

**UNIVERSITÀ' DEGLI STUDI DI VENEZIA "CA' FOSCARI"  
FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE**

**Tesi di Laurea in Lingua e Letteratura Russa**

**DOMENICO FURCI**

**NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV E LA CRISI  
SPIRITUALE DELL' INTELLIGENCIJA RUSSA ALL' INIZIO  
DEL XX SECOLO**

**(НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ И ДУХОВНЫЙ  
КРИЗИС РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ XX-ОГО ВЕКА)**

***SAGGIO***

*Relatore: Chiar.mo prof. Vittorio Strada*

**VENEZIA/ Anno Accademico 1971/1972**

*1 Revisione*

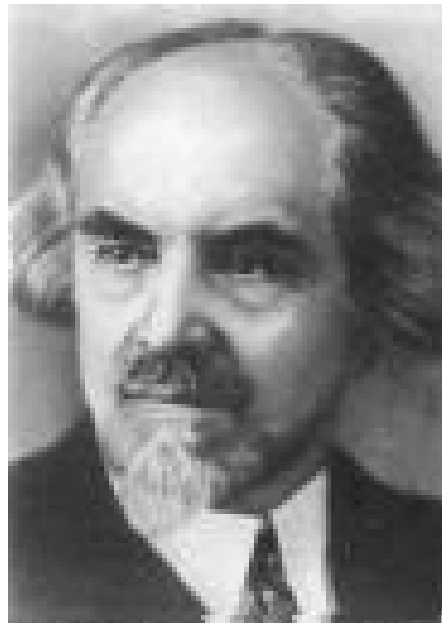
*Codroipo 15 gennaio 2006*

***DOMENICO FURCI***



***N. A. BERDJAEV E LA CRISI SPIRITUALE  
DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA  
ALL'INIZIO DEL XX SECOLO***

**Saggio**



**“CA’ FOSCARI” - VENEZIA 1972**

<b>INDICE</b>	
<b>NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV</b>	
<b>E</b>	
<b>LA CRISI SPIRITUALE DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA ALL'INIZIO DEL XX SECOLO</b>	
<b>НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ</b>	
<b>И</b>	
<b>ДУХОВНЫЙ КРИЗИС РУССКОЙ “ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ” НАЧАЛА 20-ОГО ВЕКА</b>	
<b><u>Opuscolo allegato (in lingua russa):</u></b>	стр1
1) <u>Философские Опыты в жизни Николая Александровича Бердяева. Биографические заметки. Раннее Воспитание</u>	
2) <u>Бердяев и Русский Культурный Ренессанс Начала 20-ого Века. Бердяев и журнал “Новый Путь”. Духовный Кризис Русской “Интеллигенции”</u>	стр1 3
<b><u>Regole seguite per la trascrizione dei nomi russi</u></b>	2
<b><u>INTRODUZIONE</u></b>	3
1) <u>Struttura della presente ricerca.</u>	3
2) <u>N. A. Berdjaev e il personalismo filosofico russo</u>	3
3) <u>E' ancora attuale il movimento etico-filosofico religioso russo dell'inizio del XX secolo?</u>	6
<b><u>APPENDICE: ESTRATTI DA: SOLŽENICYN A., AGOSTO 1914, A. Mondadori Editore, 1971</u></b>	13
<b><u>PARTE PRIMA</u></b>	
<b><u>Capitolo Primo</u></b>	
<b><u>LA PERSONALITA' DI N.A.BERDJAEV</u></b>	
1) <u>premessa</u>	20
2) <u>Cenni Biografici</u>	23
3) <u>Il "Tic Doloureux"</u>	25
4) <u>Berdjaev e il sentimento della coscienza aristocratica</u>	27
5) <u>Formazione culturale</u>	28
6) <u>Vologda: Primo esilio. Marxismo e idealismo</u>	30
7) <u>Inizio dell'attività filosofica</u>	32
8) <u>Berdjaev e la rinascenza culturale dell'inizio del secolo.</u> (Periodo Pietroburghese)	34
9) <u>La Rinascenza Culturale. La crisi spirituale dell'intelligencijska russa. (Periodo Moscovita)</u>	37
10) <u>Attività creativa di Berdjaev nel periodo Moscovita</u>	39
11) <u>Gli ultimi anni in Russia. Berdjaev e le sette religiose: i “Bogoiskateli”</u>	41

12) <u>L'ultimo decennio in Russia</u>	42
13) <u>Berdjaev, professore di filosofia all'Università di Mosca. Fondazione della "Volnaja Akademija Duchovnoj Kul'tury"</u>	44
14) <u>I primi passi in esilio a Berlino</u>	46
15) <u>Brevi notizie sulla rivista "Put'" - Organo del pensiero religioso russo</u>	47
16) <u>L'intelligencija d'emigrazione e il pensiero filosofico-religioso russo</u>	49
<u>Appendice: Бердяев Николай Александрович. Biografia in lingua Russa</u>	53
<u>САМОПОЗНАНИЕ: Estratto con indice.</u>	54
<b><u>CAPITOLO SECONDO</u></b>	
<b><u>SUB SPECIE AETERNITATIS. PROBLEMA ETICO E PROBLEMA SOCIALE.</u></b>	
<b><u>(KANT- MICHAJLOVSKIJ-STRUVE - BULGAKOV-BERDJAEV)</u></b>	
<b><u>I. BERDJAEV e KANT</u></b>	
1) <u>L'idealismo soggettivo kantiano e il problema etico-morale</u>	58
2) <u>Berdjaev e Kant</u>	64
<b><u>II - N. K. MICHAJLOVSKIJ E IL CONFLITTO PERSONA-SOCIETÀ</u></b>	
1) <u>N.K.Michajlovskij- Presentazione Storica</u>	67
2) <u>Michajlovskij e il concetto di verità totale. "Pravda-istina " e " Pravda-Spravedlivost"</u>	71
3) <u>La lotta per l'individualità.(Bor'ba za Individuai'nost')</u>	73
<u>APPENDICE IN LINGUA RUSSA: N. K. MICHAJLOVSKIJ (1842-1904)</u>	82
4) <u>Michajlovskij e Berdjaev</u>	84
<b><u>CAPITOLO III-3.BERDJAEV E IL MARXISMO CRITICO</u></b>	
<b><u>IV - L'EVOLUZIONE DI P. B. STRUVE.</u></b>	
1) <u>Cenni biografici</u>	99
2) <u>Struve e Bulgakov: Libertà e Necessità</u>	104
<u>APPENDICE Струве Петр Бернгардович (1870 - 1944)</u>	108
<u>Петр Струве: ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ</u>	115
3) <u>Il problema etico: Struve e Michajlovskij</u>	125
<b><u>V - SERGEJ BULGAKOV</u></b>	
1) <u>Il significato dell'esperienza marxista</u>	130
2) <u>Bulgakov e la "Teoria del Progresso"</u>	136
<b><u>VI - N.A.BERDJAEV</u></b>	
1) <u>Il significato della lotta per l'idealismo nel pensiero filosofico politico di N.A. Berdjaev</u>	140
2) <u>Il problema etico alla luce dell'idealismo filosofico</u>	152

<b><u>PARTE SECONDA</u></b>	156
<b><u>Capitolo Primo</u></b>	
<b><u>LA RINASCITA DELLA CULTURA SPIRITUALE RUSSA DELL'INIZIO DEL XX SECOLO.</u></b>	156
1) <u>Premessa</u>	156
2) <u>Coscienza religiosa e "obščestvennost"</u>	157
3) <u>Sintomi della nuova rinascenza spirituale</u>	158
4) <u>Berdjaev, Bulgakov, L. Šestov</u>	159
5) <u>Merežkovskij, Rozanov; Florenskij, V. Ivanov, La crisi di "Novyj Put"-Nascita di "Voprosy Žizni "- Le altre riviste. Influssi della filosofia tedesca: Fichte, Hegel, Schelling Influssi del pensiero religioso russo: Chomjakov, Dostoevskij, Tolstoj, Leont'ev</u>	161
6) <u>Significato filosofico della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del secolo</u>	165
7) <u>Fonti della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del XX secolo</u>	168
<b><u>APPENDICE: V. G. Belinskii: Letter to N. V. Gogol'</u></b>	170
<b><u>Capitolo Secondo</u></b>	
<b><u>IL LIBERO PENSIERO RELIGIOSO LA NUOVA COSCIENZA RELIGIOSA.</u></b>	176
<b><u>I - LEV N. TOLSTOJ</u></b>	
1) <u>Lev Tolstoj e i nuovi interessi religiosi</u>	176
2) <u>Ispoved'(La Confessione)</u>	177
3) <u>Ricerca del senso della vita</u>	178
4) <u>Critica alla Scienza</u>	181
5) <u>La fede personale di Tolstoj</u>	184
6) <u>Tolstoj e la Chiesa. Critica al Cristianesimo storico</u>	187
<b><u>II – V.V. ROZANOV</u></b>	198
1) <u>La personalità</u>	198
2) <u>Significato del Cristianesimo nel piano della Storia</u>	200
3) <u>Critica al Cristianesimo storico e alla vecchia Teocrazia - La nuova coscienza religiosa</u>	201
<b><u>III - DIMITRIJ SERGEJ MEREŽOVSKIJ E LA SINTESI RELIGIOSA PAGANO-CRISTIANA</u></b>	208
1) <u>Dimitrij Sergevic Merežkovskij (1865-1941). Cenni biografici: Le "Assemblee Filosofico-Religiose " di Pietroburgo</u>	208
2) <u>D.S. Merežkovskij e la sintesi religiosa pagano-cristiana. Il realismo mistico di N.A. Berdjaev</u>	215
3) <u>Berdjaev e l'interpretazione filosofica del dualismo merezkovskiano "spirito-carne"</u>	227
<b><u>APPENDICE: Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866 - 1941)</u></b>	230
<b><u>Л. Троцкий. МЕРЕЖКОВСКИЙ</u></b>	231

<b><u>Capitolo Terzo</u></b>	
<b><u>LA RINASCENZA E L'INTELLIGENCIJA RUSSA.</u></b>	
<b><u>PRINCIPIO MISTICO E PRINCIPIO RAZIONA LISTICO NEL PENSIERO</u></b>	
<b><u>RUSSO</u></b>	
1) <u>Significato politico della Nuova Rinascenza Religiosa</u>	242
2) <u>Gogol' e Belinskij. Il significato delle "Perepiski"</u>	245
3) <u>"Vechi " e l' "Intelligencija russa". (La Problematica)</u>	256
4) <u>Il significato di "Vechi" nel giudizio politico di V. I. Lenin. La polemica</u>	271
<b><u>APPENDICE: Николай Васильевич Гоголь</u></b>	
<u>Гоголь Н.В.: Выбранные места из переписки с друзьями-ХІІ РУССКОЙ ПОМЕЩИК</u>	277
<b><u>Белинский Виссарион Григорьевич: Письмо к Н. В. Гоголю</u></b>	285
<b><u>Capitolo Quarto</u></b>	
<b><u>LA CRISI SPIRITUALE DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA</u></b>	
1) <u>Premessa. Evoluzione di Berdjaev (1907-9)</u>	291
2) <u>Il concetto di "Intelligencija"</u>	293
3) <u>Struve, Berdjaev, Frank e il concetto di intelligencija in Russia</u>	295
4) <u>Intelligencija e Popolo: il "Dissenso meta f i s i c o"</u>	301
5) <u>Berdjaev e la crisi spirituale dell'intelligencija russa. Significato e funzione della "nuova intelligencija" Libertà e necessità</u>	313
<u>Nota: Azev Yevno</u>	315
6) <u>L'Intelligencija ed il problema nazionale. L'idea religiosa e l'idea nazionale</u>	319
<u>Николай Александрович Бердяев: <a href="http://www.vehi.net/berdyaev/index.html">http://www.vehi.net/berdyaev/index.html</a></u>	337
<u>DALLA RIVISTA PUT': РУССКИЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНС НАЧАЛА XX В. И ЖУРНАЛ "ПУТЬ"</u>	341
<u>BIBLIOGRAFIA GENERALE E BERDIAEVIANA CONSULTATA PER QUESTO SAGGIO</u>	356
<u>APPENDICE FINALE: GLI ALLEGATI IN LINGUA RUSSA SONO REPERIBILI SU INTERNET E POSSONO ESSERE CONSULTATI ONLINE. INDICE DEI NUMERI PUBBLICATI DELLA RIVISTA "PUT'".</u>	365
<u>Из-под глб - Сборник статей - УМСА-Press, Paris, 1974 –</u>	371
<u>ARTICOLO DI: А.И. СОЛЖЕНИЦЫН. На возврате дыхания и сознания</u>	
<b><u>INDICE</u></b>	<b>383</b>

## Regole seguite per la trascrizione dei nomi russi

- 1) *Alfabeto russo - (AR)*
- 2) *Trascrizione internazionale - (TI)*
- 3) *Suoni particolari - (SP)*

1) AR	2) TI	3) SP
А	a	
Б	b	<i>ie</i>
В	v	
Г	g	Come in <i>gamba</i>
Д	d	<i>gh</i> , a volte <i>y</i>
Е	e	
Ё	e	<i>io</i>
Ж	ž	come il <i>je</i> francese in “jabot”
З	z	s sonora come in <i>rosa</i>
И	i	
Й	j	come “i” in <i>iato</i>
К	k	come in <i>casa</i>
Л	l	Non palatalizzata
М	m	
Н	n	
О	o	
П	p	
Р	r	
С	s	Sorda come in <i>gacco</i>
Т	t	
У	u	
Ф	f	
Х	ch (h)	Come nella pronuncia dialettale fiorentina di “ <i>casa</i> ”
Ц	c (ts)	come in <i>zar</i>
Ч	č	come in <i>cena</i> , <i>ciao</i>
Ш	š	come in <i>scena</i>
Щ	šč	Doppia sc palatale come in <i>sciarpa</i>
Ъ	„	indica che la consonante che lo precede non è palatalizzata
Ы	y	Come “ <i>ĩ</i> ” con la lingua abbassata
Ь	‚	indica che la consonante che lo precede non è palatalizzata
Э	e	
Ю	ju	
Я	ja	

# INTRODUZIONE

## **1. Struttura della presente ricerca**

Il lavoro qui presentato è stato sviluppato nel seguente modo. Dopo aver caratterizzato le personalità di N. A. Berdjaev nelle sue linee biografiche generali, secondo i momenti più importanti dello sviluppo filosofico del suo pensiero e della sua concezione del mondo, si è passati all'enucleazione della problematica filosofica di Berdjaev come si è venuta sviluppando negli anni 1899-1903. A questo scopo si è ritenuto opportuno e necessario indicare le fonti culturali, filosofiche e politiche a cui il filosofo si richiama. Noi le abbiamo indicate nella corrente del pensiero filosofico del marxismo russo degli anni '90, nel neokantismo e nella problematica etica kantiana, da una parte, nel populismo e nella tensione etica e sociale di Michajlovskij rivolta alla realizzazione del grande ideale "libertà-verità-giustizia" (*Pravda-istina e pravda-spravedlivost'*), dall'altra. Abbiamo ritenuto, inoltre, opportuno indicare la parallela esperienza filosofico-politica e culturale vissuta da P.B.Struve e S.Bulgakov a cavallo dei due secoli. Tutto ciò è quanto è stato affrontato nella prima parte. Nella seconda parte abbiamo affrontato il pensiero di N. A. Berdjaev quale si esprime nella sua scoperta tensione religiosa all'interno di quella generale atmosfera che egli definisce di "Rinascita Filosofico-Religiosa e Culturale" dell'inizio del XX secolo con quei motivi principali che caratterizzano questo particolare periodo della evoluzione filosofica del pensiero filosofico di N. A. Berdjaev e del pensiero religioso russo in generale. Ciò giustifica, a nostro avviso, la presenza, (purtroppo limitata), di alcune parti dedicate a Lev Tolstoj, a V. V. Rozanov, sconosciuto ai più, a L. Šestov e a D.S. Merežkovskij che, assieme alla moglie Z. Gippius, di questa rinascita etico-estetico-filosofica e religiosa, è la figura centrale di quegli anni (1900-1904), specialmente grazie alle loro iniziative per la costituzione delle "Assemblee Filosofico-Religiose Pietroburchesi" (1901-1903). Nello stesso periodo Merežkovskij detta legge nel circolo letterario della rivista "**Novyj Put'**", (che passa nel 1904 nelle mani di Bulgakov e di Berdjaev), che accoglie gli scritti di giovani scrittori quali A. Blok e A. Belyj.

L'evoluzione successiva di N. A. Berdjaev conduce all'interessante ed importante analisi del periodo di "*Vechi*"<sup>1</sup> (Mosca, 1909) e del significato del contenuto di questo *sbornik*. "**La crisi spirituale dell'intelligencija russa**" (così suona il titolo dello *sbornik*<sup>2</sup> di Berdjaev del 1910), conclude la presente ricerca.

A causa delle intrecciate esperienze culturali di Struve, Berdjaev e Bulgakov, i cui nomi appaiono diverse volte sugli stessi *sborniki statej* (raccolte di articoli), si è dovuto tener conto di essi contemporaneamente, al fine di non spogliare il pensiero filosofico di Berdjaev dell'importanza che esso assume, assieme al pensiero degli altri esponenti dell'*intelligencija* a lui vicini, nel contesto politico-sociale e filosofico-religioso del primo decennio del XX secolo in Russia.

Quanto sopra detto, e la nostra esigenza di arricchire con richiami alle fonti culturali precedenti il periodo in cui si inquadra il nostro lavoro, al fine di spiegare meglio il significato dell'esperienza filosofica di Berdjaev, hanno condotto a quell'inconveniente, che noi riteniamo veniale, costituito dall'ampiezza di questo lavoro che, si è ritenuta cosa migliore, non limitare, ma lasciare così arricchito.

## **2. Berdjaev ed il personalismo filosofico russo.**

---

<sup>1</sup> N. A. Berdjaev, S. N. Bulgakov, M. O. Geršenzon, A. S. Izgoev, B. A. Kistjakovskij, P. B. Struve, S. L. Frank, "*Vechi*", *Sbornik statej o ruskoj intelligencii*, 2-e izdanje, Moskva.-1909.

<sup>2</sup> N. A. Berdjaev, *Duchovnyj Krizis Intelligencii, Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii* (1907-1909), S. Peterburg, 1910.



"Nonostante la presenza di un elemento occidentale, proprio della mia natura, io mi sento legato all'intelligencija russa nella sua tensione verso la verità. Io sono erede delle tradizioni slavofile ed occidentaliste, di Čaadaev e di Chomjakov, di Herzen e di Belinskij, come di Bakunin e di Černyševskij, quantunque le nostre vedute siano divergenti, ma soprattutto di Dostoevskij e di Tolstoj, di V. Solov'ev e di N. Fedorov. Sono un pensatore ed uno scrittore russo e il mio universalismo, la mia avversione verso il nazionalismo sono peculiari al carattere russo. Io mi riconosco inoltre come un pensatore aristocratico che ha ammesso la verità socialista. Sono stato chiamato portavoce dell' "aristocratismo del socialismo".

Tutto ciò si legge alla fine della breve introduzione all'Autobiografia spirituale (Samopoznanie) che lo stesso Berdjaev stila in occasione della sua pubblicazione, nel 1940. Queste precisazioni, che riguardano da vicino il suo pensiero e le sue fonti naturali, seguono le precisazioni metodologiche della stessa opera. Su queste ultime ci soffermeremo nella premessa al I capitolo, mentre adesso prenderemo in considerazione le affermazioni sopra citate di Berdjaev.

Nella presentazione che Berdjaev fa del suo pensiero è visibile il suo interesse e la sua premura per una corretta interpretazione della sua tematica filosofica all'interno dello sviluppo del pensiero russo e non come frutto ad esso estraneo, cosa di cui molti suoi critici non si curano affatto. Ciò che a noi preme sottolineare è la discendenza affermata dallo stesso Berdjaev da quei motivi fondamentali e peculiari all'intellettuale russo attorno ai quali si sviluppò e si formò l'intelligencija russa: sia quella che è caratterizzata da un atteggiamento filosofico utilitaristico-sociale da lui radicalmente criticato nel noto *sbornik o russkoj intelligencii*, "Vechi" (Moskva 1909) con l'articolo "*Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*", che, nel suo complesso, segna la morte dell'intelligencija tradizionale, sia quella che si sviluppa su non meno profondi ed interiormente vissuti valori religiosi positivi ed ortodossi, quasi sempre staccati da quelli professati dalla Chiesa Ortodossa Ufficiale.

Nell'atteggiamento di Berdjaev tre sono gli elementi che colpiscono e che possono apparire contraddittori: il personalismo ed il problema etico, l'anarchismo e lo spirito mistico-religioso.

Il personalismo di Berdjaev, che si concretizza nella lotta per la realizzazione della personalità come centro totale ed universale, nel senso concreto, (in questo consiste la sua differenziazione dalla filosofia idealista e la caratteristica della sua prima fase nell'ambito della filosofia idealista), lo unisce storicamente ai grandi pubblicisti russi precedenti di impostazione e mentalità filosofica, in particolar modo con quelli del XIX secolo, a partire da Čaadaev e continuando con Belinskij, Herzen, Lavrov, Michajlovskij ed i filosofi mistico-religiosi a lui contemporanei. Berdjaev non esclude Bakunin come una delle fonti che ha stimolato il suo pensiero, ma egli si riferisce al Bakunin ancora fichtiano e personalista in cui la realizzazione e la difesa della persona è ancora lo scopo della sua lotta, al Bakunin del periodo in cui la persona non è diventata una parte del tutto, funzione del generale, come avverrà nel Bakunin maturo. Berdjaev, possiamo affermare, si sente quindi legato a quel Bakunin che, tra l'altro, così scrive alla sorella: "... *Nello sviluppo di tutti gli elementi in esso racchiusi deve consistere la nostra felicità. Diventare uomo, è questa la più alta vocazione dell'uomo... Tutto ciò che è grande, misterioso e sacro, consiste unicamente soltanto in questa particolarità semplice e impenetrabile che noi chiamiamo persona. L'universale, preso in se stesso, astrattamente ... resta superficiale, piatto e morto. Soltanto Dio, apparso personalmente nella Rivelazione, soltanto la persona umana immortale, particolare e singolare, illuminata dallo spirito divino sono verità vive; la realizzazione di queste verità è soltanto l'amore che costituisce il più alto grado di ogni cosa e conoscenza...*" ( M. Bakunin, *Sobranie Sočinenij i Pisem*, a cura di Steklov. Lettera alla sorella Tatjanja, Tom. 3, pgg.48-49.)

In modo più naturale Berdjaev si sente legato al Belinskij pensatore, sempre teso alla ricerca della verità totale che Michajlovskij, sulla scia di Belinskij, definirà "pravda-istina" e "pravda-spravedlivost' ". Lo stesso Berdjaev fa venire in mente il concetto di verità così formulato da Michajlovskij quando pone a titolo del suo articolo pubblicato in "Vechi":

"Filosofskaja istina i intelligent-skaja prava". (Vechi, Sbornik Statej o rusckoj intelligencii, Moskva – 1909, 2-oe Izd.). La problematica pubblicistica e filosofica di Berdjaev, in ogni tappa dell'evoluzione del suo pensiero, è permeata dal senso e dall'idea della completezza e della totalità che lo stesso Berdjaev nota e sottolinea, per quanto riguarda il campo religioso, nel pensiero di N.Fedorov, ed in politica, nel marxismo-leninismo.

