare: dallo smarrimento, alla scoperta del cristianesimo, ma anche del suo traviamiento da parte della chiesa, all'esigenza di riscoprire il senso originario del Vangelo. Qui si inserisce un saggio di interpretazione delle parole di Gesù in lingua corrente, e con volgarismi (*ibidem*, p. 595 s.) che sarebbe di grande interesse poter leggere. Si trova nel manoscritto anche un'anticipazione della descrizione estraniata del rito eucaristico, contenuta in *Resurrezione* (*ibidem*, p. 597 s.). Evidentemente una parte di questo scritto sarebbe poi servito di base alla *Premessa* dell'*Unificazione*, e Tolstoj avrebbe recuperato l'ultima parte, che comincia con *Pravoslavnaja cerkov'*? come finale della *Indagine sulla teologia dogmatica*: un'invettiva contro la chiesa ortodossa. Recentemente il primo capitolo di questo inedito è stato pubblicato a cura di T.G. Nikoforova con il titolo, appunto, *Iskanija istinnoj very*, in *Neizvestnyj Tolstoj, iz archivach Rossii i SSA* [Tolstoj sconosciuto, dagli archivi della Russia e degli Usa], a cura di I. Borisov, Mosca 1994, pp. 122-127. Una traduzione a cura di C. Strada Janovic è apparsa sul *Corriere della sera* del 4 marzo 1995.

⁸ *Vstuplenie* (24, 9-19); la traduzione è completa, ma interrotta da mie osservazioni. Esiste una versione inglese curata da Leo Wiener, *My Confession e Critique of Dogmatic Theology*, e *The Four Gospels Harmonized and Translated*, rispettivamente vol. 13 e 14 s. di *The Complete Works of Count Tolstoj*, cit.

⁹ Cfr. il mio saggio introduttivo ad A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, del 1980, ora in *L'estasi del profeta e altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al «Mosè» di Freud*, Bologna, Il Mulino, 1989, e G. Forni, *L'«essenza del cristianesimo». Il problema ecumenico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Bologna, Il Mulino, 1992.

¹⁰ Paris, 1872. L'originale inglese è datato in prefazione dall'autore «ottobre 1867».

¹¹ Paris, 1872. «Poi vorrei chiarire che del tutto invano Max Müller e Burnouf – li ho appena letti – e gli studiosi recenti in genere oppongono la religione alla scienza...» (Lettera a N.N. Strachov del 30 novembre 1875; 62, 219-230). Tornerò su Emile Burnouf e Max Müller più avanti.

¹² Adolf von Harnack, il massimo esponente di quest'indirizzo storico, avrebbe negli stessi anni condotto fondamentalmente la stessa critica. E nel suo ultimo, importante libro su Marcione riconobbe nel Gesù di Tolstoj «esegeta delle beatitudini» un «Cristo marcionita» (*Marcion*, Darmstadt, 1960, p. 232).

¹³ Il Nuovo Testamento.

¹⁴ Si serve soprattutto del lessico greco-tedesco di W. Pape, del 1866 (24, 977), e lavora sul *Novum Testamentum Graece*, a cura di J.J.

Griesbach (cfr. lettera di N.N. Strachov a Tolstoj dell'8 maggio 1880, 24, 974; l'edizione è ignota); del *Novum Testamentum Graece et Latine* a cura di K.V. Tischendorf, edito a Lipsia nel 1858, e del *Novum Testamentum Graece*, edito a New York e Londra nel 1880 (cfr. lettera a N.N. Strachov del settembre 1880; 63, 21 s.). Grazie a V.V. Stasov, presso la Biblioteca pubblica di San Pietroburgo si procura: la *Biblische Real- und Verbal-Hand-Concordanz*, Braunschweig, 1859, a cura di G. Büchner; H. Olshausen, *Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des N. Testaments*, 5 voll., Königsberg, 1833; H.A. Meyer, *Commentar über das N. Testament*, 16 voll., Göttingen, 1864; F. Lücke, *Commentar über die Schriften des Iohannes*, Bonn, 1840; e il cattolico *Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testament* a cura di dom A. Calmet, 22 voll., Paris, 1715-1716 (cfr. lettera a Stasov del novembre 1880; 63, 35 s., dove dice: «sono stato a Mosca e ho ottenuto tutto», riferendosi appunto a questi libri che Stasov gli aveva indicati in una lettera precedente). Tolstoj, inoltre, cita spesso la versione della Vulgata e la Bibbia tedesca di Lutero.

¹⁵ Poco prima, invece, parlando del vangelo di Giovanni, alludeva alla *Théologie johannique (Evangile et Épîtres)*, Paris, 1879).

¹⁶ M.B. Vitalij Grečulevič, *Podrobnij obzor čeveroevangelija v chronoloģičeskom porjadke* [Sinossi dettagliata dei quattro Vangeli in ordine cronologico], 2 voll., S. Peterburg, 1859.

¹⁷ Probabilmente gli esempi di altre armonie gli vengono dalla lettura dell'introduzione all'*Obzor*, cit., p. XIII s., dove il Grečulevič ricorda appunto, accanto ad opere russe, *Arnaldi Historia et concordia evangelica*, in *Scripturae sacrae cursus completi*, XXI, Paris, 1841 (si tratta dell'opera curata dall'abate J.P. Migne, e che riproduce ancora la *Histoire et concordie des quatre Evangeliste* del giansenista Antoine Arnauld). Grečulevič ricorda anche H.-F. De Vence (1675-1749), curatore di una Bibbia in latino e francese pubblicata a metà Settecento, nota appunto come *Bible de Vence*. Ignoro poi a quale opera del dotto anglicano F.W. Farrar Tolstoj si riferisca.

¹⁸ Il diligente F.H. Philip, *Tolstoj und der Protestantismus*, Marburg, 1959, dimostra tuttavia di non avere mai avuto in mano *L'histoire evangelique* di Reuss, quando ipotizza che Tolstoj usasse un'apposita sinossi di Reuss: *L'histoire evangelique* è una sinossi commentata.

¹⁹ Cfr. H.-J. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Bologna, EDB, 1975, p. 374 s.; W.G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento, Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna, EDB, 1976, p. 227 ss.

²⁰ Kümmel, *Il Nuovo Testamento*, cit., p. 228 s.

²¹ *L'histoire evangelique, Introduction*, cit., p. 106.

²² *Ibidem*, p. 111 s.

²³ *L'Obzor* del 1859, come risulta dalla sua prefazione (p. VII), è preceduto da una pubblicazione meno elaborata, dal titolo un po'

diverso *Sravnitel'noe obozrenie četveroevangelija*, e con il sottotitolo significativo «come strumento per lo studio della storia evangelica in base alla stessa Scrittura sacra, senza bisogno di manuali». Nella Biblioteca di Jasnaja Poljana si conservano vari lavori di Grečulevič, ma non la sinossi (cfr. il catalogo *Biblioteka L.N. Tolstogo v Jasnoj Poljane*, a cura di V.F. Bulgakov, 2 voll., Moskva, 1972).

²⁴ Il trattino dopo il numero del versetto vuol dire: all'inizio del versetto; prima vuol dire: alla fine; davanti e dietro vuol dire: in mezzo.

²⁵ Reuss, *L'histoire évangélique*, cit., p. 195 s.

²⁶ Tre tomi pubblicati nel 1874. Si tratta probabilmente di Michail Luzin (1830-1887), biblista, dapprima professore all'Accademia di Mosca, in seguito rettore di quella di Kiev e vescovo di Kursk. Cfr. una valutazione complessivamente positiva in G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 281 s.: «I molti libri che scrisse non hanno perso valore, nonostante risultino spesso compilazioni affrettate, seppure coscienziose, parafrasi o addirittura semplici traduzioni di molti opuscoli stranieri [...] Tutto ciò tuttavia non sminuiva la loro influenza positiva: importante fu il fatto che Michail non tacesse, ma rispondesse alla "critica negativa" (cfr. il suo *Gli evangelii e la critica evangelica*, scritto in risposta a Renan) [...] Sincero fautore della cultura religiosa, seppe trasmettere ai propri allievi tale nobile passione». Non ho potuto esaminare direttamente questo commento, se non in una traduzione bulgara, ancora del 1903 (segno della sua autorevolezza). Il testo viene ancora dato in antico slavo.

²⁷ Uno studio più ampio e sistematico dovrebbe partire dal dato che Tolstoj costruisce il suo testo sull'*Obzor* di Grečulevič, e si misura continuamente con Reuss e il *Tolkovoe evangelie* del vescovo Michail. Ma ignorano completamente questo dato le uniche ricerche che io conosca, quelle benemerite di Weisbein, nel capitolo VI del suo *L'évolution religieuse*, cit., e nell'introduzione all'*Abrégé de l'Évangile*, Paris, 1969, dove si trovano vari rilievi di tipo statistico su versetti soppressi, troncati, sviluppati, interpretati, ma manca una vera discussione delle scelte interpretative tolstojane, a partire dalle fonti della sua esegesi. Si tenga presente che Weisbein, nella sua analisi, chiaramente lavora sull'edizione ginevrina del 1892-94, mentre Gusev pubblica nel vol. 24 delle *Opere complete* l'ultimo manoscritto di Tolstoj (capp. I-IV) e i capp. V-XII, dall'edizione *Posrednik* del 1908, letti e approvati da Tolstoj in bozze, essendo il manoscritto incompleto. La scelta dell'editore russo, discutibile anch'essa, si giustifica in parte, oltre che per la diffidenza nei confronti di Čertkov, anche per il voler preferire le redazioni il più possibile vicine al momento di intensa creatività esegetica di Tolstoj, dunque la seconda metà del 1880. Il risultato è comunque che il confronto che Weisbein stabilisce ne *L'évolution religieuse*, p. 212 ss., è basato su testi dell'*Unificazione* e della *Breve esposizione* diversi, più tardivi e più armonizzati tra loro rispetto a quelli pubblicati nelle *Opere complete*.

²⁸ Weisbein trae il titolo *Abrégé* da un frammento di una traduzione francese, curata da L.D. Urusov e dallo stesso Tolstoj, rimasta inedita e pubblicata poi in 24, 941-957.

²⁹ Su Vladimir Čertkov contiene notizie interessanti A. Fodor, *A Quest for a Non-violent Russia. The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Čertkov*, Laham-New York-Boston, 1989.

³⁰ Che avrebbe potuto anche valorizzare la pubblicazione separata di questa *Prefazione*, dal titolo *Pages inédites de Léon Tolstoï* in traduzione francese di L. Urusov, autorizzata da Tolstoj, su «La Nouvelle Revue», luglio 1883.

³¹ R. Martelli (a cura di), *Il vangelo di L.N. Tolstoj* (introduzione di I. Mancini), Urbino 1983. La traduzione è condotta sul vol. 24 delle *Opere*, ma omettendo i compendi iniziali di ogni capitolo.

³² Si tratta di un lungo periodo omissso nell'edizione inglese.

³³ Egualmente omissso.

Il Vangelo di Giovanni e il Discorso della montagna

1. Il Prologo

Torniamo ora alla grande opera, l'*Unificazione*, per studiarne alcuni passi e alcune idee fondamentali. Prendiamo anzitutto l'*Introduzione*. Secondo lo schema che Tolstoj mutua dall'opera di Grečulevič, l'*Unificazione* comincia con il Prologo del Vangelo di Giovanni, dedicandogli ampio spazio (24, 20-45). Ecco come si potrebbe tradurre la sua versione russa di Gv 1,1-5¹:

1-3. Fondamento di tutto è divenuta la sapienza di vita [*razumenie*]. E la sapienza di vita rappresenta Dio. E questa sapienza di vita è divenuta Dio. Essa è divenuta fondamento di tutto, rappresentando Dio.

3-5. Tutto è stato generato attraverso la sapienza e fuori dalla sapienza nulla è stato generato di ciò che vive e vivrà. In essa avvenne la vita, e cioè la luce degli uomini divenne vita. Così la luce risplende nella tenebra e la tenebra non l'assorbe.

Anzitutto, va notata la traduzione del greco *arché* come fondamento e non come principio temporale. Tolstoj ritiene che il Prologo non parli del Cristo, verbo di Dio, ma esponga un insegnamento fondamentale di Gesù. Base (*en arché*, tradotto *načalom*, strumentale in senso predicativo, non *v načale*, temporale) di tutto l'annuncio di Gesù è divenuta, al posto della concezione ebraica, la sapienza di vita. Tolstoj è facilitato nella sua interpretazione dal fatto che, seguendo l'armonia evangelica di Grečulevič, ha già trovato due volte «principio», in Mc 1,1 e Lc 1,2, riferito all'insegnamento di Gesù. Il parallelismo con Gn 1,1 non interessa a Tolstoj, che rifiuta ogni

discorso su Dio creatore. Per questo tradurrà Gv 1,3: «tutto è stato *generato* attraverso la sapienza...», riferendosi alla nascita spirituale. E il commento al discorso di Nicodemo, dedicato appunto alla rinascita spirituale, è molto chiaro: «Se Dio è il creatore onnipotente, buono e onnisciente, come lo intende la chiesa, perché egli, essendo buono, fece l'uomo tale che egli potesse essere cattivo e perire? Perché la morte?» (24,173). Tutto questo commento è di grande interesse per il «marcionismo» di Tolstoj di cui parlava Harnack. Ma anche se Tolstoj parla di rifiuto da parte di Gesù del «Dio ebraico», cui oppone «il Dio spirito, il padre del figlio dell'uomo, la sapienza», e parla di una incomprensione da parte della chiesa di questo rifiuto (24, 174), egli non istituisce quel dualismo metafisico tra due divinità – buona una, malvagia l'altra – che costituisce il segno più sicuro della gnosi, e anche del marcionismo. Si tratta invece di rifiutare come mitica e insostenibile la teoria anticotestamentaria di un Dio creatore, cui si deve opporre non un «Dio buono», ma un Dio inconoscibile, reso visibile e rappresentato unicamente dalla sua sapienza.

In secondo luogo dunque v'è la traduzione di *logos* come *razumenie žizni*, la comprensione del senso della vita. La traduzione viene così giustificata:

Logos ha qui il significato più ampio e fondamentale. Il suo significato si spiega meglio di tutto in 1Gv 1,1 nella identica introduzione allo stesso tema da parte dello stesso autore, *logos tes zoës*, senso della vita. Nel rendere questa parola in russo trovo che la parola più adatta è *razumenie* perché qui la parola riunisce tutt'e quattro i significati possibili di *logos*. *Razumenie* non è solo ragione, ma l'attività della ragione che porta a qualcosa: non solo causa, ma anche la sua ricerca; non solo ragionamento, ma ragionamento che cerca una causa, e non solo relazione, ma attività razionale in relazione a una causa; con l'aggiunta *tes zoës*, come nella 1Gv, il significato diventa più preciso e chiaro: *razumenie žizni*. Non rigetto alcun'altra traduzione: si può mettere «ragione» o «sapienza», e anche lasciare «parola», dandole un significato ampio, che non le è proprio: il senso di tutto il passo rimarrà lo stesso (*Unificazione*, 24, 26).

Rinvio al paragrafo successivo una discussione dedicata alla traduzione, che ho adottato, di *razumenie* con «sapienza», e all'origine di questa «sapienza» tolstoiana.

Questa sapienza, in terzo luogo, *sta* per Dio, rappresenta Dio, è quel Dio «che nessuno ha visto mai» (Gv 1,18). Tolstoj traduce *pros (ton theón)* con *za, vmesto*, quindi: al posto di (Dio). Gesù è la piena manifestazione di questa sapienza. Tolstoj arriva a tradurre *pros* con «per, al posto di», rilevando giustamente che tradurre questa preposizione unita con l'accusativo semplicemente come uno stato in luogo non è corretto². La versione di Tolstoj si basa invece sull'affermazione contenuta nel v. 18 dello stesso Prologo, che Tolstoj traduce così: «Dio nessuno l'ha mai raggiunto e lo raggiungerà; il figlio, che è come Dio, essendo nel cuore del padre, ha mostrato la via».

In quarto luogo, *razumenie* e vita si identificano. *Egénéto* del v. 3 non può equivalere ad *ekísthe* (fu creato) nel senso che il *logos*, seconda persona della Trinità, sia creatore (contro il commentario di Michail, che riflette la tradizione), ma: è stato generato alla vita, nel senso della nascita alla vera vita, la vita spirituale. Le tenebre vi si oppongono e tuttavia non possono annientare la vita perché «la tenebra è solo assenza di luce». È una posizione non dualistica (24, 34). Continua la versione del Prologo (la mia traduzione non può essere letteralissima):

6. C'era un uomo inviato da Dio, il suo nome era Giovanni.

7. Venne come dimostrazione: per mostrare la luce della sapienza, perché tutti credessero nella luce della sapienza.

8. Non era lui la luce, ma venne solo per mostrare la luce della sapienza.

9. Questa divenne la vera luce, che illumina ogni uomo che viene al mondo.

10. Apparve nel mondo, e il mondo non la conobbe.

11. Apparve a singoli uomini e i singoli non l'accosero in sé.

12. Ma a quanti la compresero, a tutti loro rese possibile, credendo in ciò che era, divenire figli di Dio.

13. In quanto nati non dal sangue o dal desiderio della carne e dell'uomo, ma da Dio.

La versione conferma e sviluppa opzioni interpretative già acquisite: la sapienza è luce che evidentemente «illumina ogni uomo che viene al mondo» (9b)³, dandogli la possibilità di divenire figlio di Dio (non diversamente da Gesù), se però sia disponibile a una seconda nascita, un secondo venire alla luce, non secondo la carne ma secondo lo spirito (c'è un rinvio esplicito a Gv 3,3-21). *Ta idia* non può essere il popolo ebraico (già così Reuss), sono uomini singoli. Segue:

14. E la sapienza si fece carne e abitò tra noi, e assistemmo al suo insegnamento, l'insegnamento di lui, della stessa realtà del padre, l'insegnamento perfetto del culto attraverso le opere.

15. Giovanni lo mostra e grida e dice: ecco colui di cui ho detto, colui che è venuto dietro di me è nato prima di me, perché era il primo.

16. Poiché egli compì la legge noi tutti conseguimmo un culto invece di un altro.

17. Giacché la legge fu data attraverso Mosè, il culto attraverso le opere è venuto mediante Gesù Cristo.

18. Dio nessuno l'ha raggiunto e lo raggiungerà mai, il figlio che è della stessa realtà del padre, essendo nel cuore del padre, ci ha mostrato la via.

Tolstoj espone qui la sua cristologia. Si tratta evidentemente di una cristologia «debole». *Monogenès* (v. 14) è inteso non nel senso di unico, ma di *odnorodnyj*, cioè «dello stesso genere» (in senso non esclusivo; Tolstoj si appella anche ad Origene): il Padre non si vede, ma il figlio è come il Padre. Tutto il peso viene posto sull'insegnamento del Figlio (*doxa*) che istituisce, adempiendo la legge eterna (v. 16 *pléroma*, allusione a Mt 5,17, vedi oltre), un nuovo modo di servire Dio e di piacergli (culto, *bogougoždenie*) al posto dell'antico (*charis anti chàritos*, nel senso di un culto invece di un altro), la pienezza del culto (così intende *pleres*), il culto autentico (*alètheia*, e dun-

que fattivo, *delom, na dele*). Come si vede, Tolstoj evita il ricorso allo sfondo giudaico, pure richiamato da Reuss, per spiegare termini come gloria (*doxa*), verità (*alètheia*), grazia (*charis*). Anzi, il risultato complessivo è fortemente polemico contro l'ebraismo (ciò che coincide effettivamente con le intenzioni di Giovanni). *Charis anti chàritos*, afferma, non può significare, come normalmente si dice, «grazia su grazia», ma «un culto invece di un altro». Quello precedente aveva per oggetto il Dio del Sinai e del rovetto ardente, questo nuovo culto, invece, il Dio che nessuno può raggiungere, che il figlio addita, indicando la via di un culto a Dio che consiste unicamente nel farne la volontà.

Tolstoj è soddisfatto della sua versione, o almeno, della direzione fondamentale che vi ha impressa. Egli dice: le traduzioni tradizionali, come *logos-parola*, *gignomai-creo*, *doxa-gloria*, *monogenès-unigenito*, *anti-sopra*, *oltre*, *charis-grazia* ecc. hanno senso solo perché si è abituati ad esse dalle antiche versioni, e in realtà sono oscure e non corrispondono al significato corrente delle parole: è chi continua ad usare queste traduzioni, non Tolstoj, a doversi giustificare (24, 40).

Tolstoj difende così la sua traduzione in una lettera a Fet, del giugno 1880:

Gv 1,18: Dio nessuno l'ha mai conosciuto e lo conoscerà, solo la sapienza ha rivelato Dio. Gv 1,1: Principio di tutto è la sapienza e la sapienza è Dio. All'inizio di tutto è la sapienza e la sapienza è Dio. Tutto ha origine per la sapienza e senza la sapienza nulla ebbe origine di ciò che ebbe origine.

La sapienza è Dio, e di nessun altro Dio abbiamo diritto di parlare. Le discussioni su Dio nella natura, su Dio che sta nei cieli e che crea, sulla volontà di Schopenhauer, sulla sostanza di Spinoza, sullo spirito di Hegel sono tutte egualmente arbitrarie e non hanno alcun fondamento. 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 sapienza⁴.

Anche con Viktor Čertkov dovette difendere la sua versione del Prologo. Scrive nel diario il 29 marzo 1884: «Mi sono alzato alle 7. Sono andato dagli scolari. Ho bevuto il caffè [...] Sono andato a cavallo. A casa non ci si ama. Anche in questo c'è gioia. Ho letto Confucio. Tutto è più profondo e migliore. Senza di lui e senza Lao-tze l'Evangelo non sarebbe completo. E lui non è nulla senza l'Evangelo [...] Ho ricevuto dopo pranzo una lettera di Čertkov. Si è arrabbiato per la *razumenie vmesto boga* [la sapienza al posto di Dio]. Ho pensato con stizza: se sapesse tutta la fatica e la tensione e la disperazione e l'entusiasmo da cui è venuto fuori...» (49, 74 s.). È singolare notare come nella redazione ridotta dell'*Unificazione*, la *Breve esposizione dell'Evangelo*, finita nel 1883, si conservi la versione «la sapienza al posto di Dio», mentre essa scompare invece nell'edizione curata da Čertkov nel 1905 in Gran Bretagna (l'*Abrégé* edito da Weisbein). È possibile che sia uno dei casi in cui, come l'editore sovietico denuncia, Čertkov trasesse? Ma a scusare Čertkov c'era forse la sua preoccupazione di difendere il maestro contro possibili fraintendimenti e accuse: non rischiava Tolstoj di proporsi lui stesso come la *razumenie*, l'intelligenza che pretende porsi al posto di Dio?

Tolstoj non cessò di lavorare sul Prologo di Giovanni. Si conservano, manoscritte, secondo Gusev, più di dieci redazioni della sua versione, e vi sono opere più tarde, come *Sulla vita* (1886-1887) e *La dottrina cristiana* (1898), che nella loro sostanza profonda non sono che un commento al Prologo di Giovanni. E forse lo sono anche testi come *Ivan Il'ič* o *Cholstomer* o *Padre Sergio*. Ma come non ricordare che, molto prima, anche Pierre Besuchov, in un momento critico e risolutivo della sua vita, era stato misteriosamente guidato dalle parole del Prologo (Gv 1,5)? «La vita era la luce degli uomini. E la luce risplende nell'oscurità, e l'oscurità non l'ha compressa» (*Guerra e pace*, II, III, 10; 10, 183)⁵.

2. Legge mosaica, legge eterna

Accanto al Prologo di Giovanni è fondamentale, per Tolstoj, l'esegesi del *Discorso della montagna*. Il «Discorso» indica per Tolstoj il contenuto concreto di questa sapienza di vita che Gesù propone. Vediamo brevemente le pagine che Tolstoj dedica alla sua interpretazione. Nell'*Unificazione*, alla sezione *La legge eterna*, Mt 5,17 s. viene così tradotto:

Non pensate che io abbia insegnato come distruggere la legge: sono venuto non a distruggere, ma ad adempiere. In verità vi dico: finché cielo e terra rimarranno, ogni punto della legge rimarrà di fronte a voi, finché tutto non sarà messo in pratica.

Gesù ha appena detto: felici i vagabondi, i mendicanti, i disgraziati. Ma Gesù vuole subito dopo ammonire: il suo non è un invito a vivere senza la legge, ma anzi ad attenersi alla legge fondamentale, alla *legge eterna*, iscritta nel cuore di ogni uomo. Non si tratta dunque della *Torab*: anzi si potrebbe supporre che «i profeti» sia un'aggiunta posteriore, che attenua la chiarezza della prima formulazione⁶.

Gesù dice: «Da tutto quello che avete udito e visto da me – il ripudio dei riti, del tempio e ora dal fatto che dico che sono beati i vagabondi e esorto tutti a farsi vagabondi – non dovrete concludere che io sciolgo le mani alla gente, dicendo: fate quel che volete, non esiste il bene, non esiste il male, non c'è legge. Non dovrete pensare così. Io non insegno questo, non insegno che non esiste legge, ma a praticare la legge, ed ecco quale», e parla dei comandamenti, dei comandamenti piccoli che egli dà. «Chi si comporterà così, cioè come io adesso vi dico, questi sarà nel regno dei cieli» (24, 211 s).

Secondo Tolstoj, Mt 5,18, senza questa interpretazione, diventa una «pietra d'inciampo per l'interpretazione dei teologi». Come esempio cita ampiamente Reuss, il quale sostiene che in Mt 5,17 «compiere» «non vuol dire semplicemente praticare, ma rendere completo, elevare il

precetto all'altezza di colui che l'ha dato, liberare lo spirito dalla lettera». Reuss pensa che la permanenza della legge, secondo Mt 5,18, debba essere intesa in questo senso e rigetta l'opinione di chi attribuisce la dichiarazione sulla permanenza eterna della legge al giudeo-cristianesimo degli apostoli o dello stesso Gesù: «Non parliamo poi di una terza supposizione, assolutamente inammissibile, che consiste in ciò, che Gesù avrebbe qui pensato semplicemente alla legge morale»⁷. Tolstoj si indigna dinanzi alla «sorprendentemente gratuita negazione» che qui si tratti «semplicemente della legge morale». È invece proprio la legge morale!

E a favore della sua posizione adduce:

a) il contesto, Mt 5,13-16 (essere sale, luce) che Reuss ritiene *logia* isolati e fuori contesto, e che assumono invece senso se il ragionamento è: farsi volontariamente poveri, mendicanti, disprezzati non vuol dire mettersi fuori dalla legge, ma anzi praticarla sino in fondo, in base ai «comandamenti minimi» che Gesù sta per dare (contesto seguente).

b) il brano parallelo Lc 16,16 s. (addotto incautamente, secondo Tolstoj, anche da Reuss): «La legge e i profeti fino a Giovanni; d'allora in poi viene annunciato il regno di Dio, e ciascuno si sforza di entrarvi. È più facile che abbiano fine il cielo e la terra, anziché cada un solo tratto della legge». Commenta: «O Luca mise insieme arbitrariamente questi due versetti che si contraddicono, oppure egli intendeva con *legge e profeti* ciò che era stato annullato a partire da Giovanni, e con *la legge*, senz'aggiunta di *profeti*, un'altra cosa, quel che non si può annullare sinché ci siano uomini».

c) Anche letterariamente, sostiene Tolstoj, si può addurre un'evidenza: non dice «versetto, parola, lettera», ma un tratto della legge. La legge (*nomos*, da *nemo*, delimitare; *za-kon* in russo: *za*, oltre, *kon*, limite, confine) delimita quel che è dentro e quel che è fuori, la linea sino alla quale si può andare e oltre no.

d) La distinzione di *nomos* con o senza articolo è evidente da Rm 3,27 s., 31, *nomos* senz'articolo come «legge

e profeti», Rm 7,16.21.23 con l'articolo, come la legge, in generale, la legge eterna.