Berdjaev la sottolinea la lotta per la verità e per la totalità della realizzazione della persona umana anche nella significativa rivolta di Belinskij al "mantello" filosofico di Hegel e della sua filosofia assoluta: "La rivolta contro Hegel... fu però una rivolta in nome della personalità umana, e la lotta per la viva personalità umana si convertì in lotta per la costruzione sociale socialista. Da lui ebbe così formulazione l'idea russa del socialismo individualistico". (N. A. BERDJAEV, Istoki i smysl rusckogo kommunizma, YMCA-Press, Parigi, 1955, p.33). A Herzen Berdjaev si sente più vicino di tutti, e non tanto per la similarità dei loro destini di esiliati politici nell'Europa borghese di cui ne criticano l'avanzante società capitalistico-borghese. Berdjaev considera Herzen un vero rivoluzionario e socialista: "Ma egli era libero da ottimistiche illusioni ed aveva una perspicace visione dell'avvenire. Egli chiamava alla "lotta degli uomini liberi contro i liberatori dell'umanità." Diceva che le masse intendono per uguaglianza una uguale oppressione e che la verità appartiene alla minoranza. E aggiungeva: "L'uomo non conoscerà la libertà fintantoché ciò che è politico e religioso non sarà divenuto umano e semplice; non basta odiare la corona, è necessario rinunciare a rispettare anche il berretto frigio. Ciò significa che Herzen, - argomenta Berdjaev, - era un personalista e che il suo rivoluzionarismo era ugualmente personalista malgrado l'ingenuità e la debolezza della giustificazione filosofica del suo personalismo. Ciò significa che Herzen si era affrancato dal mito rivoluzionario. Egli voleva essere rivoluzionario sempre che si salvaguardasse la libertà umana e senza abdicare alla sua libertà di giudizio". (N. A. BERDJAEV, O rabstve i svobode človeka, Parigi, YMCA-Press, pp.158-159)

E' alla luce di questo personalismo che va, tra l'altro, inquadrato il motivo della polemica e del disaccordo tra Herzen e i raznočincy rivoluzionari russi a cui facevano capo, negli anni '60, Dobroljubov e Černysevskij che operavano in Russia, mentre Herzen era impegnato a Londra alla redazione della rivista dell'emigrazione russa "Kolokol". Io stesso legame Berdjaev lo sente per il grande pubblicista filosofico, contemporaneo della sua gioventù, N. K. Mi-chajlovskij a cui dedica un intero studio critico: "Sub"ekti-vizm i individualizm v obscestvennoj filosofii". E' vero che in questo libro Berdjaev attacca la concezione filosofica e sociologica di Michajlovskij, ma è anche vero che in questo periodo è interessato al suo problema etico e alla ricerca di riconciliazione della persona con la società. Ciò che infatti Berdjaev trova molto interessante nel pensiero di Michajlovskij è la sua lotta per l'individualità e per la persona (*Bor'ba za individualnost'*). "La teoria sociologica della lotta per l'individualità segna il filo rosso attraverso tutta la sua produzione" (Op.cit., p.141). Michajlovskij è per Berdjaev un difensore, allo stesso modo di Herzen, di un socialismo individuale, sui generis. "Per me,- scrive Berdjaev, - questo è stato più accettabile delle altre forme di socialismo. Per me è rimasto fondamentale il conflitto tra persona e società"(N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, p. 224). E' appunto con questo stato d'animo che Berdjaev si avvicina, a partire dal 1894, ai circoli marxisti di Kiev e partecipa alle loro lotte rivoluzionarie. Uno stato d'animo che lo fa restare comunque su una posizione critica e che lo porterà in seguito a passare dal marxismo all'idealismo ed all'Ortodossia religiosa, come aveva giustamente previsto Plechanov. Berdjaev non accetta mai ortodossalmente la "fede nel marxismo" pur riconoscendo la genialità di Marx. "Kritischer marxist" lo definisce Roman Rössler, accettando in pieno le stesse parole di Berdjaev, nel suo studio monografico sul pensiero di Berdjaev: *Das Weltbild N. Berdjajews*, (Göttingen, 1956, p. 11)

E' con questo punto di vista personalistico che Berdjaev dichiara di essersi avvicinato all'opera di Dostoevskij e di Tolstoj, come pure di V. Solov'ev, N. Fedorov e di altri filosofi religiosi. Il tema della libertà della persona lo porterà talvolta, come nel caso di Merežkovskij nel 1907, a decise rotture delle amicizie, mentre conserverà per tutta la vita una profonda amicizia e

stima per l'amico e contemporaneo filosofo L. Šestov, al quale dedica alcuni articoli sulla rivista parigina "**Put**", e per il suo vecchio compagno S. Bulgakov.

Quanto fin qui detto, a nostro avviso, è la via più veritiera per trovare la giusta collocazione del pensiero di Berdjaev nel processo storico dello sviluppo del pensiero filosofico russo.

### **3. E' ancora attuale il movimento etico-filosofico-religioso russo dell'inizio del XX secolo?**

E' già trascorso poco meno di un secolo dalla Rivoluzione d'Ottobre combattuta in nome e sotto la bandiera dei principi marxisti ispirantesi alla completa e totale liberazione dell'uomo e alla realizzazione di quelle condizioni necessarie atte a promuovere lo sviluppo armonico della personalità umana. Nel 1989 è crollato il Muro di Berlino e subito dopo il sistema sovietico che si è costruito dopo la Rivoluzione Russa.

Come in realtà siano andate le cose (senza purtroppo disconoscere le difficoltà incontrate dallo stato Sovietico dopo tale evento), e quale distorsione si sia fatta della teoria marxiana, l'osservatore attento ormai sa. Noi, d'altronde, non abbiamo come compito quello di ripercorrere questo arco di tempo per spiegarne l'evoluzione storica<sup>3</sup>. (1) Si è qui preso questo spunto per sottolineare il significato attuale e la necessità dello sviluppo, in Russia, del pensiero etico-politico-sociale russo della fine del secolo XIX e dell'inizio del XX, di cui, in parte, si riferisce in questa ricerca. Qui ci soffermeremo, invece, su uno scrittore sovietico dissidente durante il periodo sovietico e brežneviano e tuttora vivente in Russia dopo il rientro dall'esilio negli Stati Uniti, A. Solženicyn, che, arricchito dall'esperienza storica vissuta dal giovane stato sovietico, trova, quando lo consideriamo in retrospettiva storica, validi e fondamentali precedenti culturali e filosofico-morali nella tradizione russa pre-rivoluzionaria.

Il socialismo etico-morale già all'inizio del secolo è stato costante oggetto di ricerca. Basta pensare infatti all'esperimento filosofico-politico che porta al compromesso del pensiero idealistico kantiano e marxista, sviluppatosi in Russia, parallelamente al revisionismo tedesco, alla fine del secolo scorso, in modo particolare nei dibattiti e nel pensiero di pensatori ex marxisti giunti all'idealismo filosofico. Per loro, infatti, marxismo equivale alla lotta per la liberazione totale della persona da ogni asservimento, materiale e spirituale. Ciò accade sia in Struve che in Bulgakov, Berdjaev ed altri. Sul loro socialismo etico, intrecciato all'idealismo, al marxismo ed al "populismo" russo (*narodničestvo*), caratterizzato cioè dall'esperienza storico-politica del populismo russo, ci si sofferma nel secondo capitolo della presente ricerca dove si è dedicata una parte al pensiero del grande pubblicista filosofico N. K. Michajlovskij al quale, sia pur criticamente, nel periodo a cavallo tra i due secoli, sia Struve che Bulgakov e Berdjaev si rifanno. Il centro di gravità delle riflessioni filosofico-politiche e morali dei Nostri cade sempre sulla persona, considerata nei suoi rapporti con la società e come centro autonomo che deve trovare all'interno delle strutture sociali le condizioni materiali e spirituali atte al suo sviluppo. Quella persona (*ličnost'*) il cui primato sul mondo esterno essi difendono estremamente, legandosi in questo al pensiero tradizionale rivoluzionario russo personalistico. La questione, delicatissima e tuttora irrisolta, sul problema dei rapporti persona-società, ha trovato in URSS una soluzione temporanea confermando senza dubbio alcuno il primato della società sulla persona, lasciando in sostanza che la persona si spersonalizzi. Si possono capire quali siano le conseguenze che scaturiscono da questa situazione per la persona che viene così privata della sua totalità e sottoposta a gravi mutilazioni, privata della vivificante dialettica persona-società. In questo senso la ricerca teorica sovietica sembra essersi addormentata e, come sempre, spetta all'attività culturale, spesso non ufficiale e clandestina, agire da stimolo nell'ipertrofia che regna nei campi della cultura ufficiale. La stessa cosa non si può affermare per le ricerche teoriche nell'ambito del pensiero politico e filosofico marxista occidentale dove il marxismo non viene spogliato della sua carica rivoluzionaria e del suo metodo storico progressista. La tematica del pensiero teorico marxista è in Occidente centrato sulla tematica dei rapporti persona-società, lungi dal considerarlo risolto con l'affermazione di una delle due parti, quanto piuttosto sforzandosi di conciliare l'una e l'altra.

---

<sup>3</sup> Vedi: H. MARCUSE, Marxism Sovietism, U. Guanda, 1968.

" L'ideale socialista,- scrive Vittorio Strada, - non è la distruzione massificazione sistematica, coatta e/o plebiscitaria, degli estremi residui di personalità sopravvissuti alla decadenza del capitalismo,ma, per entro il nuovo ordine, la concreta liberazione dell'uomo nella formativa tensione di individuale e sociale, nella dialettica oggettiva del singolo e del collettivo"<sup>4</sup>.

È a questa dialettica a cui deve ritornare con maggior interesse la ricerca teorica sovietica, che in parte è ripresa (con dovute limitazioni di impostazioni e di sviluppo dei problemi) dal Samizdat politico e religioso. Ma la via che sembra abbia maggior possibilità di successo appare per il momento quella artistico-letteraria. È da questo punto di vista che risalta il significato socio-politico, (senza soffermarci sull'indiscusso valore letterario) dell'attività letteraria di A. Solženicyn in URSS. Il suo tentativo, nobile quanto coraggioso, tende a ridare il giusto posto alla persona umana come totalità autonoma e quindi anche come comprensiva di un elemento spirituale da Solženicyn riconosciuto, all'interno di una società socialista che *può* offrire una base sana allo sviluppo armonico della personalità umana. Da questo punto di vista risalta ancor di più l'opera solženiciana, la sua creazione letteraria e soprattutto le sue lettere ed i suoi articoli che tendono a ridare allo scrittore che opera in URSS una nuova dimensione di libertà e la possibilità di operare secondo la propria ispirazione ed i temi ad esso congeniali. È importante, oltre che coraggiosa, in questo contesto, la lettera aperta indirizzata al IV congresso degli scrittori dell'URSS. È in questa occasione che egli, non avendo modo e possibilità di accesso a quella tribuna, sottopone all'attenzione dei partecipanti al congresso importanti questioni, quale quella capitale della censura<sup>5</sup>. Ecco come apre Solženicyn:

"Quell'ormai non più sopportabile oppressione alla quale la nostra letteratura artistica da decennio in decennio vien sottoposta dalla censura e con la quale l'Unione degli Scrittori non può più riconciliarsi, "per il bene dello sviluppo artistico letterario ed affinché non siano sempre vere le parole di Puškin:

*"Essi amano sempre i morti"*

al fine di non ripetere i casi Esenin, Majakovskij, Achmatova, Cvetaeva, Bunin , Bulgakov, Platonov, Mandel'stam, Vološin, Gumilev, Kljuev, Zamjatin , Remizov, Pasternak, ecc., fino al lungo silenzio su Dostoevskij ed affinché si entri in un nuovo grado artistico Solženicyn propone: "Io sottopongo all'attenzione del congresso di comprendere l'esigenza e di ottenere la soppressione di ogni - palese o nascosta - censura sulle opere artistiche, di liberare l'editoria dall'obbligo di ricevere l'autorizzazione per ogni foglio stampato"<sup>6</sup>.

Dobbiamo qui notare che l'importanza di questo scritto non risiede nella sua difesa personale, in qualità di scrittore osteggiato, ma nella difesa delle garanzie che egli chiede per la persona dello scrittore e per la persona in generale. Il problema da Solženicyn sollevato non è quindi un problema personale soltanto.

"Per i nostri scrittori, - egli scrive, - non si suppone, non si riconosce il diritto di esprimere opinioni avanzate sulla vita morale dell'uomo e della società; secondo me esplicitare problemi sociali o esperienze storiche, è tanto profondamente penoso nel nostro paese. Le opere che potrebbero esprimere il pensiero popolare maturatosi, influire opportunamente e salubrementemente nel campo spirituale oppure nello sviluppo delle coscienza sociale, - sono vietate oppure mutilate dalla censura per motivi gretti, egoistici e imprevedenti per la vita popolare. Ottimi manoscritti di giovani autori, ancora nomi a nessuno noti, ricevono oggi rifiuti dalla redazione, soltanto perché essi non seguono un determinato indirizzo"<sup>7</sup>.

In sostanza Solženicyn afferma la necessità della rimeditazione delle esperienze storiche vissute, al fine di trarne un maggior vantaggio e più grande insegnamento per il futuro stesso del popolo che le ha conosciute e quindi per una maggiore realizzazione della felicità umana.

<sup>4</sup> V.STRADA, *Tradizione e Rivoluzione, nella letteratura russa*, Einaudi ed. Torino, 1969,p.12

<sup>5</sup> 1) A SOLŽENICYN, ***Sobranie Sočinenij v šest' tomach***, Tom (*Delo Solženicyna. O tvorčestve A.Solženicyna*) pp.7—13

<sup>6</sup> A. SOLŽENICYN, op.cit.,p 7, 9-10.

<sup>7</sup> A. SOLŽENICYN, op.cit.,p 7-8..

Avvicinandoci con questo punto di vista alle sue opere riusciamo a capire il significato e l'importanza sociale del pensiero creativo-critico in esse contenuto. Basta soffermarci, infatti sul suo primo romanzo breve "Odin den' Ivana Denisoviča", (Una giornata di Ivan Denisovič)<sup>8</sup> per cogliere la tensione artistica dell'autore rivolta, tramite la rappresentazione della vita quotidiana in un lager staliniano, alla completa e vera liberazione dell'uomo e al riconoscimento reale della sua dignità spirituale e materiale in quanto libera personalità<sup>9</sup>.

Nel rappresentare la vita del campo Solženicyn dà un'immagine allegorica, come dice Lukàcs, della vita quotidiana sotto Stalin<sup>10</sup>, (E' incarnato in quest'opera, in sostanza, il principio del diritto, come dice Solženicyn, per lo scrittore di avanzare opinioni sulla vita morale dell'uomo e della società, su esperienze storiche e problemi sociali, soprattutto quando possono contribuire allo sblocco di determinate cristallizzazioni sociali.

Concordando con l'interpretazione di V. Strada, non mi sembra che il valore dell'opera "Odin den' Ivana Denisoviča" risieda nella supposta rinascita del realismo socialista in essa manifestatasi secondo quanto vuole Lukàcs<sup>11</sup>, bensì nella rinascita etica, spirituale, religiosa (da non intendere nel significato di religiosità positiva), ed anche politica che pone al centro della sua problematica la rivalutazione, nella società russa-sovietica della persona a lungo mortificata sotto l'epoca staliniana, inserendola nella prospettiva di un socialismo etico-cristiano quale appare quello di Solženicyn

In questo senso egli getta un ponte tra il presente ed il passato, allacciandosi alla problematica della tradizione dell'intelligencija rivoluzionaria russa che ha avuto sempre come scopo la liberazione della persona da ogni oppressione o asservimento che fosse.

Riferendoci soltanto a "Odin den' Ivana Deniseviča" il legame di Solženicyn con la tradizione letteraria più elevata russa lo troviamo soprattutto allorché ci avviciniamo alla figura di Šuchov, un secondo Platon Karataev<sup>12</sup> della famiglia tolstoiana di "Guerra e Pace". A questo proposito mi sembrano illuminanti le parole del critico D. Blagov che, nell'articolo "A.Solženicyna i Duchovnaja Missija Pisatelja", dà ampio spazio alla morale ed alla libertà morale personale di Šuchov<sup>13</sup>.

"Šuchov, - scrive Blagov, - è un prodotto del multisecolare e più antico passato, ma anche della millenaria cultura cristiana di tutto il popolo". La sua personalità ed il suo "Io" non si sono del tutto ancora staccati dall' "IO" popolare e dall'animo popolare. In questo senso Šuchov è poco individualizzato, ma proprio per questo il suo animo presenta quei caratteri tipicamente religiosi di ogni popolo, in particolare del popolo russo. Ma "egli è moralmente stabile" anche se la sua "moralità", - argomenta Blagov, - "è popolare, istintiva, non completamente sua personale, nel senso che essa non è passata ancora attraverso la sua personalità..."<sup>14</sup>

La moralità di Šuchov si determina nel suo tratto popolare veramente grande e vitale, in quell'organico attaccamento ed amore al lavoro onesto e nel legame con la terra. E' proprio da qui, dice Blagov, che scaturisce la sua moralità e la sua purezza<sup>15</sup>. La sua passione al lavoro è chiaramente e sufficientemente dimostrata con la descrizione al lavoro nella TEC.

Scaturisce da qui il naturale confronto di Ivan Denisovič Šuchov con il nome del tolstoiano Platon Karataev. "Šuchov, scrive Vittorio Strada, - "è della famiglia dei Karataev, un Karataev sbrattato da tutta l'ideologia che Tolstoj vi ha sovrapposto e ridotto, ricondotto anzi alla sua purezza di mito poetico e di tipo umano: Con la incorrotta vitalità e la capacità di superare

---

<sup>8</sup>A. SOLŽENICYN, **Sobranie Sočinenij**, Possev-Verlag, Frankfurt/ Main, 1970, Tom. I

<sup>9</sup> Un'interpretazione di carattere religioso-spirituale dell'opera di Solženicyn "**Odin deri Ivana Denisoviča**" è proposta da D. Blagov in; "**A. Solženicyn i Duchovnaja-Missija Pisatelja**", Grana, NN. 64 e 65 (1967); Vedi anche: A. S. Soč., Tom.6. pp.287-355.

<sup>10</sup>G. LUKACS, **Soljenitsyne**, Gallimard, 1970, p. 22

<sup>11</sup>G.LUKACS, op.cit., pp.26-27,63. Vedi pure V. Strada, "**Introduzione**" in A. Solženicyn, **Reparto C**, G.Binaudi ed., 1971, p.XII.

<sup>12</sup>D. BLAGOV, op. cit., pp. 323-328; a proposito del parallelo Šuchov-Platon Karataev vedi anche V.Stsada, **Letteratura Sovietica**, 1953-1963, Ed. Riuniti, 1964, p.130

<sup>13</sup>D.BLAGOV, op.cit., p.324

<sup>14</sup>ibidem.

<sup>15</sup>A. SOLŽENICYN, "**Odin den' Ivana Denisoviča**", Soc., Tom. .I

l'egoismo vitale, col sapersi accontentare del poco, con la padronanza di sé, la fiducia e la cordialità ad ogni costo dei rapporti col prossimo”<sup>16</sup>.

I caratteri principali di Karataev e Šuchov sono ancora l'amore per il lavoro e la pazienza, la chiarezza spirituale semplice, religiosa e l'assenza di attaccamenti personali verso gli estranei. Karataev non si lega personalmente con Piero e Šuchov nemmeno con Cesar e gli altri. Con "Odin Den' Ivana Denisoviča" Solženicyn esprime le sue opinioni su un problema storico-sociale dell'epoca staliniana, mentre contemporaneamente si riallaccia alla tradizione umanistica tolstojana. Non trasforma comunque il suo umanesimo in nuove prediche morali, ma lo trasforma in mezzo vitale di lotta, pur entro un'azione artistico-letteraria, all'interno del proprio sistema socialista sovietico, per la realizzazione del vero socialismo, che tenga conto delle istanze spirituali e religiose della persona, non solo in URSS, ma in tutto il mondo. Egli ripropone in tutti i suoi romanzi, in termini quindi artistico-letterari, il problema etico, morale e sociale, il problema della persona e della società in vista di un futuro superamento della crisi in cui è giunta la società sovietica a mezzo secolo di distanza dalla rivoluzione d'Ottobre<sup>17</sup>. Solženicyn è un artista, perciò non propone schemi politici; ciò non impedisce comunque di cogliere la base della sua concezione del mondo che trova una base d'appoggio nel campo morale. Ecco l'interessante conclusione che trae Strada dall'opera di Solženicyn:

"La prospettiva dei romanzi di Solženicyn è una prospettiva morale che, fatta profonda e netta da una esperienza storica estrema come quella sovietica, sa soltanto quali soluzioni politiche respinge in quanto mistificanti e peggioratrici. Solženicyn non sa, o non dice, per quali vie e con quali tempi concreti avverrà il superamento dello pseudo-umanesimo "socialista" ufficiale, cioè della fraseologia umanistico-socialista avvilita ad instrumentum regni, di un regnum torbido e repressivo. Il socialismo etico, che Solženicyn ha ricevuto da tutta una tradizione rivoluzionaria russa non-marxista culminante in Tolstoj e che diventa la sua arma di offesa, può essere facilmente tacciata di "idealismo" dai Realpolitiker del socialismo (a loro volta tacciabili, sul loro stesso piano, di comprovata inefficienza). Ma in Solženicyn questo nuovo umanismo, che è così antico, diventa come in Tolstoj, un formidabile apparecchio critico, una forza intellettuale, oltre che morale, nemica di ogni accomodante compromesso... Il socialismo di Solženicyn ha l'autenticità di un'esperienza totale vissuta con tutte le sofferenze, i progressi, le difficoltà, le speranze del popolo sovietico. Il suo umanismo si fonda su una strenua difesa della dignità dell'uomo, un ideale questo, che non può essere differito a un problematico futuro di abbondanza e felicità totale, ma che deve essere il criterio regolativo che sostiene fin d'ora la lotta incessante che l'uomo conduce per la sua liberazione. Nella riaffermazione di questa esigenza che, essendo puramente morale, sembra inerme e, effettivamente, da sola è impari alla lotta con le forze che la insidiano, sta l'energia della nitida ricerca etico-storica di Solženicyn, la sicura nobiltà del suo lavoro letterario”<sup>18</sup>.

Ma, Solženicyn, s'è notato, non si muove su una tabula rasa poiché il pensiero tradizionale russo annovera grandi nomi di appassionati difensori della dignità della personalità umana di fronte alla vecchia oppressione zarista, nell'intensa lotta per la liberazione totale dell'uomo e per la conquista totale della libertà. Per questo l'opera di Solženicyn appassiona anche il critico. Purtroppo il nostro lavoro non ci consente di dilungarci oltre in questa direzione. Prima di terminare questa introduzione vorremmo sottolineare ancora l'interessante evoluzione e progresso artistico della ricerca "etico-storica" di Solženicyn nel suo ultimo romanzo "**Avgust Četyrnadcatogo**"<sup>19</sup>.

Su questo romanzo, che entra con piena autorità nella famiglia dei migliori romanzi storici della letteratura russa, per esigenze imposteci dal nostro lavoro, ci soffermeremo brevemente e

---

<sup>16</sup> V. STRADA, op. cit., p.131

<sup>17</sup> al momento di questa riflessione.

<sup>18</sup> V.STRADA, "*Introduzione*", op.ccit., p. XXIII-XXIV.

<sup>19</sup> SOLŽENICYN, A., *Agosto 1914*, trad. italiana di P.ZVETEREMICH, A. Mondadori ed. Vedi in edizione originale: **Avgust Četyrnadcatogo**, (10-21 avgusta), YMIA-Press, 1971, p.573. Le citazioni saranno riferite all'edizione in lingua italiana.

soltanto su quella parte appena abbozzata dall'autore e che aspetta un ulteriore sviluppo. In quest'opera la ricerca di Solženicyn si muove in quel periodo di profonda crisi di "Orientamenti" e "Spirituale" dell'intelligencija russa con la quale la Russia affronta la prima guerra mondiale. I suoi personaggi, i giovani in particolar modo, descritti in questo romanzo portano evidenti tracce di questa profonda crisi sulla quale si abbatte la prima catastrofe bellica e sulla quale nascerà il futuro stato sovietico. Nell'opera di Solženicyn, che orbita intorno alle manovre e alla triste sorte dell'armata del generale Samsonov, al di là del fatto bellico, ci sono pagine bellissime che ci fanno sentire, attraverso la voce dell'hegeliano Kotja, del populista e tolstoiano Sanja, dell'astrologo Varsonofiev, in una chiara descrizione artistica ed in una situazione veramente sentita dall'autore, quella crisi dell'intelligencija russa che noi abbiamo cercato, nelle nostre possibilità, di indagare attraverso gli scritti più significativi di Berdjajev, Struve, Bulgakov, Frank ed altri nell'ultimo capitolo della presante ricerca. Personaggi che si ergono tuttavia a giudici della vecchia intelligencija, invitando quella nuova a cambiare rotta per la stessa salvezza della Russia da una imminente sciagura (vedi "**Vechi**").

Esaminando alcune parti del romanzo di Solženicyn, ed in particolar modo il capitolo 42, oltre alla crisi generale dell'intelligencija emergono quei problemi ad essa legati come: il problema morale, il problema nazionale e l'altruismo etico di segno populista.

A noi sembra che questa crisi stia nel sottofondo della conversazione rappresentata da Solženicyn tra i due giovani volontari Kotja e Sanja con l'Astrologo, pur non dimenticando gli altri personaggi come Vorotyncev e Saia che vivono più o meno intensamente gli stessi problemi, ma che saranno comunque sviluppati ancora di più dall'autore nel successivo **Nodo**.

Invece di commentare ulteriormente la visione di Solženicyn sul tema qui presentato, ci sembra più illuminante e significativa per la nostra tesi la citazione diretta della conversazione dei tre personaggi sopra menzionati, tanto chiara è la descrizione di Solženicyn, trascritta di seguito.

*... Mangiavano, bevevano. Varsonofiev sfiorò a un certo momento anche il Tolstoismo, ma kotja non sopportava questo tolstoismo e si affrettò a difendere l'amico:*

*"Ma lui non è poi tolstoiano a questo punto-, non attaccatevi a questo. Non è che sia solamente tolstoiano. Alla stanitsa, per esempio, l'hanno soprannominato il POPULISTA." Varsonofiev smosse i baffi:*

*"Ma in che compagnia sono capitato! Tutte le correnti!"*

*E ordinò altre due paia di birre.*

*"Le parole però si logorano e sovente nascondono il significato. Perché, che cosa significa oggi essere populista?"*

*Sanja si concentrò, abbandonò tutto ciò che si trovava sulla tavola. Pur con la sua salute e con il suo colore abbronzato della steppa, che si notava anche lì, alla fioca luce delle piccole finestre della birreria, il suo viso non sembrava affatto della steppa, ma era un vaso dolce; sotto i capelli bruni, negli occhi turchini privi di fermezza si svolgeva ininterrottamente un lavoro che, gli lasciava molta voglia di parlare; e, quando parlava, era subito pronto a ritirarsi di fronte all'interlocutore: "M-ma, chi ama il popolo. Crede nelle sue forze spirituali. Mette i suoi eterni interessi al di sopra dei propri, di breve durata e scarsa entità. E non vive per se stesso, ma per esso, per la sua felicità." "Per la felicità?" "Sì-i, per la sua felicità."*

*E gli occhi di Varsonofiev, sotto la fida distesa dei vasti archi sopracciliari lo scrutavano con due diverse luci:*

*"Ma la felicità della maggioranza del popolo non è altro che essere sazi, vestiti bene, benessere, soddisfacimento pieno, non è così? E nutrire, vestire... per far questo, badiamo bene, non ci vorrà un secolo intero? Gli eterni interessi, già, ma sono d'impedimento la povertà, la schiavitù, l'ignoranza i cattivi istituti statali, e, prima*

*di cambiare o di correggere tutto questo ci vorranno ben tre generazioni di populisti, vero?"  
Sì-ì, può darsi".*

*[...]*

*"E tutti questi populisti, pur salvando non meno che tutto il popolo insieme, fino a quel momento rinunciano a salvare se stessi?^Sono costretti a fare così. E sono costretti a considerare mascalzoni tutti gli altri, quelli che non sacrificano se stessi per il popolo, ma sì, per esempio, uno che si occupa d'arte per l'arte, o della ricerca del senso astratto della vita o, peggio ancora, di religione, salva la propria anima, la sviluppa e così via?"*

*Sanja l'ascoltava con attenzione estrema, persine si estenuava. Sollevò la mano, un dito per mettere una parola, altrimenti poi se ne sarebbe dimenticato: " E nel processo del sacrificio per il popolo forse l'anima non si salva? Da sé?" Varsonofiev soffiò tra i baffi:*

*"E se il sacrificio non fosse quello che ci voleva? Ma ditemi: il popolo ha dei DOVERI? Oppure solamente DIRITTI? Se ne sta lì e aspetta che noi gli diamo la felicità, poi gli eterni interessi? Allora né la sazietà, né l'istruzione, né il cambiamento delle istituzioni serviranno a niente,no?" Sanja si terse la fronte senza distogliere gli occhi da Varsonofiev, perché voleva assimilare così, da occhi a occhi, capire:*

*"Non fosse pronto in che senso? Dal punto di vista dell'elevatezza morale? Ma allora chi?..."*

*"Già allora chi?... Forse l'elevatezza morale esisteva prima dei mongoli, e noi la conserviamo, così come l'abbiamo concepita. Ma, da quando hanno cominciato a rimestare il popolo con il mestolo del diavolo-fate conto da Ivan il Terribile, se volete, o anche da Pietro il Grande, da Pugacev in poi, però in ogni caso fino ai nostri bettolieri, e non tralasciate il 1905-che cosa c'è ormai sul suo volto imperscrutabile? Che cosa nel suo cuore occulto? Ecco , il nostro cameriere ha una faccia abbastanza sgradevole. Sopra di noi, all'Union, il pianista suona al buio, ma che cosa ha nell'anima? Che razza di brutto muso salterà fuori? E perché bisogna sempre sacrificarsi per lui?"*

*"Il pianista del cinema e il cameriere" dichiarò Kotja "non sono poi il popolo in termini rigorosi". "E dov'è il popolo allora?" esclamò Varsonofiev, voltando verso di lui la sua stretta testa chiara e canuta con il ciuffo splendente". Fino a quando il popolo sarà sempre necessariamente sempre il mugico. Già milioni di uomini ne sono venuti fuori e dove sono costoro?"*

*"Ma allora bisogna dare una definizione rigorosamente scientifica del popolo!"*

*"Già a tutti noi piace la scientificità, ma nessuno ha ancora rigorosamente definito il popolo. In ogni caso non si tratta soltanto del popolo semplice. E non si può considerare l'intelligencija staccata dal popolo".*

*"Anche dell'intelligencija bisogna dare una definizione!" attaccò Kotja, incurante delle proprie forze. "E anche questa è una cosa che nessuno sa fare. Per esempio, il clero da noi non rientra per nulla nell'intelligencija, vero? "E nel fugace sbuffare di Kotja vide una conferma a ciò. "E chiunque abbia concezioni RETROGRADE, nemmeno lui è un intellettuale, fosse pure il primo filosofo del mondo. Ma gli studenti sì, gli studenti sono senz'altro intelligencija, anche quelli che prendono due, anche quelli fuori corso e che studiano su bigini..."*

*[...]*

*"A proposito,giovinetti, se non sono indiscreto, vorrei capire: voi di quali genitori siete rampolli? Da quale ceto provenite?"*

*Kotja avvampò di rossore ed ammutolì, come se qualcosa gli fosse andato per traverso. Poi disse di malavoglia, per non parlarne più: "Mio padre è morto".*

*E versò la birra.*



*Ma Sanja conosceva il punto dolente di Kotja: si vergognava che sua madre fosse una venditrice di mercato e cercava sempre d'evitare di dirlo. E, distaccandosi da ciò che stava ancora pensando, difese con se stesso l'amico:*

*"Suo nonno era un pescatore del Don. I miei genitori, invece sono contadini. Io sono il primo in famiglia che studia".*

*Varsonofiev intrecciava e districava soddisfatto le dita: "Eccovi dunque un esempio. Voi venite dalla terra e voi siete studenti dell'università di Mosca. Voi siete popolo e voi siete intelligencija. Voi siete populisti e voi andate volontari in guerra"<sup>20</sup>.*

*In conclusione vediamo qui come quella stessa intelligencija socialista, populista o pacifista è vittima, come tutto il popolo minuto, di una guerra che sarà irresponsabilmente condotta. Di fronte a questa guerra appare più chiara la contraddizione dell'intelligencija che dietro vecchie parole d'ordine e cadendo nell'inganno della giusta difesa della patria si esalta in quella guerra in nome di uno Zar odiato e criticato a morte fino a poco tempo prima. La gioventù rivoluzionaria, d'altra parte, è costretta ad una guerra che lacera sin nelle remote profondità la sua coscienza. E ci si chiede se è giusta la partecipazione alla guerra. Ma perché? Per un assetto sociale ideale? E Varsonofiev a consolare Isakij:*

*"Il termine ASSETTO ha un'applicazione ancor migliore e primaria: l'ASSETTO DELL'ANIMA. E, per un uomo, non c'è nulla di più prezioso dell'assetto della propria anima, nemmeno il bene delle future generazioni. Ecco, ecco che cosa incombeva! Ecco che cosa Sanja aveva colto: bisognava scegliere! L'assetto dell'anima -questa era una cosa tolstoiana? E la felicità del popolo? - allora non regge...*

*[...]*

*"E l'assetto sociale?" chiede ancora Sanja.*

*[...]*

*"La storia... non si dirige con la ragione" chiarisce Varsonofiev.*

*"E con che cosa si dirige la storia?" - Forse con il bene, con l'amore, pensa Sanja.*

*"La storia è IRRAZIONALE, giovinetti. Essa ha un suo tessuto organico, che per noi può anche essere incomprensibile".*

*"E andare in guerra è giusto?" si ridestò Kotja. "Devo dire di sì!" annuì in modo risoluto, elogiativo Varsonofiev.*

*"E perché?.."*

*"Non posso infatti dimostrarlo. Ma lo sento. Quando la tromba suona, un uomo deve essere uomo. Fosse anche solamente per se stesso. Anche questo è inconfondibile. Per un qualche motivo è necessario che alla Russia non spezzino la spina dorsale. E, a tale scopo, i giovani devono andare in guerra"<sup>21</sup>.*

*Ed il loro animo si è tranquillizzato. La patria soprattutto, anche se quella patria viene buttata in guerra dallo Zar, odiato, circondato da una corte inetta.*

---

*Domenico Furci 1972-2003*

---

<sup>20</sup> A. SOLŽENICYN, op. cit., pp. 405-408.

<sup>21</sup> A. SOLŽENICYN, op. cit., pp.409-412. Vedi anche a pp. 576,7,8.

## APPENDICE

**ESTRATTI DA: SOLŽENICYN A., AGOSTO 1914, A. Mondadori Editore, 1971**  
(pp. 405-412; 576-579)

«Già, sapete, quanto più un aspetto della vita per noi è importante, tanto più ci appare confuso. La piena chiarezza si ha solamente nelle cose semplici. La miglior poesia è negli indovinelli. Non avete notato come lì è sottile, simile a merletto il corso del pensiero? »

«Due-capi, due-anelli, in-mezzo un chio-di-no! » pronunciò Kotja con il ritmo energico di chi fa la conta, e scoppiò a ridere. Del resto, la sua rumorosità non rompeva il generale frastuono e dentro il muro circolare di quel frastuono loro si udivano l'un l'altro nettamente come in mezzo al silenzio.

«C'è anche di meglio » disse Varsonofiev, trangugiando di gusto e mescendo ancora. « Di sera la bianca leprotta corre sul libero campo, da mezzanotte giace sul piatto. »

Proferì le parole dell'indovinello con una particolare voce cantilenante e fattasi più profonda, diversa dalla sua voce solita e tanto più diversa dalle voci carnivore e birrose che rimbombavano attorno.

«E di che cosa si tratta? » s'affrettò Kotja.

Con la medesima voce l'altro lasciò sfuggire fra i baffi e la barba:

«La sposa. »

«E perché sul piatto? »

«A dire senz'altro sul letto, non ci sarebbe più alcun indovinello. Traslazione poetica. Sul piatto, perché ceduta, inerme, distesa. »

Sanja non era forse arrossito un poco? No, meditava.

Mangiavano, bevevano. Varsonofiev sfiorò a un certo momento anche il tolstoismo, ma Kotja non sopportava questo tolstoismo e si affrettò a difendere l'amico:

«Ma lui non è poi tolstoiano a questo punto, non attaccatevi a questo. Non è che sia solamente tolstoiano. Alla stanitsa, per esempio, l'hanno soprannominato il POPULISTA. »

Varsonofiev smosse i baffi:

«Ma in che compagnia sono capitato! Tutte le correnti! » E ordinò altre due paia di birre.

«Le parole però si logorano e sovente nascondono il significato. Perché, che cosa significa oggi essere populista?»

Sanja si concentrò, abbandonò tutto ciò che si trovava sulla tavola. Pur con la sua salute e con il suo colore abbronzato della steppa, che si notava anche lì, alla fioca luce delle piccole finestre della birreria, il suo viso non sembrava affatto della steppa, ma era un viso dolce; sotto i capelli bruciati, negli occhi turchini privi di fermezza si svolgeva ininterrottamente un lavoro che non gli lasciava molta voglia di parlare; e, quando parlava, era subito pronto a ritirarsi di fronte all'interlocutore:

«M-ma, chi ama il popolo. Crede nelle sue forze spirituali. Mette i suoi eterni interessi al di sopra dei propri, di breve durata e scarsa entità. E non vive per se stesso, ma per esso, per la sua felicità. »

«Per la felicità? »

«Sì-ì, per la sua felicità. »

E gli occhi di Varsonofiev, sotto la fida difesa dei vasti archi sopraccigliari, lo scrutavano con due diverse luci:

«Ma la felicità della maggioranza del popolo non è altro che esser sazi, vestiti, benessere, soddisfacimento pieno, non è così? E nutrire, vestire... per far questo,

badiamo bene, non ci vorrà un secolo intero? Gli eterni interessi, già, ma sono d'impedimento la povertà, la schiavitù, l'ignoranza, i cattivi istituti statali, e, prima di cambiare o di correggere tutto questo, ci vorranno ben tre generazioni di populistici, vero? »

«Sì-ì, può darsi. »

Varsonofiev poteva guardare a lungo, senza sbatter le palpebre, non avendone alcun bisogno e pur non distraendo gli occhi da ciò che scrutava:

«E tutti questi populistici, pur salvando non meno che tutto il popolo insieme, fino a quel momento rinunciano a salvare se stessi? Sono costretti a far così. E sono costretti a considerare mascalzoni tutti gli altri, quelli che non sacrificano se stessi per il popolo, ma sì, per esempio, uno che si occupa d'arte per l'arte, o della ricerca del senso astratto della vita o, peggio ancora, di religione, salva la propria anima, la sviluppa e così via?»

Sanja l'ascoltava con attenzione estrema, persino si estenuava. Sollevò la mano, un dito per mettere una parola, altrimenti poi se ne sarebbe dimenticato:

«E nel processo del sacrificio per il popolo forse l'anima non si salva? Da sé? »

Varsonofiev soffiò tra i baffi:

«E se il sacrificio non fosse quello che ci voleva? Ma ditemi: il popolo ha dei DOVERI? Oppure solamente DIRITTI? Se ne sta lì e aspetta che noi gli diamo la felicità, poi gli eterni interessi? E se esso per primo non fosse pronto? Allora né la sazietà, né l'istruzione, né il cambiamento delle istituzioni serviranno a niente, no?»

Sanja si tersa la fronte senza distogliere gli occhi da Varsonofiev, perché voleva assimilare così, da occhi a occhi, capire:

«Non fosse pronto in che senso? Dal punto di vista dell'elevatezza morale? Ma allora chi?... »

«Già, allora chi?... Forse l'elevatezza morale esisteva prima dei mongoli, e noi la conserviamo, così come l'abbiamo concepita. Ma, da quando hanno cominciato a rimstare il popolo con il mestolo del diavolo - fate conto da Ivan il Terribile, se volete, o anche da Pietro il Grande, da Pugacév in poi, però in ogni caso fino ai nostri bettolieri, e non tralasciate il 1905 -che cosa c'è ormai sul suo volto imperscrutabile? che cosa nel suo cuore occulto? Ecco, il nostro cameriere ha una faccia abbastanza sgradevole. Sopra di noi, all'Union, il pianista suona al buio, ma che cos'ha nell'anima? che razza di brutto muso salterà fuori? E perché bisogna sempre sacrificarsi per lui? »

«Il pianista del cinema e il cameriere » dichiarò Kotja « non sono poi il popolo in termini rigorosi.»

«E dov'è il popolo allora? » esclamò Varsonofiev, voltando verso di lui la sua stretta testa chiara e canuta con il ciuffo splendente. «Fino a quando il popolo sarà sempre necessariamente soltanto il mugico? Già milioni di uomini ne sono venuti fuori e dove sono costoro? »

«Ma allora bisogna dare una definizione rigorosamente scientifica del popolo! »

«Già, a tutti noi piace la scientificità, ma nessuno ancora ha rigorosamente definito il popolo. In ogni caso, non si tratta soltanto del popolo semplice. E non si può considerare l'intelligentsija staccata dal popolo. »

«Anche dell'intelligentsija bisogna dare una definizione!» attaccò Kotja, incurante delle proprie forze.

«E anche questa è una cosa che nessuno sa fare. Per esempio, il clero da noi non rientra per nulla nell'intelligentsija, vero? » E nel fugace sbuffare di Kotja vide una conferma a ciò. « E chiunque abbia concezioni RETROGRADE, nemmeno lui è un intellettuale, fosse pure il primo filosofo del mondo. Ma gli studenti sì, gli studenti sono senz'altro intelligentsija, anche quelli che prendono due, anche quelli fuori corso e che studiano sui bigini... »

Non ce la fece a restare serio, staccò la barba dai baffi in una palese gran risata. Ai baffi s'era appiccicata un po' di schiuma di birra. Fece cenno al cameriere antipatico:

«Ancora un paio, per piacere.»

La presa della serietà intorno alla tavola s'indebolì, cedette, ma Sanja ancora vi si attaccava: in quella breve conversazione gli pareva che qualcosa non fosse stato risolto, penzolasse in disparte e si fosse spezzato. Durante la conversazione egli non soltanto rifletteva, ma se ne affliggeva.

«A proposito, giovanotti, se non sono indiscreto, vorrei capire: voi di quali genitori siete rampolli? Da quale ceto provenite? »

Kotja avvampò di rossore e ammutolì, come se qualcosa gli fosse andato per traverso. Poi disse di malavoglia, per non parlarne più:

« Mio padre è morto. »

E versò della birra.

Ma Sanja conosceva il punto dolente di Kotja: si vergognava che sua madre fosse una venditrice di mercato e cercava sempre d'evitare di dirlo. E, distaccandosi da ciò che stava ancora pensando, difese con se stesso l'amico:

« Suo nonno era un pescatore del Don. I miei genitori, invece, sono contadini. Io sono il primo in famiglia che studia. »

Varsonofiev intrecciava e districava soddisfatto le dita:

« Eccovi dunque un esempio. Voi venite dalla terra e voi siete studenti dell'università di Mosca. Voi siete popolo e siete intelligentsija. Voi siete populistici e voi andate volontari in guerra. »

Sì, la scelta era difficile e lusinghiera: a chi considerarsi appartenenti.

Kotja lacerava la vobla come se lacerasse il proprio petto. « Ma io credo di cominciare a capire, che voi non siete un sostenitore del potere al popolo, no? » Varsonofiev lo fissò:

« Come l'avete indovinato? »

« Perché, secondo voi il potere del popolo non è la suprema forma di governo? »

« Non è la suprema » con voce bassa, ma risoluta.

« E allora quale forma proponete? » ritornò Kotja al proprio slancio pieno di vita, quasi fanciullesco.

« Proporre? Neanche lo oso. » Da sotto le due caverne fece girare, girare gli occhi dal cupo fulgore. « Chi osa presumere d'essere capace d'INVENTARE gli istituti ideali? Solamente chi ritiene che prima di noi, prima della nostra giovane generazione, non vi sia stato nulla d'importante, che tutto ciò che è importante incominci soltanto adesso. E la verità la conoscono solamente i nostri idoli e noi, e chi non è d'accordo con noi, è uno stupido o un farabutto. Pareva che cominciasse ad arrabbiarsi, ma subito si moderò: « Ma non rimproveriamo proprio i nostri ragazzi russi, è una legge universale di tutto il mondo: la tracotanza presuntuosa è il primo sintomo d'uno sviluppo insufficiente. Chi è poco evoluto, è borioso; chi ha subito un profondo sviluppo, diventa tollerante».

No, Sanja non riusciva a tener dietro alla conversazione: ascoltava cose nuove e intanto finiva di riflettere a ciò che era stato detto prima. Quanti argomenti avevano già affrontato, lasciato e via! Ma, avendo ormai perduto senza speranza tutto questo, all'ultimo quesito egli si protese tutto:

« Ma in genere è possibile un assetto sociale ideale? »

Varsonofiev guardò Isaakij con affetto, sì, il suo sguardo astratto, inflessibile, fisso poteva anche essere affettuoso. Come pure la voce. Piano, con molte pause, disse:

« Il termine ASSETTO ha un'applicazione ancor migliore e primaria: l'ASSETTO DELL'ANIMA. E, per un uomo, non c'è nulla di più prezioso dell'assetto della propria anima, nemmeno il bene delle future generazioni».

Ecco, ecco che cosa incombeva! ecco che cosa Sanja aveva colto: bisognava scegliere! L'assetto dell'anima - questa era una cosa tolstoiana? E la felicità del popolo? - allora non regge...

Scacciò, scacciò le rughe longitudinali sulla fronte. E Varsonofiev a dire:

« Noi siamo chiamati soprattutto a perfezionare l'assetto della nostra anima.»

« Come "chiamati"? » l'interruppe Kotja.

« Indovinello! » lo fermò Varsonofiev con un dito. « Ecco perché, adorando il popolo e sacrificando tutto per il bene del popolo, ahimè, non dovete calpestare la vostra propria anima: e se per caso uno di voi fosse destinato a udire qualcosa nell'ordine misterioso del mondo? »

Disse questo e guardò entrambi: non era molto forse? Si fece silenzioso. Sorseggiò la birra. Si pulì per l'ennesima volta i baffi dalla schiuma.

Ma la gioventù è sedotta da tutto questo e così ti saltella subito incontro con gli occhi: e allora? e la verità? non per nulla dunque io sento qualcosa dentro di me? E tuttavia i ragazzi erano molto interessati: « E l'assetto sociale? »

« Sociale? » mostrando un interesse sensibilmente minore, Varsonofiev prese un po' di piselli. « Qualcuno dev'essere il migliore fra tutti i pessimi. Forse anche ultraperfetto. Soltanto, amici miei, quest'assetto migliore non dipende da una nostra invenzione arbitraria. E nemmeno da un'elaborazione SCIENTIFICA, dato che noi facciamo tutto scientificamente. Non presumete che si possa inventare e poi storpiare questo popolo che tanto amate in base alla vostra invenzione. La storia » ed egli scosse, scosse la sua lunga testa verticale « non si dirige con la ragione. »

Ecco! Eccone un'altra! Sanja assorbiva, Sanja aveva anche composto le mani, intento a raccogliere:

« E con che cosa allora si dirige la storia? »

Con il bene? con l'amore? Pavel Ivanyc avrebbe detto qualcosa del genere e così si sarebbe legato ciò che aveva udito da varie persone in vari posti: com'era bello e semplice quando tutto coincideva!

Ma no, Varsonofiev non diede questo sollievo. Tagliò corto anche questa volta in modo nuovo:

« La storia è IRRAZIONALE, giovinotti. Essa ha un suo tessuto organico, che per noi può anche essere incomprensibile. »

Disse questo con desolazione. Sino a quel momento dritto di schiena, ora lasciò curvare e abbandonare allo schienale della sedia la propria schiena. Non guardava né l'uno, né l'altro, ma il tavolo, oppure attraverso le rifrazioni color verde torbido delle bottiglie. Non cercava di convincere d'alcunché né Kotja, né Sanja, ma si mise a parlare in modo più sonoro e senza lasciare le frasi a mezzo - e chi sa se egli non teneva lezione in qualche posto?

« La storia cresce come un albero vivo. E la ragione per essa è un'ascia, non è con la ragione che la fate crescere bene. Oppure, se volete, la storia è un fiume, ha leggi proprie di correnti, di anse, di mulinelli. Ma arrivano gli intelligentoni e dicono che questo fiume è uno stagno putrescente e bisogna farlo deviare in un fosso nuovo, migliore, solo che si tratta di scegliere bene il posto dove scavare il canale. Ma il fiume, la corrente non si possono interrompere, se li spezzi soltanto per un breve tratto, ecco che già non c'è più corrente. E a noi si propone invece di interromperlo per migliaia di sazen. Il legame delle generazioni, delle istituzioni, delle tradizioni, dei costumi - quest'è il nesso della corrente. »

« E allora, non si può proporre proprio niente? » sbottò Kotja. Era stanco.

Sanja posò con dolcezza la mano sulla manica di Varsonofiev.

« E dove si devono cercare le leggi della corrente? »

« Indovinello. Forse per noi sono del tutto inaccessibili » rispose, non certo rallegrandolo, Varsonofiev, ed egli stesso sospirò. « In ogni caso, non alla superficie, dove becca il primo cervellino bollente. » Sollevò di nuovo il suo grosso dito come una candela: « Le leggi d'un migliore assetto umano possono trovarsi soltanto entro l'ordine delle cose dell'universo. Nel disegno del creato. E nella destinazione dell'uomo ».

Tacque, s'immobilizzò nella posa che prendeva sempre in biblioteca: le mani sul tavolo a forma di capanna e la barba, accuratamente tagliata, come una pala rotonda che passava qui e là sulle dita intrecciate.

Forse a loro due non bisognava dire tutto questo. Ma non erano studenti in tutto e per tutto come gli altri.