Nonostante la debolezza di queste ultime due argomentazioni filologiche⁸, Tolstoj ha ragione nel cogliere la difficoltà di armonizzare le affermazioni di Gesù, che radicalizzano la legge e necessariamente portano a disattendere la lettera, con quelle a favore della persistenza dei più piccoli comandamenti della legge ebraica, sino alle virgole. Ci troviamo qui dinanzi a una contraddizione con il contesto generale del Vangelo. Questa contraddizione si supera pensando che Gesù non raccomanda affatto di continuare ad adempiere l'antica legge. Quando poco più avanti dice: «Se qualcuno trasgredirà uno solo di questi precetti, anche *minimi* [...]» (Mt 5,19), Gesù, spiega Tolstoj, si riferisce alla semplicità e brevità dei suoi precetti: essi sono «pochi» (*Unificazione*), «brevis» (*Breve esposizione*). Sono cioè comandamenti facili, accessibili, sempre e dovunque noti agli uomini attraverso la miglior sapienza dei popoli; e pur tuttavia enunciati con particolare efficacia e con speciale lucidità critica da Gesù.

Leggiamo ora un compendio di questi comandamenti, in base al *Discorso della montagna*, nella *Breve esposizione dell'Evangelo*⁹.

A Gesù dispiaceva che la gente non conosca ciò che è veramente bene, e lo insegnava loro. Diceva: beati quelli che non possiedono nulla e che non hanno ragione di vantarsi e di preoccuparsi per i loro possessi; infelici quelli che cercano ricchezza e gloria perché i poveri e i perseguitati sono nella volontà del padre, i ricchi e famosi cercano soltanto riconoscimenti da parte degli altri in questa vita temporale. Per adempiere la volontà del padre non bisogna temere di essere poveri e disprezzati, bisogna anzi rallegrarsene, per mostrare agli uomini qual è il vero bene.

Per fare la volontà del padre, che dà la vita e il bene ad ogni uomo, occorre praticare cinque comandamenti.

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

Secondo comandamento. Non far 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 differenza 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. Digiunare non è necessario: gli uomini digiunano solo per essere lodati dagli altri, ma la lode degli uomini non dà la felicità. Bisogna solo preoccuparsi di essere nella volontà del padre, il resto verrà di per sé. Se ci si preoccupa della carne, è impossibile preoccuparsi del regno dei cieli. E senza preoccupazione per il mangiare e il vestire, l'uomo sarà vivo. Il padre dà la vita. Ci si deve preoccupare solo di essere al presente nella volontà del padre. Il padre dà ciò che è necessario. Si può desiderare solo quella forza dello spirito che il padre dà. I cinque comandamenti definiscono la via per il regno dei cieli. Solo questa via stretta conduce alla vita eterna. I falsi maestri, i lupi travestiti da agnelli, cercano sempre di far uscire gli uomini da questa via. Bisogna guardarsene. È sempre possibile riconoscere i falsi maestri, perché insegnano il male al posto del bene. Se insegnano violenza, punizioni, sono falsi maestri. Li si può riconoscere da quel che insegnano.

Adempie la volontà del padre non chi invoca il nome di Dio ma chi fa cose buone. Sicché chi mette in pratica questi cinque comandamenti avrà sicuramente una vita che nessuno gli potrà togliere, chi non li metterà in pratica avrà una vita che presto gli sarà tolta, e non ne rimarrà nulla. L'insegnamento di Gesù meraviglia e seduce tutto il popolo, perché ri-

conosce a tutti la libertà. L'insegnamento di Gesù costituì l'adempimento della profezia di Isaia quando questi diceva che l'eletto di Dio avrebbe portato la luce a tutti gli uomini e avrebbe vinto il male e avrebbe stabilito la verità e la giustizia con la mitezza, l'umiltà e la bontà, e non con la violenza (24, 838-840).

Questo brano, con le battute finali, ci porta all'inizio della ricerca di Tolstoj, e al cuore stesso della sua interpretazione dei Vangeli: i comandamenti evangelici e, al centro, la non resistenza al male. Su questo punto tornerò, ma occorre prima soffermarci sull'origine dell'idea tolstoiana di sapienza.

3. L'origine della «sapienza»

L'origine della *razumenie*-sapienza tolstoiana, con la sua peculiare qualità non speculativa, non teologica, tanto meno esoterica, ma pratica e vitale, è assai precoce, a mio parere. Facciamo dunque qualche passo indietro, risaliamo agli anni della scuola di Jasnaja Poljana, quando per la prima volta si rivela l'interesse di Tolstoj per la Bibbia.

È infatti proprio durante l'esperimento educativo dei primi anni Sessanta a Jasnaja Poljana che si affacciano, stando con i ragazzi, idee importanti sulla bellezza, sull'arte, sulla morale: «E cominciammo a dire che non tutto è utilità, ma c'è la bellezza e l'arte è bellezza, e ci capimmo fra di noi e Fed'ka capì perfettamente perché cresce il tiglio e perché si canta»¹⁰. L'atteggiamento pedagogico di Tolstoj suppone Rousseau, che egli cita esplicitamente: il bambino «è vicino alla natura inanimata, alla pianta, all'animale, e la natura costantemente rappresenta per noi quella verità, quella bellezza e quel bene che cerchiamo e desideriamo. In tutti i secoli e presso tutti i popoli il bambino rappresenta un'immagine di innocenza, di assenza di peccato, di bene, di verità e di bellezza. L'uomo nasce perfetto: è la grande affermazione di

Rousseau»¹¹. E tuttavia non è lo spettacolo della natura il primo oggetto che va proposto agli occhi del bambino, ma un prodotto della cultura umana, la Bibbia, precisamente, come Tolstoj scrive in un brano straordinario di *La scuola di Jasnaja Poljana nei mesi di novembre e dicembre*.

Mi sembra che il libro dell'infanzia del genere umano sarà sempre il miglior libro dell'infanzia di ogni uomo. Mi sembra impossibile cambiarlo con un altro. Fare dei cambiamenti, delle riduzioni, come le storie sacre curate da Sonntag e altri, mi sembra dannoso. Ogni cosa, ogni parola in esso è vera sia come rivelazione che come arte [...] Bisogna leggere la Bibbia ai bambini innocenti per capire fino a che punto tutto questo sia necessario e vero.

Per sollevare il lembo del velo che cela ai bambini il mondo della conoscenza, continua Tolstoj,

all'inizio pensavo, come pensano anche molti altri, che trovandomi io stesso in quel mondo, nel quale dovevo condurre gli alunni, mi sarebbe stato facile farlo, e insegnai la grammatica, spiegai i fenomeni della natura, raccontai come sta scritto nei sillabari che i frutti dello studio sono dolci, ma gli scolari non mi credettero e si estraniarono. Provai a leggere loro la Bibbia e li ebbi completamente in mio potere. La cortina era stata sollevata ed essi mi si affidarono completamente. Amarono il libro, lo studio, e me. Mi restava solo di guidarli oltre. Dopo il Vecchio Testamento ho raccontato loro il Nuovo Testamento ed essi amarono sempre più lo studio e me. Poi ho raccontato loro la storia universale, la storia russa, e i fenomeni della natura: dopo la Bibbia, ascoltavano tutto, credevano a tutto, chiedevano di andare sempre oltre e si aprivano davanti a loro prospettive sempre più ampie di pensiero, di conoscenza e di poesia.

Il discorso di Tolstoj prescinde – lo dice poco dopo – dalla Bibbia come libro rivelato («parlo anche per quelli che non guardano la Bibbia come alla rivelazione»). La sua scoperta – nei primi anni Sessanta – è che non si può prescindere dalla Bibbia, nella formazione dei giovani,

come in epoca antica non si poteva prescindere da Omero.

Senza la Bibbia è impensabile nella nostra società, esattamente come nella società greca era impensabile senza Omero, la formazione tanto di un bambino quanto di un uomo. La Bibbia è l'unico libro per la prima lettura dei bambini. La Bibbia, sia nella forma che nel contenuto, deve servire da modello per tutti i manuali infantili, per tutti i libri di lettura. La traduzione in lingua corrente della Bibbia sarebbe il miglior libro popolare. L'apparizione di una traduzione di questo tipo al giorno d'oggi farebbe epoca nella storia del popolo russo¹².

Si comprende allora bene perché Tolstoj, quando, dieci anni più tardi, preparerà l'*Abbecedario*, darà tanto spazio alla Bibbia, insieme a materiali agiografici della tradizione religiosa russa. Nel 1875 la pubblicazione separata de *I quattro libri slavo-ecclesiastici di lettura* gli consente di aumentare ancora il numero dei testi biblici¹³.

Siamo ormai prossimi alla data del sua «conversione». Chi ha letto *Confessione* sa che l'*Ecclesiaste* gli serve, in parallelo con la sapienza del Buddha, di Socrate e di Schopenhauer, per enunciare la disperazione di una vita priva di speranza di fronte al male e alla morte. Ma non è noto come egli scopra questo testo, e una ricerca di questo genere ci porta molto vicino alla fonte della *razumenie* tolstojana. Il 30-31 agosto 1879 scrive al suo amico, il poeta Fet (traduttore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*), parlando con entusiasmo dei *Proverbi*, dell'*Ecclesiaste* e della *Sapienza di Salomone*: «Vi voglio ora proporre un libro che ancora nessuno ha letto e io ho letto poco fa per la prima volta e continuo a leggere e ad esclamare per la gioia... si tratta dei *Proverbi*, dell'*Ecclesiaste* e del libro della *Sapienza di Salomone*» (62,497)¹⁴.

La sua Bibbia in slavo ecclesiastico porta i segni di questa lettura e di queste impressioni. Ho avuto modo di studiare i segni marginali in questa Bibbia. Il risultato maggiore di questo studio è la convinzione che la «ragione» tolstojana, e il suo esercizio, la *razumenie*, hanno origini

bibliche. La presenza di questi termini è costante nei testi sapienziali e i segni di Tolstoj non lasciano dubbi che il lettore fosse impressionato dall'idea della sapienza biblica, idea che viene espressa accoppiando, e rendendo così equivalente, *razum* con i suoi derivati e *mudrost'* e termini connessi (*premudrost'* è proprio la sapienza). I segni di Tolstoj cominciano da Prov 4, 7: «Il principio (*načalo*) della sapienza (*premudrost'*): adoperarsi per conseguirla e con ogni sforzo cercare di raggiungere l'intendimento (*razum*)». Tolstoj, accanto ad altri aspetti, coglie il parallelismo fra *Proverbi* (cfr. specialmente il cap. IX e anche 16, 16, 17, 24, tutti segnati da Tolstoj), *Ecclesiaste* (1, 18, segnato), *Ecclesiastico* (o *Siracide*, cfr. 15, 3, e cap. XXIV, segnati) e la *Sapienza di Salomone*¹⁵.

Si noti che i termini sono usati anche di frequente dalla Bibbia russa, nella traduzione sinodale, anche se in modo affatto indipendente da quella in slavo ecclesiastico (la traduzione russa corrente già all'epoca di Tolstoj è basata sull'ebraico, e non sul greco, come quella antico slava). Anche se non è possibile fare uno studio analogo a quello che ho descritto prima, sui segni personali dell'autore (non esiste un'analoga Bibbia, nella biblioteca), notiamo che *razumenie* è piuttosto frequente nel Nuovo Testamento. È usato in particolare per tradurre *diànoia* in un passo fondamentale per Tolstoj, come per tutta la tradizione ebraica (cfr. Dt 6, 5) e cristiana: «Amerai il tuo Dio con tutto il tuo cuore, e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente, *razumenie*»¹⁶.

Contro una superficiale impressione che dietro a *razum* in Tolstoj ci sia l'illuminismo, e che *razumenie* sia un «ragionamento», queste osservazioni inducono invece a concludere che a questi termini soggiace quella sapienza di vita che egli aveva già riconosciuto alla Bibbia, sin dal tempo delle sue esperienze pedagogiche¹⁷.

Credo anche che queste osservazioni giustifichino la mia traduzione di *razumenie* con sapienza. Ma perché lo stesso Tolstoj non si serve del termine più proprio e coerente, quello di *premudrost'*? Credo che si possa dare una spiegazione. Negli anni in cui Tolstoj costruiva la sua fi-

losfia religiosa intorno al *logos* come sapienza di vita, Vladimir Solov'ëv elaborava una filosofia religiosa al cui centro c'era la sapienza, la *sofia* divina (e anzi cercava spesso l'incontro con Tolstoj, il quale si mostrò tuttavia sempre diffidente nei suoi confronti). Le due vie divergevano effettivamente molto in profondità. Per Solov'ëv, valorizzare la figura biblica della Sapienza rivelatrice era un modo per recuperare alla filosofia tutto il patrimonio teologico tradizionale, per recuperare alla teologia le religioni non cristiane, e per rifondare una cristologia e un'ecclesologia di respiro cosmico. Tolstoj attribuiva invece ai termini ragione, *razum*, e sapienza di vita, *razumenie žizni*, un contenuto essenzialmente etico-vitale, e lo connotava con tinte estremamente negative verso ogni teologia: quel Dio che nessuno ha potuto e potrà mai raggiungere è rappresentato in noi dalla sapienza di vita, manifestata con particolare evidenza in Gesù. Per questo, nonostante i tentativi di avvicinamento a Tolstoj da parte di Solov'ëv, e anche di Sergej Bulgakov, che diventerà un altro «sofiologo», il divario tra i due percorsi continuò a crescere¹⁸.

E il confronto può essere ancora più suggestivo quando si pensa che, alla metà degli anni Settanta, mentre Solov'ëv muove alla ricerca della Sofia attraverso letture forsennate al British Museum, e poi la insegue fino in Egitto, come egli stesso raccontò nel poemetto *Tre incontri*¹⁹, Tolstoj legge gli *Essais sur l'histoire des religions* di Max Müller già ricordato, trovandovi un'esaltazione del *logos* cristiano che, secondo gli antichi apologeti, e poi ancora Origene e Agostino, operava in profondità nelle religioni non cristiane²⁰. Legge Emile Burnouf, *La science des religions*, e vi trova l'idea che nelle religioni è all'opera la *raison*, il *logos*, il *vak* indiano²¹. Anche queste letture possono contribuire a spiegare l'idea di *razumenie*-sapienza tolstojana, presente nelle grandi tradizioni etico-religiose di ogni tempo e nel cuore e nella mente di ogni uomo che la ricerchi sinceramente. Ma l'origine della *razumenie* tolstojana è più remota, non è illuministica, è legata alla Bibbia come fondamentale libro di sapienza, accessibile a tutti, e anzitutto ai piccoli.

4. Come bambini

Che cosa concludere sull'esegesi tolstoiana? Provo a richiamare qui, in conclusione, alcuni punti, più o meno sviluppati in quel che precede.

Anzitutto, l'atteggiamento contraddittorio verso le scritture ebraiche. Va ricordato il ruolo essenziale, in questa esegesi, del vangelo di Giovanni e del suo Prologo. Non solo molti temi centrali di Tolstoj, a partire dalla sua specifica interpretazione del *logos* e poi l'idea di vita, di comandamento, di amore sono di derivazione giovannea. Forse proprio dal modello del quarto vangelo gli viene il progetto di sottoporre il materiale sinottico a una nuova redazione, come a suo tempo, al tempo delle origini cristiane, Giovanni aveva fatto con i Sinottici. Al vangelo secondo Giovanni bisogna ricorrere anche per trovare la prima fonte dell'opposizione netta tra cristianesimo ed ebraismo caratteristica dell'esegesi di Tolstoj. L'insensibilità tolstoiana alle origini giudaiche del cristianesimo costituisce un dato impressionante per chi ha imparato a comprendere la figura di Gesù sullo sfondo non solo delle Scritture giudaiche, ma dell'ebraismo del suo tempo, e in particolare del farisismo e del giudaismo rabbinico. Ma bisogna ricordare appunto che la polemica antiggiudaica costituisce uno dei tratti più caratteristici del quarto vangelo. Osservava giustamente Berdjaev: «L. Tolstoj comprende il Nuovo Testamento come legge, come comandamento, come norma imposta dal Padre-Padrone, cioè lo comprende come Antico Testamento»²². Questa concezione, che per Berdjaev era il limite di Tolstoj, avrebbe potuto essere invece proprio una ragione per accettare l'Antico Testamento e il giudaismo (pensiamo al padrone nella parabola dei vignaioli, di cui si è parlato), se lo schema polemico e dualistico di Giovanni (da una parte Gesù e i suoi, dall'altra «i giudei») non avesse avuto un ruolo così decisivo nello sviluppo del pensiero tolstoiano²³. C'è qui una nascosta contraddizione, che viene meglio in luce nel punto seguente.

La razionalità tolstoiana non consiste nel «due più due quattro» (ciò che disturbava giustamente Lev Sestov)²⁴, quanto nella lettura del *logos* come *razumenie*, nella ricerca di un sapere in cui le parti e il tutto, la teoria e la prassi si connettano spontaneamente, e in cui lo stesso capire è in un certo senso subordinato al fare: ma proprio questo sapere ha una concreta ascendenza ebraica, oltre che dei corrispettivi nella sapienza di ogni popolo²⁵.

Di questo si è detto abbastanza, vorrei solo ricordare, come segno del suo permanente interesse per l'ebraismo, il fatto che Tolstoj nell'autunno del 1882 (finita, si noti, la sua maggiore opera esegetica) studiava ebraico, leggendo la *Genesi* con il rabbino Solomon Aleksevič Minor, figura di rilievo nell'ebraismo russo di fine Ottocento (1826-1900). A questo proposito, Tolstoj racconta che leggendo il capitolo quinto di Matteo, questi, che gli faceva notare che tutto già si trovava nel Talmud, arrivati al versetto sulla non resistenza al male, non disse: «Anche questo c'è nel Talmud» ma si limitò a chiedergli con un sorrisetto: «E i cristiani lo attuano? Porgono l'altra guancia?». Aggiunge allora Tolstoj: «Non potei rispondere nulla tanto più sapendo che in quel periodo non solo i cristiani non porgevano la guancia, ma percuotevano gli ebrei sulla guancia che quelli porgevano»²⁶.

Questo punto ne richiama un altro, essenziale e sinora poco sviluppato: l'esemplarità, nella prospettiva della sapienza tolstoiana, della condizione infantile e indifesa. Dopo la sua opera esegetica, Tolstoj sente il bisogno di esporre in sintesi i suoi convincimenti religiosi, e, quale seguito ideale di *Confessione*, scrive tra il 1882 e il 1884 *In che cosa consiste la mia fede*, un testo che si sviluppa essenzialmente come una esposizione del «Discorso della montagna». V'è all'inizio un passo autobiografico che mostra come Tolstoj abbia scoperto la chiave della sua lettura del Nuovo Testamento, la «non resistenza al male»:

Alfine, dopo numerose e vane ricerche e studi [...] dopo molti dubbi e sofferenze rimasi di nuovo solo con il mio cuore

e il libro misterioso davanti a me. Non riuscivo a dargli lo stesso senso che gli davano gli altri, non riuscivo ad attribuirgliene uno diverso, non riuscivo a rinunciarvi. E soltanto dopo aver perso parimenti la fiducia sia nelle interpretazioni della critica dotta, sia in quelle della teologia dotta e averle accantonate tutte, secondo la parola di Cristo: se non mi accoglierete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli, improvvisamente capii quello che non avevo capito prima [...] Il passo che risultò per me la chiave di tutto fu quello del V capitolo di Matteo, versetto 39: «Vi hanno detto: occhio per occhio, dente per dente; ma io vi dico: non opponete resistenza al male». Di colpo e per la prima volta compresi questo versetto in modo semplice e diretto. Compresi che Cristo dice esattamente quello che dice. E immediatamente non emerse alcunché di nuovo, ma cadde tutto quello che offuscava la verità, e la verità insorse davanti a me in tutto il suo valore²⁷.

C'è per Tolstoj un nesso tra Prologo di Giovanni e Beatitudini, tra *logos* e non-resistenza alla violenza con la violenza. È qualcosa di specifico del cristianesimo tolstojano, che va oltre lo sfondo della cultura storico-religiosa del suo tempo. Il versetto della non-resistenza, è per Tolstoj il centro del *Discorso della montagna*, il quale è al centro dell'insegnamento di Gesù. Tolstoj riconosce di avere capito, anzi dice che il senso di quelle parole gli è stato rivelato a fondo quando, abbandonando sfiduciato la teologia e l'esegesi scientifica, sa farsi come bambino, ritrovando una competenza che non gli è «nuova», che da sempre è stata in lui, come nel fondo di ogni uomo. La debolezza del bambino indifeso è qui assunta *non solo come contenuto, ma come metodo di conoscenza*. La posizione così acquisita è a questo punto fragilissima, e al tempo stesso indistruttibile: fragilissima ai suoi margini, invulnerabile nel suo nucleo. I margini sono guarniti dallo spiegamento delle armi della critica, spesso difettose e insufficienti; il nucleo è costituito precisamente dall'atteggiamento indifeso, disarmato, come via d'accesso all'insegnamento di Gesù, oltre che suo contenuto: una via d'accesso ineccepibile, non solo come scelta di vita, ma precisamente come *scelta interpretativa*.

E tuttavia, la correttezza delle intuizioni non garantisce della solidità filologica delle singole scelte interpretative. Che in concreto molte di queste fossero probabilmente, anzi sicuramente discutibili, Tolstoj stesso lo riconosceva, circa dieci anni dopo, nel 1891, nel momento di pubblicare l'*Unificazione*, quando ammetteva che «quest'opera è ben lungi dall'essere compiuta e in essa vi sono molte carenze. Non ho le forze per correggerla e finirla, perché non si può rinnovare in me quella disposizione d'animo fatta di concentrazione, di entusiasmo costante, che io sperimentai nel corso di tutto questo lungo lavoro». Nel 1902 ampliava:

Trascinato da quell'entusiasmo, da quel fervore purtroppo non mi limitai a proporre la spiegazione dei passi dell'Evangelo che contengono quest'insegnamento [...], ma cercai di dare anche dei luoghi oscuri una spiegazione che confermasse il significato complessivo. Questi tentativi mi indussero a spiegazioni filologiche artificiose e probabilmente errate che non rafforzano, ma anzi indeboliscono il significato complessivo. Pur vedendo l'errore [...], decisi di non rimaneggiare il mio lavoro, separando il superfluo dal necessario, siccome sapevo che il lavoro di commento di questo straordinario libro che sono i quattro evangeli non può esser mai finito: perciò lo lasciai così com'è.

La più simpatica ammissione è contenuta in un episodio che racconta il fedele editore Gusev. Alla domanda di un uomo di chiesa, che lo detestava per il suo atteggiamento anticlericale: «Dite, Lev Nikolaevič, cosa vi è venuto in mente di tradurre il Vangelo?», egli senza ironia rispose: «Che cosa c'è di speciale nel fatto che un tenente di artiglieria abbia tradotto per sé un libro dal greco?» (24, 981).

Era tuttavia altrettanto forte in Tolstoj la convinzione che ci fosse nella sua opera una sostanza ineccepibile, che però, per essere compresa, esige che il lettore vi si accosti con un analogo atteggiamento di veracità indifesa. La prefazione alla seconda edizione inglese del 1902 appena citata così conclude: «Quelli cui la verità è cara,

le persone che non hanno pregiudizi, che cercano la verità, potranno da soli discernere il superfluo dall'essenziale senza distruggere la sostanza del contenuto di questo libro. Quanto alle persone piene di pregiudizi e che hanno già deciso che la verità si trova solo nell'interpretazione ecclesiastica, nessuna precisione e chiarezza di esposizione basterà a convincerle» (24, 8 s.).

Queste osservazioni dovrebbero invitare a una più meditata considerazione dell'apporto esegetico di Tolstoj, non nelle analisi particolari, ma nella prospettiva generale che ne può venire. Quale che sia comunque il giudizio sull'esegesi di Tolstoj è certo che da essa non si può prescindere – come si fa invece in genere – per capire il senso della sua stessa produzione letteraria²⁸. Le rimanenti pagine di questo capitolo sono destinate a offrire un esempio dell'esegesi tolstoiana.

5. Un esempio: il «culto in spirito e verità» nell'esegesi tolstoiana

Esaminiamo allora l'episodio dell'incontro tra Gesù e la Samaritana, narrato nel quarto capitolo del vangelo di Giovanni, nell'interpretazione di Tolstoj. Quello che prendiamo in considerazione è più che un esempio di interpretazione tolstoiana del Vangelo, perché vi si tocca un punto fondamentale, per Giovanni e per Tolstoj, il «culto in spirito e verità».

Per studiare l'interpretazione tolstoiana, occorre esaminare come il testo di Giovanni è trattato da Tolstoj nelle diverse fasi del suo lavoro esegetico, che sono, riassumendo quanto si è detto: la prima e fondamentale, quella della *Unificazione e traduzione* (primi mesi del 1881; il testo venne pubblicato solo nel 1882-83 a Ginevra e si legge nelle *Opere complete*, voll. 23 e 24); la seconda, immediatamente successiva alla prima, quella della *Breve esposizione dell'Evangelo*, il cui manoscritto del 1883 è stato pubblicato nelle *Opere complete*, vol. 24, 801-938; la terza fase è rappresentata, eventualmente, dalle correzioni che

compaiono nell'edizione londinese del 1905 curata da V. Čertkov (pubblicata da Nicolas Weisbein col titolo *Abrégé de l'Évangile*).

Non è il caso di attardarsi in questioni filologiche (che pur esistono, e sono ancora da risolvere)²⁹. Cercherò di fornire l'essenziale. Il racconto di Gv 4 viene inserito da Tolstoj nel capitolo II dell'*Unificazione* che è destinato a illustrare l'idea negativa di Dio, quel che Dio non è: «Gesù andò nel deserto, conobbe la forza dello spirito [...] tornò nel mondo e spiegò che Dio è nel mondo e che il suo regno era venuto». A nulla servono le numerose pratiche di purificazione e i sacrifici del *Levitico*, che si rinnovano nella pratica sacrale della chiesa (24, 99-103). Il capitolo II contiene dunque, come si è visto (secondo capitolo, par. 4, del presente volume), «il rifiuto del sabato»; «la cacciata dal tempio e il rifiuto di un culto esteriore»; la «conversazione con la samaritana»; «la purificazione dello spirito e il vero culto» (si tratta di Gv 3, 22-35 e della polemica con i farisei; «le voci sul Cristo»). Il capitolo II è concluso da una nota finale che parafrasa tutta la precedente lettura: il titolo è «Il nuovo culto nello spirito con i fatti» e «Il rifiuto del Dio giudaico». Il capitolo II è dunque dominato dal tema del «culto fattivo», *bogogoždenie delom*, idea che Tolstoj aveva ricavato dalla sua interpretazione del Prologo. Aveva a quel punto tradotto Gv 1,17: «Mosé ci ha dato la legge. Il culto fattivo ci è donato da Gesù». *Bogogoždenie delom* contiene l'idea che il culto che piace a Dio consiste nell'operosità, e perciò è il culto reale, contiene dunque l'idea di fattività, di effettività, di efficacia. L'episodio della samaritana viene tradotto con vari interventi che sarebbe lungo esaminare qui. L'essenziale (che si riverserà comunque sulla *Breve esposizione* di cui si dirà dopo) viene riassunto con una nota che spiega «il senso generale della conversazione di Gesù con la samaritana». La traduco integralmente, credo per la prima volta in italiano.