Kotja sorseggiava cupo la birra. Una vena sulla fronte gli si era enfiata a nodo, per la riflessione:

« Ebbene, allora non si deve far niente? Soltanto stare a vedere? »

« Ogni AUTENTICA strada è assai ardua » rispose Varsonofiev con il mento fra le mani. « E anche quasi invisibile. »

« E andare in guerra è giusto? » si ridestò Kotja.

« Devo dire di sì! » annuì in modo risoluto, elogiativo Varsonofiev.

E perché? Chi può saperlo? » s'intestardì Kotja, benché avesse già in tasca quel foglio di carta. « Come si fa a saperlo? »

Varsonofiev allargò le dieci dita e disse con onestà, come rivolgendosi ai suoi pari:

« Non posso infatti dimostrarlo. Ma lo sento. Quando la tromba suona, un uomo dev'esser uomo. Fosse anche solamente per se stesso. Anche questo è inconoscibile. Per un qualche motivo è necessario che alla Russia non spezzino la spina dorsale. E, a tale scopo, i giovani devono andare in guerra. »

Ma Sanja non udì queste ultime parole. Ecco che cosa aveva capito: il cammino o il ponte dovevano rivelarsi invisibili. Visibili, ma a ben pochi. Altrimenti l'umanità già da un pezzo avrebbe varcato quel ponte...

« E la giustizia? » s'aggrappò comunque, perché a questo proposito non s'era detto abbastanza. « Forse la giustizia non è un principio sufficiente per la costruzione della società? »

« Sì! » e Varsonofiev rivolse verso di lui le sue due caverne scintillanti. « Ma anche qui non la nostra, quella che potremmo inventare per un comodo paradiso terrestre. Quella giustizia, invece, il cui spirito esiste prima di noi, senza di noi e di per sé. E noi dobbiamo indovinarla! »

Kotja fece uscire come un soffio rumoroso:

« Voi non fate che ricorrere a indovinelli, Pal Ivanyc, e tutti difficili. Ponetene almeno qualcuno di più facile! »

Pavel Ivanyc mosse le labbra con malizia:

« E va bene, ecco. Se mi alzassi, arriverei al cielo; se avessi braccia e gambe, legherei un ladro; se avessi bocca e occhi, racconterei tutto. »

« No-o, Pavel Ivanovic » scherzò Kotja, ormai un po' ebbro e contento dell'approvazione, battendo sul piatto con la coda della vobla: « La domanda principale, io lo sento, la principale domanda noi manchiamo di farvela. E poi in guerra ce ne rammaricheremo ».

Varsonofiev si raddolcì in un sorriso, ormai propenso al riposo:

«E alle domande principali non ci sono che risposte indirette. Alla domanda PRINCIPALE nessuno mai risponderà. »

\*\*\*\*\*

La sua vita era esaltata da qualcosa di più importante di quanto si possa esprimere a parole. Ogni giorno e ogni ora, invisibilmente, ineluttabilmente, l'avvicinava a quella suprema felicità per la quale soltanto la gente viene al mondo. E quest'attesa sua felicità non poteva dipendere né dalla guerra, né dalla rivoluzione, né dai

rivoluzionari, né dagli ingegneri, ma doveva semplicemente e immancabilmente arrivare.

Ilja Isakovic non sembrava neanche discutere, ma riflettere sopra il proprio piatto:

« Come siete impazienti per questa rivoluzione. Certo, è più facile gridare e più divertente fare la rivoluzione che non organizzare la Russia, vero lavoro da manovali... Se foste un po' più vecchi, se aveste visto il 1905 e che forme prendeva tutto questo... » No, oggi il papà non se la sarebbe cavata in maniera così ovattata, si preparava la lavata di capo:

«Vergogna, papà! Tutta l'intelligentsija è - per la rivoluzione! »

Il padre: sempre nello stesso modo ragionevole, sommessamente:

« E noi non siamo l'intelligentsija? Ecco, noi ingegneri, chi fa è-costruisce tutto ciò che è essenziale, noi non siamo intellettuali? Ma una persona ragionevole non può essere per la rivoluzione, perché la rivoluzione è una distruzione prolungata e pazzesca. Ogni rivoluzione innanzi tutto non rinnova un paese, ma lo devasta, lo impoverisce, e per molto, molto tempo. E quanto più è sanguinosa, quanto più è protratta nel tempo, quanto più il paese dovrà poi pagare, tanto più essa è vicina al titolo di GRANDE. »

« Ma non si può neanche continuare a vivere così! » gridò Sonja con sofferenza. « Con questa fetente monarchia non si può vivere ed essa non se ne andrà mai di sua volontà! Va un po' a spiegarle, che le rivoluzioni mandano in miseria le nazioni e che perciò lei se ne vada volontariamente! »

Ilja Isakovic continuava a lisciare la tovaglia con l'unghia facendo dei cerchi e mettendovi una certa forza:

«Non crediate che senza la monarchia tutto vi vada subito così bene. Succederanno ancora cose tali!... Non crediate che la repubblica sia una torta, una delizia. Si raduneranno cento avvocati ambiziosi - chi, se non loro sono dei parolai - e si metteranno a contraddirsi a vicenda. In ogni caso, il popolo non si governerà mai da sé. »

La cameriera, alla quale tutti davano del "voi", servì il dolce sotto forma di tanti cestelli. Zoja Lvovna, intanto, raccontava a Obodovskij che l'estate prima aveva fatto un viaggio nell'Europa meridionale con i ragazzi e con Mademoiselle.

« Governerà! Governerà da sé!! » gridarono a due voci i giovani sicuri di sé e batterono i due pugni sulla tavola. E guardarono ancora una volta con un'ultima speranza nero-focata l'ex anarchico: possibile che si potesse cadere così in basso e in modo così irrimediabile?

No, in lui non c'era consenso; a quanto pareva, desiderava replicare al padrone di casa, ma doveva ascoltare la padrona. Ilja Isaković, dal canto suo, si mise a parlare in modo più deciso, già cominciando ad agitarsi: ciò si manifestava nei minuti movimenti dei suoi sopraccigli e dei baffi.

« "Che la tempesta s'avventi più forte"<sup>22</sup>, eh? Ma questa è irresponsabilità! Ecco, io ho impiantato nel sud della Russia duecento mulini, a vapore ed elettrici, ma se la tempesta s'avventerà più forte, quanti ne resteranno in piedi a macinare?... E che cosa avremo da masticare? Anche a questa tavola? »

Bene, ora era stato lui stesso a offrire il destro per il colpo! Trattenendo a malapena lacrime d'offesa, lacrime di ignominia, Sonja gridò con voce spezzata:

« È per questo che tu hai anche MANIFESTATO insieme al rabbino la tua devozione alla monarchia e al podestà, vero? Come hai potuto? Cosa ti ha preso? »

Ilja Isaković si lisciò il petto, coperto dal tovagliolo. Non lasciò che la propria voce salisse di tono o si rompesse:

---

<sup>22</sup> Allusione al celebre pamphlet di Gorkij *L'annunciatore della tempesta*.

« Le vie della storia sono più complicate di quanto voi desideriate. Il paese in cui vivi è caduto nei guai. Dunque, che cos'è più giusto: va pure alla malora? Oppure: anch'io voglio aiutarti, io sono tuo? Vivendo in questo paese, bisogna decidere una volta per sempre e poi attenersi alla decisione che si è presa: tu gli appartieni realmente con l'anima? Oppure no? Se no, lo si può far crollare, lo si può lasciare partendo, non fa differenza... Ma se sì, bisogna insenarsi nel paziente processo della storia: lavorare, convincere e smuovere un poco... »

Si mise in ascolto anche Zoja Lvovna. Per quanto la riguardava, lei aveva deciso così su questa questione: per la Pasqua ebraica mangiavano il pane azimo, e poi, per quella ortodossa, cucinavano kulic e coloravano uova. Un'anima generosa deve accettare, capire tutto.

Naum avrebbe tagliato corto e in modo brusco, ma, per rispetto, per riconoscenza alla famiglia, non si risolveva. Sonja, in compenso, gridò tutto quello che le si era accumulato dentro:

«Vivendo in questo paese! ... Vivendo a Rostov per una grazia, e cioè che tu sei cittadino onorario, ma chi non s'è fatto strada con l'istruzione, marcisca pure entro la linea d'incolato!<sup>23</sup> Hai chiamato tua figlia Sonja, tuo figlio Vladimìr, e credi che per questo ti abbiano accettato fra i russi? Ridicola, umiliante posizione, da schiavo! ma almeno non sottolineare la tua devota schiavitù! Membro della Duma cittadina! ... Ma QUALE Russia nei "gai" tu appoggi? QUALE Russia ti accingi a costruire?,... Ecco, leggi, ai corsi delle infermiere di guerra accettano - solamente chi è di confessione cristiana! Come se le ragazze ebreo propinquo veleno ai feriti! E all'ospedale di Rostov c'è un cartello che dice: letto personale "a nome di P.A. Stolypin"! letto personale "a nome del podestà, maggiore generale Zvorykin"! Che idiozia è questa? Dov'è il confine del ridicolo? La colossale Rostov, con tanta istruzione, con i tuoi mulini e la tua Duma, con un solo tratto di penna è messa al comando di un ataman, di quegli stessi cosacchi che ci assalgono con le nagajki?... E voi cantate "Dio, proteggi lo zar" davanti al suo monumento? »

Ilja Isakoviè si morse persino le labbra, il tovagliolo gli scivolò giù dallo stretto colletto.

« E lo stesso... E lo stesso... Bisogna elevarsi al di sopra... E saper vedere in Russia non soltanto l'Unione del popolo russo"<sup>24</sup>, bensì... »

Gli mancò il fiato o ebbe una fitta, fatto sta che nella pausa s'intromise con leggerezza Obodovskij:

« ...bensì l'Unione degli ingegneri russi, per esempio. »

E rivolse i suoi occhi vivi sui giovani.

« Sì! » si riprese e si appoggiò con la mano alla tavola Archangorodskij. « L'Unione degli ingegneri russi è forse meno importante? »

« Centuria Nera! » gridava Sonja, stringendo con forza il cestello del dolce che aveva già sbocconcellato « ecco che cos'è importante! Tu sei andato a inchinarti alla Centuria Nera, altro che alla patria! Ne ho vergogna! ! »

Comunque l'aveva fatto uscire dai gangheri! Con voce tremante, con le due palme delle mani posate sulle costole, Ilja Isakovic indicò:

« Da questa parte, la Centuria Nera! Dall'altra parte, la Centuria Rossa! E, in mezzo... » atteggiò le palme a figurare la chiglia di una nave « una decina di lavoratori vuol farsi strada, non si può! » Aprì e chiuse poi di scatto le palme: « Ti schiacceranno! Ti spiaccicheranno! ».

---

<sup>23</sup> La linea che delimitava le zone della Russia entro le quali potevano risiedere gli ebrei.

<sup>24</sup> Organizzazione d'estrema destra razzista e sciovinista. La linea che delimitava le zone della Russia entro le quali potevano risiedere gli ebrei.

---



# PRIMA PARTE

## CAPITOLO I

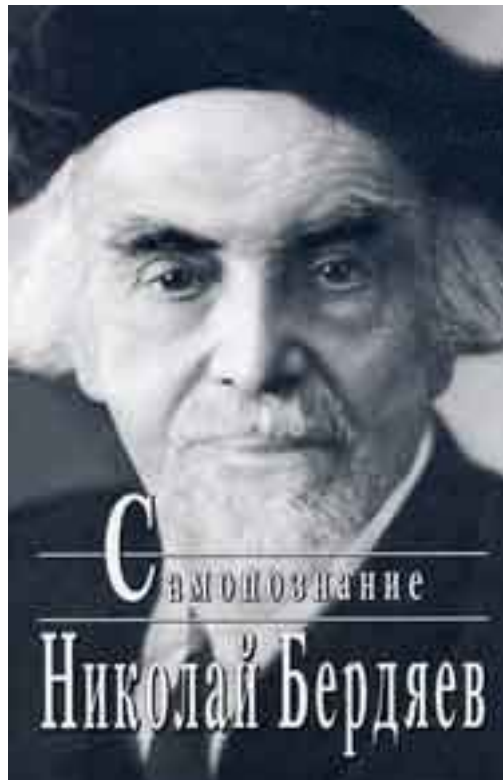
### LA PERSONALITÀ DI BERDJAEV

*"J'avais trop expérimenté  
l'impossibilité d'attendre  
dans la réalité ce qui était  
au fond moi-même".*

**M. Proust, (Le Temps Retrouvé)**

*"Potrei prendere queste parole  
ad epigrafe del mio libro. Ciò  
di cui parla Proust è stata  
l'esperienza di tutta la mia vita".*

**N. A. Berdjajev, (Samopoznanie)**



#### **1. Premessa.**

Come si noterà dalle pagine successive, avvertiamo che non si è voluto proporre una monografia completa delle opere e del pensiero di Berdjajev che comprendesse tutta l'estensione

temporale del nostro autore, oppure l'esposizione puramente cronologica della sua vita, ne tantomeno un lavoro che fosse la summa di tutto il suo pensiero filosofico così come è stato sviluppato infaticabilmente per cinquant'anni in moltissime scritti: libri, opuscoli, articoli, recensioni.

In questo lavoro si è tenuto soprattutto conto del giovane filosofo Berdjaev, pieno di energia creativa, e abbiamo cercato di chiarire il suo pensiero senza per nulla staccarlo dalla corrente filosofica idealista della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX in Russia,, mettendo in luce gli aspetti più nuovi, più importanti e significativi di quella rinascenza culturale, religiosa, artistica e filosofica, che, proprio all'inizio del ventesimo secolo si manifesta come terza alternativa, piene di energia e vitalità, tra le altre due ben più solide e affermate: il *populismo* e il *marxismo*. Delle intime relazioni tra queste tre correnti ci si soffermerà, per quanto riguarda l'atteggiamento filosofico dei nostri autori, Berdjaev, Struve e Bulgakov, nel secondo capitolo.

Sugli altri personaggi interessati in prima persona a questo fermento culturale ci si soffermerà soltanto nel capitolo introduttivo alla Rinascenza Culturale Religioso-Filosofica con il proposito di dare loro più ampio spazio e rilievo in futuro. A Merežkovskij e a Rozanov, per la particolarità e l'importanza dei loro temi trattati nelle assemblee e nelle società religioso-filosofiche viene dedicata particolare attenzione nel secondo capitolo ( parte seconda ), La Nuova Coscienza Religiosa. Lo stesso abbiamo ritenuto opportuno fare con riferimento al pensiero religioso di Tolstoj.

A noi sembra che Berdjaev, oltre ad essere un protagonista energico di questo nuovo fermento filosofico-religioso-culturale, si formi filosoficamente proprio in questo periodo di rapporti intensi che gli intrattiene con gli ambienti e i cenacolo di letterari decadenti, simbolisti e religiosi, mistico-spirituale stili e occultisti. Rozanov e Merežkovskij in prima persona la sono profonde tracce sul suo pensiero, mentre egli matura le basi di tutta la sua futura filosofia e di tutta la sua evoluzione filosofica sotto il fondamentale influsso della filosofia critica kantiana a cui si era avvicinato da autodidatta; in seguito subirà l'influsso del filosofo e professore universitario e critico della filosofia kantiana G. Windelband i cui corsi Berdjaev segue per la durata di un semestre in Germania, all'università di Heidelberg.

Da questo punto di vista ci sembra perfetto il lavoro di Jean-Louis Segundo, che, nel suo libro, "Berdjaev-Une Réflexion Chrétienne sur la Personne", presentandoci il pensiero religioso di Berdjaev in una summa di 400 fitte pagine, l'autore si dimentica che Berdjaev, prima di essere esiliato aveva svolto un consistente, importante e significativo lavoro creativo per quasi un quarto di secolo in Russia, a contatto con gli ambienti religiosi ortodossi (soprattutto non ufficiali ) contribuendo a vivificare e a sua volta essere vivificato dagli influssi culturali peculiari al pensiero russo e ha gli avvenimenti di quegli anni. A noi è sembrato più utile e produttivo dissodare, per quanto ci è stato possibile, quel terreno culturale nel quale Berdjaev incominciò ad agire e col quale ebbe per molti anni intime relazioni. In questo senso, anche se parzialmente e con molti limiti s'è mosso C. S. Calian nel suo studio: Berdjaev's Philosophy of hope. A Contribution to Marxist-Christian Dialogue.<sup>25</sup>

In questa ricerca si terrà, invece, conto soprattutto della sua produzione del primo ventennio del ventesimo secolo. Staccarlo dalla Rinascenza Filosofico-Religiosa caratterizzata da elementi culturali tipicamente russi si e da altri elementi che soltanto più tardi verranno sviluppati in Occidente, significa anche strapparli dalle sue radici naturali e in molti punti non comprendere pienamente il suo pensiero. Un pensiero che, molte volte, come gli scrive nell'introduzione alla traduzione francese della sua opera "Filosofija Svobody", non è possibile rendere, nelle traduzioni, col suo significato più recondito.

Egli appartiene alla generazione della Rinascenza russa dell'inizio del XX secolo, partecipa attivamente al suo sviluppo ed è molto vicino agli esponenti più autorevoli della stessa, quali non: Rozanov, Merežkovskij, Bulgakov, Ivanov, Belyj, Blok, Gippius, e altri. E', come si vedrà, uno dei fondatori delle società filosofico-religiose in Russia. Di queste sue esperienze egli ne parla in molti suoi scritti e articoli, quasi sempre raccolti in *sborniki* e nei suoi

---

<sup>25</sup> Vedi anche Roman ROSSLER, Das Weltbild Nikolai, Berdjajews, Göttingen, 1956.

primi due libri. Tra questi ultimi Berdjaev tiene in un gran conto il libro " Smysl Tvorčestvo " apprezzato molto dallo stesso Rozanov in vari suoi articoli. Il libro, scritto in Italia tra il 1912 - 1913, non viene pubblicato in Russia nel 1916. Egli lo definisce il suo Sturm und Drang.

Pur non soffermandoci in questo lavoro suo pensiero di Berdjaev come si è venuto sviluppando in Occidente, non possiamo non tenere conto di una delle sue ultime opere: " Samopoznanie. Opyt Filosofskij Avtobiografii "che costituisce un documento molto importante per la comprensione dello sviluppo spirituale di Berdjaev e di tutti quegli avvenimenti esterni e percezioni interiori che condizionano il suo stesso pensiero. Di quest'opera, che non si presenta come autobiografia tout court, ma come sintesi totale della sua vita spirituale e filosofica, della sua esistenza e, tra l'altro, come saggio filosofico costruito su materiale vivente, si terrà il dovuto conto in questo capitolo al fine di una ardente presentazione di Berdjaev e della sua personalità. Ma prima ecco alcune considerazioni su " Samopoznanie " fatte dallo stesso autore il quale dà a quest'opera una grande importanza. È interessante, a nostro avviso, conoscere il procedimento seguito dall'autore nella sua realizzazione, mentre è altrettanto utile conoscere ciò che l'autore intende conseguire con la stessa. Egli scrive questo lavoro negli ultimi anni della sua vita affinché possa presentare al lettore una sintesi della sua vita filosofico-spirituale che sia nello stesso tempo un valido mezzo d'aiuto per lo studioso che voglia scoprire i motivi che nascono e incrimina della sua filosofia, non rinunciando, allo stesso tempo, a fare di esso un'opera originale. Perciò l'opera non è esclusivamente autobiografica, bensì critica nei rapporti con se stesso, almeno lo è nelle intenzioni dell'autore. In verità in essa Berdjaev ci offre in momenti più significativi della sua vita e le tracce che essi lasciano sulla sua personalità. Una egli sa che tale lavoro non è esente dalle emozioni e dalle simpatie verso se stesso e che questi sentimenti possono indebolire la forza del lavoro stesso. Ciononostante l'interpretazione della sua vita che egli ci offre non in questo lavoro di autobiografia spirituale, più in veste del filosofo che di storico, può contribuire ad una maggiore intelligenza di tutta la sua opera in generale. Egli non ci presenta soltanto i dati e gli avvenimenti visti con gli occhi del cronista o del biografo, egli per me " **Samopoznanie**" di una forte volontà creativa.<sup>26</sup>

Ecco che cosa consiste **Samopoznanie** secondo pensiero dell'autore. Essa, si è già detto, non è una autobiografia nel senso comune della parola e, nello stesso tempo, non è nemmeno un diario. " Non sarà una autobiografia nel senso comune della parola, che narra la mia vita in ordine cronologico ", scrive Berdjaev ". " Se dovrà essere considerata una autobiografia, allora sarà una autobiografia filosofica, storia dello spirito e autoconoscenza. La rievocazione del passato non può essere mai passiva, non può essere un'esatta riproduzione e provoca nei suoi confronti un atteggiamento sospetto e diffidente. Il ricordo è attivo, in esso c'è un elemento creativo, trasfigurante e adesso è legata l'inesattezza, l'infedeltà della memoria. Il ricordo compie la scelta volte, molto esso porta in primo piano è molto lascia nell'oblio, a volte inconsciamente, a volte consciamente. La presente rievocazione della mia vita e consciamente attiva, cioè, uno sforzo creativo del mio pensiero, della mia conoscenza attuale. Tra i fatti della mia vita e il libro riposerà all'atto della mia conoscenza, che più di tutto mi interessa. Göthe scrisse un libro su di sé che in titolo "*Poesia e verità della mia vita*". In esso non tutto è verità, in esso c'è la creazione del poeta. Io non sono poeta, ma non filosofo. Nel libro da me scritto su me stesso non ci saranno immaginazioni, ma la conoscenza filosofica e la meditazione non è un ricordo del passato, bensì un atto creativo che si completa nel momento attuale ". A noi pare che in queste parole sia racchiuso il significato del suo lavoro "autobiografico" iniziato nell'interessare della seconda guerra mondiale. Essa si chiude si completa con uno sguardo rivolto al futuro e con una

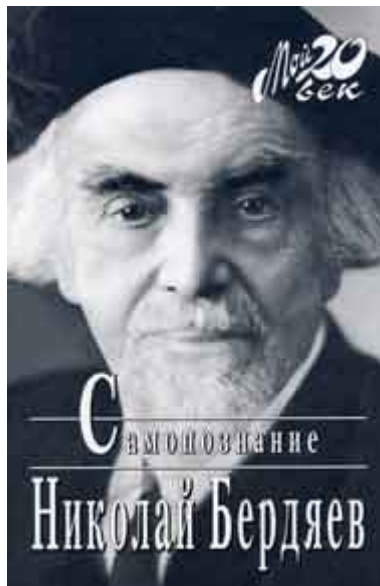
---

<sup>26</sup> N. A. Berdjaev, "Samopoznanie. Opyt Filosofskij Avtobiografii ", ed. YMCA-Press, Parigi 1949. In traduzione inglese, "Dream and Reality", ed. G. Bless, 1949. Traduzione italiana, G. Donnini, " Autobiografia Spirituale ", Firenze, 1953. A quest'opera di Berdjaev non si può negare un carattere letterario. Il critico F. Nucho non vedeva nello studio Berdjaev's Philosophy, "The Existential Paradox of Freedom & Necessity", A. Books, New York, 1966, così scrive: "questa autobiografia filosofica, un lavoro di Franca autoanalisi e di critica autovalutazione, può essere considerata un successo nella creazione letteraria ".) Riporto alla fine di questo capitolo la "Predislovie" di Berdjaev a Samopoznanie in lingua russa.

meditazione metafisico-escatologica che egli sviluppa quasi contemporaneamente nel suo libro Опыт Эсхатологической Метафизики.<sup>27</sup> ( 2 ) " lo scopo di questo atto si determina col fatto che esso si innalza sul tempo, e si incorpora nel tempo esistenziale, cioè nell'eternità ", scrive Berdjaev.<sup>28</sup>

## § 2. Cenni biografici.

**Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev** nasce in un villaggio nei pressi di Kiev il 6 (19 ) marzo del 1874 e muore a Clamart, cittadina alla periferia di Parigi, il 23 marzo del 1948. Discende



da una famiglia di antiche e nobili tradizioni, sia da parte paterna che materna. "Per la mia provenienza, -scrive Berdjaev-, appartengono al mondo aristocratico". Questa precisazione è importante in quanto sappiamo che questo fatto contribuisce notevolmente alla sua formazione culturale di base e intellettuale. "I miei genitori appartenevano alla società 'splendente' e non semplicemente alla società nobile. A casa si parlava principalmente la lingua francese. I miei genitori avevano forti legami aristocratici, in modo particolare nella prima metà della loro vita. Queste legami erano dovuti alla parentela, e in parte al servizio prestato da mio padre nel corpo della guardia a cavallo".<sup>29</sup> E con questa affermazione che Berdjaev ci introduce nella sua vita familiare e nel suo ambiente aristocratico per il quale inoltre una non celata antipatia.

Da parte paterna discende da una famiglia di antiche tradizioni nobiliari russe, mentre da parte materna proviene da origini nobiliari francesi. Quando egli viene alla luce i suoi genitori sono sposati già da sedici anni e hanno soltanto un figlio non prima Nikolaj, Sergej. "La famiglia Berdjaev era immigrata a Smolensk, proveniente dalla Polonia, verso la fine del XV secolo. Alcune volte ci dovette essere anche un antenato lituano perché il blasone familiare non contiene né elementi polacchi né elementi russi. Alla fine del XVI secolo Boris Goduno assegnò ai nutre alla famiglia Berdjaev vaste tenute e il nome figurava al primo posto nella lista della nobiltà. Dal 1863 Berdjaev risultavano registrati come piccoli nobili terrieri ".<sup>30</sup> Questo questo è quanto scrive il Lowrie.

Tutti i suoi antenati furono dei militari, generali o cavalieri di San Giorgio. Tutti iniziarono la carriera militare del corpo della guardia a cavallo Guardia a Cavallo. Il nonno di M. N. Berdjaev, fu ataman dell'esercito del Don. Il prononno, in generale in capo N. M. Berdjaev fu anche generale governatore e la sua corrispondenza con lo Zar Paolo I fu pubblicata in "Russkaja Starina". Il padre fu ufficiale della Guardia A Cavallo, ma rompendo per primo la tradizione familiare, si ritirò presto pensione e si stabilì nella sua tenuta di Obuchov, sulla riva del Dnepr. Fu nominato una volta reggitore della nobiltà e riprese temporaneamente il servizio militare durante la guerra turca (1877). In seguito, nel corso di 25 anni, fu presidente del consiglio della banca agraria della regione Sud-occidentale. Non aveva ad una propensione a fare carriera e rinunciò al grado che gli veniva offerto per i venticinque anni e oltre durante i quali era stato giudice di pace. Tra gli antenati più interessanti N. A. Berdjaev ricorda il nonno sulle cui avventure ascolta dal padre diversi racconti che gli lasciano l'impressione di un uomo valoroso e

<sup>27</sup> N. A. Berdjaev, Опыт Эсхатологической Метафизики, YMCA-Press, Parigi 1947.

<sup>28</sup> N. A. Berdjaev, Самопознание, pagine 7-8.

<sup>29</sup> Ibidem, pag. 14. Su Berdjaev esiste, fra l'altro, uno studio biografico di D. A. Lowrie che vuole riproporre con gli occhi di un estraneo, ma anche con la ricchezza delle impressioni che egli, in qualità di amico di Berdjaev, ha avuto per lunghi anni, la vita e l'opera filosofica di Berdjaev. In sostanza, però, non fa che dare una versione in terza persona di Самопознание, arricchita di pochi dati. Vedi D. A. L., Rebellious Prophet: A Life of N. Berdyaev, H. & Brothers, New York, 1960.

<sup>30</sup> D. A. Lowrie, opera citata, pagina 11. Per la descrizione dell'albero genealogico vedi a pagina 6. Vedi anche N. A. Berdjaev, opera citata, pagine 14-21.

di cui si può andare orgogliosi <sup>31</sup>.

Anche da parte materna la genealogia di Berdjaev conta nomi appartenenti all'aristocrazia. Questa volta, però, l'origine della famiglia è Occidentale, precisamente francese. Sua madre era nata dalla principessa Kudašev e nelle sue vene scorreva sangue francese. La nonna di Berdjaev era infatti contessa Choiseul. La madre si sentiva, in fondo, più francese che russa e ricevette un'educazione francese. Nella prima giovinezza disse a Parigi da dove scriveva le lettere esclusivamente in francese non imparando così male a scrivere correttamente in lingua russa. Pur essendo ortodossa per nascita si sentì sempre cattolica e spesso pregò sul "breviario cattolico di sua madre, scritto in francese". <sup>32</sup>

Questa origine francese di Berdjajev è dovuta all'emigrazione di tanta parte della nobiltà francese in Russia nell'imperversare della rivoluzione del 1789 in Francia. L'emigrazione veniva allora incoraggiata e protetta dalla stessa zarina Caterina II.

Il conte era uno di questi emigrati e, come tanti altri, si poté integrare nel regime zarista. Caterina apprezzò le qualità degli ospiti francesi e assegnò loro posti convenienti al servizio dello Stato. <sup>33</sup> nel 1802 il conte De Choiseul ritornò in Francia definitivamente, mentre il figlio maggiore, conte Octave, rimase in Russia. Da quest'ultimo, che sposò una contessa polacca, Victoria Potocki, nel 1805, discende il ramo materno della famiglia di Nicolaj A. Berdjajev. La figlia di Octave, Giuseppina Matilde, sposò il principe Kudašev, incontrato a Parigi durante un ballo alla corte di Napoleone III. La loro figlia divenne la madre di Nikolaj A. Berdjaev.

Berdjaev trascorre l'infanzia con la famiglia, ma non si può dire che abbia molta simpatia per il mondo aristocratico e feudale in cui vive. Il legame più caro che ha nell'infanzia, e nello stesso tempo il ricordo rimastogli più caro per tutta la vita, è quello che gli lascia l'affetto della balia, che muore non appena Berdjajev giunge all'età di 14 anni. Nella figura della sua balia e gli continuerà a vedere l'anima genuina della vecchia Russia.

Giunto il momento dell'iniziazione agli studi di, pur non amando le scuole militari, viene avviato per la preparazione al conseguimento dell'attestato di maturità, che gli consentirà l'accesso alle porte dell'Università, nell'istituto militare del Corpo dei Cadetti di Kiev, dove entra come studente esterno all'età di dieci anni. Con ciò lo si vuole indirizzare verso quella carriera militare, di ufficiale della guardia cavallo, che tutti i suoi antenati avevano seguito. <sup>34</sup> Ma Nikolaj A. Berdjajev non ha alcuna propensione a seguire questa via. I suoi interessi, rivelatisi già da ragazzo, sono quelli filosofici.

Durante il periodo del corso di studi al Corpo dei Cadetti può, per il primo anno, vivere a casa e frequentare le lezioni. Questo vantaggio gli viene concesso grazie alle amicizie del padre e alla sua autorità. Ma durante il secondo anno deve vivere nell'istituto dei cadetti e sottoporsi alla regola militare vigente in quell'ambiente, portare la divisa e fare il saluto militare ai superiori.

Questo fatto lo indurrà a nascondersi al passaggio dei suoi superiori pur di non sottostare alla regola del saluto militare. La solitudine che ne consegue a causa del suo comportamento di rifiuto di quell'ambiente, e persino verso i suoi stessi compagni, rafforzato dal suo carattere estremamente individualista, è causa di molto tormento. Egli preferisce star solo perché prova una grande ripugnanza per quell'ambiente in cui vede i suoi compagni tanto felici. I loro discorsi, stupidi e volgari, secondo quanto Berdjajev spesso ci testimonia, lo allontanano dalle loro

---

<sup>31</sup> N.A. Berdjaev, opera citata, pag. 15. D. A. Lowrie, opera citata, pag. 12. Questo è uno dei tre racconti che Berdjaev ricorda di aver udito il suo padre: "il nonno e ataman delle truppe del Don. Arriva Nicola I con la volontà di distruggere i cosacchi liberi a causa della tendenza all'unificazione. Era in corso una parata delle truppe a Novočerkask e Nicola I si rivolse a mio nonno, quale capo della regione, affinché mettesse in pratica il suo ordine sulla distruzione dei cosacchi liberi. Mio nonno rispose che riteneva dannoso per la regione l'eliminazione dei cosacchi liberi e chiese di essere mandato in riposo. Tutti rimasero spaventati e aspettavano la punizione di Nicola I, che sembrava molto offeso dal rifiuto. Ma ecco che il suo amore cambia, bacia il nonno e annulla l'ordine imperiale".

<sup>32</sup> N. A. Berdjaev, opera citata, pag. 15

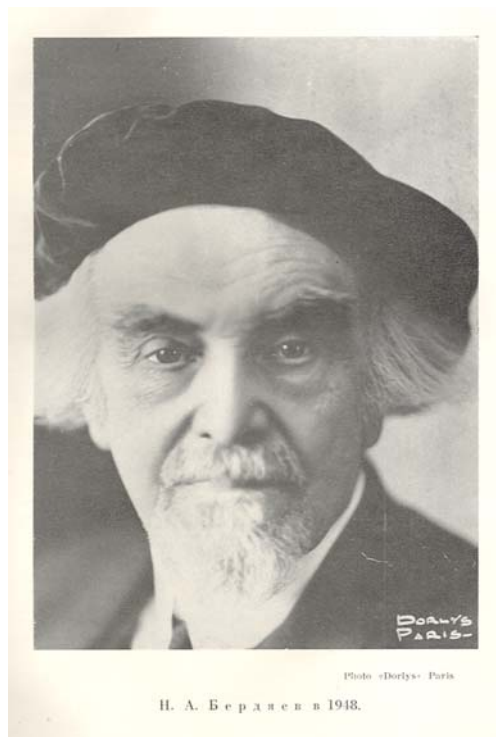
<sup>33</sup> D.A. Lowrie, opera citata, pp. 7-11.

<sup>34</sup> N. A. Berdjaev, opera citata, p. 23.

riunioni e dalla loro vita in comune. Gli è unico amico il suo compagno N. Mukolov. Questi, aiutato dalla famiglia Berdjajev a portare a termine i suoi studi, diviene un membro effettivo della stessa. Secondo quanto confessa Berdjajev, già da questo momento preferisce la vivacità colloquiale delle ragazze e delle signore.

Ma il disadattamento alla vita collettiva con i suoi compagni, come egli ci racconta, deriva da cause "profonde".<sup>35</sup> "In me,-egli scrivere,-nacque insolitamente presto l'interesse per i problemi filosofici, e in ciò intuì già da bambino la vocazione filosofica".<sup>36</sup> questo particolare interesse lo porta a studiare da solo, senza l'aiuto di guide o insegnanti: in questo senso si può dire che egli fu un autodidatta.<sup>37</sup> Per questa sua grande e precoce passione per gli studi filosofici e per il grande interesse con cui legge la "Critica della ragion pura" di Kant e la "Logica" di David Stuart Mill stupisce i suoi esaminatori nella prova di logica.<sup>38</sup> Egli, al contrario di quanto accade a un suo grande contemporaneo, Struve, dotato di memoria stupefacente<sup>39</sup>, non è uno studente capace di apprendere mnemonicamente e passivamente; egli avverte il bisogno di sviluppare il suo pensiero personale. Per questo continua a leggere molto e a programmare da se stesso i suoi interessi e i suoi piani di studio. In classe è invece uno studente mediocre; prevale sugli altri soltanto nelle lingue straniere, nel francese e nel tedesco che apprende quotidianamente nell'ambiente familiare sin dalla più tenera età. La sua appassionata ricerca personale fa nascere in lui un grande amore e un particolare interesse per le librerie dove "quasi ogni giorno, mi recavo a prendere visione dei libri nuovi", egli scrive.<sup>40</sup>

Trovandosi ancora nell'Istituto del Corpo dei Cadetti prova un senso di invidia quando vede gli altri studenti liberi di occuparsi dei loro problemi intellettuali, invece di essere costretti a sottoporsi a continue marce, E' già da questa età che gli divengono antipatici sia il mondo aristocratico-nobiliare e feudale nel quale è nato, che il mondo militare nel quale è costretto a seguire gli studi giovanili. Perciò rompe le relazioni col proprio ambiente non appena finisce i corsi al Gorpco dei Cadetti.<sup>41</sup> Per questo motivo deve sostenere un esame per il conseguimento dell'attestato di maturità che gli è necessario per l'iscrizione all'università. La preparazione per questo esame non è una fatica da poco conto perché, come egli continua a ripetere in diversi punti della sua autobiografia, egli era uno studente con scarse attitudini all'assimilazione passiva".<sup>42</sup>



### § 3. Il "tic doloureux".

Particolare importanza hanno nella vita di Berdjajev, soprattutto per quanto riguarda la sua percezione filosofico-religiosa cristiana della vita, le continue malattie, che, sin dall'infanzia, lo

<sup>35</sup> N. A. Berdjajev, opera citata, p. 23.

<sup>36</sup> N. A. Berdjajev, opera citata, p. 23.

<sup>37</sup> N. A. Berdjajev, opera citata, p. 25.

<sup>38</sup> N. A. Berdjajev, opera citata, p. 50. Così egli scrive: "io sono stato un ragazzo di sviluppo molto precoce, sebbene poco incline allo studio regolare. In generale sono stato per tutta la vita un uomo senza regola. Lessi Schopenhauer, Kant e la "Filosofia" dello spirito Hegel.....".

<sup>39</sup> Vedi R. Pipes, Struve Liberal on the left, University-Press, Cambridge-Massachusetts, 1970, pag. 13.

<sup>40</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pag. 25

<sup>41</sup> Ibidem, pag. 28: "Dovevo entrare nel Corpo dei Paggi e vivere a Pietroburgo presso un alto funzionario, cugino di mio padre. Ma invece di questo passaggio realizzai il mio sogno: uscì dalla sesta classe del Corpo dei Cadetti ed incominciai a prepararmi per il conseguimento dell'attestato di maturità che mi consentisse di entrare all'università".

<sup>42</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, pag. 120.

amareggiano senza tregua e lo costringono a sopportare molte sofferenze fisiche. "Io mi considero un uomo intrepido,-scrive Berdjaev-, moralmente intrepido nei momenti importanti della mia vita. Ciò lo dimostri in molti casi particolari della mia vita".<sup>43</sup>

Ciononostante egli non riesce a superare mai il timore provocatogli dalle malattie. Crede di sopportare i casi difficili della vita perché si sente dotato di un carattere battagliero ereditato, ma, di fronte alle malattie, invece, si sente senza coraggio, quasi che esse gli incutino un terrore mistico.<sup>44</sup>

Erroneamente, argomenta Berdjaev, questo fatto viene spiegato con il terrore della morte. In realtà "io non ebbi mai alcun timore particolare per la morte, questa non è la mia caratteristica. Se io temo la morte, non è tanto per me, quanto per coloro che mi sono vicini. Io temo esattamente le malattie..."<sup>45</sup>

Durante il periodo rivoluzionario del 1917, infatti, quando le bombe volano sulla sua casa e scoppiano nel giardino, egli continua indifferente a scrivere nel suo studio, e un'altra volta, durante il bombardamento di Parigi, non si accorge mai di avere alcun timore per la propria vita. Ma a tutto ciò si contrappone in Berdjaev, come egli stesso riconosce, il timore delle malattie, che acquista un significato puramente religioso. Il suo timore, mai superato, di contrarre "il tifo, la difterite, o persino un semplice raffreddore", egli lo spiega con il fatto che nella sua famiglia le malattie hanno svolto un ruolo non secondario nella vita di tutti i suoi componenti.<sup>46</sup> Da bambino gli tocca assistere molto spesso allo spettacolo triste offerto dai suoi familiari afflitti spesso da diverse malattie. La madre soffre di fegato e degli, purtroppo, sente molto spesso le sue grida di dolore che accompagnano ogni attacco; il padre è costantemente sotto cura. Egli stesso, ancora bambino, giace a letto per un intero anno con febbre reumatica. Inoltre soffre per tutta la vita a causa di un *tic doloroso* che per pochi secondi gli deforma i lineamenti del viso e della bocca.<sup>47</sup>

Tutta la sua famiglia è singolarmente nervosa. Questo particolare carattere nervoso viene ereditato da parte paterna. La madre diceva spesso che i Berdjaev non erano del tutto normali, mentre i Kudašev lo erano. A tutte queste esperienze sono legate le sofferenze di Nikolaj che, come egli nota, si conservano nel suo subconscio. Il fratello Sergio è molto strano e va soggetto a cambiamenti improvvisi. Da un periodo di decadenza, durante il quale non si rade, non si veste in modo decente, passa ad un altro periodo in cui diviene persino improvvisamente elegante. Scrive versi ma non ha alcuna inclinazione per la filosofia.<sup>48</sup> "Nella famiglia di mio fratello,-scrive Berdjaev,- mi imbattei presto con il fenomeno dell'occultismo verso il quale mi trovai in decisa opposizione".<sup>49</sup>

Evidentemente tutta questa Atmosfera pesante agisce negativamente sullo sviluppo fisico del giovane Berdjaev; tuttavia egli si dimostra tenace e capace e nella lotta contro di essa e dal suo influsso vi assorbe, secondo quanto egli dice, ciò che ritiene importante, come gli intensi interessi spirituali.

---

<sup>43</sup>N. A. Berdjaev, opera citata, pag. 25

<sup>44</sup> N. A. Berdjaev, opera citata, pag. 27

<sup>45</sup> N. A. Berdjaev, opera citata, pag. 27.

<sup>46</sup> N. A. Berdjaev, opera citata, pag. 29.

<sup>47</sup> D. A. LOWRIE, opera citata, pagine 22-23. Così scrive: "Further, there was the tic. From earliest childhood to the day of his death he was plagued with this nervous affliction. Those who knew him well became so accustomed to it that they, like Berdjaev himself, almost failed to notice it, but for strangers it was a painful, almost frightening experience. Almost without warning the head would be thrown back, the fine face distorted with a tortured grimace, and from the twisted, wide-open mouth the tongue would be thrust out. In a few seconds the spasm would pass and the face return to its normal state. Berdjaev was more subject to the tic in moments of high nervous tension, but sometimes in the midst of an ordinary conversation one would tactfully stop and glance in some other direction until the facial convulsion had passed".

<sup>48</sup> D. A. LOWRIE, opera citata, pag. 19: "It was a strange home into which N. Berdjaev was born in 1874. His parents had been married sixteen years but there was only one other child, his brother Serge, fifteen years his Senior. Serge like the rest of the Berdjaevs, was of highly explosive temperament and broke off relations with his parents shortly after his marriage outside the patrician circle, with the result that Nikolai grew up in a family consisting solely of his father, his mother and himself"

<sup>49</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pag. 29.

#### **§ 4. Berdjaev e il sentimento della coscienza "aristocratica".**

"Sin dall'infanzia vissi nel mio proprio mondo particolare, che mai confluì con quello dell'ambiente circostante, sentito sempre come estraneo al mio", scrive Berdjaev.<sup>50</sup> Noi dobbiamo notare che alla base di questo atteggiamento, che si identifica spesso in Berdjaev con un accentuato individualismo, sta la sua coscienza aristocratica, il sentimento di appartenere alla schiera degli eletti e dei privilegiati dello spirito. Egli parla spesso di questo suo carattere, ma ci tiene a distinguerlo dal senso dell'appartenenza sociale all'aristocrazia, presentandocelo, infatti, non come il sentimento del parvenu o dell'arrivista, bensì come il modo di sentire di chi ha la coscienza del proprio mondo particolare e la consapevolezza di vivere nella propria creazione.<sup>51</sup> "In me c'è stato un acuto senso della propria particolarità, dissimile da quella degli altri", egli scrive.

La creazione intellettuale filosofico-letteraria e religiosa riempie di fatto tutta la sua vita: tramite il suo lavoro creativo egli intende combattere la sua lotta per la verità e per la libertà dello stesso pensiero creativo. In nome della creazione intellettuale egli è molte volte severo con se stesso e con gli altri, non esitando a rompere le relazioni col mondo circostante ogni volta che gli fosse divenuto di impedimento al raggiungimento del suo scopo. Da questo carattere discende pure un suo certo egoismo che gli viene più volte rimproverato.<sup>52</sup>

Ma egli obietta che il suo non è l'egoismo rivolto ai piaceri della vita per i quali, anzi, non ebbe mai cura, ma piuttosto la coscienza della propria creazione intellettuale che richiede l'impegno di tutte le sue forze. Il suo è quell'egoismo che rientra, a parere dello stesso Berdjaev, in un certo senso, nell'atteggiamento tipico dell'intellettuale e del pensatore in generale nei confronti del mondo circostante. Si tratta in sostanza della coscienza dello sviluppo autonomo e particolare del proprio "Io", quell' "Io" che per Berdjaev va distinto dalla persona. L' "Io" porta con se l'egoismo, mentre la "persona" è un raggiungimento qualitativo.<sup>53</sup> La personalità, scrive Berdjaev richiamandosi a Pascal, può realizzarsi indipendentemente in quanto essa è la qualità primeva. E' in questo senso che egli parla dello stato aristocratico dell'uomo, privo cioè del significato di arrivismo sociale o di disprezzo delle classi inferiori. Egli, infatti, nato e cresciuto in un ambiente socialmente aristocratico-nobiliare-feudale, lotta con tutte le sue forze contro certa meschinità e piatezza dell'ambiente aristocratico e cerca di superare la sua educazione condizionata dal carattere sociale aristocratico. Lo fa con successo e giunge a prendere contatti con gli ambienti rivoluzionari di Kiev dove si dedica all'approfondimento della nuova corrente politica: il marxismo. Ciononostante non si staccherà mai da quel retaggio culturale russo su cui si sviluppa la sua visione di intellettuale ed al quale si sente legato da forti radici. Non potrà mai dimenticarsi o spogliarsi del forte influsso esercitato su di lui da scrittori come Dostoevskij e

---

<sup>50</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pag.31, pag.372. Questa posizione di Berdjaev, intesa sul piano filosofico, è strettamente legata all'individualismo idealista, metafisico e mistico che egli va sviluppando; sotto l'influsso dell'idealismo kantiano, all'inizio della sua attività creativa. A questo proposito vedi le sue opere: Sub"eietivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii, SPb, 1901 e lo sbornik statej (1900-1906) Sub Specie Aeternitatis, SPb,1907, in particolar modo gli articoli sulla filosofia idealista. Vedi inoltre "Idealisticeskij Individualizm" dedicato in particolar modo al pensiero di Berdjaev nella Istorija Obscestvennoj mysli, tom.II, 1911, Moskva, di Ivanov-Razurnnik. Vedi anche il capitolo secondo di questa ricerca.

<sup>51</sup> Ibidem,pag.31

<sup>52</sup> Ci sembra utile, a questo proposito, riportare direttamente il pensiero di Berdjaev: "Non ho mai amato la società aristocratica, e, da un certo momento in poi, questo fatto si trasformò in antipatia e sete di completa rottura. Non ho mai amato l'*élite* tendente all'atteggiamento aristocratico. Il mio sentimento aristocratico personale divenne un sentimento di ostilità che a me ispiravano i *parvenu* e gli arrivisti, uomini che si spingono dagli strati inferiori agli strati superiori nel disamore alla selezione, che io ritengo un segno non aristocratico. Il sentimento aristocratico è determinato dalla provenienza e non dal raggiungimento dello stato. Nell'infanzia ebbi veramente dei pregiudizi aristocratici, ma nella rapida reazione, o più precisamente, rivoluzione, li superai. Nella società aristocratica io non vedevo il vero senso aristocratico; vedevo la boria, il disprezzo per gli inferiori, la riservatezza. In Russia non ci furono vere tradizioni aristocratiche. Io avevo certamente una psicologia "signorile", i miei antenati erano appartenuti ai "signori" e allo strato dirigente. Ma questo trovò in me l'antipatia verso il dominio e il potere, e le esigenze di giustizia e di pietà nella forma rivoluzionaria" (opera citata,pag. 31).

<sup>53</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata,pag.44.



Tolstoj. “Spesso mi sentii legato agli eroi dei romanzi di Tolstoj e di Dostoevskij, con Ivan Iaralmazov<sup>54</sup>, Versilov, Stravrogin, col principe Andrej ed ancora con quel tipo che Dostoevskij definì “il vagabondo della terra russa”, con Čackij, Evgenij Onegin, Pečorin ed altri. In ciò, può darsi, consistette il mio profondo legame con la Russia e col destino russo. Allo stesso modo mi sentii legato con la gente vera della vita russa; con Čadaev, con alcuni slavofili, con Herzen, persino con Bakunin e con altri nihilisti russi, con lo stesso Tolstoj e V. Solov'ëv. Come molte di queste persone anch'io uscii dall'ambiente nobile rompendo ogni rapporto con esso”.<sup>55</sup>

Questa rottura, come egli in seguito riconoscerà, è di estrema importanza per lo sviluppo della sua personalità.<sup>56</sup> Egli considera questo passaggio da un mondo ad un altro come l'evento più importante della sua vita. Avviene un quasi-capovolgimento nella sua formazione culturale e politica ed i suoi istinti di uomo battagliero per la libertà e giustizia hanno la possibilità di esplicarsi, in un primo momento, nell'attività rivoluzionaria e nella accettazione delle idee marxiste. La rottura col mondo nobile si concretizza col passaggio al campo rivoluzionario. Questo passaggio, scrive Berdjaev, segna una tappa importante non solo per la sua vita esteriore, ma rappresenta altresì una rivoluzione nella sua vita interiore. Concludiamo pertanto questo paragrafo con quanto Berdjaev dirà in futuro sul suo essere aristocratico e concezione dell'aristocrazia.