Gesù, predicando il regno di Dio, che consiste nell'amore della gente fra di loro, va nella campagna e nei villaggi e una

volta, passando nel paese dei samaritani, che sono ostili ai giudei, chiede da bere a una donna samaritana. La donna, con il pretesto che lui è ebreo, e lei samaritana, gli rifiuta quello che è il più semplice gesto (*delo*) di amore.

Nelle spiegazioni di questo passo questo tratto del rifiuto della donna di dare dell'acqua è abitualmente dimenticato, mentre è la chiave per la sua comprensione.

La donna dice che agli ebrei non è lecito associarsi ai samaritani e per questo non gli dà da bere. Ma lui le dice che con questo rifiuto si priva dell'acqua viva, che è l'amoroso stare insieme agli altri uomini (*ljubovnogo obšćenija s ljudmi*), proprio quello che dà la vera vita. Egli le dice che non solo non ha difficoltà a prendere acqua da lei, ma che è anche pronto a insegnare a lei, come a tutti gli altri, quella rinascita che le darà la vita autentica.

All'osservazione di lei, che lui non può farlo, perché essi, gli ebrei, hanno il loro Dio e loro, i samaritani, il proprio, ovvero il loro luogo per rendere culto³⁰ a Dio, egli le dice, come per spiegare la distruzione del tempio: «È venuto ora il tempo di rendere culto a Dio non qua e là, ma *dappertutto*, perché occorre rendere culto non a quel Dio che non conosciamo, ma a quello che conosciamo, come il figlio conosce il padre», cioè le ripete quel che è detto nell'Introduzione, che Dio nessuno lo conosce e che solo il figlio l'ha manifestato, e quel che è detto nel dialogo con Nicodemo, che «diciamo quel che conosciamo e vediamo, che solo il figlio, che viene dal cielo, ci ha manifestato Dio». E, esprimendo il senso dell'Introduzione, dove è detto che l'insegnamento di Gesù fu insegnamento del bene, dice che il padre cerca adoratori dovunque, adoratori nei fatti e nello spirito, perché Dio è spirito (*Unificazione*, 24, 130 s.).

Questa interpretazione complessiva suppone alcune operazioni esegetiche. Anzitutto l'omissione dei versetti 15-17 come poco significativi e svianti (la donna ha molti uomini e Gesù la sbalordisce con la sua chiaroveggenza) sicché si passa direttamente dal v. 14 («[...] l'acqua che io gli darò, genererà in lui una fonte d'acqua che corre verso la vita eterna, fuori dal tempo») al v. 19 («Disse la donna: "Vedo, signore, che tu sei un profeta"»). Inoltre dal v. 22 «la salvezza è dai giudei», viene omesso: «[...] ma noi adoriamo chi conosciamo» e basta.

A proposito del v. 24: «Dio è spirito e occorre rendergli culto *duchom i delom*, con lo spirito e fattivamente», Tolstoj nota: «*aletheia*: traduco *delom*, sulla base del fatto che in molti luoghi del Nuovo Testamento ha questo significato e qui mostra la contrapposizione di culto esteriore e di culto effettivo; inoltre *istina* (verità) e *duch* (spirito) sarebbero pleonastici» (24, 130). I vv. 27-42 sono considerati superflui.

Uno sguardo alle fasi successive, la *Breve esposizione* nella prima redazione. Di questa la parte più significativa, omessa nell'edizione londinese, sono le introduzioni ai capitoli. Il secondo capitolo ha il titolo. «Dio è spirito, per questo l'uomo non deve lavorare per la carne, ma per lo spirito. "Che sei nei cieli"»³¹. Anche questo passo non è mai stato tradotto in italiano, che io sappia.

Poi Gesù disse anche che non è necessario adorare Dio in alcun luogo speciale e che è necessario servire il Padre fattivamente [*delom*] e con lo spirito. È impossibile vedere e indicare lo spirito. Lo spirito è la coscienza della propria condizione filiale dinanzi allo spirito infinito³². Il tempio vero è il mondo umano, riunificato 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. Disse che cerca il bene e compie le opere dell'amore solo colui che sente la propria imperfezione. Per compiere le opere dell'amore, occorre considerarsi imperfetti. Ma il culto esterno induce all'inganno di sentirsi soddisfatti di se stessi. Ogni culto esterno è inutile e deve essere gettato. 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 [*duchom*] (24, 824).

La versione è basata sulla *Unificazione*, ma è più libera e scorrevole. Essa suona così:

Gv 4,4: Accadde una volta a Gesù di passare attraverso la Samaria. 5. E si trovò a passare vicino al villaggio samaritano di Sichar, presso il luogo che Giacobbe aveva donato a suo figlio Giuseppe. 6. C'era qui la fonte di Giacobbe. Gesù era spossato per il viaggio e sedette presso la sorgente. 8. I suoi discepoli invece andarono in città per il pane. 7. Venne da Sichar una donna per l'acqua. Gesù le chiese di dissetarlo. 9. Allora lei gli dice: Come, mi chiedi da bere? Voi giudei non praticate noi samaritani. 10. Ma lui le dice: Se sapessi chi sono e se sapessi che cosa insegno, non mi parleresti così, ma mi daresti da bere, e io ti darei l'acqua della vita. 13. Chi si disseta con la tua acqua, avrà poi ancora sete. 14. Ma chi si disseta con la mia acqua, sarà per sempre appagato, e questa mia acqua lo condurrà alla vita eterna. 19. La donna capì che parlava di cose divine, e gli disse: Vedo che tu sei un profeta e che vuoi insegnarmi. 20. Ma come puoi insegnarmi le cose divine, se tu sei un giudeo e io una samaritana? I nostri pregano Dio su questo monte, mentre voi giudei dite che la casa di Dio è solo a Gerusalemme. Non mi puoi insegnare le cose divine, perché voi avete una fede, noi un'altra. 21. Gesù le dice: Credimi, donna, è ormai venuto il tempo in cui non su questo monte e non in Gerusalemme si pregherà il Padre. 22. Perché se pregano Dio, pregano colui che non conoscono, ma se pregano il Padre, pregano colui che non possono non conoscere. 23. È giunto il tempo in cui coloro che veramente adorano Dio adoreranno non Dio, ma il Padre in spirito e fattivamente. Dio ha bisogno di persone che lo adorino così. 24. Dio è spirito e occorre adorarlo in spirito e fattivamente. 25. La donna non capendo di che parlasse dice: Ho udito che verrà l'inviato di Dio, colui che chiamano l'unto. Lui allora racconterà tutto. 26. E Gesù le dice: Sono io che ti parlo. Non aspettare oltre (*Breve esposizione*, 24, 828 s.).

Dell'edizione londinese (1905), a parte l'omissione delle introduzioni capitolo per capitolo, l'unica variante significativa è la sostituzione di *delom* con il plurale *dela-mi*, «con i fatti».

Dopo il rivolgimento religioso, la produzione letteraria di Tolstoj non si arresta, come invece aveva temuto Turgenev. Ma evidentemente ne è segnata in profondità.

Una verifica è costituita dalla presenza, assai importante, del tema del culto in spirito e verità, che si può ben riconoscere quando si è messa a fuoco previamente la sua presenza nel contesto esegetico: ciò che quasi mai la critica ha saputo fare.

Le memorie di un pazzo, il testo fortemente autobiografico del 1884, che abbiamo già letto in parte, termina con una scena alquanto misteriosa, che occorre rileggere:

Ero andato in chiesa, avevo assistito alla liturgia e avevo pregato e ascoltato bene, e mi sentivo commosso. E a un tratto portarono la prosfora [il pane benedetto], poi andammo verso la croce, cominciammo ad affollarci, e poi, all'uscita, c'erano i mendicanti. A un tratto mi fu chiaro che tutto ciò non avrebbe dovuto esserci. E non solo che non avrebbe dovuto esserci, ma che non c'era affatto, e che se non c'era, allora non c'era nemmeno la morte, né la paura, e non c'era più in me lo strazio di prima e io non avevo più paura di nulla. Allora la luce mi illuminò ormai interamente, e io divenni quello che sono. Se non c'è niente di tutto ciò, allora è prima di tutto in me che non c'è. E lì stesso, sul sagrato, detti tutto ciò che avevo con me, 36 rubli, ai poveri, e andai a casa a piedi, conversando con il popolo (26, 472-474).

È probabile che i termini precisi con cui è descritta la trasformazione del protagonista («tutto ciò» è appunto la chiesa, il rito, che prima frequentava assiduamente) possano ricevere luce dall'idea di culto in spirito e fattivo, cui Tolstoj era giunto in quegli anni.

Tri startsa [I tre startsi] del 1885, contiene in epigrafe Mt 6,7 s.: «Nel pregare non sprecate parole...». È la storia di un prelado, che scopre su un'isola deserta tre santi asceti, così ignoranti che ignorano persino il Padre nostro. Insegna loro la preghiera, prende commiato, ma già in viaggio viene miracolosamente raggiunto dai tre che, correndo prodigiosamente sul mare, implorano il prelado di insegnare loro il Padre nostro, che l'hanno dimenticato. Il prelado capisce l'insegnamento sulla vera preghiera.

Ancora più pertinente *Dva starika* [I due vecchi], sempre del 1885, che porta in epigrafe precisamente Gv

4,19-23, nel testo canonico. Dei due vecchi Efim e Elisej che vanno a Gerusalemme in pellegrinaggio, quello veramente santo è Elisej, che non arriverà mai a Gerusalemme, perché si ferma per strada a soccorrere una famiglia disperatamente bisognosa, che trova casualmente, cercando da bere per strada. «Te ne vai – dice a se stesso Elisej – a cercar Cristo al di là del mare, e in te stesso ti perdi. Bisogna sistemare questa gente» (25, 90). Nel frattempo Efim arriva a Gerusalemme, ed è certo di vedere tra gli oranti al Sepolcro l'amico, che credeva di avere preceduto. Ma non riesce a raggiungerlo. Tornato a casa, va a trovare Elisej e lo vede, avvolto di luce, lavorare con le api.

Il finale di *Otets Sergij* [Padre Sergio] scritto nel 1890-91, rivisto nel 1898, rappresenta il nobile ex-ufficiale, l'ex santo famoso *starets* che, divenuto vagabondo, trovando nella sua fuga ospitalità presso un'umile donna di casa, oppressa dal lavoro per la famiglia, scopre in lei qualcuno che pratica veramente il culto in spirito e verità. Kasatskij (Padre Sergio) apprende che frequenta poco la chiesa, che prega, ma non molto bene, «l'unica cosa che vedo è tutto il mio schifo». Egli medita: «Io ho vissuto per gli uomini col pretesto di Dio, e lei vive per Dio, immaginandosi di vivere per gli uomini. Sì, una sola azione buona, una tazza d'acqua data senza pensare a un compenso, è più preziosa di tutta la mia attività benefica tra la gente. Ma c'era in me almeno un poco di desiderio sincero di servire Dio?» – si domandava e la risposta fu: «Sì, ma tutto è stato sporcato, soffocato dalla gloria degli uomini. Lo cercherò» (31, 44). E lo trova (si ricordi il finale di *Le memorie di un pazzo*) mescolandosi ai poveri, rifiutando di dare il suo nome alla polizia («era un servo di Dio») e facendosi deportare in Siberia, dove lavora come domestico, lavora nell'orto del suo padrone, insegna ai bambini e accudisce i malati.

L'idea del culto in spirito e verità regge tutta la famosa descrizione oltraggiosa della liturgia in carcere in *Resurrezione* (1899), dopo la quale il commento appunto suona:

A nessuno dei presenti, a cominciare dal sacerdote e da coloro che assistevano sino alla Maslova, veniva in mente che quello stesso Gesù, il cui nome il sacerdote aveva ripetuto sibilandolo migliaia di volte, lodandolo con gli epiteti più strani, aveva vietato precisamente tutto quello che si faceva lì; aveva vietato non solo quell'insensata e oltraggiosa ripetizione di parole magiche di sacerdoti e maestri sul pane e sul vino, ma nella forma più chiara aveva vietato che gli uni chiamassero gli altri maestri, aveva vietato di pregare nei templi e aveva comandato a ciascuno di pregare in solitudine, aveva vietato i templi stessi, dicendo che era venuto a distruggerli e che bisogna pregare non nei templi, ma in spirito e verità [v *duche, i istine*]; e soprattutto, aveva proibito non solo di giudicare la gente e di tenerla in prigione, di tormentarla, di oltraggiarla, di punirla, come si faceva lì, ma aveva proibito ogni violenza, dicendo che era venuto a portare ai prigionieri la libertà (I, 40; 32, 137 s.).

Erano cose che Tolstoj andava ripetendo da circa vent'anni³³, ma *Resurrezione* fece rumore. Ne seguì la decisione di condanna del Santo Sinodo del 20-22 febbraio 1901, che fra le motivazioni conteneva appunto la menzione di avere oltraggiato il più santo dei sacramenti, l'eucarestia. Tolstoj avrebbe replicato con molta durezza nella sua *Risposta al Sinodo*³⁴.

Tolstoj poteva altrimenti essere anche moderato. Sapeva ammettere, come nel *Suratskaja kofejnaja* [La bottega del caffè di Surat], 1882-92, da Bernardin de Saint Pierre, con un saggio cinese, che «colui che vede tutta intera la luce del sole che riempie il mondo non deve giudicare e disprezzare l'uomo superstizioso che nel proprio idolo vede soltanto un raggio di quella stessa luce e non disprezzi nemmeno il non credente che è accecato e non vede affatto la luce» (29, 53)³⁵. Molto più tardi avrebbe dato un simpatetico ritratto di un prete, *Padre Vasilij*, che vive inconsapevolmente e lietamente una vita di sacrificio, e quando dice il Padre nostro, si domanda se veramente abbia rimesso i debiti.

Questa capacità di simpatia per la religione popolare viene a Tolstoj anzitutto dalla sua educazione tradizionale.

Si ricordi la scena già menzionata, bellissima, di *Infanzia* (1856) in cui i bambini assistono di nascosto alla preghiera «in segreto» dello *jurodivyyj*, del «folle per Dio» Griša, che prega secondo il comandamento di Gesù (Mt 6,6). «Griša, grande cristiano! La tua fede era così potente, che tu sentivi la vicinanza di Dio, il tuo amore era così grande, che le parole si riversavano da sole dalle tue labbra, tu non le sottomettevi al ragionamento... E che lode altissima tributasti alla Sua grandezza, quando, non trovando parole, piangendo ti prostrasti a terra!». La comunione con il popolo gli è «inesprimibilmente cara», dirà nella *Risposta al Sinodo*; e c'era stata anche l'influenza di Pascal.

6. *Il «Vicario savoiaro» e i bambini della scuola di Jasnaja Poljana*

Ma accanto a questa, quella, ancor più precoce, di Rousseau, come si è visto. C'è sicuramente una fonte per comprendere le difficoltà tolstoiane dinanzi al rito. Jean Jacques Rousseau ha un ruolo enorme nella formazione di Tolstoj. Si è detto quanto fosse importante la religiosità della *Professione di fede del Vicario savoiaro* nell'*Emile*, che egli legge ripetutamente. Orbene, la *Professione* contiene una precisa menzione del culto in spirito e verità, verso la conclusione, ove si parla di «culto uniforme»³⁶:

Il fallait un culte uniforme; je le veux bien: mais ce point était-il donc si important qu'il fallût tout l'appareil de la puissance divine pour l'établir? Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du coeur; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme. C'est avoir une vanité bien folle de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel, et à toutes ses génuflexions. Eh! mon ami, reste de toute ta hauteur, tu sera toujours assez près de la terre. Dieu veut être adoré en esprit et vérité: ce devoir est de toutes les religions,

de tous les pays, de tous les hommes. Quant au culte extérieur, s'il doit être uniforme pour le bon ordre, c'est purement une affaire de police; il ne faut point de révélation pour cela.

Tolstoj riprenderà questo testo per il suo *Ciclo di lettura*, cui lavorò nei primi anni di questo secolo. Si tratta di una parafrasi che merita attenzione. Ecco il passo citato nella parafrasi tolstoiana:

Dicono: occorre un culto uniforme. Ma il culto che Dio domanda è quello del cuore: e questo è sempre uniforme, se è sincero. È stolto pensare che per Dio sia così importante l'abito del sacerdote, la correttezza delle parole che egli pronuncia, e i gesti che compie all'altare e le sue genuflessioni. No, amico mio, ergiti in tutta la tua altezza e rimarrai nondimeno ben vicino a terra. Dio vuole che noi lo adoriamo in spirito e verità³⁷ e in questo è il compito di tutte le religioni di tutti i paesi e di tutti gli uomini. Guardando agli sviluppi delle sette... (42, 176)³⁸.

Si potrebbe dunque pensare che, trent'anni prima, un poco dopo la metà degli anni Settanta, nel momento in cui Tolstoj prima sperimenta e poi abbandona la pratica religiosa, riprenda in lui il sopravvento semplicemente l'antica influenza rousseauiana. Lo sviluppo è tuttavia più complesso. Tolstoj non accetta (e cesserà dopo dalla sua parafrasi del *Vicario savoiaro*) l'idea rousseauiana di religione naturale. Egli pensa piuttosto alla presenza diffusa in tutte le tradizioni religiose di un nucleo di sapienza che è ragione di vita per il genere umano intero e conferisce verità a credenze esteriori, che di per sé ne sono prive. Questo nucleo di sapienza, nient'affatto rousseauiano, questa ragione di vita consiste «nella rinuncia a se stessi e nell'amore»: così scrive in certi suoi appunti del 2 giugno 1878, intrisi della memoria di Pascal («il faudra mourir seul»). È quanto si è detto nel primo capitolo. È da questo centro che si genererà quella particolare idea di culto fattivo che penetrerà poi con tanta profondità sia nell'esegesi sia, ancor più, nella produzione letteraria di Tolstoj.

C'è ancora una scoperta da comunicare. Come si è appena visto, l'episodio della samaritana, e lo stesso detto sul culto in spirito e verità vengono compresi a partire dal gesto di solidarietà che Gesù sollecita dalla samaritana. Si tratta del «più semplice gesto (*delo*) di amore», che esprime quell'«amoroso stare insieme agli altri uomini», che dà la vera vita. Questo gesto, «abituamente dimenticato, costituisce invece la chiave per la sua comprensione».

Ora, c'è un episodio della *Genesis* la cui straordinaria importanza archetipica per Gv 4 è già stata segnalata³⁹. Si tratta della storia (Gn 24) del servo di Abramo che presso il pozzo di Nacor riconosce la futura sposa del suo padrone Isacco, Rebecca, dal fatto che questa offre da bere a lui e ai suoi cammelli. «Dammi da bere»: il punto di partenza è analogo, per un dialogo che si svolge vicino a un pozzo, e che riguarda faccende amorose.

Ora, Tolstoj conosceva benissimo la storia del matrimonio di Isacco, da molto tempo. Nel 1862 in *La scuola di Jasnaja Poljana nei mesi di novembre e dicembre* aveva parlato lungamente dell'importanza educativa della Bibbia, prescindendo completamente dal suo aspetto rivelato, come si è visto: «Senza la Bibbia è impensabile nella nostra società la formazione di un bambino come di un uomo, esattamente come nella società greca era impensabile senza Omero». Il Vecchio Testamento piaceva enormemente ai bambini. Più del Nuovo, più della storia russa e della geografia:

si è subito fissato nella loro memoria e veniva raccontato con passione e con entusiasmo sia in classe che a casa e lo si ricordava tanto che due mesi dopo averlo sentito raccontare i bambini scrivevano a memoria sui quaderni la storia sacra con omissioni del tutto insignificanti (8, 86).

Ora, il primo esempio di simili racconti è proprio la storia di Isacco, come viene riscritta a memoria da un bambino della scuola, con la forte accentuazione sull'aspetto della gratuità e dell'ospitalità (e un certo disinteresse alla faccenda matrimoniale).

Nella nostra scuola la migliore verifica di quello che gli alunni ricordano sono i racconti scritti da loro stessi, in base alla memoria, e riportati qui con la sola correzione degli errori di ortografia.

Copia del quaderno di M, dieci anni: «[...] Eliezer prese i cammelli e se ne andò. Quando arrivò al pozzo si mise a dire: "Dio! Dammi in fidanzata colei che arriverà per prima e darà da bere a me e ai miei cammelli; lei sarà la fidanzata del mio padrone Isacco". Eliezer aveva appena pronunciato queste parole che si presentò una ragazza. Eliezer cominciò a chiederle da bere; ella gli diede da bere e disse: "Forse i tuoi cammelli vogliono bere". "Eliezer disse: - Ti prego, dà loro da bere". Ella diede da bere anche ai cammelli» (8, 82 s.).

Forse fu proprio il decenne contadino M. a suggerire a Tolstoj venti anni dopo la chiave interpretativa della storia della samaritana.

Note

¹ Gusev suggerisce di datare intorno al 21 settembre 1880 il momento in cui Tolstoj giunse a questa versione, giacché la appuntò di fretta sulla carta di un telegramma arrivato in quella data (24, 976). Ma cfr. più avanti la lettera a Fet, del giugno 1880 da cui risulta quanto fosse precoce la scelta interpretativa di Tolstoj.

² Cfr. Reuss, che segnala che *pros* andrebbe tradotto con «verso», e inteso nel senso che prima della creazione del mondo «la Parole n'avait de relation qu'avec Dieu» (*Théologie johannique*, cit., p. 111), ciò che Tolstoj ha bene presente quando rigetta «apud Deum» della Vulgata, e «bei Gott», della versione luterana. Ma prescindendo dalla creazione, ed essendo Dio inconoscibile, egli intende la relazione indicata da «verso» non come appartenenza o direzione, ma come rappresentanza o sostituzione.

³ Nella *Breve esposizione*, dove i versetti su Giovanni Battista sono omessi, il v. 9a divenne, per rafforzare 9b, «La luce della verità c'è sempre stata».

⁴ 63,25-29. Traduco qui, come ho detto, il termine russo *razume-nie* con «sapienza», sottinteso «di vita»; Lubomir Radoyce traduce invece con «comprensione», curando la traduzione italiana delle *Lettere di L.N. Tolstoj*, 2 voll., Milano, Longanesi, 1977-78. La versione inglese usa «comprehension», in francese «intendement».

⁵ Pierre ricorda il testo nell'antica versione slava.

⁶ *Katalysai ton nomon* vuol dire: *distuggere*, ma *nomos* con l'articolo designa per tutto il Vangelo *la legge di Dio* per contrapposizione alla legge di Mosè, che sempre viene espressa con lo stesso termine, ma senza articolo. Esempi di uso di legge in genere, con l'articolo, nel Vangelo: Tolstoj qui adduce Mt 22,36: «qual è il comandamento maggiore nella legge?»; 23,23 «guai a voi [...] e trascurano le cose più importanti della legge»; esempi della legge di Mosè senza articolo: Lc 2,23 s.; e dice che altri esempi in un senso e nell'altro si trovano nelle epistole. «La legge e i profeti» era espressione corrente e perciò era naturale che a *ton nomon* si aggiungesse *profetais*, ma quest'aggiunta distugge il significato, perché si parla non della legge e dei profeti, ma della legge in generale.

⁷ E. Reuss, *L'histoire evangelique*, cit., p. 202 s.

⁸ La presenza dell'articolo dinanzi a *nomos* non è decisiva per il suo significato; cfr. per es. *nomos* in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di W. Gusbroc, ooxure nel *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Spalten, de Gruyter, 1988 di W. Bauer. «Tratto», *keràia*, ha a che fare precisamente con la scrittura!

⁹ Questo compendio e gli altri non si trovano nella versione italiana, già ricordata, *Il vangelo di L.N. Tolstoj*.

¹⁰ *Jasnopoljanskaja škola za nojabr' i dekabr' mesjacy* [La scuola di Jasnaja Poljana nei mesi di novembre e dicembre], 8, 46.

¹¹ *Komy u kogo učit'sja pisat', krest'janskim rebjatom u nas, ili nam u krest'janskich rebjat?* [Chi deve insegnare a scrivere a chi, i ragazzi di campagna devono imparare da noi a scrivere, o noi da loro?], 8, 322.

¹² *Jasnopoljanskaja škola*, 8, 86-89.

¹³ Nell'*Abbecedario* troviamo, in ordine di graduale difficoltà: nel libro I, Gen 1, Mt 23, il «Padre nostro», i dieci comandamenti; nel libro II, Gen 2.s., Lc 15 (tre parabole della misericordia), il Salmo 36; nel libro III, Gen 6-9 (il diluvio), Mt 13 e 18, il Salmo 89; nel libro IV, Gen 37-45 (la storia di Giuseppe), Mt 5 (le beatitudini), il Salmo 103. L'*Azbuka*, l'*Abbecedario*, si trova nel vol. 21 delle opere. Nei libri di lettura in antico slavo aggiunge ad esempio tre capitoli della *Genesis*, 17, 22, 27 e Mt 26 (non si trovano nelle *Opere*).

¹⁴ Gusev, *Materialy*, cit., pp. 577-581 informa del suo interesse per la lingua popolare esattamente in quel periodo e per la *Vita del protopop Avvakum*.

¹⁵ Un solo segno, tuttavia, e da questo punto in poi i segni diventano molto rari, anche nel Nuovo Testamento; non gli sfugge tuttavia il parallelismo «saggio-prudente» in Is 5,21.

¹⁶ Che compare ancora, nella Bibbia russa, in: Es 31,3; 35, 31, Gb 17, 4;20, 3;32, 8; Sal 118, 66; Dn 1, 17; 9, 22; Lc 11, 52; Ef 1, 8; 3, 4; 3, 19; Col 1, 9; 2, 2; 2; Tm 2, 7.

¹⁷ Al di là della conferma etimologica, *razum* è una parola composta da una preposizione *raz*, che suggerisce l'idea di discernimento,

e da *um*. Secondo il vocabolario di Dal', è piuttosto *um* che significa ragione, «ratio», «Vernunft», mentre *raz-um* sarebbe *smysl'*, «intellectus», «Verstand».

¹⁸ Cfr. il mio lavoro *Una rilettura dei «Tre dialoghi»*, in *La Madonna di S. Sisto*, cit. Gusev racconta della totale incomprendimento con cui Tolstoj assistette a una lezione di Solov'ev il 19 marzo 1878, *Materialy*, cit., p. 476 s. Questo fatto è precedente e si aggiunge ai dati raccolti da Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoj*, cit., pp. 473-5.

¹⁹ Ne ho fatto una traduzione per «In forma di parole», IX (1988), n. 4, pp. 85-109.