"Io mi riconosco un pensatore appartenente al tipo aristocratico radicale. Mi si potrebbe applicare la definizione fatta nei confronti di Nietzsche, 'radicalismo ed aristocrazia'".<sup>57</sup>

Sul duplice aspetto dell'aristocratismo egli si sofferma ancora in una sua opera dell'età avanzata in cui esponesistematicamente, tra l'altro, la sua filosofia personalistica: *O Rabstve i svobode čeloveka*.<sup>58</sup> Qui egli intende l'essere aristocratico come aristocrazia interiore, dignità personale che deve essere estesa a tutti gli uomini, in quanto questo essere aristocratico altro non è se non tensione alla libertà da qualsiasi asservimento. L'aristocrazia personale, intesa nel suo rapporto con l'esistenza interiore dell'uomo e non con l'obiettivazione sociale.<sup>59</sup>

## **§ 5. Formazione Culturale**

Ai fini di una maggiore comprensione di Berdjaev, come di un qualsiasi altro autore, ritengo sia molto utile identificare quelle fonti culturali del cui influsso risente in modo particolare e nel cui ambito inizia la sua attività letteraria e le cui tracce sono evidenti per un determinato periodo di tempo o anche per tutta la vita.<sup>60</sup> Qui diamo soltanto alcune indicazioni generali, mentre ci

---

<sup>54</sup> Vedi, a questo proposito, il libro di Berdjaev su Dostoevskij: *Mirovozzreznie Dostoevskago*, Moskva 1922. In particolare il capitolo sulla "Leggenda del grande Inquisitore". Berdjaev ha presente quanto scritto da Rozanov a proposito della "Legenda o Velikom Inkvizitore". Il legame con Dostoevskij, Berdjaev lo esprime nel capitolo "Dostoevskij e Noi".

<sup>55</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pag. 43. Vedi anche l'«Introduzione», pag. 12.

<sup>56</sup> Lo sviluppo della personalità di Berdjaev viene suddiviso dallo storico filosofico B. Zenkovskij in quattro periodi: 1) periodo morale(etico); 2) periodo mistico-religioso; 3) storico-escatologico; 4) personalismo cristiano. Il problema etico-morale domina comunque su tutte le tappe indicate e per tutta l'estensione temporale del suo sviluppo filosofico. B.ZENKOVSKIJ, *Histoire de la Philosophie Russe*, tome II, Librairie Gallinard, Pris NRF 1954. pp. 315-317.

<sup>57</sup> N. A. BERDJAEV, *Opyt eschatologičeskoj Metafiziki*, YMCA-Press, Parigi 1947, p.10.

<sup>58</sup> N. A. BERDJAEV, *O Rabstve i Svobode celoveka*, YMCA-Press, Parigi, 1939. In traduzione francese: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier ed., Parigi, pp. 192-197

<sup>59</sup> N.A.BERDJAEV, *5 Meditations sur l'existence*, Aubier ed. Mouton, Parigi 1936, pag. 199. Vedi inoltre lo *sbornik statej (1907-1909) Duchovnyj Krisis Intelligencii*, SPb, 1910, pag. 71: “L'aristocrazia non è privilegio, l'aristocrazia è dovere, obbligo, magnanimità, servizio, noblesse oblige. L'aristocrazia esiste interiormente, come razza nobile, come spirito cavalleresco”. Uno spirito cavalleresco di cui Berdjaev lamenta la mancanza di una forte tradizione in Russia, contrariamente a quanto è avvenuto per l'Europa Occidentale dove lo spirito cavalleresco ha una antica tradizione. Vedi, tra l'altro, Duša Rossii, Moskva, 1915

<sup>60</sup> A questo proposito vedi quanto scrive lo stesso Berdjaev in *Samopoznanie* (capitoli III e IV). Inoltre l'introduzione al libro *O Rabstve i svobode čeloveka*. In esso argomenta sistematicamente la sua concezione del personalismo filosofico e colloca la sua filosofia nel quadro di quella esistenziale. Egli, pur riconoscendo anche

soffermeremo nel prossimo capitolo ad esaminare più da vicino l'affinità del suo pensiero con quello di Kant e di Michajlovskij.

Egli, si è detto, più che all'insegnamento passivo è portato alla ricerca personale, alla scelta personale delle proprie letture seguendo i propri interessi culturali. Non sopporta l'insegnamento dei suoi maestri, perché ciò richiede, a suo avviso, un atteggiamento mentale passivo che egli, da quanto si può capire dalla sua esperienza scolastica, non ha affatto. Tra i suoi compagni di studio si distingue soltanto per la conoscenza delle lingue straniere, che apprende direttamente in famiglia, ma non per altre doti particolari. La sua tendenza all' apprendimento "attivo" e " creativo ", in quanto è lui stesso a impostare i suoi piani di studio secondo le proprie esigenze e i "propri bisogni intellettuali, lo porta a rinchiudersi nella biblioteca paterna dove incontra per la prima volta con Kant, Hegel Schopenhauer. Riconosce già da questo momento la sua vocazione filosofica, all'età di quattordici anni, e si volge, sotto l'influsso dell'idealismo kantiano all'approfondimento della conoscenza filosofica. È a questa età che legge anche La filosofia dello spirito di Hegel, le opere di Schopenhauer e la già ricordata Critica della ragion pura di Kant. Legge anche Voltaire, ma questa lettura non esercita su di lui alcun influsso di significato filosofico. L'unico contributo che gli viene da questa lettura, come egli riconosce nell'autobiografia, è quello di averlo aiutato a rendere più libero il suo spirito.

Ma, come si è già accennato, tra queste prime letture l'unica, ad esercitare un influsso durevole su di lui è la filosofia critica di Kant.

L'aver letto in età molto giovane "La critica della ragion pura" favorisce in lui il processo di formazione di quel mondo "soggettivo" che contrapporrà sempre al mondo "obiettivo".

"A volte, - confessa Berdjaev, - mi è sembrato che non sarei mai entrato nel mondo "obiettivo".<sup>61</sup> Ed infatti, più che al mondo esterno si rivolge costantemente al suo mondo interiore che cerca di sviluppare sempre. Berdjaev stesso riconosce l'influsso determinante della filosofia kantiana ad affermare che, per quanto riguarda la teoria della conoscenza egli proviene da quel filosofo. Anzi: "Quantunque io non sia stato mai uomo di scuola, tuttavia, - scrive Berdjaev,- in filosofia passai soprattutto alla scuola di Kant più degli stessi neokantiani".<sup>62</sup> Comunque egli non si sente un kantiano nel vero senso della parola,<sup>63</sup> come non si sente un nietzschiano, un tolstoiano, un marxista, anche se nelle sue opere filosofiche possiamo trovare tutti questi elementi. Ciononostante egli rimane per tutta la vita sotto l'influsso kantiano, specialmente per quanto riguarda la concezione della persona come universo autonomo, come totalità indipendente. Ciò non gli impedisce comunque di giungere ad originali meditazioni filosofiche che egli sviluppa continuamente per tutta la sua vita, anche se avverte l'incapacità della creazione di un suo proprio sistema filosofico.

Minore influsso esercita sul suo pensiero la lettura delle opere filosofiche di Hegel,<sup>64</sup> mentre Schopenhauer condiziona col suo influsso lo spirito giovanile di Berdjaev, precedente al periodo della sua attività marxista.

In Schopenhauer Berdjaev trova qualcosa corrispondente al suo naturale pessimismo. Schopenhauer rafforza la sua convinzione che il "mondo fenomenico", il "mondo empirico" che lo circonda, non è il mondo autentico e finale.<sup>65</sup>

---

l'influsso ed il ruolo importante avuto sul suo pensiero religioso russo di Piatone e Piotino, Hegel e Schelling, dichiara che non sono queste le fonti della sua filosofia. Si richiama invece esplicitamente a Kant a Schopenhauer. Pagina 9.

<sup>61</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, pag. 51: "Per quanto riguarda il mio atteggiamento col mondo del non "Io", con l'ambiente sociale, con la gente incontrata nella vita, è caratteristico il fatto che io non cercai mai di ottenere niente; in qualsiasi rapporto non cercai mai successi e prosperità".

<sup>62</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pagine 102-103

<sup>63</sup> Gli influssi kantiani predominanti nella produzione filosofica giovanile di Berdjaev saranno evidenziati nel capitolo successivo, quando parleremo del problema etico e morale in Kant ed in Berdjaev. Gli anni che vanno dal 1899 al 1903 passano per il pensiero di Berdjaev sotto il segno kantiano.

<sup>64</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, pag. 130.

<sup>65</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, pag. 94.

In seguito Berdjaev supererà gli influssi di questo filosofo e si distaccherà da lui, ma non si potrà mai staccare dal volontarismo schopenhaueriano. Forte impressione esercita su di lui anche la lettura del libro classico di Olgenbur sul buddismo. Legge M. Muller e la metafisica degli antichi greci di Trubeckoj. Di Carlyle legge **On heroes, hero-workship, and the heroic in history**.

Ma le sue letture non si fermano certamente qui; tuttavia non riteniamo opportuno elencarle. E' certo che egli legge sin dalla giovinezza intensamente anche gli autori che sente estranei al suo spirito. In un primo momento si avvicina con ostilità allo stesso Marx, che poi riconoscerà come uno dei più grandi geni di tutti i tempi, pur non condividendone completamente il pensiero filosofico.<sup>66</sup>(41) Alle opere di Marx si avvicina con grande interesse dal 1894 in poi, grazie alla guida del suo amico e compagno di studi universitari D. Jak. Logvinskij.<sup>67</sup>

In seguito, quando il pensiero filosofico di Berdjaev si volge ai problemi religiosi, egli scopre il filosofo mistico tedesco Jak. Boehme che resterà il suo filosofo preferito ed amato. *Su* questo teosofo egli si soffermerà in molti suoi saggi e traduzioni.<sup>68</sup>

Per lo sviluppo del suo pensiero si rivela molto importante l'incontro con la creazione artistica di Ibsen<sup>69</sup> e filosofica di Nietzsche. E' il periodo in cui l'attività intellettuale di Berdjaev viene entrata in contatto con i circoli intellettuali, filosofico-religiosi e letterari Pietroburghesi. Queste sono alcune delle prime letture filosofiche e letterarie dalle quali trae un insegnamento filosofico che lascerà tracce, più o meno profonde sul suo pensiero.

Nel campo della letteratura si sottolinea l'influsso di Dostoevskij e Tolstoj, autori che lesse in età molto precoce. Egli amò inoltre Tjutcev e Lermontov, al quale si sentiva spiritualmente affine. Poco invece amò Puškin, che riuscì a stimare soltanto molto più tardi. Le sue letture nel campo delle letterature straniere sono altrettanto molto vaste e denotano il profondo bisogno di sapere di Berdjaev e, nello stesso tempo, la sua profonda cultura, sia nel campo religioso-filosofico che in quello filosofico-politico.

Scopre molto tardi Kierkegaard dal quale, secondo quanto egli scrive, non riceve alcun influsso particolare.<sup>70</sup> Ciò non impedisce al critico F. Nucho, nel trattare la filosofia esistenziale di Berdjaev, di vedere le sue radici in quella del filosofo danese.<sup>71</sup>

## **§ 6. Vologda: primo esilio. Marxismo e Idealismo (1894-1904)**

È proprio nel periodo che va dall'uscita dal Corpo dei Cadetti all'entrata nell'università di Kiev che Berdjaev affronta la prima crisi spirituale che lo costringe a rompere i rapporti col proprio ambiente aristocratico.<sup>72</sup> In questa fase si sente più che mai propenso alla lettura ed alla meditazione filosofica in cerca del senso della vita. È il periodo in cui si sente ancora vicino a Schopenhauer e legge libri di metafisica e di religioni orientali, specialmente sul buddismo. E' la crisi dalla quale Berdjaev avrebbe potuto scrivere la sua Confessione. Questa prima crisi si concretizza col passaggio dal mondo aristocratico a quello rivoluzionario. Berdjaev riesce a superare il periodo di isolamento in cui si era rinchiuso nel corso degli studi al Corpo dei Cadetti e si rivolge per nuove amicizie nell'ambiente degli studenti ebrei di Kiev. È tra questi che fa conoscenza con L. Šestov, col quale resterà sincero amico per tutta la vita, anche nell'esilio parigino.<sup>73</sup> Ma la madre di Berdjaev non approva e non sopporta che il figlio frequenti la

<sup>66</sup> Ibidem, pag. 125. Vedi anch'interessante saggio *Smysl Istorii*, Berlino, 1923.

<sup>67</sup> D. A. LOWRIE, opera citata, pp. 42-43.

<sup>68</sup> Vedi in particolare gli articoli di Berdjaev sulla rivista russa edita a Parigi **Put'**, Nr. 9 (1926); Nr. 18, (1929), Nr. 21, (1930), Nr. 20 (1930).

<sup>69</sup> N.A. Berdjaev, *Sub Specie Aeternitatis*, SPb, 1907, pag. 5

<sup>70</sup> N.A. Berdjaev, *Samopoznanie*, pag. 111.

<sup>71</sup> F. NUCHO, opera citata.

<sup>72</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, pp. 89-95. D. A. LOWRIE, opera citata, p. 34.

<sup>73</sup> Ibidem, pp. 110, 133. Vedi anche RussKaja Ideja, pp. 235-237. L. Šestov nasce a Kiev da una ricca famiglia di ebrei nel 1866 e muore a Parigi, in esilio, nel 1938. Egli svilupperà la sua filosofia nel quadro della filosofia esistenzialista. Le sue opere sono state raccolte in una edizione che comprende 6 volumi. Šestov scrive alcuni

residenza degli ebrei, il così-detto ghetto di Kiev.<sup>74</sup> Perciò, Berdjaev, rifiutando l'ingerenza della madre nel campo delle sue amicizie e dei suoi interessi personali, sentendo il bisogno di nuove relazioni sociali e politiche, decide di allontanarsi dalla casa paterna e prende in affitto un appartamento nella zona povera della città. Comunque è sempre il padre a provvedere alle sue necessità finanziarie.

Nel 1894 N. A. Berdjaev si iscrive all'università di Kiev, prima alla facoltà di scienze naturali e poi alla facoltà di legge.<sup>75</sup> (50) In questo periodo egli si trova definitivamente su posizioni marxiste.<sup>76</sup> I suoi stessi amici ebrei lo introducono negli ambienti rivoluzionari segreti, quantunque egli avverta la propria incapacità a diventare un politico rivoluzionario di professione.<sup>77</sup> Egli conosce già la letteratura populista ed in particolar modo il pensiero di N. I. Michajlovskij. Su questo grande filosofo pubblicista egli scriverà alla fine del secolo un interessante lavoro dal titolo **Sub'ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii. Kriticeskij etjud o N. K. Michajlovskom.**

Berdjaev capisce che qualcosa di nuovo sta per accadere nella vita russa ed anch'egli sente il bisogno di esprimersi nei confronti di questi avvenimenti. Fa amicizia con lo studente David Jakovlevic Logvinskij, che verrà in seguito arrestato assieme a lui per l'affare della tipografia segreta del partito Social Democratico di Kiev, e morirà in Siberia di Tubercolosi. Berdjaev lo ricorda come la persona più intelligente e più significativa tra quelle che gli è stato dato di incontrare nell'ambiente giovanile e marxista della sua vita.

Entra in relazioni col gruppo di studenti marxisti al quale appartiene lo stesso Lunačarskij A. Ascolta la prima relazione marxista nell'appartamento privato di un polacco, che verrà in seguito mandato in esilio a Vologda con Berdjaev.

Comunque, nonostante che viva in contatto con i circoli marxisti di Kiev del periodo, egli non si sente un marxista ortodosso. "Io ero un marxista critico e ciò mi diede la possibilità di rimanere idealista in filosofia".<sup>78</sup>

Infatti, il suo approccio a Marx ed ai circoli marxisti non è un approccio accademico. Il suo atteggiamento critico lo esclude da qualsiasi accettazione del marxismo integrale, il che gli consente di passare in breve lasso di tempo ad altre posizioni filosofiche.

Egli non approva l'atteggiamento di quanti professano il marxismo come una religione, perciò tende a differenziarsi sempre più dagli altri. "Nel marxismo, più d'ogni altra cosa, mi affascinava lo slancio storiografico, l'ampiezza della prospettiva mondiale". Ne consegue che Berdjaev supera in poco tempo anche il populismo, o almeno crede di superarlo, e col quale si confronta nei suoi primi scritti. Il marxismo gli si presenta adesso come una concezione di largo respiro. Pur restando nella sua posizione critica, egli intende il marxismo della fine degli anni '90

---

articoli sulla filosofia di Berdjaev, uno dei quali: "Nikolaj Berdjaev "Gnosis i eksistencial'naja filosofija", in *Sovremennye Zapiski*, Nr.LVII, 1938, pp. 196-229. Šestov nella sua valutazione della persona umana, come entità al di sopra di qualsiasi cosa, è molto vicino a Berdjaev, il quale, sulla rivista *Put'* dedica diversi articoli alla filosofia di Šestov. (*Put'*, nn. 50 e 58).

<sup>74</sup> D.A.LOWRIE, opera citata, p.37.

<sup>75</sup> Ibidem, p.33: "Partly out of reaction to its suppression in the Gymnasia, young people felt a burning interest in science. (Those were the years when Lenin and Lunacharsky and other... Where also in their university stage, and one wonders if out of this atmosphere developed the passionate faith in omnipotent science so characteristic today of the doctrinaires of Russian communism.) It was quite natural, therefore, for Berdjaev to enroll in the department of natural science".

<sup>76</sup> N. A.BEKDJAEV, opera citata, p. 23: "Ancora prima che entrassi all'università e prima dell'incontro con i circoli marxisti si erano già determinate in me le simpatie per la rivoluzione e per il socialismo". Da notare che al principio degli anni novanta numerosi sono i giovani che vanno scoprendo nel marxismo una nuova dottrina che offra loro la speranza che il populismo non era più in grado di offrire per lo sviluppo e la giustizia in Russia. Vedi: V. ZILLI, *La rivoluzione russa del 1905*, Napoli, 1966, p. 217; e Hugh Seton-WATSON, *Storia dell'impero russo (1901-1917)*, Einaudi, Torino, 1971, p. 502.

<sup>77</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 116 e p. 146.

<sup>78</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 125. Vedi anche Ivanov-Razumnik, opera citata, p. 453. Egli lo include nella corrente critica sorta all'interno del marxismo degli anni 1895-1900. Inoltre come abbiamo sottolineato nella premessa, "Kritischer Marxist" lo definisce Roman Rössler nel suo sobrio lavoro su Berdjaev, *Das Weltbild Nikolai Berdjajews*, Göttingen, 1956, pp. 11-18.

come una fonte a cui può condursi il processo di europeizzazione dell'intelligencija russa.<sup>79</sup> Sono gli anni in cui solo il marxismo sembra offrire la possibilità di intraprendere nuove vie e raggiungere nuovi successi culturali, politici ed economici per l'intera Russia. Berdjaev, pur confessando di non aver mai amato la violenza rivoluzionaria, intraprende tuttavia l'attività clandestina. Nel 1897 diviene un membro dell'Unione per l'Emancipazione della classe lavoratrice.<sup>80</sup>

E' considerato il principale ideologo del gruppo del partito Social Democratico di Kiev e sostiene molte discussioni in incontri sempre clandestini. Nell'estate del 1897 attende, a Zurigo, ad un incontro organizzato dalle Unioni Europee del Lavoro dove ha modo di incontrare Plechanov.<sup>81</sup> Incontra anche Aksel'rod, un altro leader marxista russo vivente all'estero, il quale, scrivendo più tardi a ai suoi amici in Russia, raccomanda Berdjaev come un giovane scrittore utile per la preparazione di pamphlets.<sup>82</sup>

Ad un suo ritorno dalla Svizzera, probabilmente dopo questo viaggio, raccoglie ed introduce in Russia molto materiale proibito, nel campo della letteratura marxista, che servirà come materiale per la tipografia segreta Social Democratica impiantata in un sobborgo di Kiev.<sup>83</sup> Berdjaev viene arrestato una prima volta durante una dimostrazione studentesca svoltasi a Kiev il 18 e 19 marzo 1897. I cosacchi non hanno difficoltà a circondarli e a condurli direttamente in prigione. L'appartamento di Berdjaev viene perquisito senza che la polizia vi trovi però niente di compromettente. Berdjaev, rilasciato dopo pochi giorni, continua la sua attività clandestina, partecipando con Logvinskij e con Lunačarskij alle riunioni in cui si discute, adesso, sulla politica e sui sistemi sociali dell'Europa occidentale. Ma l'11 e il 12 marzo la polizia riesce a scoprire la tipografia segreta del partito Social Democratico, che viene quindi sequestrata e perquisita; vengono trovati degli scritti molto compromettenti e una lunga lista di nomi tra cui figura anche quella di N. A. Berdjaev. Berdjaev e altri 150 attivisti marxisti vengono arrestati e rinchiusi nella prigione Lukianovst. Con questo arresto e con la condanna che ne seguirà Berdjaev viene automaticamente escluso per sempre dagli studi universitari. Con questo colpo di mano della polizia viene arrestato tutto il comitato centrale del partito Social Democratico di Kiev.

Al processo, che si tiene l'anno successivo, Berdjaev, e con lui quasi tutti gli altri socialdemocratici meno pericolosi arrestati, vengono condannati a tre anni di esilio, sotto la sorveglianza della polizia, nella cittadina di Vologda dell'omonimo governatorato del Nord.<sup>84</sup>

## **§ 7. Inizio dell'attività filosofica.**

Questo periodo è molto importante per Berdjaev in quanto segna l'inizio della sua attività di scrittore filosofico. E' infatti nel 1899 che viene pubblicato in lingua tedesca, sulla rivista "*Neue Zeit*", redatta da Kautsky, il suo primo articolo: "F.A.Lange i Kritičeskaja Filosofija v ee otnošenii k socializmu". L'articolo viene salutato con grande entusiasmo dallo stesso redattore K. Kautsky.<sup>85</sup> "I

---

<sup>79</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, p. 125: "Io ero in uno stato d'animo molto antinazionale e rivolto soprattutto all'Occidente. In questo atteggiamento egli si distacca visibilmente dal suo contemporaneo Struve, che, sotto l'influsso di I. Aksakov inizia la sua attività intellettuale come nazionalista, per riprenderla più tardi, dopo la parentesi marxista, con la teoria del "volto nazionale" Grande-russo. Vedi: R.PIPES, opera citata, pp. 13-16, e l'ultimo capitolo di questa ricerca, "La crisi dell'intelligencija russa".

<sup>80</sup> A questo periodo della sua vita Berdjaev dedica un intero capitolo nella sua Autobiografia: "Obraščenie k Revoljucii i Socializmu-Marksizm i Idealizm", pp. 116-146.

<sup>81</sup> Sull'evoluzione di Berdjaev e sulle tappe più importanti in seno al movimento marxista vedi D. A. LOWRIE, opera citata, pp. 40-41.

<sup>82</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 127.

<sup>83</sup> Era consuetudine allora, per chi fosse andato all'estero, procurarsi quanta più letteratura fosse stato possibile tra quella proibita in Russia. In questo periodo di simpatie per il marxismo, Berdjaev non ha modo di incontrare Lenin in quanto questi si trova in Siberia orientale dove scontava una condanna a tre anni di confino sotto controllo della polizia. N. A. BERDJAEV, opera citata, pp. 127-128.

<sup>84</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 129. D. A. LOWRIE, opera citata, pp. 48-50. Il Lowrie riporta il testo integrale della condanna formulata dal tribunale.

<sup>85</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, p. 129. Vedi anche Sub Specie Aeternitatis, p. 382. F. A. Lange (1825-1875) scrive una interessante **Storia del materialismo e critica della sua importanza nel momento attuale**: Berdjaev ritiene il punto di vista dell'autore molto

russi sono chiamati a sviluppare ulteriormente il marxismo teorico. Grazie all'assolutismo i russi possono farlo. In Russia il movimento sociale è ancora una lotta per la conoscenza e non per il potere". Cosa che i tedeschi non possono fare, a parere di Kautsky, poiché essi sono troppo occupati con la prassi politica. E' evidente in queste parole di Kautsky la rottura del concetto marxiano teoria-prassi in due momenti distinti. In esilio a Vologda Berdjaev inizia e porta a termine il suo primo libro: **Sub"ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o M. K. Michajlovskom.**

Su questo libro ci soffermeremo più avanti, allorché verrà affrontato il pensiero sociale di Berdjaev tra la fine e l'inizio dei secoli XIX e XX. Il libro viene pubblicato a Pietroburgo nel 1901. Per l'occasione Berdjaev ottiene un permesso speciale per recarsi in quella città e conferire con P. B. Struve, il quale scrive una lunga introduzione al suo saggio. Più che una introduzione, l'introduzione è l'esposizione del punto di vista di Struve su tutti gli argomenti toccati da Berdjaev col quale dissente in varie parti.<sup>86</sup> Perciò l'introduzione costituisce, quasi in tutta la sua lunga estensione, una meditazione filosofica autonoma. Durante i tre anni d'esilio Berdjaev ripensa e rimedita la sua fase di attività e la concezione marxista del mondo e si rivolge quindi con maggior fervore ed intensità ai problemi filosofici di carattere, principalmente, di filosofia idealista, alla metafisica ed ai problemi dello spirito. Berdjaev si riconosce quale uno dei rappresentati di quella corrente che S. Bulgakov, nel suo Sbornik statej (1896-1903) **Ot marksizma k idealizmu** definirà col termine dal marxismo all'idealismo.<sup>87</sup>

Questo sviluppo del pensiero berdiaeviano in senso idealistico è il risultato, si può dire, della sua presa di coscienza di non poter più condividere i programmi politici rivoluzionari.<sup>88</sup> Egli continua a sentirsi tuttavia, un rivoluzionario, ma soltanto nel campo etico-morale e religioso-sociale, anche se affermerà sempre di aver condiviso ed accettato il socialismo sul piano socio-economico e non filosofico. Come conseguenza a questa sua evoluzione in senso idealistico diminuisce sensibilmente, negli ambienti marxisti, la sua reputazione e i problemi dello spirito prendono il primo posto nelle sue meditazioni filosofiche. Lo testimoniano i suoi due articoli scritti ancora durante il periodo d'esilio ed apparsi, il primo, "*Bor'ba za idealizm*" sulla rivista "Mir Božij", ed il secondo, "*Etičeskaja problema v svete filosofskago idealizma*", nello sbornik Problemy Idealizma, (1902).

Quando torna definitivamente dall'esilio, all'inizio del 1903, i suoi interessi sono ormai diversi da quelli che lo condussero a Vologda,<sup>89</sup>.

A causa delle sue ricerche spirituali e per il suo idealismo i socialdemocratici, adesso, secondo quanto afferma Berdjaev, lo trattano con ostilità.<sup>90</sup> Ciononostante egli continua ancora a ritenersi un socialista.

Nel 1903, dopo un breve soggiorno obbligatorio nella cittadina del Sud, Zitomir, poco prima di completare i tre anni di esilio, previsti dalla sentenza di condanna del 1899, decide di stabilirsi a Kiev e partecipa all'Unione per l'Emancipazione.<sup>91</sup> Prende parte al comitato di questa

---

vicino alla sua posizione filosofica, ma rifiuta le pretese e le conclusioni del Lange. Più che altro gli interessa il suo metodo critico vicino alla filosofia critica kantiana. L'articolo di Berdjaev viene pubblicato un anno dopo in lingua russa sulla rivista "*Mir Božij*" N. 7 (Luglio 1900).

<sup>86</sup> Sull'idealismo e l'individualismo etico di Struve, espresso in quest'introduzione, ci soffermeremo nel successivo capitolo parlando di Michajlovskij e del marxismo critico.

<sup>87</sup> S. BULGAKOV, **Ot marksizma k idealizmu, sbornik statej** (1896-1903), S. Peterburg, 1903, "Introduzione" di P. V.

<sup>88</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 116: "Il sentimento rivoluzionario peculiare alla mia natura è soprattutto un sentimento rivoluzionario spirituale; è una rivolta dello spirito, cioè della libertà e del pensiero contro la schiavitù dell'assurdità del mondo. Io, in sostanza, sono stato poco rivoluzionario politicamente e sono stato poco attivo nelle nostre rivoluzioni politiche. In me ci fu persino una rivolta dello spirito contro queste rivoluzioni, che, a volte, mi apparvero spiritualmente reazionarie. Accusavo in esse il disamore per la libertà, la negazione della totalità della personalità".

<sup>89</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 137.

<sup>90</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>91</sup> Nei lineamenti biografici tracciati dal breve studio monografico di F. Nucho, "**Berdjaev 's Pililosophy: The existential paradox of Freedom & Necessity**", l'anno 1901 è erroneamente indicato come data di ritorno dall'esilio di Berdjaev. In sostanza, Berdjaev viene arrestato nel marzo del 1898, il processo viene quindi trascinato per due anni

organizzazione prima a Kiev e poi a Pietroburgo. Negli anni 1903 e 1904 effettuò due viaggi all'estero, in Svizzera, proprio in occasione della fondazione di questa Unione.<sup>92</sup>

Ma egli non si sente a proprio agio in questo ambiente radical-liberale, in cui, tra l'altro, non ha nessun ruolo di primo piano da svolgere. Si sente un estraneo: si sarebbe sentito più a suo agio, secondo quanto Berdjaev stesso ci testimonia, nell'ambiente dei socialdemocratici, ma questi non gli perdonano il suo cambiamento di interessi approdati ormai all'orizzonte del mondo spirituale e trascendentale. Ciò non significa, comunque, la perdita di tutti i suoi amici socialdemocratici. In questo periodo si sente molto vicino a P. B. Struve in quanto questi è a sua volta orientato verso ricerche di ordine spirituale e trascendentali. Si trova ancor più vicino a Bulgakov dal quale viene anzi attratto. Bulgakov è ancora un giovane professore di economia all'Istituto Politecnico di Kiev. Anch'egli sta attraversando un periodo di ripensamento della sua precedente attività marxista. Scontati i tre anni d'esilio, Berdjaev, prima di entrare nella vita intellettuale e nei circoli letterari ufficiali, spinto da un rinnovato interesse per filosofia di Kant,<sup>93</sup> (68) si reca, nella primavera del 1903, in Germania dove frequenta per un semestre i corsi di filosofia tenuti dal prof Windelband, all'università di Heidelberg.

## **§ 8. Berdjaev e la Rinascenza Culturale dell'inizio del XX secolo. (Periodo Pietroburghese)**

Nell'autunno del 1904 N. A. BERDJAEV si reca a S. Pietroburgo per la redazione di una rivista. Si tratta della rivista di Merežkovskij "*Novyj Put*", che vien riportata a nuova vita da Berdjaev e Bulgakov per alcuni mesi ancora.<sup>94</sup> Ormai diversi circoli intellettuali di sinistra si riferiscono a lui in modo molto negativo e sono ostili al movimento "idealista" che pone sul primo piano i problemi dello spirito, mentre per la loro visione del mondo, scrive Berdjaev, essi rimangono collocati nel vecchio positivismo.<sup>95</sup>

Berdjaev, seguendo i suoi nuovi interessi, si incontra con i rappresentanti della nuova coscienza religiosa, provenienti anch'essi, in parte, da precedenti esperienze marxiste. Essi pubblicano sulla rivista "*Novyj Put*", in particolar modo Merežkovskij, Berdjaev e Bulgakov. La nuova direzione presenta la rivista su una piattaforma nuova, non esclusivamente letteraria, la cui preparazione viene affidata al vecchio gruppo redattore con a capo Merežkovskij, ma soprattutto filosofica e politica: questa parte viene preparata da Berdjaev a Bulgakov, nuovi redattori della rivista. Inoltre vengono accettati come collaboratori della rivista anche elementi nuovi e si cerca, tra l'altro, di non appesantirla, come avveniva prima, sotto la redazione di Merežkovskij, con la

---

per chiudersi, infine, con la condanna d'esilio per tre anni il 23 marzo del 1900. Durante i due anni di mezzo Berdjaev è sottoposto a soggiorno obbligatorio sotto il controllo della polizia. Vedi anche D. A. LOWRIE, opera citata, p.47-50.

<sup>92</sup> A monte di questa fondazione c'è il giornale "*Osvoboždenie*", fondato a Stoccarda, e la cui redazione è stata affidata a P. B. Struve. Il primo numero appare nel 1902. La fondazione del giornale vuole essere un primo passo verso l'istituzione in Russia di un partito liberale moderato. Il secondo passo è stato fatto con la riunione di Sciaffusa, in Svizzera, a cui parteciparono dieci rappresentanti degli zemstvo e dieci dell'intelligencija radicale, che fondò, come partito illegale di opposizione, **L'Unione per la Liberazione**. A questa unione parteciparono quindi venti elementi tra cui gli ex socialisti "marxisti legali": Struve, Berdjaev, Bulgakov, Frank. Vedi Hugh Seton-WATSON, **Storia dell'impero Russo(1801-1917)**, Einaudi, Torino, 1971, p. 507. Inoltre, Valdo ZILLI, **Storia della Rivoluzione Russa del 1905** (La formazione dei partiti politici 1881-1904), Napoli, 1963, p. 364. Richard PIPES, **Struve Liberal on the Left**, 1970, p. 333; N.A.BERDJAEV, opera citata, p.142.

<sup>93</sup> Berdjaev dedica un articolo ai "Preludi" di Windelband. Vedi "**Krizis racionalizma v sovremennoj filosofii**", in **Voprosy Žizni**, giugno, 1904. È raccolto anche in *Sub Specie Aeternitatis*, SPb, 1907, pp. 290-304. Già in questo articolo Berdjaev esprime la necessità per la cultura russa di sviluppare la cultura filosofica i cui slanci creativi sono molto vivi nella giovane generazione. In parte anticipa il contenuto del suo articolo "*Filosofskaja Istina i intelligentskaja Pravda*", *Vechi* 2-oe Izdo pp. 1-22.

<sup>94</sup> N. A. BERDJAEV, *Samopoznanie*, p. 148.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 143.

pubblicazione dei protocolli delle Assemblee Filosofico-Religiose.<sup>96</sup> Ma la rivista, anche se edita sotto nuova veste, non riesce a vivere a lungo: possono essere pubblicati soltanto alcuni numeri. Berdjaev e Bulgakov preparano, intanto, sui resti di "Novyj Put", il programma per la pubblicazione di una nuova rivista: "Voprosy Žizni" che rimarrà a sua volta in vita soltanto per un anno ancora (1905). Cadrà infatti contemporaneamente agli eventi rivoluzionari. Nel 1904 Berdjaev conosce Lidija Juflifovna che diviene sua moglie e con lei si stabilisce a Pietroburgo. Qui entra nel mondo letterario che, prima di questo momento, aveva potuto ammirare e seguire da lontano. La sua attività, di cui sono testimonianza gli articoli pubblicati sulle varie riviste del tempo, come: "Osvoboždenie", "Voprosy Filosofii i Psichologii", "Mir Božij", "Poljarnaja Zvezda", "Naša Žizn", "Svoboda i kul'tura", "Moskovskij Eženedel'nik", dimostra quanto egli sia presente e vivo in quella vita letteraria.

"Mi immersi nell'atmosfera molto tesa ed intensa della rinascenza della cultura russa dell'inizio del XX secolo", scrive Berdjaev, con grande nostalgia per quel periodo.<sup>97</sup> "Voprosy Žizni", la rivista sulla quale Berdjaev pubblica diversi articoli tra il 1904-1905, è il punto di incontro di gran parte dell'intelligencija di Pietroburgo con vivi interessi spirituali. I collaboratori provengono da diversi ambienti culturali e per questo, in seguito, si divideranno per seguire ognuno la propria strada. Oltre ai redattori, Berdjaev e Bulgakov, scrivono sulla rivista: Merežkovskij, V. V. Rozanov, A. Kartašev, V. Ivanov, F. Sologub, A. Blok, A. Belyj, V. Brjusov, A. Remizov, G. Čulkov, L. Šestov, M. Gersenzon, S. Frank, P. B. Struve, E. Trubeckoj, P. Novgorodcev, F. Zelinskij, B. Kistjakovskij, Volžskij, V. Ern.<sup>98</sup>

Berdjaev prende contatti diretti con gli ambienti simbolisti e partecipa alle riunioni e agli incontri tenuti dalle correnti occultiste. In questo campo egli subisce un forte influsso da Merežkovskij, che lo attira nelle "Assemblee Filosofico-Religiose" che si tenevano a Pietroburgo.<sup>99</sup>

Queste assemblee sono particolarmente importanti per Berdjaev in quanto esercitano un peso determinante nella sua scoperta dell'Ortodossia e del suo accostamento a questo pensiero religioso. In queste riunioni ha modo di ascoltare i temi molto cari a Rozanov e a Merežkovskij sull'atteggiamento del Cristianesimo nei confronti della cultura ed il tema della carne e dello spirito, che è particolarmente sentito nelle ricerche religiose dell'inizio del secolo.<sup>100</sup> Ciononostante Berdjaev è portato a staccarsi da questi ambienti, progressivamente, poiché non sopporta e non approva affatto, egli dice, il loro settarismo. Da Merežkovskij si stacca lentamente, fino a giungere alla completa rottura, a causa delle loro visioni filosofico-religiose, che procedono ormai per strade diverse.<sup>101</sup> A parere di Berdjaev, nel Cristianesimo storico non è l'insufficienza della carne che predomina, bensì l'insufficienza dello spirito. Perciò, scrive Berdjaev, la nuova coscienza religiosa deve essere la religione dello spirito e non della carne. Quando Berdjaev si incontra a Parigi, nel 1907, con Merežkovskij, sono già emersi chiaramente i loro motivi di dissenso.<sup>102</sup> Ma in quelle sedi, oltre alla problematica merežkovskiana, predomina anche quella di Rozanov dalla quale lo stesso Merežkovskij trae alcuni spunti, che sviluppa in modo personale. Nel periodo pietroburghese (1904-1907) gli interessi di Berdjaev si allargano ancora di più. Conosce la moglie di Merežkovskij, la

<sup>96</sup> Vedi i resoconti pubblicati su questa rivista nel commento di Berdjaev contenuto nel suo articolo: "Političeskij Smysl religioznago broženija v Rossii", in Sub Specie Aeternitatis, SPb, 1907, pp.133-151. L'articolo venne pubblicato su "Osvoboždenie", NN. 13 e 14 del 1903.

<sup>97</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, p. 149. In molti suoi scritti, Berdjaev si sofferma spesso sulla sua attività di questo periodo e sugli avvenimenti che interessano l'ambiente della Rinascenza Culturale.

<sup>98</sup> Ibidem, pag. 151.

<sup>99</sup> Ibidem, pag. 153. Vedi anche l'articolo "Političeskij smysl religioznago broženija v Rossii", in opera citata, da pag. 138 a pag. 151.

<sup>100</sup> D. S. Merežkovskij (1865- 1941). Vedi più particolareggiatamente il cap. II della parte seconda. Merežkovskij, come si vedrà, fu poeta, prosatore, critico letterario, pensatore e riformatore e profeta di una nuova religiosità, che operava alla soglia di un rivolgimento cosmico della coscienza e vita cosmica.

<sup>101</sup> N.A.BERDJAEV, opera citata, p.154.

<sup>102</sup> Sugli aspetti filosofici di questo dissenso vedi l'articolo di Berdjaev: "O Novom religioznom soznanii", in Sub Specie Aeternitatis, SPb, 1907, pp. 338-373. Ed ancora: "Duchovnyj Krizis Intelligencii", SPb, 1910, pp. 132-137.



poetessa simbolista Z.Gippius, con la quale intrattiene interessanti discussioni e instaura intensi rapporti di amicizia, che, tuttavia si affievoliranno in seguito.<sup>103</sup> (78)

Su questo periodo di intensa attività letteraria del suo soggiorno pietroburghese così scrive Berdjaev nella sua Autobiografia: "I miei principi filosofici furono originariamente legati al carattere dell'avvenuta conversione, anzi la precedettero. Persino al marxismo vi giunsi con basi filosofiche e culturali diverse da quelle di gran parte dell'intelligencija di sinistra. Vi giunsi attraverso Kant e Schopenhauer, attraverso Dostoevskij e Tolstoj, Nietzsche e Ibsen. Ebbi contatti con le correnti occultiste. Significativa fu la mia relazione di amicizia con L. Šestov e S.Bulgakov. Tuttavia molte cose furono per me nuove nell'atmosfera pietroburghese e nuovi aspetti della vita mi si aprirono ... mi arricchii molto per quanto riguarda la letteratura e l'arte. Conobbi molte persone interessanti, ma presentii molto presto, d'altra parte, che nell'atmosfera pietroburghese di quel periodo esistevano emanazioni velenose..."<sup>104</sup>

Di conseguenza, Berdjaev quasi sempre si allontana da questi circoli, in cerca di qualcosa di nuovo, perché vede in essi degli elementi che, ad accettarli significa, a suo avviso, rinunciare alla libertà dello spirito ed alla coscienza personale.<sup>105</sup>

Berdjaev definisce il suo carattere anarchico e ritiene che esso possieda uno spirito ribelle a qualsiasi cosa che voglia sottometterlo.

"Né l'atmosfera occultista della mia prima giovinezza, né il rivoluzionarismo totalitario Socialdemocratico, né l'atmosfera della nuova coscienza religiosa di Merežkovskij, né il settarismo gnostico degli antroposofi, né la forma elementare dionisiaca, che straripava dappertutto, né la magica Ortodossia di P. Florenskij, né la potente magia che scatena la forza elementare (**stichija**) rivoluzionaria del bolscevismo, poterono impadronirsi di me e costringermi a rinunciare alla libertà dello spirito e alla coscienza personale. Nel contempo ero in relazione con tutti questi movimenti e ricerche e, come mi è sembrato, ho potuto conoscerli a fondo. Fui turbato quando sospettarono che io fossi membro delle società occultiste, delle logge massoniche eccetera; ciò significava soltanto una assoluta non conoscenza del mio carattere, della mia inattitudine ad assoggettarmi ad una qualsiasi organizzazione..."<sup>106</sup> Ed in altro punto così scrive:"La mia particolare tendenza metafisico-anarchica, personalistico-anarchica, mi è così peculiare adesso, allo stesso modo di quando ero un ragazzo e giovane. Ma ciò che potrebbe essere chiamato sentimentale-idealista, utopia ottimistico-anarchica, mi è estraneo. Se qualcosa mi è propriamente peculiare questa è la speranza "Chiliastičeskaja".<sup>107</sup>

Ciononostante, Berdjaev non può negare la grande importanza che esercitano su di lui e sul pensiero filosofico le molteplici esperienze fatte a Pietroburgo, a partire dagli interessi filosofici, peculiari a Rozanov, e alle intuizioni artistico-filosofiche di Merežkovskij.<sup>108</sup>(83) La ricchezza di cultura, ed in special modo di quella Occidentale, che egli trova in V. Ivanov, lo affascina moltissimo. Berdjaev, come molti altri filosofi, artisti, poeti, attori, uomini dotti e persino uomini politici, frequenta le riunioni che si tengono nell'appartamento di V. Ivanov, al sesto piano della cosiddetta "Torre" di fronte al giardino Tavričeskij(Taurine).<sup>109</sup>(84) È questo il periodo della vita di Berdjaev caratterizzato dall'amicizia con V. Ivanov, che egli considererà in futuro una delle

<sup>103</sup> Z. N. GIPPIUS, (1869-1945), poetessa simbolista e metafisica.

<sup>104</sup> N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie**, p. 151

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>107</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit

<sup>108</sup> Sulla tematica merežkovskiana, ed in parte su quella rozanoviana, scrive un lungo-articolo: "*O novom religioznom soznanii*", incluso in **Sub Specie Aeternitatis**, pp. 338-373.

<sup>109</sup> N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie**, p. 165. D. S. MIRSĀIJ, *Storia della Letteratura Russa*, Garzanti, 1965, pag. 485: "Dal 1905 al 1911 Ivànov fu il re senza corona dei poeti di Pietroburgo. Il suo appartamento al sesto piano di un edificio che si affacciava sulla Duma e sul parco Taurine, era stato battezzato la "Torre", e ogni mercoledì tutta la Pietroburgo poetica e modernista si riuniva là; gli adepti più intimi vi rimanevano, in conversazioni mistiche e letture letterarie, fino alla mattina inoltrata del giorno dopo. Nel 1907 Ivanov perdette sua moglie [...] Ma ciò non interruppe i "mercoledì". Solo nel 1912 una serie di dolorosi incidenti portò all'allontanamento di Ivanov dai suoi più intimi amici. Egli lasciò la "Torre" e si recò all'estero e quando ritornò non si stabilì più a Pietroburgo ma a Mosca".

persone più significative e ricche di talento dell'epoca. Per ben tre anni Berdjaev è il presidente delle riunioni degli artisti che si tengono presso Ivanov. Ciononostante si distaccherà in seguito anche da questo ambiente letterario per lo stesso motivo per cui si allontana dagli altri: la settarietà e lo spirito del settarismo. Gli sembra che quest'ambiente letterario si conformi con molta leggerezza al carattere rivoluzionario dell'atmosfera creatasi negli anni 1905-1906, proprio in quegli anni in cui egli scorge i segni di una catastrofe imminente".<sup>110</sup> Per quanto riguarda la rinascenza culturale degli stessi anni Berdjaev afferma che l'aspetto infelice, il suo limite, è consistito nel fatto che essa si è isolata in un piccolo gruppo, in una élite culturale di letterati che discutono di problemi di alta cultura mentre per le strade dilaga la rivoluzione.<sup>111</sup>

Sempre in questi anni del suo soggiorno pietroburghese, che sono precisamente gli anni in cui si prepara e si svolge la rivoluzione che finisce con un fallimento, Berdjaev non scrive molti libri, ma in compenso scrive molti articoli. Quarant'anni più tardi, quando scriverà la sua **Autobiografia spirituale**, egli affermerà che le sue opere del periodo non hanno un significato duraturo per quanto riguarda il suo pensiero filosofico in generale. Ma esse mantengono un vivo interesse culturale per chi voglia conoscere e capire quel fenomeno culturale che fioriva in quegli anni in Russia. L'opera principale che egli scrive in questo periodo è il libro: "Novoe Religioznoe Soznanie i Obščestvennost'", in cui esprime la sua tendenza anarchico religiosa di quel periodo.<sup>112</sup> Gli interessi di Berdjaev si sono ormai indirizzati definitivamente alla filosofia religiosa. Nel 1907 prende l'iniziativa e fonda la "Società Filosofico-Religiosa di Pietroburgo" che da lì a poco tempo resterà di nuovo nelle mani di Merežkovskij e di Rozanov.<sup>113</sup> Ma ormai non si sente più nello stato d'animo e intellettuale di restare a Pietroburgo. Verso la fine del 1907 si reca in campagna per un periodo di riposo per poi partire subito con la moglie per Parigi, dove vi trascorre l'inverno. Ha modo di incontrarsi ancora con Merežkovskij, il quale si trova anche a Parigi, e con il quale si chiariscono i motivi del loro dissenso nel campo filosofico religioso. Lo scontro avviene proprio sul significato religioso della *persona*.

Nello stesso anno viene pubblicato un libro di Berdjaev costituito da una raccolta dei suoi articoli, pubblicati tra il 1900 ed il 1906: Sub Specie Aeternitatis, sbornik statej (1900-1906) S. Pietroburgo.<sup>114</sup>

## **§ 9. La Rinascenza Culturale. La Crisi Spirituale dell'Intelligencija. (Periodo Moscovita.)**

---

<sup>110</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 165-168.

<sup>111</sup> Ibidem, pp. 177-178

<sup>112</sup> M. A. BERDJAEV, **Novoe religioznoe soznanie i Obscestvennost'**, SPb, 1907, "Predislovie", p. III: "Questo libro, - egli scrive, - è indirizzato contro tre forze storiche, contro tre possenti correnti che escono dalla scena ma che entrano nella scena della storia: 1) Contro la vecchia mortificazione della Chiesa, la vecchia e cristallizzata coscienza religiosa e lo stato da essa benedetto; 2) Contro il positivismo e l'ateismo, la vecchia coscienza razionalistica e la falsa religione Socialdemocratica da essa benedetta; 3) Contro l'irrazionalismo anarchico, la mistica caotica ed il nichilismo sociale su di essa fondato. La nuova coscienza religiosa, convenzionalmente chiamata neocristiana si basa su quel fondamento che io contrappongo ai falsi indirizzi. Il primo ed ultimo atteggiamento religioso, filosofico, sociale, nei confronti dell'essere è la percezione mistico-realistica della persona [...] che indaga il mistero universale sul destino individuale. Pubblicando questo libro non posso non ricordare quanto mi è stato dato dalle, relazioni con D. S. Merežkovskij, Z. N. Gippius. D. V. Filosofov, A. V. Kartašev".