²⁰ Cito il passo nella versione francese (p. XXXIV s. della prefazione) che Tolstoj ebbe davanti: «Mais dans l'histoire des religions, notre religion, de même que notre langue maternelle, doit être considérée comme faisant partie d'un vaste ensemble. Si nous voulons arriver à voir nettement et exactement la position du christianisme dans l'histoire universelle, et sa vraie place parmi les religions de l'humanité, il nous faut le comparer, non pas seulement avec le judaïsme, mais avec les aspirations religieuses du monde tout entier, en un mot avec toutes les croyances que le christianisme est venu soit détruire, soit perfectionner. De ce point de vue le christianisme appartient incontestablement à ce que l'on appelle l'histoire profane; mais, par ce fait même, cette histoire cesse d'être profane, et reprend ce caractère sacré dont on l'avait dépouillée par une fausse distinction. Les anciens Pères de l'Eglise s'exprimaient sur ces sujets beaucoup plus librement que nous n'osons le faire de nos jours. Justin Martyr a écrit dans son *Apologie* (composé en l'année 139) ce mémorable passage (Apol. 1, 46): "Il nous a été enseigné que le Christ est le premier-né de Dieu, et nous avons déjà montré qu'il est le Logos [ou la Raison universelle] dont participe le genre humain. Ceux dont la vie a été conforme à cette Raison sont Chrétiens, quand même ils auraient passé pour athées: tels ont été, chez les Grecs, Socrate, Héraclite, et ceux qui leur ont ressemblé..."». Cita in nota il greco Giustino e cita poi nel testo Clemente Alessandrino, *Strom.* I, 5, 28 e VI, 5, 42, e Agostino, *De baptismo contra donatistas*, VI, 87. Sul tema del *logos* in M. Müller, cfr. qualche testo in C. Camporesi, *Max Müller: la malattia del linguaggio e la malattia del pensiero*, Firenze, Le Lettere, 1989, p. 65 e 107, sul cristianesimo p. 208. Si noti che Tolstoj è affascinato da Giustino in quegli anni e, nel 1874-75, scrive, sul modello delle Vite dei santi, una *Vita e passione di Giustino filosofo e martire* (17, 137 ss.).

²¹ «Ainsi, la raison est le fond primordial de la pensée, comme le professaient Bousset, Fénelon et Malebranche. De plus, elle est impersonnelle et antérieure à la personne; elle est la forme unique de laquelle dérivent toutes les formes individuelles de la pensée. Chez les Grecs et chez les chrétiens, elle a reçu le nom de *Logos*, ou de *Verbe*; dans les Vêda, elle porte celui de *Vāk* (en latin *vox*), qui a la même signification. Or, la psychologie a démontré que les deux ou trois

formules générales ou principes de la raison ne sont que le développement analytique d'une seule idée, à laquelle on peut donner le nom qu'on voudra, mais que les religions et le philosophies de l'Occident appellent l'idée de Dieu. Cette idée constitue donc le fond de la pensée à tous les degrés», *La science des religions*, cit., p. 456 s. Emile Burnouf, nipote del più importante Eugène Burnouf, orientalista anch'egli, è ricordato soprattutto per il suo *Essai sur le Vêda*, Paris, 1863 (cfr. E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, I, Strassburg, 1917, p. 147).

²² N.A. Berdjaev, *Vetĥij i Novyj Zavet v religioznom soznanii L. Tolstogo* [Antico e Nuovo Testamento nella coscienza religiosa di L. Tolstoj], in *O religii L'va Tolstogo* [La religione di L. Tolstoj], Moskva, 191 (ristampato Paris, Ymca Press, 1978), 190. Padre-Padrone: si riferisce all'interpretazione della parabola dei lavoratori mandati dal padrone a lavorare nella vigna in diverse ore.

²³ Questa tendenza trovava inoltre una conferma nella nuova «scienza delle religioni» e nella recente esegesi, alla cui influenza Tolstoj era esposto. Il libro di Emile Burnouf rifletteva il diffuso convincimento della superiorità filosofica della tradizione vedica rispetto alla tradizione semitica, e affermava nettamente la discontinuità tra ebraismo e cristianesimo. Sono inoltre note le difficoltà di fronte all'ebraismo dell'esegesi protestante liberale, la maggior fonte di Tolstoj, attraverso Reuss. Secondo Adolf von Harnack, già ricordato, il Vangelo «semplice e sublime» non ha più nulla a che fare con le Scritture ebraiche: la chiesa potrebbe rinunciare ad utilizzarle. Proprio la risposta di parte ebraica alla teologia liberale e in particolare a *L'essenza del cristianesimo*, cit. di Harnack avrebbe messo in luce come l'etica dei comandamenti sia l'elemento di sostanziale continuità tra cristianesimo ed ebraismo. Ma questi dibattiti intervennero quando il pensiero religioso di Tolstoj aveva già preso forma definitiva. Si può capire anche che, finita la teologia liberale, subentrato un periodo di più rigorosa ortodossia in tutte le chiese, fosse facile colpire Tolstoj come «razionalista» (ma forse anche il giudizio sulla teologia liberale può essere rivisto in senso più favorevole).

²⁴ «Entrambi questi racconti [di Tolstoj, *Padrone e servitore e Padre Sergio*] si sono dimostrati profetici ed entrambi ci hanno mostrato le misteriose fonti, invisibili allo sguardo, dell'ispirazione tolstoiana. Nella Scrittura c'è la parabola dei due figli: uno diceva "andrò" e poi non andò, l'altro disse "non andrò" e poi andò. Tolstoj, al richiamo della Scrittura rispose: "non andrò". Così, almeno, sembrerebbe, se si prendono i suoi lavori teologico-filosofici. Tolstoj sempre tenne le parti della ragione, con le sue "sciabolate", e si rifiutò alla "fede" che non dispone di mezzi che obblighino a convincersi, che non è difesa da nulla, né vuole difendersi [...] Ma tutta la sua vita, e persino i suoi scritti, presi nel loro complesso, dicono un'altra cosa. Nulla più detestò delle "sciabolate" di Rostov [Nicola, in *Guerra e pace*], in altre parole, delle "verità dimostrate". Tutta la sua sostanza spirituale brama-

va la verità non dimostrata, la non resistenza. Le verità dimostrate erano quel nemico detestabile, quel "figlio miscredente", con cui egli si scontrò nell'ultima terribile battaglia. Lo dico ancora una volta: lui, che aveva sempre ripetuto: "non andrò" – andò. Lutero, nel suo commentario alla *Lettera ai romani*, scritto ancora prima della sua rottura con il papa, scrive che agli orecchi di Dio le più orrende maledizioni e bestemmie suonano talvolta più dolci di solenni alleluia. Queste parole si applicano in modo specialissimo a Tolstoj». Lev Šestov, *Jasnaja Poljana i Astapovo in Umozrenie i otkrovenie* [Speculazione e rivelazione], Paris, 1964, p. 164 s. Si tratta di uno scritto del dicembre 1935, a venticinque anni dalla morte di Lev Tolstoj, a Astapovo.

²⁵ Senza speciale riferimento a Tolstoj, sono queste le tesi III e IV del mio, già citato, *Per un consenso etico tra culture*.

²⁶ *In che cosa consiste la mia fede*, 23, 315 s. Il rabbino avrebbe forse anche potuto rispondere ricordando i canti del servo di Dio, in Isaia, con la tradizionale interpretazione collettiva alla fine del brano citato della *Breve esposizione*. Tolstoj stesso aveva collegato l'insegnamento di Gesù alle Scritture ebraiche, quando vede in Gesù l'adempimento della profezia di Isaia: il servo del Signore, che «non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna fragile, non spegnerà uno stoppino dalla debole fiamma» (Is 42,2). Egli presenterà il dorso ai flagellatori, la guancia e la faccia agli oltraggi e agli insulti (Is 50,6).

²⁷ 23, 309 s. Il libro viene datato dall'autore 22 gennaio 1884. Fu pubblicato per la prima volta a Ginevra nel 1892.

²⁸ La tesi di D. Tunning Orwin, *Tolstoj's Art and Thought*, cit., p. 218 secondo cui dopo il 1880 l'arte fu puramente strumentale al suo pensiero è fortemente semplificatoria.

²⁹ Occorrerebbe confrontare a fondo il testo del 1883 (edito nelle *Opere*) e quello del 1905 (edito da Weisbein), ma anche capire meglio quello che accade tra i due (pubblicati anche in due edizioni ginevrine in russo, 1890 e 1900), e una edizione londinese, a cura di Čerkov, del 1901, che si accompagna alle lunghe note tratte da *Riunificazione*. Di questa edizione del 1901 parla V. Čertkov, in una riedizione del 1918: *Èvangelie. Perevod i izloženie L.N. Tolstogo, s primečaniami avtora, izvlečennymi iz ego knigi: «Soediniene i perevod 4-ch evangelij»* [Vangelo. Traduzione e spiegazione di L.N. Tolstoj, con note dell'autore, tratta dal suo libro *Unificazione e traduzione dei quattro Evangelij*], Moskva, Izd. Svoboda i Evangelie, 1918, p. 5 (di cui una fotocopia mi è stata donata dall'amica Tatiana Pavlova, che ringrazio).

³⁰ *Počitat*, onorare, per evitare *poklonit'*, della versione sinodale, che suggerisce il materiale curvarsi.

³¹ Tolstoj crede di poter organizzare la sua lettura del Vangelo su uno schema ricavato dal «Padre nostro».

³² *Soznanie... synovosti duchu beskonečnemu*, alquanto inusitato in Tolstoj.

³³ Si può anche ricordare che nel poscritto alla *Sonata a Kreutzer* (1891) Tolstoj si era riferito anche a Gv 4,21 per negare l'esistenza di un sacramento del matrimonio.

³⁴ Si può leggere in P.C. Bori e P. Bettiolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia, Queriniana, 1978, pp. 106-113. Nello stesso testo (pp. 90-106) si può leggere in traduzione gran parte del *Catechismo popolare tolstoiano*, che documenta la diffusione della prospettiva tolstoiana nel contesto settario, quindi con una caratterizzazione biblica più spiccata. Cfr. ad es.: «42. Avete un tempio divino? Sì. I nostri corpi sono tempio di Dio. 43. Avete una chiesa? Sì... la nostra chiesa è costruita nelle anime, nei cuori degli uomini. 44. Dove si trova la vostra chiesa? La nostra chiesa si trova dove la gente vive in armonia vicendevole. 45. Vi raccogliete in chiesa, accendete ceri? Ci raccogliamo nell'autentica chiesa e accendiamo ceri: lumi inestinguibili ardono nei nostri templi, le preghiere dei nostri pensieri. [...] 46. A chi vi rivolgete pregando? Al Dio della verità [istina], allo spirito della verità, all'immagine della verità, Gesù Cristo. 47. Come pregate? Nella fede e nella verità [pravda]».

³⁵ Da notare che fra quanti risultano biasimati c'è anche un protestante che afferma che «saranno salvati soltanto coloro che, secondo l'evangngio, o, ererznno Dio in spirito e verità secondo la legge di Gesù» (29, 49).

³⁶ Ringrazio Guglielmo Forni per talune importanti indicazioni che mi ha dato su questo tema. Uno studio esaustivo sull'argomento sarà pubblicato prossimamente su «Annali di storia dell'esegesi», 13/1 (1996) dedicato, come il precedente in «Annali di storia dell'esegesi», 12/1 (1995), al tema del «culto in spirito e verità».

³⁷ *Poklonilis' v duče i istine*: Tolstoj conserva la dizione tradizionale.

³⁸ La base immediata del lavoro tolstoiano fu in realtà una traduzione della *Profession de foi* a cura di A.A. Rusanova, pubblicata nel 1903 dalle edizioni tolstoiane Posrednik, cfr. la nota di I. Ju. Istratova nella recente riedizione *Krug Ctenija*, Moskva, Izdatelstvo političeskoj literatury, 1991, cap. II, p. 379.

³⁹ Cfr. A. Destro e M. Pesce, *Lo spirito e il mondo «noto». Prospettive esegetiche e antropologiche su Gv 4, 21-24*, in «Annali di storia dell'esegesi», 12/1 (1995), pp. 9-32.

La sapienza universale

1. Una produzione ignorata

Non seguiremo Tolstoj militante in molteplici cause, negli innumerevoli interventi pubblici, scelte private e conflitti, pubblici e privati, che fanno seguito al definirsi della sua prospettiva religiosa: la non-resistenza, il pacifismo, la difesa degli obiettori di coscienza e delle minoranze religiose, il vegetarianesimo, l'opposizione alla pena di morte, le raccolte di fondi per le carestie, con tutte le lotte conseguenti a queste prese di posizione e il crescente isolamento, culminato con la scomunica e la condanna della guerra contro il Giappone¹. Non parleremo neanche dei nuovi contatti e delle nuove amicizie che egli stabilisce con ambienti non europei, come testimonianza, ad esempio, lo scambio di lettere con Gandhi².

Seguiremo invece lo sviluppo del tema sapienziale. La sapienza ci è già apparsa come la categoria indispensabile per leggere il Nuovo Testamento secondo Tolstoj. Negli ultimi anni della sua vita, questa idea evolvendosi genera una copiosa produzione, pressoché ignota oggi, di testi compositi di carattere gnomico o, appunto, sapienziale. Introducendo una di queste opere, nel 1907, una raccolta di pensieri di La Bruyère e di altri moralisti francesi, egli spiegava la sua concezione:

La mente umana cercando le leggi che governano la vita delle persone si è sempre comportata in uno di questi due modi. Alcuni pensatori hanno cercato di ricondurre tutti i fenomeni e le leggi della vita umana ad un determinato complesso di relazioni e ad un determinato sistema. Tali sono gli autori di teorie filosofiche da Aristotele a Spinoza a Hegel. Altri hanno contribuito alla conoscenza delle leggi della vita umana

non con eleganti sistemi, ma con osservazioni singole sulla vita, con sostanziali rilievi a proposito delle leggi eterne da cui è governata. Tali erano gli antichi saggi che composero raccolte di detti, tali gli scrittori mistici cristiani, e tali furono in particolare gli scrittori francesi dei secoli sedicesimo, diciassettesimo e diciottesimo, che portarono a grande perfezione questo genere [...] Essi di solito precorrono il primo tipo di pensatori e forniscono ai sistematici del futuro il materiale su cui lavorare (40, 217 s.).

Abbiamo parlato di «ultimi anni». Ma, a prescindere dal modello, ormai per lui remoto, de *I quattro libri russi di lettura*, con le sue molteplici fonti favolistiche e folkloriche, enunciazioni universalistiche già si affacciano in Tolstoj negli anni Ottanta. Leggiamo già ne *La mia fede*, finita all'inizio del 1884, parlare di Gesù come luce:

«Guarda, non si è fatta tenebra, la luce che è in te?»; «Se la luce che è in te è tenebra, quale sarà la tenebra?», egli dice, insegnando a tutti gli uomini (Lc 16,35; Mt 6,23). Prima e dopo Cristo ci furono persone che dissero lo stesso: che nell'uomo vive una luce divina, che è scesa dal cielo, e che questa luce è la ragione (*razum*) e occorre servire essa sola e in essa sola cercare il bene. Questo dissero maestri bramini, e Confucio, e Socrate, e Marco Aurelio ed Epitteto e tutti i veri saggi, non i costruttori di teorie filosofiche, ma persone che cercavano la verità per il bene loro e di tutti gli altri (23, 381).

In nota Tolstoj pone tre citazioni di Marco Aurelio, di Epitteto, di Confucio. Forse questa è la cellula da cui germineranno le raccolte sapienziali quasi vent'anni dopo³. Saranno principalmente i *Pensieri di sapienti per ogni giorno* pubblicata nel 1903 (una, due, tre massime per ognuno dei giorni dell'anno, nel vol. 40 delle *Opere complete*); il *Ciclo di lettura*, una raccolta molto più ampia, organizzata sempre secondo i giorni dell'anno, con testi più lunghi ogni fine settimana (1904-05, e poi una revisione 1907-08, vol. 41 s. delle *Opere*); poi una raccolta *Per ogni giorno*, sempre annuale, ma con una successione tematica fissa, mese per mese (1907-10, vol. 43 s.). E infi-

ne la raccolta *La via della vita*, organizzata tematicamente (1910; vol. 45). Sono complessivamente 6 grossi volumi delle *Opere complete*, pressoché ignorati.

Quanto sinora si è detto sulla prospettiva sapienziale tolstojana potrà forse contribuire ad apprezzare maggiormente questo importante settore dell'ultima produzione tolstojana. Del resto, non si tratta solo di Tolstoj, che in realtà riscopre e caratterizza con la propria sensibilità un antico genere letterario. Dirò ora qualcosa sull'idea tolstojana di lettura in genere, qualcosa sull'uso delle fonti, con particolare riguardo alla prima di queste compilazioni, i *Pensieri di sapienti*, e soprattutto presenterò il contenuto di questa raccolta.

2. Le fonti e i libri

La prefazione al *Ciclo di lettura* (la cui compilazione è successiva alla stesura del testo) spiega il criterio con cui Tolstoj ha scelto le sue fonti. Può essere interessante leggerla, perché ciò che vi si dice vale per tutte le altre raccolte, e quindi anche per i *Pensieri di sapienti*. Dopo aver spiegato che i pensieri senza indicazione dell'autore sono suoi, Tolstoj aggiunge:

I rimanenti pensieri recano il loro autore, ma purtroppo quando li ho trascritti non ho segnato da quali opere furono tratti.

Spesso ho tradotto i pensieri degli autori non dal loro originale, ma da traduzioni in altre lingue e per questo le mie traduzioni possono risultare non pienamente fedeli all'originale. Un altro motivo per cui questi pensieri non possono rispondere pienamente agli originali è che scegliendo spesso determinati pensieri da contesti più ampi, 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 [corsivo dell'autore] (41, 9).

Nemmeno dunque se volesse l'autore sarebbe in grado di rinviare all'originale. Questo non è neppure il suo interesse principale. Il suo interesse non è storico-letterario, ma essenzialmente formativo. E tuttavia la preoccupazione critica non è assente. È interessante leggere la prima redazione di questa prefazione, non pubblicata, ma riprodotta dalle *Opere complete*, 42, 470-473. Questa prima prefazione, datata 28 agosto 1904, comincia sostanzialmente con il testo che ho tradotto sopra, ma continua con un'apologia piuttosto aggressiva per il suo modo di procedere: «So che questo modo di rapportarsi agli originali, soprattutto con i classici, non è consueto e viene considerato trasgressivo, ma ritengo che questa opinione sia un grave e nocivo pregiudizio». Porta quindi l'esempio della traduzione di un testo scoperto nel 1887, la *Dottrina dei dodici apostoli*, e biasima un suo traduttore, che si era fatto scrupolo di lasciare oscuro nella traduzione quello che non lo era nel testo: un traduttore deve spiegare il più possibile. E poi continuava:

Le opere dei grandi scrittori sono grandi soltanto perché sono necessarie e perché 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 chiaro quello che in essi non è del tutto comprensibile; è necessario lasciar cadere ciò che può turbare e scandalizzare il lettore contemporaneo; di norma si deve cercare di metterli a disposizione di una grande cerchia di lettori nella forma più chiara e gradevole. Ma che cosa c'è di male se chi ama gli autori cerca di presentarli nel modo più comprensibile e più attraente per i lettori? [...]

«Ma allora questo non sarà più il vangelo, né Epitteto, né Pascal, né Rousseau, ma opera vostra», mi si dirà. E questo argomento è ritenuto inconfutabile nel mondo dei dotti proprio come se tutta l'importanza stesse in colui al quale l'opera è at-

tribuita. Io però credo che i pensieri di Epitteto, Rousseau ed altri, tramandati, 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 [...] Tutto questo ho detto per spiegare perché ho tradotto i pensieri qui raccolti liberamente, cercando una cosa sola: rendere il libro quanto possibile accessibile e utile alla maggioranza dei lettori. Cosicché, se vi sono persone che vogliono tradurre questo libro in altre lingue, li consiglierei di non cercare nella loro propria lingua i luoghi degli originali dell'inglese Coleridge, del tedesco Kant, del francese Rousseau, ma, se proprio vogliono tradurre, traducano dal mio (42, 472 s).

Il testo era provocatorio e andava oltre le sue stesse intenzioni, ed è interessante notare che lo stesso Tolstoj se ne accorse, perché non usò questa prefazione, dopo averne tentato molte correzioni. La preoccupazione educativa, dell'accessibilità e dell'utilità dei testi, non poteva infatti abolire totalmente quella storico-filologica, in Tolstoj: essa non gli era del tutto estranea, come si è visto a proposito della critica neotestamentaria, nonostante tutte le sue ingenuità. Ma vi è un'altra ragione: il prodotto che egli propone, l'opera gnomica, contiene in sé la necessità di una obiettiva pluralità di fonti. È proprio la varietà delle autorità addotte – varietà nel tempo, nella lingua, nella cultura, nella religione – a dare efficacia all'argomento complessivo, che in tal modo non proviene dalla voce dall'autore, ma da coloro cui egli dà voce. Per questo Tolstoj rinuncia a questa prefazione e deve adottare la seconda, in cui, piuttosto che attaccare la filologia, sembra scusarsi di non potere soddisfare pienamente alle sue richieste, a causa del carattere divulgativo dell'opera.

Ma in concreto, quali fonti usa Tolstoj? Propongo qui di ricorrere alla biblioteca personale di Tolstoj a Jasnaja Poljana (è stato un privilegio di cui ho goduto,

potervi lavorare un poco). A Jasnaja Poljana, non lontano da Tula, circa 180 km da Mosca, Tolstoj nasce e vive tutta la vita, salvo le assenze negli anni Cinquanta, durante gli studi (breve), il servizio militare e i viaggi, e la permanenza a Mosca negli anni Ottanta, per esigenze familiari (gli studi dei figli). Quando nel 1862, sposandosi, Tolstoj si insedia definitivamente a Jasnaja Poljana, vi trova solo due scaffali con circa 600 volumi: erano quelli di Nikolaj Il'ič, il padre di Lev. Alla sua morte ci sono 22 scaffali, con circa 10.000 titoli, 22.000 volumi e una quantità di periodici, in 35 lingue.

A Jasnaja Poljana si trova il materiale che servì a Tolstoj per *Guerra e pace*, una ricca letteratura storica ed etnografica sul Caucaso che egli usò per *Čadži-Murat* e per la preparazione dei romanzi che non finì su Pietro il Grande e sui decabristi. Vi si trovano i contributi coevi più importanti sul folklore russo, come le raccolte di proverbi di Dal' e Snegirëv. Ci sono materiali raccolti da Tolstoj per la sua attività pedagogica tra i figli dei contadini. C'è naturalmente molta letteratura, tra cui molti libri donati a Tolstoj dagli autori stessi, poeti e scrittori di tre generazioni. Dagli anni Ottanta in poi vi cresce il numero dei testi filosofici e religiosi, occidentali e orientali⁴.

Segni a margine per mano di Tolstoj si trovano su molti di questi libri, in opere di Puškin, Gogol', Turgenëv, Dostoevskij, Leskov, Čechov e, tra i non russi, di Shakespeare, Dickens e France; tra le opere storiche sono segnate opere come la *Storia della Russia* di Sergej Solov'ëv, le opere sulle guerre napoleoniche, e testi di autori di filosofia e religione come Platone, Rousseau, Pascal, Kant. Tolstoj non si accontentava dei libri che possedeva e ricorreva, come si è visto per i suoi studi biblici, alla Biblioteca pubblica di San Pietroburgo e alla Biblioteca del Museo Rumjancev di Mosca, attraverso gli amici Fëdorov, Stasov e Strachov. È tuttavia giusto affermare con il dottor Makovickij, medico e biografo di Tolstoj, che la biblioteca di Jasnaja Poljana «rappresenta un mondo intero»⁵.

Durante la vita e l'attività dell'autore la prospettiva da cui egli guardava la sua biblioteca dovette cambiare necessariamente, col cambiare dei suoi interessi. Questi interessi potevano essere la letteratura, specialmente all'inizio della sua attività di scrittore, la pedagogia, all'inizio degli anni Sessanta, la storia, durante *Guerra e pace*, il folklore, nei primi anni Settanta, la filosofia, subito dopo, la critica biblica, all'inizio degli Ottanta, l'estetica, negli anni Novanta per la preparazione di *Che cos'è l'arte?*, e poi comunque le scienze sociali, l'economia politica. Ma alla fine prevalse un interesse che diede il senso finale a tutti gli altri interessi e diede ai libri la loro finale destinazione: quello di servire come collezione e canone di classici, cui attingere per una nuova produzione di letteratura sapienziale.

Diamo uno sguardo alla biblioteca, per prepararci alla lettura della prima delle raccolte, i *Pensieri dei sapienti*. Troviamo nella biblioteca, segnate da lui, le edizioni dei libri confuciani *Il grande studio* e *L'invariabile mezzo* da cui Tolstoj attinge⁶. Di grande interesse è la fonte che gli serve per il *Tao-te-ching*, una bella edizione cinese-inglese dello studioso Paul Carus⁷. Conosciamo bene il suo interesse per il buddhismo. La storia di Siddharta lo appassionava dai tempi di *Confessione*⁸. Il libro da cui trasse i pensieri del *Dhammapada* però non si trova in biblioteca⁹.

Troviamo invece nella biblioteca la fonte principale per le massime della tradizione ebraica. Si tratta di un libretto dal titolo *Morale viva, ovvero tesoro dell'etica talmudica* (*Živaja moral', ili sokroviščnica talmudičesoj etiki* ovvero, in ebraico, *Huqqê ha-bayyim me-bakmê hattalmûd*) di Gurvič, del 1902, con dedica dell'autore. È una bella collezione di 522 detti, con l'originale ebraico e aramaico, e la traduzione russa. Tolstoj ne sceglie 83, e li cita semplicemente come «Talmud» (ciò che del resto è suggerito dal titolo ebraico del libro), mentre in realtà l'autore oltre che dai due Talmud, attinge dalla Mishna, Tosefta, Mechilta, dai Midrashim e da varie altre fonti. Leggiamo nella prefazione del libro, alla prima pagina: «Va riconosciuto che i nostri antenati

non erano esclusivamente preoccupati di elaborare la legge rituale, ma coltivavano con passione la religione del cuore, sicché, se non tutti loro, almeno i più eminenti adoravano Dio in spirito e verità (*v. duce i istine*) molto prima della conquista romana di Gerusalemme». Forse l'autore inviando il testo sapeva, dai suoi scritti, quanto il tema del culto in spirito e verità fosse caro a Tolstoj. In ogni caso la prefazione, e tutto il libretto, sono una commovente apologia dell'ebraismo, nel contesto di una incipiente, e purtroppo transitoria stagione di liberalismo religioso¹⁰.

Ci sono anche, nella biblioteca di Jasnaja Poljana, i libri da cui Tolstoj attinge i pensieri dei pensatori stoici Epitteto e Marco Aurelio: sono edizioni popolari che Tolstoj conosce bene, perché sono state redatte da amici e collaboratori, su sua commissione¹¹. Sono edizioni in cui la preoccupazione di fedeltà all'originale è secondaria rispetto all'esigenza divulgativa. Il risultato, in Tolstoj, sarà di testi piuttosto lontani dall'originale, molto parafrastici. Anche per Pascal Tolstoj si serve di una traduzione popolare russa di pensieri scelti¹². Ma la biblioteca conserva l'edizione che egli legge negli anni Settanta, con molti segni¹³, come si conserva anche il suo Rousseau, con i segni delle innumerevoli letture della *Professione di fede del Vicario savoiaro*¹⁴. Si trova nella biblioteca anche l'edizione di Ruskin da cui egli attinge ampiamente¹⁵. Tolstoj ammirava Ruskin, autore che oggi si legge assai poco, e lo ammirava proprio dal punto di vista etico-sociale, che è oggi totalmente ignorato¹⁶.

3. L'idea di lettura

Il lavoro sistematico di rinvenimento delle fonti originali e di controllo sarebbe enorme, data la vastità delle compilazioni tolstoiane¹⁷, ed è ancora da fare, e non so se verrà mai fatto. È possibile compiere qualche verifica, ad esempio leggendo la prima pagina del *Ciclo di lettura*, ciò che faremo tra poco. Il sinologo Derk Bodde, studiando

l'uso delle fonti cinesi, afferma che: «Se talvolta inconsciamente consentiva ai suoi ideali di insinuarsi e di tramutare sottilmente il minerale che aveva così estratto, non c'è dubbio che riuscì meglio della maggior parte delle persone a rendersi conto che certe idee sono di importanza fondamentale, precisamente perché sono state riesprese tanto spesso nei tempi e nei luoghi più diversi, e alimentano perciò la maggior speranza di portare armonia a una umanità divisa»¹⁸.

Il punto che va veramente discusso non è l'interpretazione tolstoiana di questo o quel passo, è la prospettiva di fondo, quella che gli suggerisce di tradurre per esempio *logos* con *razumenie*, o *tao* con *razum*. Ciò che va veramente preso in considerazione, al di là dell'ingenuità, ammessa dallo stesso autore, di certe soluzioni, è l'ermeneutica, ovvero l'idea di lettura. Che cosa va letto? Chi sa veramente leggere? Che cosa bisogna cercare nella lettura?

L'idea che Tolstoj si fa della lettura emerge dal *Ciclo di lettura*, dove il primo gennaio del *Ciclo di lettura* (41, 11-13) contiene una serie di pensieri sul leggere. Il pensiero introduttivo, come sempre nel *Ciclo*, è dello stesso Tolstoj.

Meglio sapere poche cose, ma buone e necessarie, che moltissime cose di poco conto e inutili.

Seguono pensieri di vari autori: sono tutti (salvo Locke) molto cari a Tolstoj, e ricorrono molte altre volte nel *Ciclo*. Ecco un brano di Ralf Waldo Emerson.

Quale enorme ricchezza vi può essere in una piccola, scelta biblioteca. La comunione con persone sagge e degne, appartenenti a tutte le civiltà nel corso di migliaia d'anni, ci viene proposta qui nelle migliori espressioni del loro studio e della loro sapienza. Si trattava forse di persone schive e poco accessibili, che ci avrebbero accolto con impazienza se avessimo disturbato la loro solitudine e avessimo interrotto le loro occupazioni; forse anche le condizioni sociali avrebbero reso impossibile mettersi in comunicazione con loro: ma il pensiero

che essi non rivelarono nemmeno ai loro migliori amici è scritto qui in parole chiare per noi, estranei di un altro secolo. Sì, dobbiamo ai bei libri i maggiori benefici spirituali nella nostra vita.

Il brano viene dal saggio *Books*, ottavo della raccolta *Society and Solitude* (1870)¹⁹.

Segue Locke, un autore invece inconsueto:

Siamo una specie ruminante, e non basta che ci imbottiamo con una quantità di libri: se non ruminiamo e digeriamo per bene tutto quel che abbiamo ingerito, i libri non ci danno forza e nutrimento²⁰.

Poi Seneca, dalla seconda lettera a Lucilio.

Devi temere che la lettura di molti autori e di libri d'ogni sorta porti nella tua testa confusione e incertezza. Occorre nutrirsi solo di scrittori di sicuro valore, se vuoi ricavarne una qualche utilità. Leggi perciò solo libri di valore indiscusso. Se qualche volta si affaccia il desiderio di passare ad un altro genere di opere, non dimenticare mai di ritornare alle prime²¹.

Poi brevemente Thoreau, un altro autore molto presente nel *Ciclo*, e ben conosciuto da Tolstoj.

Leggete anzitutto i migliori libri, altrimenti non riuscirete affatto a leggerli²².

Ci sono poi due pensieri di Schopenhauer:

Occorre leggere solo quando si è inaridita la fonte dei propri pensieri, ciò che non di rado accade anche ai migliori uomini. Ma far fuggire, a vantaggio dei libri, un pensiero proprio, prima che maturi, significa compiere un peccato contro lo spirito.

Nella letteratura si ripete quel che accade nella vita. Dovunque ti volgi, ti imbatti nell'incorreggibile canaglia umana

– il suo nome è legione che tutto invade e tutto sporca, come le mosche d'estate. Di qui la moltiplicazione dei cattivi libri, l'eccezionale messe di zizzania, che soffoca il buon seme. Questi libri rubano al pubblico tempo, denaro e attenzione che invece dovrebbero toccare solo alle produzioni più scelte.

I brutti libri non sono solo inutili, ma positivamente dannosi. I nove decimi della letteratura corrente si stampano solo per cavare dalla tasca del pubblico credulone un paio di talleri superflui; e a questo scopo gli autori, gli editori e i tipografi volutamente ingrossano i libri. Un inganno ancor più dannoso, insolente e disonesto operano quelli che scrivono pagati a righe: guadagnandosi la pietanza un soldo alla riga questi lavoratori alla giornata corrompono il gusto del lettore e distruggono la vera cultura. Per contrapporsi a questa devastazione è necessario disavvezzarsi dal leggere: in altre parole, non occorre affatto leggere libri che occupano l'attenzione comune o provocano rumore. È necessario, in parole semplici, disprezzare tutti quei prodotti il cui primo anno di esistenza sarà anche l'ultimo. Bisogna considerare che chi scrive per gli stupidi troverà sempre una vasta cerchia di lettori, mentre occorrerebbe che gli uomini dedicassero le loro esistenze brevi e misurate con avarizia a far conoscenza con i grandi maestri di tutti i secoli e di tutti i popoli, con gli spiriti creativi, riccamente dotati, svettanti come torri sulla moltitudine dei cattivi scrittori. Solo gli scrittori di questo genere sono capaci di educare e insegnare. Non leggerai mai troppo pochi cattivi libri, non leggerai mai abbastanza buoni libri. I cattivi libri sono un veleno morale che ottunde la mente. In conseguenza del fatto che la massa insiste nel leggere non i migliori libri di tutti i tempi, ma solo i prodotti più recenti della letteratura contemporanea, gli scrittorucoli attuali si aggirano strettamente intorno alle stesse idee circolanti, e il nostro secolo non esce dalla sua sporcizia.

Questi pensieri vengono da *Parerga e paralipomena*²³. Tolstoj aveva amato molto Schopenhauer, negli anni Settanta.

Egli concludendo riprende Schopenhauer:

La differenza tra i veleni materiali e i veleni intellettuali sta in ciò, che la maggior parte dei veleni materiali ripugnano al

gusto, quelli intellettuali invece, in forma quindi di brutti libri, sfortunatamente spesso sono allettanti.

C'è un'immagine che percorre i diversi testi (e che per inciso dà anche ragione della presenza di un passo di Locke, l'unico autore estraneo alla cultura di Tolstoj, fra le autorità che invoca all'inizio del suo *Ciclo di lettura*). È la metafora del cibo, della lettura come nutrimento che, nella silloge del primo gennaio nel *Ciclo di lettura*, viene enunciata da Locke (la lettura come ruminare, tema classico), viene ripresa da Seneca (occorre assimilare quanto si legge, come cibo)²⁴, viene sviluppata da Schopenhauer che avanza anche l'idea della lettura dannosa e viene riproposta in conclusione da Tolstoj stesso. La lettura, per essere proficua, deve portare ad un nutrimento.

Quest'immagine è in realtà più che un'immagine. Ho sostenuto altrove, e non posso che rinviare a quel luogo²⁵, che il rapporto madre-bambino è il prototipo che spiega il rapporto con il libro, in quanto portatore di sapienza. Si può pensare che l'atteggiamento verso la scrittura si spieghi come prolungamento del rapporto con il corpo e con l'affetto materno: questo rapporto si esplica oltre, non contro il desiderio, ponendogli limiti e indicandogli mete adeguate. Se la Bibbia viene considerata anticamente come un seno che offre un nutrimento spirituale, infinitamente ricco e adatto a ognuno²⁶, questa descrizione in realtà vale per chiunque aspiri a nutrirsi della sapienza di vita che è incorporata nei diversi testi delle tradizioni etico-religiose.

La concezione della lettura di Tolstoj, sostenuta da tutte queste autorità, è molto alta. Tolstoj non esclude profonde diversità culturali, ma è convinto che esistano affermazioni filosofico-religiose comuni ad ogni popolo, nelle quali «non solo si deve, ma è impossibile non credere, perché, oltre al fatto di essere in tutte le religioni, si trovano scritte nel cuore di ognuno»²⁷. Ci sono, accanto ai libri correnti, di secondario valore, libri capaci di parlare ad ogni uomo in ogni momento e circostanza.

Questi libri non sono solo le scritture sacre cristiane, ma sono testi di ogni tempo e di ogni cultura. Essi ci ripropongono il pensiero degli uomini «saggi e santi» che ci hanno preceduto. Il canone che li contiene è aperto, si tratta di una biblioteca sempre disponibile a nuove acquisizioni.

L'esercizio della lettura, nella prospettiva tolstojana, non è un atto di fede in un testo sacro, che tende a giustificare, magari allegoricamente, ogni parola e ogni lettera. Il rapporto con i testi è invece un rapporto che lascia l'ultima parola al discernimento di una mente indipendente, che può anche portare a maggiore chiarezza quello che in un determinato autore può essere rimasto ancora in uno stato confuso e indeterminato.

Ma questa lettura non può essere uno stravolgimento totale, un'appropriazione disattenta all'intenzione originaria dell'autore: c'è una simpatia, una corrispondenza a livello di razionalità profonda, di *razumenie*, che garantisce una sostanziale fedeltà e consente anzi talvolta una intelligenza al di là delle aspettative della stessa filologia. Il risultato ultimo cui si tende non è l'erudizione, ma è la trasformazione morale del lettore, attraverso l'assimilazione dell'insegnamento, e la capacità del lettore di divenire egli stesso produttore di scrittura.

Questo atteggiamento di lettura richiede un lettore che sia all'altezza dei testi che meritano di essere praticati. Un lettore che vi si accosti nello stesso spirito in cui furono scritti (una formula che ha una lunga storia) e che faccia della lettura, secondo l'espressione stoica, prima che cristiana, un «esercizio spirituale».

4. «Pensieri»: il Vangelo e gli altri libri

Chi legge vorrà a questo punto avere un'idea del contenuto di queste compilazioni tolstojane. Credo valga la pena di dedicare ampio spazio all'esame di una di queste opere, la prima, la più semplice, quella che più riflette forse i gusti e le conoscenze di Tolstoj lettore, *Pensieri di*

*sapienti per ogni giorno*²⁸, un piccolo libro contenente una scelta di detti, di aforismi, di «pensieri» distribuiti lungo il corso dell'anno: uno, due o tre, al massimo, per giorno. Dedico il resto del capitolo a questo esame. La mia traduzione è fatta su Tolstoj, non sugli originali, giacché quello che qui interessa è la prospettiva tolstojana. Do tuttavia qualche volta, dove è possibile, indicazioni sulle fonti. Tra parentesi, indico il giorno e il mese in cui i pensieri si collocano nel volumetto²⁹.

I *Pensieri di sapienti*, come si è accennato parlando delle fonti, vengono dalle tradizioni confuciana e taoista, dal *Dhammapada* buddhista, dal Nuovo Testamento (essenzialmente, dai quattro Vangeli), dalla tradizione giudaica, da Epitteto e da Marco Aurelio. Tra i moderni spiccano Pascal, e tra i contemporanei Ruskin. Una quarantina di pensieri sono dello stesso Tolstoj.

Una prima osservazione: non ci sono fonti privilegiate. Nei *Pensieri* il Nuovo Testamento – i Vangeli, propriamente, nella traduzione canonica – è molto presente, ma non è solo. Accanto ad esso, molte altre fonti. Talvolta è Tolstoj stesso che affianca al Vangelo una sua riflessione. Ad esempio³⁰:

E disse: in verità vi dico, se non vi ravvedete e non diventate come bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Così, chi si fa piccolo come un bambino sarà più grande nel regno dei cieli. Mt 18,3-4.

Come sarebbe terribile il mondo, se non vi nascessero continuamente bambini, che portano con sé l'innocenza e la possibilità di ogni perfezione. L.T. (7 marzo)³¹.

Troviamo il Nuovo Testamento affiancato al Talmud, oppure a un testo indiano, o a un testo cinese, e poi ancora Tolstoj. Per esempio:

Se uno non è nato dall'alto, non può vedere il regno di Dio. Gv 3,3.

La luce della ragione che genera la perfezione morale, significa virtù naturale. La perfezione morale, che nasce dalla lu-

ce della ragione, significa acquisizione della santità. Per la perfezione morale è necessaria la luce della ragione, per la luce della ragione è necessaria la perfezione morale. *Sapienza cinese* (*Lun-yü*).

L'amore e la ragione sono due punti di vista da cui possiamo contemplare Dio. L.T. (25 settembre)³².

Spesso i temi più essenziali del Nuovo Testamento si accompagnano a testi giudaici, come negli esempi seguenti, che riguardano l'umiltà, l'amore, la preghiera e il «culto fattivo», che dunque non è prerogativa del Nuovo Testamento (fra l'altro, Mt 15,8-9 cita Is 29,13, mentre il Talmud, Taanit 7a, fa riferimento ad Is 55,1).

Il maggiore tra voi sia vostro servo. Perché chi si innalza, sarà abbassato, ma chi si abbassa, sarà innalzato. Mt 23,11-12.

L'insegnamento divino è simile all'acqua: come l'acqua, lasciando le altezze, si cala nelle bassure, così la dottrina divina è accolta solo dalle persone umili. *Talmud* (14 marzo)³³.

Spesso il Vangelo è unito a testi cinesi, o a testi indiani:

Non chi mi dice: Signore, Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma chi mette in pratica la volontà del Padre mio che è nei cieli. Mt 7,21.

Chi conosce le regole della sana ragione è inferiore a chi le ama. Chi le ama è inferiore a chi le mette in pratica. *Sapienza cinese* (11 settembre).

Avete udito che è stato detto: occhio per occhio, dente per dente. Ma io vi dico: non opponetevi al male. Ma chi ti colpirà sulla guancia destra, porgi a lui anche l'altra. Mt 5,38-39.

Ingiusto è quell'uomo che compie le opere della violenza: solo colui che distingue le due vie, della verità e della non verità, colui che insegna agli altri e li conduce non con la violenza, ma con la legge e con la rettitudine, che è fedele alla verità e alla ragione, solo costui sarà chiamato una persona veramente retta. Non è saggio chi tiene discorsi belli e buoni, ma chi è paziente, libero dall'invidia e libero dal timore, costui solamente è un uomo veramente saggio. *Dhammapada* (21 marzo).

A volte il Vangelo viene messo in contatto con testi dello stoicismo, specialmente con Marco Aurelio:

Non temete quanti uccidono il corpo e non possono uccidere l'anima; temete piuttosto chi può uccidere il corpo e l'anima. Mt 10,28.

Sono composto di spirito e di corpo. Per il corpo tutto è indifferente, perché un oggetto materiale è privo della capacità di distinguere alcunché. Per lo spirito tutto quello che non viene dallo spirito è parimenti indifferente, perché la vita dello spirito è indipendente. Ma la vita dello spirito non trova affatto il suo senso nel passato o nel futuro. Tutto il suo peso si concentra nel tempo presente. *Marco Aurelio* (27 giugno)³⁴.

Pietro gli si avvicinò e disse: «Signore! quante volte bisogna perdonare a mio fratello, che ha peccato contro di me? Fino a sette volte?». Gesù gli dice: «Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette». Mt 18,21-22.

Se hai notato in qualcuno un errore, correggilo con mitezza e mostragli in che cosa ha sbagliato. Se il tuo tentativo non riesce, accusa te stesso, o meglio, non accusare nessuno, e continua a praticare la mitezza. *Marco Aurelio* (15 febbraio).

E quando giunsero al posto, chiamato Golgota, là crocifissero lui e i malfattori, uno alla sua destra e uno alla sua sinistra. E Gesù diceva: «Padre! Perdona loro, perché non sanno quello che fanno». Lc 23,33-34.

L'anima umana si distoglie non volentieri, ma con la forza dalla verità, dalla temperanza, dalla giustizia e dalla bontà; quanto più lo comprenderai, tanto più facilmente tratterai le persone. *Marco Aurelio* (25 gennaio).

5. Quale sapienza

Il ruolo della conoscenza è fondamentale, nella vita etica. Guai agli ignoranti. «Guai a coloro che vedono, senza sapere che cosa, che stanno, senza sapere su che cosa». *Talmud* (10 aprile). E ripete Pascal: «Guai a coloro che non conoscono il senso della propria vita: eppure la convinzione che è impossibile conoscerlo è così diffusa

tra la gente che si esalta persino come saggezza il non desiderare di conoscerlo» (10 aprile).

Sapienza non è intellettualismo, tanto meno erudizione: contro questa concezione numerosi pensieri sono accumulati, dello stesso Tolstoj³⁵, di provenienza cinese, indiana³⁶ e naturalmente stoica. La sapienza non è teologia, metafisica, tanto meno gnosi, esoterismo. Essa comporta la capacità di astenersi dal ricercare quello che comunque non può essere raggiunto: «Meglio non esser nato per colui che spera di sollevare la cortina di quel che è sopra e di quel che è sotto di noi; di quel che fu prima e di quel che sarà dopo» *Talmud* (26 ottobre). «Domandarono a un saggio: "Come servire gli spiriti invisibili?". Il saggio disse: "Quando non siamo ancora in condizione di servire la gente, come possiamo servire gli spiriti invisibili?" Gli domandarono anche: "Che cos'è la morte?". Disse: "Quando non sappiamo ancora che cosa sia la vita, come possiamo sapere che cos'è la morte?"» *Sapienza cinese (Lun-yü)* (24 novembre). Molto efficacemente lo ripete un moderno:

Al saggio non si addice di discettare molto sulla natura degli esseri che stanno sopra di lui, e neppure di quelli che stanno sotto di lui. È presuntuoso supporre che un uomo possa attingere i primi, ed è umiliante supporre che egli possa concentrare integralmente la sua attenzione sui secondi. Riconoscere la propria infinita relatività e grandezza e nullità, trovare se stessi e il proprio posto nella natura, esser contenti della propria sottomissione a Dio, essendo incapaci di attingerlo, e atteggiarsi verso le creature inferiori con amore e bontà, senza dividerne le passioni animali e senza imitarli: ecco che cosa significa essere umili per rapporto a Dio, buoni per rapporto alle sue creature e saggi per rapporto a se stessi. *John Ruskin* (11 agosto).

Assolutamente essenziale a questa sapienza è la capacità di congiungere pensiero e azione:

A che cosa paragonare colui la cui sapienza sopravanza sulle sue opere? A un albero con molti rami ma con poche

radici: il primo vento lo sradica e lo abbatte. E invece a che cosa paragonare colui le cui opere sopravvanzano sulla sua sapienza? A un albero con pochi rami, ma con profonde radici: soffino pure tutti i venti del mondo, non si muoverà dal suo posto. *Talmud* (10 ottobre).

Quando un dotto superiore sentirà parlare della ragione, cercherà di conformarvisi. Quando un dotto normale sentirà parlare della ragione, a volte vi si atterrà, altre volte no. Quando un cattivo dotto sentirà parlare della ragione, se ne prenderà gioco. Se della ragione non si prendesse gioco, la ragione non sarebbe la ragione. *Lao-tse* (7 maggio)³⁷.

Alla base della prospettiva sapienziale c'è una realistica consapevolezza della struttura conflittuale del complesso umano, ma anche un fondamentale ottimismo antropologico³⁸. Sono numerose le affermazioni che segnalano opposizioni interne alla struttura umana; sono dello stesso Tolstoj³⁹, del Nuovo Testamento («Nessuno può servire due padroni», «Non temete quelli che uccidono il corpo e non possono uccidere d'anima», «Dio e Mamma»), del *Talmud*⁴⁰, di testi cinesi (qui è però «visibile e invisibile», «La cosa più potente al mondo è ciò che non si vede, non si sente e non si tocca». *Lao-Tse*, 3 aprile; cfr. *Tao-te-ching* 14), buddhisti⁴¹, soprattutto stoici: Epitteto, più ancora Marco Aurelio. Si è già visto sopra: «Sono composto di spirito e di corpo [...]».

Ma tutto questo può solo essere un pessimismo etico, non antropologico. Sono rari, nella società e nella vita del singolo, i momenti in cui la ragione e la libertà vengono praticati:

Vi sono tre moventi della vita umana: *a*) il sentimento che procede dai vari rapporti umani con gli altri esseri; *b*) l'imitazione, l'influsso, l'ipnosi e *c*) il ragionamento. Su milioni di atti compiuti sulla base dei primi due moventi, a stento uno si compie in forza di un ragionamento. Questa distribuzione vale sia per singolo (cioè una persona su milioni di atti ne compie uno in base alla ragione) sia tra diverse persone. *L.T.* (24 ottobre).

Ma nonostante tutto, è possibile vivere una vita secondo ragione. C'è in Tolstoj un atteggiamento realistico, ma sostanzialmente positivo, di fiducia nella ragione. Esso è sostenuto da particolari letture del Vangelo («Poiché non c'è nulla di misterioso che non sarà reso chiaro, nulla di nascosto che non sarà reso noto e svelato», *Lc* 8,1; «lucerna del corpo è l'occhio», *Mt* 6,22 s.) e dalla sua fonte stoica preferita (Marco Aurelio), talvolta anche accostata con la solita audacia al Vangelo. Ma spesso quali autorità a favore di questa concezione positiva della natura umana sono invocati soprattutto certi amatissimi testi cinesi, confuciani e buddhisti, talvolta accostati al Vangelo, più spesso indipendentemente da esso. Così ad esempio sono invocati in questo senso testi confuciani, oltre che dai *Dialoghi*, *Lun-yü*, come si è appena visto, da *Il grande studio* (*Ta-hsüeh* ovvero, nella più recente trascrizione, *Da-xue*):

Quando si conosce il luogo dove occorre fermarsi per sempre, allora si definisce la disposizione dell'animo. Definita la disposizione d'animo, si raffrena ogni agitazione interiore. Raffrenata l'agitazione interiore, ci sarà una piena quiete dell'anima e la persona che gode di una quiete interiore che non può essere turbata sarà capace di attività di pensiero. Questa persona sarà aperta a tutto ciò che vi è di vero (3 ottobre).

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? (6 agosto).

e de *L'invariabile mezzo* (*Chung-yung*, ovvero *Zhung-yung*):

Se ci sono persone che non si preoccupano di imparare e se se ne preoccupano, non ci riescono, che non disperino e non smettano; se ci sono persone che non interrogano coloro che sono istruiti su cose dubbie che essi ignorano, e se interrogano, non divengono più istruite, che non disperino; se vi sono persone che non riflettono, ma se riflettono non possono acquisire una chiara comprensione del principio del bene, che non disperino; se ci sono persone che non fanno il bene o, se lo fanno, non vi consacrano tutte le loro forze, che

non disperino: quello che altri hanno fatto in una volta, loro lo faranno in dieci, ciò che altri hanno fatto in cento volte, loro lo faranno in mille. Chi seguirà realmente questa regola, per quanto ignorante sia, diverrà senz'altro istruito, e per quanto debole sia, diverrà senz'altro forte (22 giugno).

Altri testi confuciani, molto efficaci nella formulazione che viene fornita, ma più difficilmente reperibili quanto alla fonte («Confucio»), vengono invocati: «Sebbene non sappiano che cosa sia il bene, gli uomini lo posseggono in se stessi» e «chi non trova intendimento lo troverà; chi non ci pensa, agisce in base ad esso» (3 febbraio). Dal *Tao-te-ching* nella parafrasi tolstojana si ricava che «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 diritta, ma i cammini contorti» (7 ottobre). Ma anche il *Dhammapada* viene invocato a testimonianza di questa fondamentale fiducia nella forza morale.

La nostra vita è conseguenza dei nostri pensieri; nasce nei nostri cuori, si crea nel nostro pensiero. Se uno parla o agisce con un pensiero buono, la gioia lo segue come l'ombra, senza abbandonarlo. «Mi ha offeso, ha trionfato su di me, mi ha reso schiavo, mi ha offeso»: nel cuore agitato da questi pensieri, l'odio non si spegnerà mai. «Mi ha offeso, ha trionfato su di me, mi ha reso schiavo, mi ha offeso»: chi non concede rifugio a questi pensieri, spegnerà per sempre l'odio dentro di sé. Giacché non con l'odio si vince quel che proviene dall'odio; esso si spegne con l'amore, questa è l'eterna legge (20 gennaio)⁴².

Sullo sfondo, la concezione stoica, ma anche cinese, di un cosmo retto fondamentalmente dalla ragione, e l'idea di una vita fondamentalmente tesa a riconoscerla e ad instaurarla in ogni momento e aspetto della propria esistenza. La metafora della luce si affaccia sovente. Ecco *Il grande studio* confuciano, il vangelo secondo Giovanni (12,36), e Marco Aurelio:

Uno dei maggiori doveri dell'uomo consiste nel far risplendere con tutta la sua forza quel principio luminoso della ragione che abbiamo ricevuto dal cielo (26 giugno)⁴³.

Finché c'è in voi luce, credete nella luce, perché siate figli della luce (14 novembre).

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 dal suo volto (30 marzo)⁴⁴.

Anche la presenza di Pascal, a proposito del dovere dell'esercizio della ragione, è molto significativa: «Non v'è infelicità maggiore di quella di chi comincia a temere la verità perché essa non lo metta in stato di accusa» (4 aprile); «una canna dotata di ragione...» (27 gennaio). Pascal è invocato a favore di quella che Tolstoj chiama *razumenie*: «Ho voluto incitare le persone a cercare la verità e a liberarsi da quelle passioni che impediscono loro di andare là dove possono trovare la verità. So come le passioni e le brame ottendono la capacità di intendere (*razumenie*) e ho desiderato che l'uomo odiasse in se stesso questi attributi animali che lo accecano quando non sceglie la sua strada e lo fermano, quando già cammina su questa strada» (3 ottobre).

Tutti questi possono essere considerati come gli attributi che si raccolgono appunto attorno all'idea di sapienza, *razumenie*. Può essere ancora interessante raccogliere quei testi in cui essa ci appare proprio con quel termine, *razumenie*, che abbiamo incontrato nella traduzione del Prologo di Giovanni. Eccolo nel passo, già ricordato, del Vangelo di Matteo (22,36-40), messo in relazione con un passo del Talmud (la *razumenie* è conoscenza della legge sostenuta dall'amore per Dio).

«Qual è il comandamento più importante nella legge?». Gesù disse: «Ama il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutto il tuo intendimento (*razumenie*). Questo è il comandamento primo e maggiore. Il secondo è simile: ama il tuo prossimo come te stesso. In questi due comandamenti consistono tutta la legge e i profeti».

L'uomo che si è appropriato di tutta la conoscenza della legge, ma non conosce l'amore per Dio, è come un tesoriere cui siano state affidate le chiavi dell'interno, ma non quelle per uccicie.e.lmud (13 giugno).

Ecco un testo indiano, di provenienza difficile da stabilire, ma molto efficace:

Un dotto bramino andò una volta da un saggio re e disse: «Conosco bene i libri sacri e perciò vorrei insegnarti la verità». Il re gli rispose: «Penso che tu stesso non sia ancora abbastanza penetrato nel senso dei libri sacri. Va', cerca di acquisire la vera sapienza (*istinnoe razumenie*) e allora ti sceglierò come mio maestro». Il bramino se ne andò. «Non ho forse studiato tanti anni la scrittura sacra – disse fra di sé – e lui mi dice ancora che io non la capisco. Che sciocchezza mi ha detto il re!». Comunque, egli lesse ancora una volta attentamente i sacri libri. Ma quando andò ancora dal re, ricevette la stessa risposta. Questo lo costrinse a riflettere e, tornato a casa, si chiuse nella sua cella e si dedicò nuovamente alla studio della sacra scrittura. Quando cominciò a comprenderne il senso interiore, gli divenne chiaro che le ricchezze, gli onori, la vita di corte e il desiderio di beni terreni non sono nulla. *Sapienza brahminica (Ramakrishna)* (29 marzo).

Soprattutto la tradizione stoica è invocata come autorità, Epitteto⁴⁵, e ancora più Marco Aurelio, come ad esempio:

Ricorda che la tua capacità di intendere (*razumenie*), che ha in se stessa l'attributo della vita, ti rende libero, se non la distruggi ponendola al servizio della carne. L'anima dell'uomo, consacrata dalla capacità di intendere, libera dalle passioni che ne ottenebrano la luce, è una vera fortezza e non c'è rifugio più sicuro e inaccessibile al male. Chi non lo sa è cieco e chi, sapendolo, non entra nella fortezza della ragione, è infelice (1 aprile)⁴⁶.

6. La legge

C'è dunque nell'universo, e nel cuore umano, una legge cui occorre conformarsi. I comandamenti di questa legge sono accessibili e praticabili, come si legge in Mt 11,28-30, «il mio giogo è leggero», ma anche in un bel testo ebraico: «Figlio dell'uomo! non ascoltare il tentatore che ti sussurra: "Sono forse di pietra, forse che la mia carne è di rame, perché tu mi carichi di questo grave fardello, l'adempimento dei comandamenti? Ecco, tutti i miei giorni e le mie notti non basteranno per mettere in pratica tutto questo"». Sappi che questi pensieri sono il mormorio di un malvagio tentatore, che ti presenta l'adempimento dei comandamenti come una cosa molto ardua, perché tu declini dalla verità e cada nella trappola»⁴⁷. La legge va praticata per amore, e non per timore. Ancora un testo ebraico: «A chi paragonare un uomo dotto che ama Dio? A un maestro artigiano con lo strumento della sua arte in mano. Un uomo dotto, ma il cui cuore non brucia d'amore per Dio? A un maestro senza strumento. Uno che ama Dio, ma privo di sapere? A un uomo che ha lo strumento, ma non ha le nozioni dell'arte» (16 maggio).

L'etica che qui viene proposta è un'etica della sottomissione, del servizio, a Dio anzitutto: «Dio ha dato il suo spirito, il suo amore, la sua ragione per servirlo; e noi questo spirito lo utilizziamo per servire noi stessi, usiamo l'ascia per raddrizzare il manico» (11 marzo), è un pensiero dello stesso Tolstoj. Una serie di massime ebraiche conferma questa prospettiva:

Sei un lavoratore a giornata; lavora la tua giornata e ricevi la paga del giorno (23 marzo).

Compi il tuo dovere e lascia le conseguenze a chi te lo ha imposto (23 marzo).

«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 (23 luglio).

Adempi la volontà di Dio come la tua stessa, allora egli adempirà la tua volontà come la Sua propria; rinuncia a quanto desideri a favore di quanto Egli desidera, e allora Egli farà che gli altri rinuncino ai loro desideri a favore dei tuoi (14 aprile).

Ma anche qui interviene il pensiero stoico, ad esempio Epitteto:

Ho vissuto sulla terra unicamente per servirti; se tu mi mandi la morte, me ne andrò dal mondo, ubbidendo, come un servitore che comprende gli ordini e i divieti del suo padrone. Ma finché rimango sulla terra, voglio essere quel che tu vuoi che io sia (22 maggio).

Ho sottomesso la mia volontà alla volontà di Dio; vuole che io abbia la febbre? Anch'io lo voglio. Vuole che mi accada qualcosa? Anch'io lo voglio. Non lo vuole: anch'io non lo voglio. Vuole che io muoia, vuole che io sia sottoposto a tortura? Anch'io voglio morire, voglio sottomettermi a tortura (7 giugno)⁴⁸.

Questo approccio non muove dalla rivelazione alla legge per giungere alla conseguente necessità dell'obbedienza, ma in direzione inversa, dal riconoscimento della legge attraverso l'obbedienza, alla scoperta di un principio divino. Si noti l'efficacia dell'accostamento del vangelo di Giovanni a Ruskin:

Se uno vuole fare la Sua volontà, riconoscerà da questo insegnamento se è da Dio o se parlo da me stesso. Gv 7,17 (9 ottobre).

Tutta la storia è una conferma di una verità incontestabile: Dio si può attingere non con i ragionamenti, ma con l'obbedienza; l'esistenza di un ordine eterno nel mondo diviene evidente solo mediante l'adempimento di quanto Dio comanda e che infine solo in questo modo possiamo conoscere sulla terra la Sua volontà. *John Ruskin* (9 ottobre)⁴⁹.

La prospettiva è alquanto severa. La preghiera e il culto non hanno senso senza il supporto dell'impegno etico (testi della tradizione ebraica)⁵⁰. La vita morale

è intesa come esercizio (stoicismo)⁵¹, progresso spirituale continuo (ancora stoicismo), autocorrezione (*Dhammapada*)⁵², «autoperfezionamento» e rinnovamento (testi dal confuciano *Il grande studio*)⁵³, come sforzo, come prova (Tolstoj stesso)⁵⁴, come lavoro, anche in senso proprio (tradizione ebraica⁵⁵, e soprattutto Ruskin): «Fisicamente è impossibile che una vera esperienza religiosa o una pura moralità esistano presso quelle classi della popolazione che non si procurano il proprio pane con il lavoro delle proprie mani» (7 maggio e molti altri giorni).

Quest'etica fa spazio alle indicazioni cristiane a favore dell'umiltà, del diminuire se stessi: «Il maggiore tra voi sia vostro servo. Perché chi si innalza, sarà abbassato, ma chi si abbassa, sarà innalzato» (Mt 23,11 s.; 14 marzo); Tolstoj: «L'uomo è una frazione. Il suo numeratore è il valore dell'uomo, per rapporto agli altri uomini; il denominatore è la stima che l'uomo ha di sé. Ingrandire il proprio numeratore, il proprio valore, non è in potere dell'uomo, ma ciascuno può diminuire il proprio denominatore, e cioè l'opinione di se stesso, e in questa diminuzione si avvicina alla perfezione» (28 giugno).

Ma accosta a queste indicazioni i bei testi taoisti, che propongono, nel suggerire il non agire, il «non sussistere»⁵⁶, la passività, il modello dell'acqua:

Non v'è al mondo nulla più molle e cedevole dell'acqua, eppure, cadendo sul duro e rigido, nulla è più forte di questa. Il debole vince il forte. Il tenero vince il duro. Tutti al mondo lo sanno, ma nessuno lo vuol mettere in pratica (23 maggio).

Ecco come occorre essere: occorre essere come l'acqua. Nessun ostacolo, essa scorre; c'è un ostacolo, si ferma; viene tolto, scorre di nuovo; nel recipiente quadrato è quadrata, nel tondo è tonda. Per questo essa è più necessaria e più forte di ogni cosa (29 giugno).

Ciò per cui i fiumi e i mari dominano su tutte le alture, da cui fluiscono, dipende da ciò che sta più in basso di loro. Per questo il santo, se vuol esser sopra il popolo, deve nei suoi discorsi stare più in basso di questi. Se vuole guidarlo, deve stargli dietro. Per questo il santo vive sopra il popolo, ma il popolo non se ne accorge. Si trova dinanzi al popolo, ma il

popolo non ne soffre. Per questo il mondo senza posa lo esalta. Siccome non è in contrasto con nessuno, nessuno al mondo lo contrasta (15 settembre)⁵⁷.

È caratteristico della *razumenie* di Tolstoj, che non è certo la comune ragionevolezza, il collegare assunti che apparirebbero più specificamente cristiani: «chi vuol risparmiare la sua vita la perde» (Mt 16,25 s.; 9 maggio) con altre etiche, che giungono «naturalmente» alle stesse conclusioni. Così la dottrina buddhista (*Dhammapada*):

Chi non vede il sé in quanto è di lui transeunte, nel proprio nome e nella propria corporeità, costui conosce la verità della vita.

Più forte del dominio in terra, più esaltante dell'ascesa in cielo, più gloriosa della signoria sui mondi è la santa gioia dei primi passi della liberazione (12 novembre).

Il taoismo:

Cielo e terra sono eterni. La causa del fatto che cielo e terra sono eterni sta in ciò, che essi non sussistono per se stessi. Ecco perché sono eterni. Per questo il santo rinuncia a se stesso e per questo si salva. Ciò avviene perché non cerca nulla per se stesso. Per questo egli compie tutto quello che gli è necessario (18 aprile)⁵⁸.

Chi cerca di esser dotto, cresce ogni giorno agli occhi del mondo. Chi cerca di vivere secondo ragione, ogni giorno diminuisce. Diminuisce sempre più, sinché non giunge all'umiltà perfetta. Quando è giunto all'umiltà perfetta, non c'è cosa che egli non possa compiere (1 agosto).

E 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? (9 maggio)

Quanto presto ti toccherà morire! E tuttavia ancora sei incapace di liberarti dalla finzione e dalle passioni, ancora non sei capace di rinunciare al pregiudizio che quel che è esterno e mondano possa nuocere, ancora sei incapace di diventar mite con tutti (23 maggio).

Al di sopra di tutto è quando ti condannano per una cosa buona (6 giugno).

A maggior ragione Tolstoj può stabilire simmetrie a proposito della «regola d'oro»: «Con tutti, come volete che si comporti con voi la gente, così comportatevi anche voi con loro; perché in questo sta la legge ed i profeti» (Mt 7,12; 25 aprile). Vi sono numerosi testi analoghi, soprattutto nella cultura cinese (la virtù del *shu*, la reciprocità). C'è un bel testo da *L'invariabile mezzo*, in proposito:

La via diritta, ovvero la regola di condotta, alla quale occorre conformarsi non è lontana. Quel che è lontano, cioè difforme dalla propria natura, non deve essere usato come regola di condotta. Il falegname, che taglia un manico d'ascia, ha dinanzi a sé il modello di quel che fa. Tenendo fra le mani il manico di quell'ascia con la quale taglia, guarda ad esso da un lato e dall'altro e dopo, avendo fatto un nuovo manico, li guarda entrambi, per vedere quanto si somigliano. Così il saggio, che nutre per gli altri gli stessi sentimenti che nutre verso se stesso, trova la vera regola di condotta. Non fa agli altri quel che non desidera che gli facciano (13 gennaio)⁵⁹.

Analoghe corrispondenze si possono trovare a proposito di temi che abitualmente vengono considerati in una prospettiva esclusivamente cristiana. Il tema del «vivere per Dio, cioè per il prossimo» (Tolstoj stesso, 22 febbraio, cfr. 1Gv 4,20), ovvero dell'amore (Tolstoj stesso, «la vera vita è solo una vita d'amore», 19 dicembre) viene articolato con l'idea dell'appartenenza ad un unico corpo (Marco Aurelio), con l'idea di mitezza (Marco Aurelio) e di compassione buddhista, con l'idea di rendere

il male con il bene e con l'idea di non resistenza (il rifiuto del taglione, Mt 5,38 s., 21 marzo), cui corrispondono testi del *Dhammapada*, taoisti, stoici, ma anche interessanti spunti del Talmud⁶⁰.

Il frutto di questa severa concezione, assolutamente non eudemonistica (la felicità o il vantaggio non possono essere criterio dell'atto morale)⁶¹ è la «letizia perfetta» (S. Francesco, la prima lettura, 1° gennaio), ovvero la gioia conseguente all'adempimento della legge. È una concezione ebraica quella per cui «compenso per l'adempimento dei comandamenti è il comandamento stesso» (29 agosto), ma è anche un'idea espressa da un passo commovente di Marco Aurelio:

Saldare un'opera buona ad un'altra così strettamente che tra di loro non rimanga la minima fessura: ecco quel che io chiamo godersi la vita» (20 maggio)⁶².

Un altro frutto è l'esperienza della libertà (ancora stoicismo: «Una persona libera è solo quella cui accade solo quel che essa vuole», Epitteto, 13 febbraio e molte altre volte)⁶³, è quella stabilità dinanzi alla morte, a favore di cui parlano numerosi testi buddhisti, cinesi, ebrei, stoici, cristiani, nonché Pascal e Ruskin:

La quiete dell'anima la troverete se prenderete su di voi il giogo di Cristo, ma la gioia la troverete solo quando porterete questo giogo tanto a lungo, quanto egli ve lo richiede: solo allora veramente entrerete nella gioia del vostro Signore (20 settembre).

Ma è anche la capacità di tornare bambini, di cui parlano il Vangelo e il taoismo:

«e disse: "In verità vi dico, se non vi ravvedete e non diventate come bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Così, chi si fa piccolo come un bambino sarà più grande nel regno dei cieli"». Mt 18,3 s. (7 marzo).

L'uomo, quando è vivo, è tenero e cedevole. Quando muore, si fa duro e secco. Tutte le cose, l'erba, come anche le

piante, sono tenere e cedevoli quando sono vive. Quando muoiono, si fanno dure e secche. Per questo il duro e il forte si accompagnano alla morte. Il molle e il tenero si accompagnano alla vita. Per questo chi è forte con le mani non vince. Quando un albero è diventato forte, è condannato a morte. I forti e grandi si trovano in basso, i teneri e i molli sono sopra di loro (26 agosto)⁶⁴.

7. «Occorre che io muoia solo»

È stato notato da uno dei pochi studiosi che si siano occupati del *Ciclo di lettura* che, paradossalmente, questo libro, concepito da Tolstoj «per gli altri», fu in realtà uno dei suoi libri più «personali»⁶⁵, e che alcuni testi del Ciclo si rivelarono «profetici» per lo stesso Tolstoj. L'osservazione di Babaev, suggerita a sua volta da Bunin, è interessante, come anche l'esempio di testo «profetico» che egli adduce, un passo da Cicerone che si legge nel *Ciclo di lettura* il 7 novembre: «Quando verrà la fine, lascerò la vita come se uscissi da un luogo in cui sono stato ospite (*gostinitsa*) e non dalla mia vera casa». Ma, contrariamente a quanto pensava Babaev, perdendo stranamente di vista le date, Tolstoj non poté leggere quel testo, perché il 7 novembre non fu il giorno della partenza da Jasnaja Poljana, ma quello della sua morte⁶⁶.

Invece proprio il *Diario* contiene una indicazione importante: il 29 ottobre 1910, la sera, Tolstoj fuggitivo, dopo aver lasciato Optina Pustyn (era la quinta sua visita al celebre monastero), arrivato a Šamardino, dove si è ritirata in convento la sorella Maria Nikolaevna (Mašenka), si fa dare il *Ciclo di lettura* del giorno precedente, legge e scrive: «Ho trovato da Mašenka il *Ciclo di lettura* ed ecco che, leggendo il 28, sono stato colpito dalla risposta alla mia situazione: la prova (*ispytanie*) mi è necessaria, mi fa del bene. Ora mi metto a dormire. Aiutami, Signore» (58, 125)⁶⁷.

Apprendo il *Ciclo di lettura* il 28 ottobre, è facile trovare quello che ha colpito Tolstoj. Ci sono brani di

Schopenhauer (il valore delle avversità), di Marco Aurelio (accogliere i mali che la provvidenza ci può inviare come medicina), di Kant (l'importanza della sofferenza), di Tommaso da Kempis (il valore della sventura, «quando ci si trova come scacciati dalla propria patria», perché allora «si può conversare con Dio, presente in noi»), di Pascal (la sventura come maestro), di S. Daniel (l'utilità delle difficoltà). Tutto questo è inquadrato da testi dello stesso Tolstoj. All'inizio:

Come sentire il dolore è una condizione necessaria per la preservazione del nostro corpo, così le sofferenze sono condizioni necessarie della nostra vita, dalla nascita alla morte.

E alla fine:

Sia quel che chiamiamo felicità, sia quel che chiamiamo infelicità ci sono parimenti utili, se guardiamo all'una e all'altra come a una prova (*ispytanie*)⁶⁸.

Prova tormento, sofferenza solo chi, separandosi dalla vita del mondo, non guardando ai propri peccati, con i quali ha apportato sofferenza al mondo, non si ritiene colpevole e per questo si irrita per quella sofferenza che egli porta per i peccati del mondo.

Tanto è giusta l'idea contenuta nella leggenda dell'ebreo errante, condannato a vivere in eterno, senza poter morire, altrettanto giusta sarebbe la leggenda di un uomo condannato per punizione a una vita senza sofferenza⁶⁹.

Questa è la pagina che Tolstoj legge il 29 ottobre, trovando che essa «risponde direttamente alla sua situazione». L'insegnamento che egli aveva impartito, ricorrendo anche ad altre autorità (da Marco Aurelio a Pascal), sul valore della sventura come prova, trova una «diretta risposta nella sua situazione». C'è qui la pratica della coerenza stoica per cui il filosofo manifesta con la sua vita la coerenza, con un insegnamento che è anzitutto

to ammonizione «a se stesso» (Marco Aurelio). C'è, ancor di più, la lettura del testo come profezia, come prefirgurazione della sorte del lettore, sul modello dell'antica lettura spirituale⁷⁰.

Viene qui in mente l'«occorre morire soli», che abbiamo incontrato negli appunti del 1878. Ho già richiamato l'originale di Pascal, che dice «on mourra seul»: è una descrizione, che Tolstoj trasforma costantemente in prescrizione⁷¹, e che nella *Risposta al Sinodo* viene riproposta in termini vicini alla predizione: «Occorre che io viva solo per me stesso, come anche che muoia (e molto presto) solo per me stesso» (32, 252).

Il 31 mattino, inquieto, temendo di essere raggiunto nella sua fuga dai famigliari, Tolstoj riparte diretto al sud. La sera è preso dalla febbre, ed è costretto a fermarsi ad Astapovo, in casa del «gentile capostazione» Ozolin. Morirà il 7 novembre. Le ultime parole da lui scritte, con grafia incerta, il 3 novembre, sono:

Ed ecco il mio piano. *Fait ce que doit, adv...*

E tutto per bene sia degli altri che, soprattutto, mio⁷².

Forse non è avventato concludere, per parte nostra, con un'ipotesi: che morendo ad Astapovo, Tolstoj sentisse di aver «fatto ciò che doveva»⁷³, per il bene proprio e altrui, sentisse cioè alla fine adempiersi quel testo di Pascal che parlava del vivere e del morire in solitudine e che dal 1878 era come il «piano» della sua esistenza⁷⁴.

Note

¹ Si veda per questo il capitolo III del mio *Tolstoj, oltre la letteratura*, cit.

² P.C. Bori e G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Bologna, Il Mulino, 1985.

³ Nella lettera all'editore e libraio M.M. Lederle, del 1891 (66, 66-69) Tolstoj rispondendo ad una inchiesta segnala i libri che hanno avuto più influenza su di lui, valutando questa influenza con «grande»,

«molto grande» o «enorme»). Per il periodo tra i 50 e i 60 anni, significativamente risponde:

I Vangeli, tutti in greco	enorme
La Genesi (in ebraico)	molto grande
Henry George, <i>Progress and Poverty</i>	molto grande
Parker, <i>Discourse on religious subject (sic)</i>	grande
I sermoni di Robertson	grande
Feuerbach, un'opera sul cristianesimo, non ricordo il titolo (<i>sic</i>)	grande
Pascal, <i>Pensées</i>	enorme
Epitteto	enorme
Confucio e Mencio	molto grande
Su Buddha, di un un noto francese (non ricordo il nome)	enorme
<i>Lao-tse</i> di Julien	enorme

Sugli antichi precedenti del genere sapienziale, cfr. G. Ghini, *Un testo «sapienziale» nella Rus' kieviana. Il poučenie di Vladimir Monomach*, Bologna, Pàtron, 1990, p. 78 ss.

⁴ Sul rapporto con l'Oriente: P. Birukoff, *Tolstoj und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstojs Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen*, Zürich und Leipzig, 1925; Šifman, *Tolstoj i Vostok* [Tolstoj e l'Oriente], Moskva, 1971²; Weisbein, *L'evolution religieuse de Tolstoj*, cit., pp. 482-488, contiene un'utile appendice con i libri sull'Oriente letti da Tolstoj. Sul rapporto con la cultura cinese, c'è uno studio accurato di D. Bodde, *Tolstoj and China*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

⁵ Makovickij, *Biblioteka L'va Nikolaeviča Tolstogo v Jasnoj Poljanoj*, Moskva, Kniga, 1972, cap. I, p. 9.

⁶ *Velikaja nauka Konfucija*, traduzione di D. Konissi (in «Voprosi fil. i psih.», XVI (1883), n.11, pp. 25-40), e dello stesso Konissi *Seredina i postojanstvo: Svjaščennaja kniga posledovatelej Konfucija* (in «Voprosi fil. i psih.», XXIX (1895), n. 5, pp. 381-402). Tolstoj si sente molto attratto dai testi confuciani, che legge dal 1884. Nel novembre 1900 scrive una sua interessante parafrasi de *Il grande studio* e de *L'invariabile mezzo* (12 dicembre 1900; 54, 55-62).

⁷ P. Carus, *Lao-tze's Tao Teh-King*, Chinese-English, with Introduction, Translation and Notes, Chicago, The Open Court, 1898. Tolstoj vi ha segnato 43 brani, nei *Pensieri* ne riporta 36. Da notarsi che Carus cita Tolstoj, e fa riferimento anzi ad una comunicazione diretta con Tolstoj, che gli ha comunicato che avrebbe avuto l'intenzione di tradurre lui stesso il *Tao-te-ching*. Lao-tse appassionò Tolstoj sin dal 1884. Nel 1893 si dedicò con E.I. Popov ad un'impresa di traduzione del *Tao-te-ching*, utilizzando le versioni in lingua europea di S. Julien, di V. von Strauss e di J. Legge. Il lavoro era pronto nel 1894, ma non fu pubblicato (forse anche perché uscì allora in Russia una versione dello studioso giapponese D. Konissi, che Tolstoj conosce-

va). Questa versione completa del *Tao-te-ching* è rimasta inedita, insieme con un commento di Tolstoj ai primi trentotto capitoli. Invece nel 1909 Tolstoj riprese in mano il lavoro per farne una parafrasi, che fu poi fatta uscire nel 1910 nelle edizioni tolstoiane Posrednik, con una prefazione che suggerisce la linea di interpretazione tolstoiana (40, 350-362). Ho tradotto questa introduzione e alcuni brani della parafrasi in *Tolstoj oltre la letteratura*, cit., cap. IV, p. 6. Un'altra fonte per i testi cinesi nei *Pensieri* è *Les Livres Sacrés de l'Orient*, a cura di G. Pauthier, Paris, Société du Pantheon Littéraire, 1813. Questo esemplare però non contiene segni di mano di Tolstoj.

⁸ *Siddharta, il Buddha* è un breve testo incompiuto del 1886 (41, 96-101). Il testo *Buddha*, scritto più tardi per il *Ciclo di lettura*, racconta della esperienza di Siddharta dinanzi alla malattia, la vecchiezza, la morte, la rivelazione delle «quattro nobili verità» dell'«ottuplice sentiero», la morte del Buddha. Cfr. *Tolstoj oltre la letteratura*, cit., cap. IV, p. 5.

⁹ Si tratta di *Pu'i istine (Dhammapada)*. *Izrečenja buddijskoj npravstvennoj mudrosti* [Via e verità (Dhammapada). Detti della saggezza morale buddhista], traduzione e prefazione di I. Gerasimov, Moskva, 1898. Sulle fonti indiane nel *Ciclo di lettura*, cfr. S.D. Serebrjanij in *Krug Čtenija*, a cura di A.N. Nikoljukin, Moskva, Izdatelstvo političeskoj literatury, 1991, cap. II, pp. 334-338.

¹⁰ Un'altra fonte, secondaria, per i testi ebraici è *Mirovozzrenie talmudistov* [La visione del mondo dei talmudisti], 3 voll., San Pietroburgo, 1874, 1876. Per queste fonti vedi I.V. Medvedev in *Krug Čtenija*, cit., cap. II, pp. 342-344.

¹¹ *Rimskij mudrets Epiktet. Ego žizn' i učenie* [Il saggio romano Epitteto, la sua vita e il suo insegnamento], 1889, curato da V. Čertkov; *Razmyšlenija rimskogo imperatora Marka Avrelia o tom čto važno dlja samogo sebja* [Pensieri dell'imperatore romano Marco Aurelio su quel che è importante per lui stesso], 1888, curato da L.D. Urusov che tradusse in francese *La mia fede e*, secondo Gusev, tradusse anche Marco Aurelio dal francese. Gusev, *Materialy*, cit., p. 6. Sulle fonti greco-romane, cfr. G.V. Zykova in *Krug Čtenija*, cit., cap. II, pp. 330-334.

¹² *Frančuskij učenj Vlas Pascal. Ego žizn' i trudy* [Il dotto francese B. Pascal, la sua vita e le sue opere], curato da A.I. Orlov, 1889. Cfr. lo studio accurato di A. Cavazza, in «Russkaja Reč», 1988, n. 6, pp. 24-29.

¹³ *Pensées de Pascal, précédées de sa vie, par M.me Perier, suivies d'une choix des pensées de Nicole, et de son traité de la paix avec les hommes*, Paris, Didot, 1850. La copia appartenne originariamente alla moglie. Un largo spazio nel *Ciclo di lettura* è riservato a Pascal. Dalla presentazione di Pascal in una «lettura settimanale» del *Ciclo di lettura* sono da sottolineare l'analogia che Tolstoj stabilisce tra Pascal e Gogol' (e se stesso), e in secondo luogo, la trattazione singolarmente comprensiva che egli dà del cattolicesimo di Pascal. «Come un uomo che muore

di sete si butta sull'acqua che gli sta dinanzi, senza badare a come sia, così Pascal, senza badare alla qualità di quel cattolicesimo in cui era stato educato, vide in esso la verità e la salvezza degli uomini. Basta che sia acqua, basta che sia fede» (41, 483). Molti adducono l'appartenenza di Pascal al cattolicesimo per non ascoltare nulla di ciò che Pascal dice, ma l'atteggiamento corretto, secondo Tolstoj, è quello di chi «comprendendo che egli, nonostante il suo grande intelletto, poteva credere nel cattolicesimo (preferendo credere in esso, piuttosto che non credere in nulla) comprendono anche tutto il significato del suo libro meraviglioso, che dimostra inconfutabilmente agli uomini la necessità di una fede e l'impossibilità per l'uomo di una vita senza la fede, cioè senza un determinato, saldo rapporto dell'uomo con il mondo e il suo Principio. E comprendendo questo, tali uomini non possono anche non trovare, alla domande poste da Pascal, risposte di fede adeguate al loro livello morale e intellettuale» (*ibidem*).

¹⁴ Ho avuto tra le mani il suo *Emile*, da un'edizione delle *Opere*, Paris, Th. Desoer, 1822, voll. VIII-IX. Il vol. IX è molto segnato nel punto della *Profession de foi*, con due segnalibri e pagina piegata. I segni cominciano da p. 84: «Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu...». Poi un segno rosso al paragrafo seguente: «On me dit qu'il falloit une révélation... sur la terre». Qui c'è anche la pagina piegata. Poi anche il paragrafo seguente sino a p. 86: «[...] il ne faut point de révélation pour cela». Poi due paragrafi dopo, p. 87 s., da «Je considérais cette diversité de sectes...» e via fino alla fine del discorso, p. 96, con altro segnalibro.

¹⁵ L.P. Nikiforov (a cura di), *Izbrannye mysli Džona Rėskina* [Pensieri scelti di J. Ruskin], 1892, per l'edizione tolstoiana Posrednik.

¹⁶ Troviamo nella biblioteca, di Ruskin, *Unto this last*, Kent, 1884, XXI, con molti segni di approvazione, a partire da p. 30 s.: «[...] so that while many a zealous person loses his life in trying to teach the form of gospel, very few will lose a hundred pounds in showing the practice of one». Nel giugno 1901 A. Maude scrive che «il tratto principale di Ruskin è che non poté mai del tutto liberarsi dal punto di vista cristiano-ecclesiastico. Nel momento in cui iniziò i suoi lavori sulle questioni sociali, quando scriveva *Unto this last*, si liberò dalla tradizione dogmatica, ma la sua nebulosa concezione cristiano-ecclesiastica delle esigenze della vita (*trebovanii žizni*), che gli dava la possibilità di unire ideali etici ed ideali estetici gli rimase sino alla fine [...] Non pensate che io voglia denigrare questo grande uomo, che veramente merita d'essere chiamato profeta e che mi entusiasma e mi ha sempre entusiasmato, ma indico le macchie, che ci sono anche nel sole» (73, 122). Nel 1895 si pubblica la scelta di pensieri di J. Ruskin a cura di Nikiforov, su *Educazione, libro, donna*. È interessante leggere la breve prefazione di Tolstoj: «J. Ruskin è una delle personalità più significative non solo in Gran Bretagna oggi, ma di tutti i tempi e paesi. È una delle rare persone che pensano col cuore (les grandes pensées viennent du coeur) e perciò pensa e dice quel che

vede e sente e che tutti diranno e penseranno in futuro. Ruskin è noto in Gran Bretagna come scrittore e critico d'arte, ma di lui si tace in Gran Bretagna come filosofo, come economista politico e moralista cristiano, come si tace di Matthew Arnold e di Henry George in Gran Bretagna e in America. Ma la forza del pensiero e dell'espressione di Ruskin sono tali che, nonostante tutta l'opposizione degli altri, che ha incontrato e incontra specialmente tra gli economisti ortodossi, anche i più radicali (e non possono non attaccarlo perché distrugge alla base tutto il loro insegnamento), la sua gloria comincia ad affermarsi e il suo pensiero comincia a penetrare tra il grande pubblico. Epigrafi tratte da Ruskin, che colpiscono per la loro forza, sempre più spesso si incontrano nei libri inglesi» (31, 96).

¹⁷ Qualcosa è stato fatto recentemente in Russia, con una nuova utile edizione del *Ciclo di lettura: Krug Čtenija*, cit., contenente una serie di saggi di specialisti dedicati alle diverse fonti. Non tutta questa ricerca è applicabile ai *Pensieri* che sono opera precedente e parzialmente indipendente.

¹⁸ Bodde, *Tolstoy and China*, cit., p. 74 s.

¹⁹ Il *Ciclo di lettura* utilizza le traduzioni di *Selfreliance* e *Over soul* apprezzate da Tolstoj e pubblicate dal Posrednik, nel 1902 e 1904, ma il brano è preso probabilmente da una raccolta di passi curata da W.C. Garnett nel 1902 o da una curata da A. Brobden nel 1903, cfr. l'elenco delle fonti in 42, 586. Su Emerson, cfr. la mia postfazione a R.W. Emerson, *Teologia e natura*, Genova, Marietti, 1991; P.C. Bori, *Emerson and Wisdom: Maternal Patterns of Knowledge in Emerson's «Nature»*, in «Quaderni dei Nuovi Annali, Università di Messina», XXXI (1993), pp. 517-526.

²⁰ Il passo è tradotto correttamente dal capitolo *Reading*, paragrafo 20, dell'opera di Locke *A Treatise on the Conduct of Hyman Understanding*.

²¹ In questo caso – si tratta della lettera 2 a Lucilio, ci troviamo dinanzi a una parafrasi rispettosa. Dice Seneca: «Troppi libri sono motivo di angustia; sicché, non potendo leggere tutti i libri che potresti avere, basta che tu abbia quel che puoi leggere. “Ma io voglio” – tu dici – “sfogliare ora questo, ora quel libro”. È proprio di uno stomaco incontentabile assaggiare molti cibi, i quali non nutrono ma fanno male, se sono troppo vari e diversi. Leggi dunque sempre gli autori più validi e quando vuoi cambiare, torna a quelli precedenti. Procurati ogni giorno qualcosa che sia di aiuto contro la povertà, contro la morte e contro le altre sventure; e avendo scorso molti testi, scegline uno che tu possa assimilare in un determinato giorno». Ignoriamo la fonte di Tolstoj. Sul «saper leggere» stoico, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988.

²² «Read the best books first, or you may not have a chance to read them at all» si trova in *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (1849), al capitolo «Sunday» (nell'edizione The Library of America, New York, 1985, p. 78). Il contesto è molto interessante, ma probabilmente il brano viene da una raccolta di pensieri già preparata per Posrednik nel 1903, oppure *Everyday with Thoreau* (cfr. 42, 588). Sull'idea di lettura in Thoreau cfr. il mio saggio *Le «Sacre Scritture» o «Bibbia dell'umanità in Walden di H.D. Thoreau*, in «Il piccolo Hans», 83/84 (1994), pp. 257-272.

²³ Il primo dei pensieri viene letteralmente da *Parerga e paralipomena*, parte II, cap. XXII («Selbstdenken»), par. 260, il secondo viene dal cap. XXIV («Über Lesen und Bücher»), par. 295, con alcune parti riassunte. Il *Ciclo*, in cui Schopenhauer è molto presente, attinge anche a una raccolta, *Lichtstrahlen aus seinen Werken*, a cura di J. Frauenstadt, del 1891.

²⁴ Seneca svilupperà ulteriormente questa metafora, con l'immagine delle api, ep. 84, 6 s. Cfr. anche Epitteto, *Ench.* 46.

²⁵ *Per un consenso etico*, cit., tesi IV.

²⁶ P.C. Bori, *L'interpretazione infinita*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 161.

²⁷ Questo testo, del febbraio 1910, segnalato da Bodde in *Tolstoj and China*, cit., e citato ampiamente in 85, 374, non risulta pubblicato tuttavia interamente nel luogo che gli sarebbe proprio, nelle *Opere complete*, non figurando né insieme con la lettera a V.A. Posse che lo accompagnava (25 febbraio 1910; 81, 110 s.), né tra le ultime opere di Tolstoj, vol. 38. Il suo titolo è *O značienii oznakomlenija s osnovami religioznych učeniej* [Che cosa vuol dire conoscere i fondamenti delle dottrine religiose], e fu pubblicato comunque da Posse sulla sua rivista «Žizn' dlja vsech», 1910, n. 3.

²⁸ *Mysli mudrych ljudej na každyj den'* (40, 67-216).

²⁹ Pubblicato in edizione italiana: L. Tolstoj, *Pensieri per ogni giorno*, Fiesole, Edizioni cultura della pace, 1995.

³⁰ Tutti i testi sono qui tradotti (per la prima volta in assoluto, credo) dal russo, per cogliere quel che interessa qui, e cioè le scelte interpretative di Tolstoj, anche laddove, come spesso nei *Pensieri*, il ricorso all'originale è agevole.

³¹ Oppure: «In verità vi dico: se il grano di frumento, caduto nella terra, non morrà, rimarrà solo; ma se muore, produce molto frutto». Gv 12,24. «Lo scopo della vita è che tutte le sue manifestazioni siano compenstrate dall'amore, è una lenta, graduale trasformazione di tutta la vita in bene, è la creazione della vera vita (perché la vera vita è solo una vita d'amore), è la nascita di una vita vera, cioè piena di amore». L.T. (19 dicembre). Lev Tolstoj firma così, con le sole iniziali i suoi contributi personali ai *Pensieri*.

³² Oppure: «Chi avrà pazientato sino alla fine si salverà». Mt 24,13. «Gloria all'uomo che non cede alla tentazione. Dio mette tutti

alla prova: uno con la ricchezza, un altro con la povertà; il ricco, per vedere se apre o no la sua mano ai bisognosi, il povero, se sopporta senza lamentarsi, sottomettendosi alla provvidenza, le sue sofferenze», *Talmud*. «Sia ciò che chiamiamo felicità che quel che chiamiamo infelicità, ci sono ugualmente utili, se guardiamo all'una e all'altra come prove». L.T. (11 settembre).

Oppure ancora: «Voi siete il sale della terra. Se il sale perde la sua forza, come renderlo ancora salato? Non serve più a nulla, e lo si butta via, al pubblico disprezzo», Mt 5,13. «Tutti più o meno si avvicinano a questo o a quell'estremo: uno è: vivere solo per se stessi, l'altro: vivere solo per Dio, e cioè per il prossimo». L.T. «Dio vive in tutti gli esseri, ma non tutti gli esseri vivono in Dio. In questo è la causa delle sofferenze umane. Come una lampada non può ardere senza fuoco, così l'uomo non può vivere senza Dio». *Sapienza bramini (Ramakrishna)* (22 febbraio).

³³ Altri esempi: «Che noi amiamo i figli di Dio lo riconosciamo dal fatto che amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti. Giacché in questo consiste l'amore per Dio, nell'osservare i comandamenti; e i suoi comandamenti non sono gravosi». 1Gv 5,2-3. «Ama l'eterno, tuo Dio in modo tale che attraverso di te anche gli altri Lo amino». *Talmud*.

«Adempi i comandamenti divini con amore. Non è la stessa cosa adempiere i comandamenti per amore di Dio o per timore dinanzi a Lui». *Talmud* (28 marzo).

«Questo popolo mi si avvicina con le labbra e mi onora con la lingua; ma il loro cuore è lontano da me. Invano mi onorano insegnando come dottrina comandamenti umani». Mt 15,8-9. «A chi paragonare un uomo dotto che ama Dio? A un maestro artigiano con lo strumento della sua arte in mano. Un uomo dotto, ma il cui cuore non brucia d'amore per Dio? A un maestro senza strumento. Uno che ama Dio, ma privo di sapere? A un uomo che ha lo strumento, ma non ha le nozioni dell'arte». *Talmud* (16 maggio).

«Per questo vi dico: non preoccupatevi per la vostra anima, che cosa mangiare o bere, né per il vostro corpo, come vestirlo. Non è forse l'anima più del cibo e il corpo più del vestito?». Mt 6,25. «Non ti affliggere per il domani, perché non sai nemmeno ancora che cosa ti accadrà oggi. Chi ha del pane nel canestro e dice: «Che mangerò domani?», costui è fra quanti hanno poca fede. Chi ha creato il giorno creerà anche il cibo per il giorno». *Talmud* (18 gennaio).

«E quando preghi, non fare come gli ipocriti che amano fermarsi nelle sinagoghe e negli angoli delle strade a pregare, per mostrarsi alla gente. In verità vi dico, hanno già ricevuto la loro ricompensa. Tu, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo che è nel segreto ed il Padre tuo, che vede nel segreto, ti compenserà apertamente». Mt 6,5-6. «Meglio di tutto pregare a casa, perché nell'assemblea è impossibile evitare le invidie, la vanagloria, le calunnie, ciò che porta dietro di sé castigo. Tanto più nelle feste,

quando ci si riunisce per chiacchierare, è meglio del tutto non pregare». *Talmud* (21 novembre).

³⁴ Cfr. *A se stesso*, VI, 32.

³⁵ «Le persone che pensano che tutto consiste nella conoscenza sono simili a quelle farfalle che volano nella fiamma, morendo loro e spegnendo la luce». *L.T.* (31 agosto); «Non temere l'ignoranza, temi la conoscenza falsa. Da questa viene tutto il male nel mondo». *L.T.* (31 agosto).

³⁶ «Lasciate la vostra santità e la vostra saggezza e il popolo sarà cento volte più felice. Lasciate la vostra bontà e la vostra giustizia e tornerà tra il popolo il primitivo amore tra figli e genitori. Gettate astuzia e abilità di calcolo e non ci saranno più ladri e banditi. Ottenere queste tre cose non si può solo esteriormente. Per questo occorre essere più semplici e liberi dalle passioni e meno raziocinanti». *Lao-tse* (13 novembre), cfr. *Tao-te-ching*, 19. «Le occupazioni intellettuali non possono saziare. Vennero in un giardino due uomini: uno scienziato e uno che viveva secondo Dio. Lo scienziato cominciò subito a verificare la qualità degli alberi, a contare i frutti e a determinare il valore del giardino. Il credente fece subito conoscenza del padrone del giardino, andò da uno degli alberi e si saziò dei suoi frutti. Fa' uso dei frutti. Il contare le foglie, il fare vani calcoli non possono estinguere la tua fame. Non l'attività della ragione, ma la vita in Dio ti darà la pienezza della più alta beatitudine». *Sapienza bramini (Ramakerishna)* (3 marzo). «Quando l'acqua piovana scende per le grondaie, ci sembra che essa esca da queste quando in realtà cade dal cielo. Così per i santi insegnamenti, che uomini di Dio ci impartiscono. Sembra che escano da loro, in realtà vengono da Dio. Per estrarre una spina da un piede, se ne prende un'altra per estrarla; quando si è riusciti, si buttano tutt'e due. Allo stesso modo l'intelligenza è necessaria solo per eliminare la stoltezza che oscura la visione dell'io divino: mentre in verità né l'intelligenza né la stoltezza costituiscono la vera rivelazione. Chi ha conseguito la vera rivelazione non si può chiamarlo né intelligente né stolto perché si libera da ogni dualità e da ogni rapporto». *Sapienza bramini (Ramakerishna)* (19 settembre).

³⁷ Cfr. *Tao-te-ching*, 41.

³⁸ Dissento energicamente da Gustafson, *Resident and Stranger*, cit., quanto alle fonti che egli indica, o comunque accosta all'antropologia tolstojana: l'idea teologica orientale di partecipazione (p. 93, addirittura Atanasio, p. 104), Schleiermacher (p. 265), l'idealismo romantico in genere, «pensatori cristiani orientali», compreso Solov'ev.

³⁹ «La vita, tanto dell'individuo separato, quanto di tutta l'umanità, è una lotta ininterrotta della carne e dello spirito. In questa lotta lo spirito riesce sempre vincitore, ma la vittoria non è mai definitiva, la lotta è interminabile, essa anzi costituisce l'essenza della vita». *L.T.* (11 aprile). «Reale è solo ciò che non si vede, non si tocca, ciò che è spirituale e di cui abbiamo coscienza in noi stessi. Tutto quel che si

vede e si tocca è prodotto dei nostri sensi e perciò solamente appare». *L.T.* (10 maggio).

⁴⁰ «E l'anima non si sazia». Un cittadino aveva sposata una principessa e la circondava di splendore e gloria. Invano: tutto le appariva meschino, indegno d'attenzione, perché pensava sempre alle sue elevate origini. Così anche l'anima, pur circondata da tutti i piaceri terreni, non se ne appaga, perché è figlia del cielo», *Talmud* (7 febbraio). «Come Dio vede tutto, ma è invisibile, così anche l'anima è sostanza invisibile, sebbene tutto veda». *Talmud* (29 dicembre).

⁴¹ «Comprendendo la transitorietà del reale, scorgerai l'eterno immutabile» *Dhammapada* (29 dicembre). «Finché non avrai distrutto alla radice l'attaccamento vizioso alla donna il tuo spirito sarà legato alla terra, come il vitello è legato a sua madre. Le persone legate alla brama si dimenano come una lepre presa in trappola; strette ai legami della sete, sempre nuovamente sono sottoposte lungamente alla sofferenze». *Dhammapada* (26 maggio).

⁴² Ecco un confronto di questo brano del *Dhammapada* (è l'inizio, *Yamakavaggo*) con una traduzione moderna (E. Frola, *L'orma della disciplina*, Torino, Boringhieri, 1962, 1979):

«1. Gli elementi sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri.

Se un uomo oscuramente parla o agisce, il dolore lo segue, come la ruota segue il piede di chi la tira.

2. Gli elementi sono predeterminati dai pensieri, sono cumuli di pensieri, sono fatti di pensieri.

Se un uomo chiaramente parla o agisce, la gioia lo segue, come ombra che non abbandona.

3. «Mi insulta, mi percuote, mi opprime, mi deruba». E così provano odio e mai in loro l'ostilità si placa.

4. «Mi insulta, mi percuote, mi opprime, mi deruba». Ma non provano odio e in loro l'ostilità svanisce.

5. Ecco proprio in causa dell'ostilità mai si placa l'ostilità, solo con la non ostilità si placa: questo è immutabile elemento».

Va notata naturalmente la trasposizione di «non ostilità» con «amore». Da notare che anche M. Müller, nei *Sacred Books of the East*, X, 1, Oxford, 1881, 5 traduce «For hatred does not cease by hatred at any time; hatred ceases by love, this is an old rule».

⁴³ Una versione più aderente dell'inizio di *Da-xue* potrebbe essere: «La via del grande studio (*da xue zhi dao*) consiste nel far risplendere la virtù luminosa (*ming ming de*)», e poi continua «nel rinnovare il popolo, nel permanere nel bene ultimo». Cfr. la versione, che Tolstoj conosceva, di J. Legge, *The Four Books* e, in italiano, *Testi confuciani*, trad. di F. Tomassini, Torino, UTET, 1974.

⁴⁴ Abbreviato e semplificato da *A se stesso*, VIII, 57. «Ragione» qui è *diánoia*.

⁴⁵ «Quando apprendiamo la grammatica, impariamo come leggere e scrivere. Ma la grammatica non ci insegna se bisogna scrivere una lettera al nostro amico o no. Allo stesso modo la musica ci insegna a cantare o a suonare uno strumento, ma non ci insegna quando si può cantare o quando è il momento di suonare. Solo la ragione ci mostra che cosa occorre fare e che cosa non occorre fare. Assegnandoci la ragione, Dio ci ha messo a disposizione qualcosa che ci è più d'ogni altra cosa necessario, qualcosa con cui possiamo orientarci. Facendomi qual sono, è come se Dio mi dicesse: "Epitteto! Avrei potuto migliorare di molto il tuo corpo miserabile e la tua sorte meschina. Ma non rimproverarmi di non averlo fatto. Non volevo darti piena libertà di fare tutto quello che ti veniva in mente, ma ho riposto in te una divina particella di me stesso. Ti ho dato la possibilità di sforzarti verso il bene e di evitare il male, ho riposto in te il libero intendimento (*razumenie*). Se applicherai la tua ragione a tutto quello che ti accade, nulla al mondo potrà costituire un ostacolo o un imbarazzo sulla strada che ti ho assegnato; non ti lamenterai mai né della tua sorte, né delle persone; non le condannerai e non cercherai di procacciartene i favori. Non pensare che questo sia poco per te. È forse poco per te vivere tutta la vita secondo ragione, nella tranquillità e nella gioia? Questo ti basti!"» (5 marzo). Si tratta di una parafrasi molto libera del primo *Discorso*, I, 1, 1-13, la «ragione» è la *dynamis logiké*, la *razumenie* è la *dynamis hormetikén, aformetiken [...] chrestikén tais fantasias*.

«L'uomo che non sapesse che gli occhi possono vedere e non li aprisse mai, sarebbe da compatire molto. Ma ancor più da compatire è quell'uomo che non capisce che la ragione gli è data perché sopporti tranquillamente ogni genere di avversità. Con l'aiuto della ragione possiamo affrontare ogni avversità. Un uomo che vive secondo ragione non incontra nella vita avversità insormontabili: non esistono per lui. Al contrario, quanto spesso, invece di guardare dritto in faccia una avversità, ci sforziamo, da pusillanimità, di sottrarcene! Non è forse meglio rallegrarsi che Dio ci abbia dato il potere di non amareggiarci per quello che ci accade malgrado il nostro volere, e di ringraziarlo perché Egli ha sottomesso la nostra anima solo a quello che dipende da noi stessi? Egli non ha sottomesso la nostra anima né ai nostri genitori, né ai fratelli, né alla ricchezza, né al nostro corpo, né alla morte. Egli, nella sua bontà, l'ha sottomessa a quella sola cosa che dipende da noi, dalla nostra capacità di intendere (*razumenie*)» (26 marzo). Potrebbe essere una parafrasi di *Discorsi* II, 23, 9 ss.; in questo caso *razumenie* corrisponde alla *dynamis proairetiké*.

⁴⁶ È una parafrasi di *A se stesso*, VIII, 47; «capacità di intendere» è *hegemonikón*. *Razumenie* compare anche il 14 agosto in un brano che parafrasa *A se stesso*, VII, 22 e il 29 luglio in un brano che parafrasa *A se stesso*, X, 38, senza una corrispondenza letterale nel testo di Marco Aurelio. Non ho trovato corrispondenza letterale ancora ad un brano di Marco Aurelio in cui figura *razumenie* (9 maggio), potrebbe comunque trattarsi di *A se stesso*, X, 1.

⁴⁷ Il testo continua: «Sappi anche che una buona metà dei comandamenti consiste in divieti, che dicono all'uomo solo di "non fare". Di nuovo, una gran parte della rimanente metà è costituita da comandamenti sull'unità di Dio e sull'amore costante per Lui, e sul non offendere il prossimo e rifuggire dal furto ecc. Così, i comandamenti si possono adempiere assai facilmente, siccome essi per la maggior parte sono passivi, e cioè richiedono solo l'astensione dall'agire, mentre quelli attivi sono assai meno numerosi, e il loro adempimento non è cosa continua, ma occasionale, periodica, come per esempio fare l'elemosina, difendere un oppresso dall'oppressore: ciò che non accade ogni giorno, ma ogni tanto» (19 agosto).

⁴⁸ Cfr. *Discorsi*, III, 23 e IV, 1. Cfr. Marco Aurelio, 22 gennaio e 29 maggio.

⁴⁹ Un altro bel testo di Ruskin: «A ciascuno di noi è stato insegnato ogni giorno a pregare: "Venga il tuo regno". Quando sentiamo uno che giura e spergiura per la strada, ci indigniamo e diciamo che nomina Dio invano, ma noi lo nominiamo venti volte più invano quando chiediamo a Dio quello di cui non ci preoccupiamo affatto e di cui non abbiamo affatto bisogno. Egli non ama questo genere di preghiere. Se di qualcosa non avete bisogno, non pregate per questo: una preghiera del genere è il peggior scherno per Dio. Le guerre che più profondamente lo offendono non lo hanno schernito quanto noi. Se non vogliamo la venuta del suo regno, allora non dobbiamo pregare per questo. Ma se lo vogliamo, allora dobbiamo non solo pregare, ma operare per la sua venuta» (8 maggio).

⁵⁰ «A chi dice: peccerò e mi pentirò, non sarà dato (dall'alto) di pentirsi; a chi dice: peccerò e il giorno dell'espiazione cancellerà i miei peccati, il giorno dell'espiazione non cancellerà i suoi peccati. Le colpe verso Dio il giorno dell'espiazione le cancellerà; ma le colpe verso il prossimo il giorno dell'espiazione non le cancellerà, sinché il prossimo non avrà soddisfazione» (14 settembre). «Le azioni precedenti la preghiera di chi prega devono corrispondere al senso e allo scopo della sua preghiera, e se la preghiera non è preceduta da alcuna buona azione (per non parlare di quando è preceduta da cattive azioni), allora chi prega deve anzitutto pentirsi dei suoi peccati e purificarsene, giacché sarebbe grande insolenza stare dinanzi al Signore presentandogli i propri bisogni con un abito sporco. Quando una persona prega Dio con labbra abituate a pronunciare turpitudini, calunnie, giuramenti inutili, spergiuri eccetera, si tratta di un'offerta a Dio in un recipiente impuro. Per questo occorre purificare la propria lingua e le proprie labbra e se hanno peccato occorre cercare una piena espiazione» (22 novembre). «Prima di entrare nella preghiera, prova a vedere se sei capace di concentrare devotamente i pensieri, altrimenti non pregare» (5 novembre).

⁵¹ Epitteto: «Tutti sanno che ogni abitudine si rafforza e si consolida con l'esercizio. Ad esempio, per diventare un buon marciatore,

occorre marciare spesso e molto; per diventare un buon corridore, bisogna correre molto; per imparare a leggere bene, occorre leggere molto e così via... Lo stesso accade con le disposizioni della nostra anima... Vero guerriero è colui che lotta contro i propri pensieri viziosi. Questa guerra è santa e ti avvicina a Dio. Dalla vittoria dipende la tua libertà, dipende la tranquillità e la felicità della tua vita» (28 febbraio). Cfr. *Discorsi*, II, 18.

⁵² «Come l'arciere corregge la mira, così il saggio raddrizza il suo pensiero incostante e oscillante, ostinato e indocile» (25 maggio).

⁵³ «Sulla vasca del re Ching-Chang erano incise queste parole: "Ogni giorno rinnovati completamente, di nuovo, di nuovo e di nuovo"». (3 agosto). «Ciascuno di noi, dall'imperatore all'uomo comune, deve anzitutto preoccuparsi del proprio autoperfezionamento morale, siccome questa è la fonte di ogni bene in genere. Perché se il principio non è perfetto, come può esserlo la fine?» (25 maggio).

⁵⁴ «Quando qualcuno ti affligge e ti tormenta, 1) pensa quanto peggio forse tu ti comporterai e ti comporti con altre persone; 2) ricorda come in precedenza ti hanno afflitto e tormentato avvenimenti e circostanze cui ora pensi tranquillamente e con animo perfettamente indifferente; e 3) soprattutto pensa che ciò che ti affligge e ti tormenta è solo una prova in cui puoi manifestare la tua fede e rafforzarla» (8 novembre).

⁵⁵ «Chi vive del lavoro delle sue mani merita più rispetto di chi si vanta del proprio timor di Dio. Vergogna a chi riceve il consiglio di imitare la laboriosità della formica; doppia vergogna, se non segue questo consiglio» (16 marzo). «Non insegnare alcun lavoro al figlio è come come parlarlo alla fossa» (16 marzo).

⁵⁶ «Trenta ragni si riuniscono in un mozzo vuoto e da quel che non sussiste, dal vuoto nel mozzo, dipende l'utilità del carro. Dall'argilla si modella un vaso e da quel che non sussiste, dal vuoto del vaso, dipende l'utilità del vaso. Si aprono porte e finestre in una casa e da quel che non sussiste, dallo spazio vuoto, dipende l'utilità della casa. Per questo, quando le cose sono utili, lo è solo perché quel che in esse non sussiste le rende tali» (17 novembre).

⁵⁷ Trova anche un parallelo ebraico, già ricordato: «L'insegnamento divino è simile all'acqua: come l'acqua, lasciando le altezze, si cala nelle bassure, così la dottrina divina è accolta solo dalle persone umili» (14 marzo). I brani si possono trovare in *Tao-te-ching* 78, 8, 66, rispettivamente.

⁵⁸ Si tratta del capitolo 7 del *Tao-te-ching* che ho provato anche a rendere così:

«Il cielo dura la terra permane
cielo e terra possono durare e permanere
perché non vivono per se stessi
perciò durano e permangono.

Per questo il sapiente
sta dietro eppure avanza
sta fuori eppure è presente
proprio perché non cerca il suo vantaggio
il suo vantaggio si compie».

Cfr. *Dal libro della via e della virtù*, «Linea d'ombra», 1989, n. 42, pp. 108-110.

⁵⁹ Si possono trovare almeno altri tre pensieri di provenienza sempre confuciana attinenti alla regola d'oro, nei *Pensieri di sapienti*: «Domandarono a un saggio: esiste una parola che sia possibile mettere in pratica, per il proprio bene, sino alla fine della vita? Disse il saggio: questa parola è *shu*, il suo senso è questo: quel che non vogliamo ci facciamo, non bisogna farlo agli altri» (25 aprile). Il luogo dell'originale nei *Dialoghi* è VIII, XV, 404. Cfr. anche, nei *Pensieri*, 25 dicembre e 17 agosto.

⁶⁰ «Chi odia il suo vicino è come se versasse sangue umano» (10 gennaio). «Preveni con il tuo saluto ogni persona. Non basta comportarsi pacificamente solo occasionalmente, non attaccar briga con il vicino o rispondere al suo saluto; no, occorre preparare la pace, prevenire la divisione e la discordia, impedendo loro di sopravvenire, perché quando le cose arrivano al punto che diviene necessario un intervento pacificatore, chi può garantirne il successo?» (18 maggio). «Chi è un eroe? È uno che trasforma in amico il suo nemico» (21 agosto). «Rendi il bene per il male» (5 maggio).

⁶¹ Un testo chiarissimo di Ruskin: «È stato stabilito dallo stesso creatore che la misura degli atti umani fosse non il vantaggio, ma la giustizia e che in forza di questo, tutti gli sforzi di definire il grado di vantaggio fossero inutili. Nessun uomo ha mai saputo, sa e potrà mai sapere quali saranno, tanto per lui quanto per gli altri i risultati finali di un certo atto o di una intera serie di atti. Ma ogni uomo può sapere quale atto sia giusto e quale no. E anche noi possiamo sapere con precisione che le conseguenze della giustizia saranno le migliori tanto per gli altri che per noi, sebbene non siamo in grado di sapere in anticipo quale sarà e in che consisterà questo "meglio"» (11 maggio).

⁶² Cfr. *A se stesso*, XII, 29.

⁶³ «Ricorda che se vuoi essere effettivamente libero devi essere sempre pronto a restituire a Dio quel che hai ricevuto da lui. Devi essere pronto non solo alla morte ma anche alle sofferenze più tormentose e alle torture. Quanto spesso è accaduto che intere città e popoli dessero la loro vita non per un'autentica, ma per una falsa libertà mondiale; quanta gente si uccise, volendo liberarsi da una vita che li angustiava. Se persino un bene falso viene perseguito con tali sacrifici, non c'è da stupire che la vera libertà sia conseguita non senza affanno e sofferenze del corpo? Ma se non vuoi pagare questo prezzo per la tua libertà, per tutta la vita rimarrai schiavo tra schiavi, anche

se godessi di tutti i possibili onori mondani, anche se addirittura divenissi imperatore» (19 maggio). Cfr. *Discorsi*, IV, 1.

⁶⁴ Cfr. *Tao-te-ching* 76.

⁶⁵ Tolstoj usava regolarmente il *Ciclo di lettura*: cfr. 42, 575, e per il 1910 le memorie di V. Bulgakov, *L.N. Tolstoj v poslednij god ego žizni* [L.N. Tolstoj nell'ultimo anno della sua vita], Moskva, Pravda, 1989.

⁶⁶ E.G. Babaev, *Očerki estetiki i tvorčestva L.N. Tolstogo* [Lineamenti di estetica e di attività artistica di Tolstoj], Moskva, Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, 1981, p. 55 s. L'autore ricorda che già I.A. Bunin, in *Osboboždenie Tolstogo* [La liberazione di Tolstoj] aveva richiamato l'attenzione sul valore autobiografico dei *Pensieri di sapienti*.

⁶⁷ A. Cavallari, in *La fuga di Tolstoj*, Torino, Einaudi, 1986, non coglie il riferimento al *Ciclo*, e pensa che Tolstoj legga il suo stesso diario del 28 ottobre.

⁶⁸ Nell'originale il corsivo è dell'autore: ogni lettura giornaliera del *Ciclo* ha alcune righe in corsivo, che suggeriscono l'idea centrale.

⁶⁹ 42, 181-183.

⁷⁰ Cfr. il mio *L'interpretazione infinita*, 28 s. La Bibbia con stesse parole può al tempo stesso «acta describere» e «agenda nuntiare», secondo le espressioni di un importante testo di Gregorio Magno, *Mor. in Iob*, XX, 1.

⁷¹ Cfr. la lettera a P.G. Chochlov, 29-30 settembre 1889 (64, 311); a Čertkov, 9 luglio 1890 e 5-7 maggio 1892 (87, 35 e 128); a A.V. Alechina, 14 maggio 1891 (65, 301); a N.N. Ge, 6 febbraio 1893 (66, 292). In tutti questi testi compare la prescrizione, in francese, o in russo. Michele Ranchetti ha attirato la mia attenzione sull'importante variante.

⁷² *Vot i plan moj. Fais ce que doit, adv [...] I vsë na blago i drugim, i glavnoe, mne* (*Opere complete* 58, 126), integra il detto francese: «[...] adviennent que pourra», e riproduce anche il manoscritto. Le ultime parole del *Diario per me solo* sono invece dettate il 31 ottobre alla figlia Aleksandra (58, 143 s.) e sviluppano parimenti un appunto a lei dettato: «Dio è il tutto illimitato, l'uomo è solo una sua limitata manifestazione» (58, 234).

⁷³ «Fais ce que doit, adviennent que pourra» è spiegato dal *Trésor de la Langue Française*, Paris, Ed. CNRS, 1971, p. 761, come: «Il faut faire son devoir, quoi qu'il puisse en résulter» e con un esempio da H.-F. Amiel, *Journal intime*, 6 gennaio 1877 (un autore amato da Tolstoj). È all'origine probabilmente un motto militare. Le parole «Fais ce que doit, adviennent que pourra» sono per Lur'e, *Posle Lva Tolstogo*, cit., p. 155, la più chiara espressione dell'atteggiamento di Tolstoj di fronte alla storia, basato sulla «distinzione tra il processo storico, che si sviluppa in maniera elementare e non è soggetto a vo-

lontà individuali e i principi morali, cui l'umanità è pervenuta già da molto tempo». Queste parole rappresentano dunque l'affermazione simultanea, nella prospettiva di Tolstoj, da un lato del monismo metafisico e del determinismo storico e dall'altro del dualismo etico o deontologico. Egli infatti afferma simultaneamente, in forma non dialettizzabile e la necessità del movimento storico e la libertà del soggetto.

⁷⁴ Sulla presenza di Pascal nell'ultimo anno di vita, cfr. il *Diario* del 3 agosto 1910 (58, 86): «Un passo mirabile di Pascal. Non ho potuto non commuovermi fino alle lacrime leggendolo e riconoscendo la mia piena unione con quest'uomo morto centinaia di anni fa. Che miracoli occorrono ancora, quando vivi miracoli del genere?». Il brano in questione inizia: «La vera e sola virtù è dunque quella di odiare noi stessi...» (Brunschvig n. 546). Cfr. il mio *La Madonna di S. Sisto*, cit., p. 128 s.

Prendo commiato indicando in estrema sintesi alcuni risultati raggiunti ed alcuni problemi lasciati aperti dalla mia esposizione precedente, tanto per quel che riguarda la ricerca su Tolstoj, quanto, inevitabilmente, a proposito di alcuni temi che egli affrontò e che rimangono tuttora attuali.

1. Esiste una continuità di percezioni e di temi dagli scritti giovanili agli scritti pedagogici, da *Guerra e pace* ai *Libri di lettura* ad *Anna Karenina* a *Confessione* sino agli scritti successivi alla svolta religiosa come *La morte di Ivan Il'ič* o *Chadži-Murat*. Ma le affermazioni di Tolstoj, nel 1884, circa la sua vita precedente come la vita di un nichilista vanno seriamente valutate. C'è effettivamente nella vita di Tolstoj una cesura, che avviene nel momento in cui riconosce nel Vangelo, letto direttamente, prescindendo dalla teologia e dalla chiesa, l'esplicitazione più concreta ed efficace di una realtà che egli aveva già dentro di sé, e che ora egli può riconoscere, chiamare per nome e ritrovare anche in altre tradizioni religiose. Dunque la lettura critica della stessa opera letteraria di Tolstoj, come esplicitazione di quanto in essa vi è di potenziale, implicito, inespresso, potrebbe trarre grande vantaggio dalla conoscenza degli scritti dedicati da Tolstoj all'interpretazione del fenomeno e della tradizione religiosa.

2. La concezione della vita che Tolstoj viene esplicitando negli anni Settanta è la concezione che trova implicita e ammira non nelle credenze, spesso per lui inaccettabili, ma nell'esistenza operosa di quel popolo lavoratore, verso cui è da sempre fortemente attratto. Essa consiste nella «rinuncia a se stessi nell'amore» (tema pascaliano): ma questo è anche il nucleo di certezza-verità

(vera) comune alle diverse credenze religiose (tema rousseauiano). In base a ciò, la vita va intesa come qualcosa che ci è affidato da una volontà infinita, inaccessibile nella sua essenza e coincidente con la vita stessa – Dio «è colui senza il quale non si può vivere. Conoscere Dio e vivere è la stessa cosa. Dio è la vita» (*Confessione*, VI sopra, p. 37) –, se essa è vissuta in obbedienza.

3. Questo senso fondamentale della vita è accessibile solo a chi sia disposto a cambiare vita, e a promuovere la vita degli altri. Vi è una circolarità tra il sapere e praticare, propria della concezione ebraico-cristiana, e in genere della sapienza antica: occorre mettere in pratica ciò che si è capito, ma si comincia a capire solo mettendo in pratica e mettendo in pratica si capisce ancora di più. Questo tratto è particolarmente evidente nell'insegnamento di Cristo: «Egli dice sempre che bisogna adempiere ciò che egli dice e allora si vedrà se è vero» (a Strachov, 1879, VI sopra, p. 381).

4. La «ragione», o meglio la *razumenie* tolstoiana non è la razionalità che si esercita astrattamente su qualsiasi oggetto, non è la ragionevolezza, ma una sapienza che muove dal concreto, dalla vita che sta prima della conoscenza e trascende l'individualità. L'origine di questi termini in Tolstoj non è illuministica, ma biblica, e risale soprattutto alla sua lettura personale dei libri sapienziali nel 1879, da cui dipende anche la sua interpretazione del Prologo di Giovanni. Per quanto carente sotto il profilo filologico, l'intuizione che riconduce il *logos* alla *sofia* sapienziale è tutt'altro che priva di argomenti a suo favore, anche dal punto di vista storico-critico. Nella valutazione del lavoro interpretativo di Tolstoj, sia sul Nuovo Testamento, sia su altri testi di Oriente e di Occidente, antichi e moderni, occorre tenere conto che il suo approccio, anche quando viene esibito un apparato filologico, non è né apologetico, né storico-genetico, ma è appunto sapienziale, basato cioè sulla certezza di un sentire universalmente umano, per cui bisogni, affetti, indicazioni morali essenziali sono sempre e dovunque fondamentalmente riconoscibili.

5. È caratteristico della *razumenie* di Tolstoj, che non è certo la comune ragionevolezza, il collegare gli assunti di solito ritenuti esclusivamente cristiani («chi vuol risparmiare la sua vita la perde») con altre etiche, che giungono «naturalmente» alle stesse conclusioni. L'aspetto più interessante della posizione tolstoiana è costituito da quei punti in cui estremismo evangelico e naturalezza si saldano (il punto di vista di Platon Karataev o dei bambini protagonisti e lettori dei *Libri di lettura* o del cavallo *Cholstomer*). Il tema della non-violenza, o più precisamente della non resistenza alla violenza con la violenza, di cui non si è potuto parlare qui direttamente, si situa proprio in questo contesto: l'esemplarità, nella prospettiva tolstoiana, della condizione infantile e indifesa. In Mt 5,39 (la non resistenza), da tutti disatteso, Tolstoj trova proposto un modello di sapienza infantile, verso cui egli è attratto dal tempo dei primi esperimenti pedagogici.

6. La posizione sapienziale, nonostante la sua provenienza ebraico-cristiana (una delle carenze maggiori di Tolstoj è non averne a sufficienza riconosciuto l'origine ebraica) è tendenzialmente universalistica: non si tratta più di un universalismo profetico o cristologico, il cui centro è Israele o la chiesa, ma un universalismo appunto sapienziale, «decentrato», capace di attraversare la pluralità delle culture religiose aderendo al loro sottofondo comune essenzialmente affettivo e pragmatico, suggerendo contenuti universali attraverso suggestioni particolari. È questo il livello su cui Tolstoj vuole muoversi con la sua produzione gnomica, ancora completamente da valorizzare (l'approccio sapienziale appare meno interessante della prospettiva filosofico-religiosa di alcuni scritti teorici, ad esempio *Della vita*, in cui Tolstoj sembra pretendere di erigere un nuovo sistema religioso e morale, al seguito soprattutto del *Vicario savoirdo* di Rousseau, che egli ammira sin dalla prima giovinezza).

7. Le formulazioni teoriche più spinte di Tolstoj puntano verso il riconoscimento della vita come «principio divino»: «L'amore non è il principio fondamentale

della nostra vita. L'amore è una conseguenza, non una causa. La causa dell'amore è la coscienza, in se stessi, del divino, del principio spirituale. Questa consapevolezza richiede amore, produce amore» (*Pensieri di sapienti*, 28 settembre; lo ripeterà ad Astapovo, dettando le ultime parole). Queste affermazioni non sono di per sé in contraddizione con il riconoscimento di un elemento che si oppone alla esplicazione del «principio divino» (la carne contro lo spirito ecc.), ma lo divengono quando a questo elemento viene attribuita la consistenza di un antagonista ontologico, e non solo etico, del «principio divino», ciò che accade talvolta in Tolstoj (si pensi alla *Sonata a Kreutzer*). Questo dualismo ontologico si scontra allora con la positività dell'antropologia tolstojana, con le sue radici bibliche e i suoi fondamenti illuministici, su cui si saldano apporti soprattutto del pensiero stoico e cinese (la collocazione di Tolstoj sullo sfondo della tradizione greco-russo-ortodossa appare poco plausibile).

8. L'esistenza stessa di Tolstoj è segnata e come prefigurata dal paradigma sapienziale, in particolare da un testo pascaliano: «È ridicolo voler trovare riposo nella società dei nostri simili: miserabili come noi, impotenti come noi, essi non ci aiuteranno: si morrà soli. Occorre dunque fare come se si fosse soli; e allora, si costruiranno delle case superbe ecc.? Si cercherà la verità e se la si rifiuterà, si darà prova di stimare di più l'apprezzamento degli uomini che la ricerca della verità».

Nel modo in cui Tolstoj vive queste parole ci sono però due importanti sviluppi oltre Pascal. Il primo sviluppo è nell'intendere «si morrà» come un «occorre morire»: la morte solitaria è necessaria («fait ce que doit...») come coronamento di una vita trascorsa nella ricerca solitaria della verità. Il secondo passo oltre (probabilmente) Pascal, consiste nell'affermare la priorità della verità rispetto allo stesso cristianesimo. Dostoevskij aveva detto: «...se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità e fosse effettivamente così, che la verità è fuori di Cristo, preferirei rimanere con Cristo, piuttosto che con la verità, e cioè starei con Cristo anche se avesse torto»¹.

Tolstoj invece nella *Risposta al Sinodo* del 1901 cita Coleridge, in epigrafe e in epilogo: «Chi comincia con l'amare il cristianesimo più della verità continuerà coll'amare la sua setta o chiesa più del cristianesimo e finirà coll'amare se stesso più di tutti gli altri» e prosegue: «Io ho percorso la via inversa. Ho cominciato con l'amare la fede ortodossa più della mia tranquillità, poi ho amato il cristianesimo più della mia chiesa, ora amo la verità più di tutto al mondo. E da allora la verità coincide per me con il cristianesimo, come io l'intendo»². In questa nuova formulazione del classico «amicus Plato...»³ c'è la distanza che separa non solo due grandi scrittori, ma anche due modi di intendere la lealtà alla propria tradizione religiosa.

Note

¹ Più ampiamente: «Dio mi manda minuti nei quali sono del tutto tranquillo; in questi minuti amo e trovo amabili le altre persone e in questi stessi minuti ho messo insieme un simbolo di fede in cui tutto per me è chiaro e santo. Questo simbolo di fede è molto semplice, eccolo: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole (*razumnee*), di più virile e di più completo di Cristo, non solo, ma con amore geloso, mi dico che non ci può essere nulla. Non solo, ma se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità...». È la lettera a N.D. Fonvizina di fine gennaio - inizio febbraio 1854, 28/1, 176. Riprenderà l'idea nei *Demoni*, parte II, cap. VII. Più avanti, nel 1881, in pieno fervore slavofilo, avrebbe ancora scritto: «Porgere la guancia, amare gli altri più di se stessi non perché è utile, ma perché piace. Cristo si è sbagliato, è provato. Il sentimento brucia dentro e dice: preferisco restare con l'errore, con Cristo, piuttosto che con voi» (*Opere complete*, PSS, 27, 57).

² «He who begins by loving Christianity better than Truth will proceed by loving his own sect or church better than Christianity, and end by loving himself better than all»: *Aids to Reflection* (1825), in *Moral and Religious Aphorisms*, n. 25. Il testo della *Risposta al Sinodo* (34, 245-253) è citato in base a P.C. Bori e P. Bettolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)* cit., p. 112 s.

³ Cfr. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Milano, Rizzoli, 1991, e il bel saggio di L. Taràn, *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes*, in «Antike und Abendland», XXX (1984), pp. 93-124. Aristotele, dovendo affrontare il

tema dell'idea del bene, deve scontrarsi con le ragioni dell'amicizia per il maestro Platone, ragioni in conflitto con quelle della verità. Ricorrendo, forse polemicamente, a un calco che si trova già negli scritti platonici, come *Fedone* 91bc e *Repubblica* 505bc (la verità è più cara di Socrate, e di Omero, rispettivamente) afferma, riferendosi ad amicizia e verità: «Benché ambedue le cose mi siano care (*filoin*), è cosa sacra (*hòsion*) preferire la verità» (*Et. Nic.* 1096a). La tradizione posteriore specificherà il detto, indicando in Socrate (i neoplatonici) e poi in Platone (l'umanesimo, ma già gli arabi) i referenti di questa amicizia. La memoria di questo detto emerge in Giustino nel II secolo, in Agostino, nei neoplatonici, in Al-Ghazàli contro Ibn-Rushd (Averroè), in Lutero, in Cervantes, nel *Tristram Shandy* di Stern. Freud se ne ricorda nella prima, drammatica frase del suo *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Su questi ultimi aspetti, meritevoli di ulteriori sviluppi, ho avuto con Carlo Ginzburg, che ringrazio, alcuni scambi di idee assai importanti per me. Cfr. il mio scritto *A confronto con il tema dell'altro*, in *Ernesto Balducci e la lunga marcia per i diritti umani*, Atti del convegno nazionale 2-3-4 dicembre 1994, numero speciale di «Testimonianze», 38/3-4 (1995), pp. 149-157.

Intersezioni

- Raymond Aron, *Clausewitz*
Flavia Arzeni, *L'immagine e il segno. Il giapponismo nella cultura europea tra Ottocento e Novecento*
Michail Bachtin, *Tolstoj*
Lisli Basso Carini, *Cose mai dette. Memorie di un'ottuagenaria*
Georges Bataille, *La sovranità*
Janina Bauman, *Inverno nel mattino. La vita di una ragazza nel ghetto di Varsavia*
Peter L. Berger, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*
Peter L. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*
Gian Paolo Biasin, *Il vento di Debussy. La poesia di Montale nella cultura del Novecento*
Gian Paolo Biasin, *I sapori della modernità. Cibo e romanzo*
István Bibó, *Miseria dei piccoli Stati dell'Europa orientale*
Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*
Hans Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*
Hans Blumenberg, *L'ansia si specchia sul fondo*
Remo Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*
Karl Heinz Bohrer, *La corsa di Venerdì. L'utopia ferita e i poeti*
Piero Boitani, *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*
Corrado Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*
Pier Cesare Bori - Gianni Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*
Pierre Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*
Fernand Braudel, *La dinamica del capitalismo*
Thomas Bredsdorff, *La recita del potere. Il dramma di famiglia nel teatro europeo*

Attilio Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*
Victor Brombert, *La prigionia romantica. Saggio sull'immaginario*
Michel Butor, *Improvvisazioni su Rimbaud*
Michel Butor, *Una storia straordinaria. Saggio su un sogno di Baudelaire*
Piero Camporesi, *Il pane selvaggio*
Piero Camporesi, *Il paese della fame*
Franco Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*
Franco Cassano, *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*
Giulio Cattaneo, *Da inverno a inverno*
Nicola Chiaromonte, *Crede e non credere*
Emil M. Cioran e Constantin Noica, *L'amico lontano*
Carlo M. Cipolla, *Miasmi ed umori. Ecologia e condizioni sanitarie in Toscana nel Seicento*
Carlo M. Cipolla, *Il burocrate e il marinaio. La «sanità» toscana e le tribolazioni degli inglesi a Livorno nel XVII secolo*
Peter Collier, *Mosaici proustiani. Venezia nella 'Recherche'*
Antoine Compagnon, *I cinque paradossi della modernità*
Ernst Robert Curtius, *Marcel Proust*
Carl Dahlhaus, *Il realismo musicale. Per una storia della musica ottocentesca*
Alessandro Dal Lago, *Descrizione di una battaglia. I rituali del calcio*
Alfred Döblin, *Scritti berlinesi*
Mary Douglas, *Come pensano le istituzioni*
Mary Douglas, *Crede e pensare*
Mary Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*
Mary Douglas - Baron Isherwood, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*
Norbert Elias, *La solitudine del morente*
Norbert Elias, *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine di una guerra*

Norbert Elias, *Mozart. Sociologia di un genio*
Roberto Esposito, *Nove pensieri sulla politica*
Joachim Fest, *I maghi ignari. Thomas e Heinrich Mann*
Joanne Finkelstein, *Andare a pranzo fuori. Sociologia delle buone maniere*
Harold Fisch, *Un futuro ricordato. Saggio sulla mitologia letteraria*
Pierre Francastel, *Guardare il teatro*
Northrop Frye, *Tempo che opprime, tempo che redime. Riflessioni sul teatro di Shakespeare*
Vito Fumagalli, *Quando il cielo s'oscura. Modi di vita nel Medioevo*
Vito Fumagalli, *La pietra viva. Città e natura nel Medioevo*
Vito Fumagalli, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*
Vito Fumagalli, *L'alba del Medioevo*
P.N. Furbank, *Quel piacere malizioso ovvero la retorica delle classi sociali*
Peter Gay, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*
Clifford Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*
Ernest Gellner, *Ragione e cultura. Il ruolo della razionalità e del razionalismo nella storia*
Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*
Anthony Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*
Jeffrey Herf, *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e del Terzo Reich*
Andreas Hillgruber, *Il duplice tramonto. La frantumazione del «Reich» tedesco e la fine dell'ebraismo europeo*
Albert O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*
Albert O. Hirschman, *Retoriche dell'intransigenza. Perversità, futilità, messa a repentaglio*
Ursula Hirschmann, *Noi senzapatRIA*
Aldous Huxley, *La volgarità in letteratura*
Michael Ignatieff, *Album russo. Una saga familiare tra rivoluzione, guerra civile ed esilio*

Dolf Sternberger, *Maestri del '900*
Dolf Sternberger, *Ombre del mito. Charlot, Mephisto, Marlene*
Dolf Sternberger, *Jugendstil*
H. Stuart Hughes, *Prigionieri della speranza. Alla ricerca dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea*
Michael Stürmer, *Frammenti di felicità. Classicismo e rivoluzione*
Tzvetan Todorov, *Una fragile felicità. Saggio su Rousseau*
Victor Turner, *Dal rito al teatro*
Lucette Valensi, *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota*
Paul Valéry, *La crisi del pensiero e altri «saggi quasi politici»*
Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*
Paul Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*
Paul Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente. L'elegia erotica romana*
Peter Wapnewski, *Tristano, l'eroe di Wagner*
Charles Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*
Aldo Zargani, *Per violino solo. La mia infanzia nell'Aldiqua, 1938-1945*
Eviatar Zerubavel, *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*

Questo libro è dedicato all'«altro Tolstoj», il Tolstoj meno noto, filosofo e interprete delle grandi tradizioni etico-religiose dell'Oriente e dell'Occidente, dalle quali attinge, in un originale sforzo di sintesi, la sua visione religiosa del mondo. All'età di cinquant'anni, ormai scrittore famoso e dopo una vita trascorsa all'insegna del nichilismo, egli attraversa una conversione che rivoluziona radicalmente il suo modo di essere, di pensare, di scrivere, e che coincide con la lettura dei Vangeli. È una conversione «eterodossa» che lo porta alla scoperta di un nucleo di certezza-verità comune alle diverse credenze, basato su un sentire universalmente umano, per cui bisogni, affetti, indicazioni morali sono sempre e dovunque fondamentalmente riconoscibili. L'autore ricostruisce tale percorso e i suoi esiti di pensiero e di scrittura intrecciando il dato biografico con l'esame dei testi. Un capitolo è dedicato alla biblioteca della casa di Tolstoj a Jasnaja Poljana, dove la pluralità dei riferimenti letterari, scientifici, religiosi, appartenenti sia alla cultura orientale sia a quella occidentale, testimonia la complessa ricerca del grande scrittore russo.

Pier Cesare Bori insegna Filosofia morale e Storia delle dottrine teologiche nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Bologna. Ha pubblicato «Gandhi e Tolstoj» (con G. Sofri, 1985), «L'interpretazione infinita» (1987), «La Madonna di S. Sisto di Raffaello» (1990), usciti al Mulino; «Tolstoj oltre la letteratura» (Edizioni Cultura della pace, 1991) e «Per un consenso etico tra culture» (Marietti, 1991).