<sup>113</sup> L'anno precedente, Berdjaev e Eulgakov avevano fondato una similare Società Filosofico-Religiosa a Mosca. Subito dopo il rito Eno da Parigi, Berdjaev dedica tutte le sue forze alla vita di tale "Bocietà" che sarà contrapposta decisamente a quella di Pietroburgo e quindi alla tematica di Merežkovskij. Rozanov verrà espulso nel 1912 perché è ebreo. Vedi D. A. LOWRIE, op.cit., p. 100.

<sup>114</sup> Si nota a questo proposito la svista di E. Porret nel suo libro: **La philosophie Chretienne en Russie. N. Berdiaeff**, p. 17. Egli pone erroneamente un certo articolo di Berdjaev dal titolo "Sub Specie Aeternitatis" nello sbornik Problemy Idealizma pubblicato nel 1904. Vero è, invece, che nel 1907 uscì lo sbornik col titolo **Sub Specie Aeternitatis** come antologia degli articoli di Berdjaev pubblicati in quegli anni. Questo sbornik contiene anche l'articolo " Etičeskaja problema v svete filosofskago idealizma", apparso nello sbornik **Problemy Idealizma** nel 1902.

Più entusiasta si dimostra Berdjaev quando si ferma a parlare del successivo periodo della sua attività, quella che si svolge negli ambienti e cenacoli filosofici e culturali di Mosca. Riconosce, infatti, l'elevata preparazione di quei circoli filosofici, culturali e religiosi che ha modo di frequentare e di conoscere direttamente.

Al ritorno da Parigi (1908) si stabilisce infatti definitivamente, per altri 14 anni, fino al giorno dell'esilio, a Mosca dove egli e Bulgakov avevano fondato la "Società Religioso-Filosofica" dedicata alla memoria di V. Solov'ev<sup>115</sup> con la collaborazione di E. Trubeckoj, V. Ern, G. A. Ročinskij, e, più tardi, di V. Ivanov, M. Geršenzon, L. Šestov, A. Belyj. Ruolo primario è svolto nella Società da Bulgakov e Berdjaev. Essi imprimono alla "Società R. F. a V. Solov'ev" una più forte dinamicità. Qui, a Mosca, così come Berdjaev aveva fatto a Pietroburgo, è Bulgakov che dirige i lavori.

Tuttavia anche Berdjaev svolge un ruolo primario nella S. R. F. e, come si è già notato, indirizza l'attività della "Società" in contrapposizione alla S. R. F. di Pietroburgo, con i cui ambienti ha ormai rotto le relazioni.<sup>116</sup> Come quello pietroburghese, anche il soggiorno moscovita si presenta per Berdjaev ricco di interessi, di scoperte culturali, di esperienze nuove e di nuovi incontri. A Mosca approfondisce la conoscenza ed il significato della tradizione; rilegge con maggiore attenzione l'opera di V. Solov'ev e si avvicina con crescente sensibilità all'Ortossia, soprattutto per l'influsso che esercita in questo campo su di lui l'amico Bulgakov. In questo avvicinamento si sente sorretto anche dal profondo legame che sente per Dostoevskij e dagli interessi che suscita in lui il pensiero slavofilo di Chomjakov: questo interesse lo indurrà a scrivere una monografia critica su questo pensatore. Ciò che di più lo attira in Chomjakov è l'idea che questi ha della libertà. Berdjaev lo definisce assieme a Dostoevskij: "banditore della libertà religiosa".<sup>117</sup>

Si avvicina alla letteratura sacra ed è questo il periodo in cui egli sviluppa, sotto l'influsso del mistico tedesco J. Boehme, l'idea di un essere divino e trascendente come il Dio-Umanità. Ma la sua filosofia religiosa è prevalentemente indirizzata al tema della conoscenza dell'uomo, non tanto come teologo, quanto come antropologo. E qui si avverte l'influsso esercitato su Berdjaev dall'antropologismo religioso di Rozanov.<sup>118</sup> "Punto di partenza fu per me, -scrive Berdjaev,- l'intuizione sull'uomo, sulla libertà e sulla creazione, non sulla Sofija, non sulla consacrazione della carne del mondo come accadde per altri. Più di tutto mi tormentò il male della vita, umana e mondiale".<sup>119</sup> Per quanto riguarda i circoli religiosi più originali di Mosca egli ha contatti con quello di Bulgakov e di Florenskij con i quali sviluppa i rapporti più significativi.

Volendo distinguere tra le varie correnti, si può dire che tra i vari movimenti mistici e religiosi attivi in questo periodo a Mosca si possono individuare due correnti principali, una delle quali è rappresentata dalla corrente filosofico-religiosa ortodossa che orbita attorno a S. Bulgakov e Florenskij.<sup>120</sup>

Sul libro di Florenskij "**Stolp i Utverždenie istiny**", che esercita un significativo influsso su alcuni circoli, Berdjaev scrive un articolo: "Stilizovannoe Pravoslavie", che gli procura una tempesta di attacchi. Di Florenskij lo colpisce la poliedricità intellettuale: "Florenskij era un uomo universale, un matematico pieno di talento, fisico, filologo, occultista, poeta, teologo, filosofo".<sup>121</sup>

---

<sup>115</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 171.

<sup>116</sup> Durante il periodo trascorso a Parigi l'attività della S. R. F. di Mosca decade sempre più mentre fiorisce quella di Pietroburgo. Ma, con l'arrivo a Mosca di Berdjaev, la "Società riprende a vivere, intensamente. D. A. LOWRIE, op. cit., p. 100.

<sup>117</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 172. Anche in Berdjaev il concetto di libertà è un concetto pregno di significato religioso.

<sup>118</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 172.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 174

<sup>120</sup> Di Florenskij Berdjaev rigetta il magismo e la mancanza della tematica della libertà. Berdjaev lo considera comunque un reazionario. N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 173.

<sup>121</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 173

La seconda corrente è quella mistico-religiosa e occultista a cui fanno capo A. Belyj, V. V. Ivanov e persino A. Blok, "quantunque, - scrive Berdjaev, - egli non si è mai piegato ad alcuna ideologia".<sup>122</sup> Berdjaev, pur nutrendo interessi occultisti, orbita principalmente attorno alla corrente di Bulgakov.

A questo punto, completando quanto si è detto nella premessa, possiamo affermare che le esperienze più ricche della sua vita e quelle sulle quali trova un punto di partenza, stabile per l'ulteriore sviluppo della sua filosofia, Berdjaev le vive nel primo decennio del XX secolo in Russia attraverso dibattiti, incontri e ricerche di carattere religioso, che non sempre rispettano la religione ufficiale ortodossa, nei circoli dell'intelligencija filosofico-religiosa più avanzata, sia nel periodo pietroburghese che nel periodo moscovita.

Berdjaev ricorderà questi primi anni del secolo, così fiorenti e promettenti per la cultura russa, la Rinascenza Culturale, Filosofica e Religiosa, come una delle epoche più meravigliose della storia della cultura russa, paragonabile all'epoca degli anni trenta e quaranta del secolo precedente. "Un'epoca di slancio creativo della poesia e della filosofia dopo un periodo di decadenza. Fu l'epoca, inoltre, in cui comparvero nuovi spiriti ed una sensibilità nuova."<sup>123</sup>

Dopo una breve esperienza marxista passa su posizioni liberali radicali in politica ed idealiste in filosofia. Ha intensi rapporti mistico-religiosi legati alla religiosità laica del periodo, che, come abbiamo sottolineato, si distacca molto dalla religiosità ufficiale ortodossa, cioè della Chiesa Ufficiale, che, a partire dalla critica religiosa di Tolstoj<sup>124</sup>, la Critica al Cristianesimo storico di Rozanov e alla religione cristiano-pagana con una rivalutazione della carne, è sottoposta ad un martellante invito a uscire dalla sua apatia e dal mantello dello stato autocratico.

Questo decennio è in sostanza, l'università di Berdjaev, quell'università dalla quale ne era stato escluso per motivi politici.

A Mosca Berdjaev, Bulgakov e Trubeckoj fondano la casa editrice *Put'*. Da essa vengono pubblicati alcuni libri dello stesso Berdjaev e molti manoscritti di giovani che avrebbero trovato difficoltà, per motivi commerciali, ad essere pubblicati presso altre case editrici. Riproducono i lavori più importanti degli slavofili e stampano molti libri nuovi, specialmente quelli dei membri della "Società Religioso-Filosofica" di Mosca, dedicata a V. Solov'ev.<sup>125</sup>

## **§ 10. Attività creativa di Berdjaev nel periodo Moscovita.**

L'attività di Berdjaev più nota e più discussa di questo periodo non è tanto legata ad opere singole, quanto ad opere collettive. E' questo il caso della pubblicazione di *VECHI, Sbornik Statej o ruskoj intelligencii*, del 1909, legato ai nomi più conosciuti dei marxisti legali come Struve, Bulgakov, Frank, ecc.<sup>126</sup>

In questo sbornik Berdjaev interviene con il breve saggio "*Filosofskaja Istina i intelligentskaja pravda*". Lo stesso articolo sarà incluso, a distanza di un anno, nell'interessante sbornik tutto di Berdjaev, che segue subito nel tempo il primo *Sub Specie Aeternitatis* (1907), costituito dagli articoli pubblicati da Berdjaev tra il 1907 ed il 1909. Il titolo è *Duchovnyj Krizis Intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii (1907-1909)*, SPb, 1910. In questo sbornik sono raccolti 22 articoli. Lo sbornik, che nasce nell'atmosfera incandescente riscaldata dal fuoco della critica e della polemica sul caso Vechi, non è affatto immune dallo spirito di questi anni: "La presente raccolta dei miei articoli, per temi ed indirizzi molto vicini al compito critico dello sbornik *Vechi*, mi sembra che possa offrire il proprio contributo a quel capitale che va alla scoperta di una via di uscita dalla crisi spirituale fin qui sofferta

<sup>122</sup> Ibidem, p.175.

<sup>123</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p.177

<sup>124</sup> L. TOLSTOJ, Issledovanie\_ Dogmatičeskogo Bogoslovija, in Polnoe Sobranie Socinenij, Tom 23, Moskva, 1957, pp. 60-303.

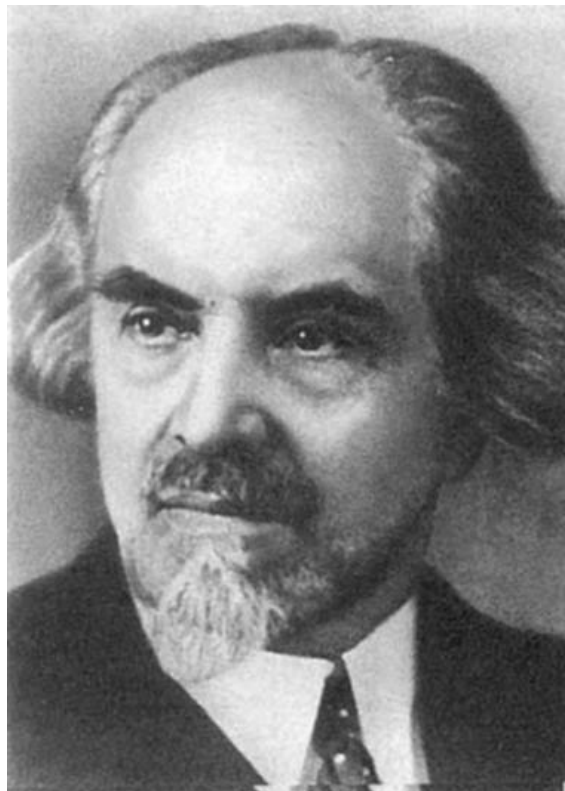
<sup>125</sup> D. A. LOWRIE, op. cit., pp. 114-115

<sup>126</sup> Vedi V. STRADA, "*Il paradosso dello spirito russo*", in *Tradizione e Rivoluzione nella letteratura Russa*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 206-220. Vedi inoltre gli ultimi due capitoli della presente ricerca.

dall'intelligencija russa,<sup>127</sup> A queste, che sono le maggiori pubblicazioni del periodo vanno aggiunti i seguenti articoli ed opere: "*Proischoždenie zla i smysl istorii*", in Voprosy Filosofii i Psichologii, XIX (1908) NN. 94-95; "*Opyt filosofskago opravdanija Christianstva. O knige Nesmelova Nauka o človeke*", in Russkaja Mysl', XXX,1909, N. 9. A questo proposito bisogna dire che il libro di Nesmelov esercita un forte influsso sul pensiero di Berdjaev, in modo particolare il II volume.<sup>128</sup> "*O rasširenii opyta*", in V.F. i P., XXI, N. 105,(1910); "*Vera i Znanie*," e "*Gnoseologičeskaga Problema*", entrambi in V. F. i P. N.103,105 (1910); "*Problema Vostok i zapada v religioznorn soznanii V. Solov'eva*", in Sbornik Pervyj o V. S.,(Moskva 1911); Filosofija Svobody, (Moskva 1911); la monografia: Aleksej Stepanovič Chomjakov, (Moskva 1912); il breve saggio: Duša Rossii, (Moskva 1915); Smysl Tvorčestva (Moskva 1916), che, a parere di Berdjaev, è l'opera più significatila che egli abbia prodotto in questo periodo; Sud'ba Rossii, (Moskva 1918); Filosofija Dostoevskago (S. Peterburg 1922).

In questi anni Berdjaev è di nuovo legato ad un'opera collettiva, a livello inferiore delle precedenti, Iz Glubiny (Moskva 1918-1921) in cui pubblica l'articolo: "*Duchi o Russkoj Revoljucii*". "*Volja k kul'ture i volja k žizni*", appare nello sbornik letterario Noi, redatto da Fedor Stepun. L'opera più interessante di quest'ultimo periodo è, a nostro avviso, lo sbornik di Berdjaev: Krizis Iskusstva che contiene i seguenti saggi: "*Krizis Iskusstva*", "*Picasso*", e "*Astral'nyj roman*", Po povodu romana A. Belago Peterburg. Questo sbornik esce a Mosca, Izd. Lemana i Sacharova, 1918. Il nome di Berdjaev è legato ancora ad un altro sbornik del 1922: Sakat Evropy. Sbornik statej o Spenglerom. Esso contiene l'articolo di Berdjaev "*Predsmertnye Mysli Fausta*", e di S. L. Frank l'articolo "*Krizis zapadnoj kul'tury*".<sup>129</sup>

Queste sono le opere in cui si concretizza il pensiero e l'opera di Berdjaev nell'arco di tempo che va dal 1908 al 1922.



<sup>127</sup> N. A. BERDJAEV, *Duchovnyj Krizis Intelligencij*, p. 3.

<sup>128</sup> N. A. BERDJAEV, Op. cit., p. 172.

<sup>129</sup> N. A. BERDJAEV, Op. cit., pp. 34-54.

## GLI ULTIMI ANNI IN RUSSIA

### §. 11. Berdjaev e gli incontri con le sette religiose: i “Bogoiskateli”.

Il periodo che va dal 1908 all'autunno del 1922, quando Berdjaev è costretto a lasciare la Russia per prendere la via dell'esilio, prima verso Berlino e quindi verso Parigi, è, come si è già detto, molto importante per lo sviluppo del pensiero di Berdjaev, soprattutto per la scelta definitiva, in sostanza, del suo orientamento filosofico-religioso. Accetta definitivamente il Cristianesimo Ortodosso come religione e si definiscono, chiarendosi, le sue idee religiose. A proposito della sua religione egli sente il bisogno di confessare che la sua famiglia, in questo campo, non aveva esercitato alcun influsso su di lui. L'ambiente familiare era infatti permeato da idee volterriane ed viveva respirando soltanto l'aria dell'atmosfera dell'Ortodossia ufficiale e dell'assolutismo zarista. Da quanto egli dice, la religione viene professata nella sua famiglia alla stregua di un dovere come tanti altri al servizio della monarchia. Da ciò deriva il fatto che Berdjaev, in contrasto con tutte queste manifestazioni ipocrite, non sente in sé alcun retaggio di una educazione religiosa infantile, né si senta attratto alla religione dei padri. Avverte l'attrazione all'Ortodossia soltanto all'inizio del periodo moscovita a contatto con gli ambienti di ricercatori religiosi ed in particolar modo per l'influsso esercitato dal suo amico Bulgakov. Questi proviene da un ambiente clericale ortodosso ed attira l'attenzione di Berdjaev proprio sulla bellezza delle vecchie chiese ortodosse e del servizio religioso ortodosso.<sup>130</sup>

Ciononostante Berdjaev confessa di non potersi considerare un uomo del tipo ortodosso, pur riconoscendo che ciò che lo avvicina all'Ortodossia, più che agli altri riti, è il carattere del rito ortodosso meno razionalizzato del cattolicesimo e del protestantesimo. Fatto molto importante questo per Berdjaev in quanto vede in esso il motivo centrale della grande forza di libertà che dall'ortodossia russa si può sprigionare. È proprio per questo motivo che non abbandonerà mai l'Ortodossia, quantunque l'esclusività e l'autoritativa confessionale gli siano sempre estranee, come d'altra parte dimostrano i suoi tentativi, a Parigi, di intrattenere incontri interconfessionali.<sup>131</sup> Si considera un rappresentante della libera ricerca della filosofia religiosa. Legge molti libri di teologia, ma egli cerca la via per la creazione di una propria intuizione religiosa giungendo così all'intuizione del *Dio-Umanità*. Non è questa una intuizione nuova: infatti egli si riallaccia esplicitamente al mistico tedesco J. Boehme a lui tanto caro e, considerandosi erede di Dostoevskij, pone come problema centrale dei suoi interessi religiosi la Teodicea.<sup>132</sup> "Il problema della Teodicea è stato per me, prima di tutto, il problema della libertà, base del mio pensiero filosofico". A differenza dell'insegnamento di Boehme sull'*Ungrund*, che, secondo Berdjaev, pone la causa prima della libertà in Dio, egli la trova anche all'esterno da Dio.

L'originaria libertà è radicata nel "nulla", nel "meone". E ciò non deve significare, scrive ancora Berdjaev, dualismo ontologico perché ciò sarebbe già razionalizzazione. Per Berdjaev "Dio agisce nell'ordine della libertà e non nell'ordine della necessità obiettivata. Egli agisce spiritualmente e noia magicamente". Dio è spirito. È possibile comprendere Dio soltanto spiritualmente e non naturalisticamente. Sul problema della ricerca di Dio egli sente fortemente il Dio-Figlio, Cristo, come Dio-Uomo, Dio dell'umano più che Dio forza, e Dio creatore.<sup>133</sup> A questo punto il problema centrale del suo pensiero religioso-filosofico è quello di conciliare l'uomo con Dio. A questo proposito egli, in contrapposizione a Schleiermacher e molti altri, afferma che la religione non è il senso di dipendenza dell'uomo, anzi è proprio in sentimento della sua indipendenza. "L'uomo è un essere completamente dipendente dalla natura e dalla società, dal mondo e dallo stato se non c'è Dio. Se Dio c'è, l'uomo è allora un essere spiritualmente indipendente. E l'atteggiamento verso Dio non si

<sup>130</sup> N. A. BERDJAEV, *Samopoznanie*, pp. 182-186.

<sup>131</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 188-224.

<sup>132</sup> Parte della Teologia che tratta della giustizia di Dio e spiega, l'esistenza del male in rapporto ad essa.

<sup>133</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 189.

determina come dipendenza dell'uomo, ma come sua libertà. Dio è la mia libertà, la mia dignità di essere spirituale".<sup>134</sup> Questo processo di maturazione filosofico-religiosa è il prodotto di un esperimento spirituale e di una vita vissuta più che di un pensiero astratto. E' per questo che egli può accettare e sentire il Cristianesimo soltanto come religione del Dio-Umanità. "Per me, - scrive Berdjaev,- parlare del Dio-Umanità e del Dio Umano significa parlare della religione alla quale io mi sono rivolto.

Divenni Cristiano non perché cessai di credere nell'uomo, nella sua dignità e più alta destinazione, nella sua libertà creatrice, ma perché cercai una più profonda e solida motivazione di questa fede. In ciò io avvertii la differenza tra me e gran parte di persone convertitesì al Cristianesimo, siano esse ortodosse, oppure cattoliche e protestanti.<sup>135</sup>

Come si è accennato sopra, Berdjaev viene introdotto, tramite Bulgakov, nei circoli interessati alle ricerche religiose. Il primo gruppo che egli conosce è quello di M. A. Novoselov.<sup>136</sup> Nel suo appartamento hanno luogo riunioni, discussioni e letture di relazioni. A queste riunioni partecipano anche P. Florenckij, uomo di alta formazione filosofica, F. D. Samarin, B. Mansyrov e lo stesso Bulgakov.

Si avvicina ai circoli che coltivano interessi occultisti ed antroposofici, per staccarsene però disgustato in quanto trova in queste sedi che i partecipanti ed i credenti nell'antroposofia sono molto dogmatici e molto più autoritari degli stessi ortodossi e cattolici. Inoltre, in questo ambiente non trova quello che di più lo interessa nell'uomo: la libertà creatrice.

Entra in seguito in contatto con le sette religiose dei cosiddetti Cercatori di Dio (Bogoiskateli) e frequenta le assemblee popolari religiose nel cui ambito coesistono diversi indirizzi e correnti religiosi: la setta dei Senza Morte(*Bessmertniki*) è ritenuta da Berdjaev la più importante. C'è inoltre quella degli Evangelisti e dei Battisti. Berdjaev si sente attratto da quella dei "Bessmertniki" e frequenta le assemblee popolari religiose che hanno luogo ogni domenica in una trattoria di Mosca, accanto alla chiesa Flor e Lavr, di nome Jama. È la polizia zarista che in seguito vieta queste riunioni religiose. È in questo periodo che Berdjaev incontra il movimento dei Tolstoiani ed in particolare V. A. Šeerman, tolstoiano per convinzione, che mette su una colonia tipo tolstoiana ed una "obščina" spirituale. Nel frattempo cresce ulteriormente in Berdjaev lo spirito di ribellione contro la forma storica della "cerkovnost", della organizzazione ecclesiastica. Scrive, infatti, in queste condizioni di spirito un articolo rivolto contro il S. Sinodo dal titolo "Gasiteli Ducha", apparso sulla rivista "Russkaja Molva" del 3 agosto 1913. Il numero della rivista viene subito confiscato e Berdjaev è chiamato in giudizio per rispondere dell'articolo "blasfemo".

L'avvocato che difende Berdjaev sa che quella causa è persa in partenza e che il suo assistito rischia la relegazione in Siberia. Ma la causa viene trascinata per lungo tempo, e sia a causa dell'imperversare degli eventi bellici, sia, in seguito, di quelli rivoluzionari, l'affare si risolve senza alcuna conseguenza grave per Berdjaev.

## **§ 12. L'Ultimo decennio in Russia**

Scarse sono le notizie biografiche e scarsi anche i riferimenti che lo stesso Berdjaev ci dà nella sua Autobiografia spirituale al periodo bellico ed al periodo rivoluzionario, tra gli anni cioè che vanno dal 1914 al 1918. Anche le biografie su Berdjaev sono a questo punto lacunose. Per quel che riguarda noi è sufficiente quanto Berdjaev scrive nel capitolo dedicato alla "Rivoluzione russa e al mondo Comunista". Qui possiamo cogliere il suo stato d'animo ed i suoi atteggiamenti spirituali, quasi sempre negativi, di fronte a quegli avvenimenti tempestosi.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Ibidem, pp. 190-191.

<sup>135</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.191.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>137</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, pp.244-267.

"Io sentii la rivoluzione come un momento del mio destino personale e non come qualcosa impostomi dall'esterno". Queste parole spiegano il concetto che egli ha delle rivoluzioni, che egli considera disgrazie e malattie. La rivoluzione russa gli appare in questo momento come una grande disgrazia abbattutasi sulla Russia.<sup>138</sup> d'accordo con la sua convinzione che la "rivoluzione è una terribile malattia, una tormentosa operazione sull'ammalato; essa testimonia la mancanza di forze positive e creative, di un compito non realizzato".<sup>139</sup> All'inizio della rivoluzione Berdjaev scrive un articolo dal titolo "***Padenie svjaščennogo russkogo carstva***", in cui vede nella caduta del sacro regno russo un processo inevitabile dell'incarnazione d'un falsato significato simbolico del corpo storico." A suo avviso la rivoluzione conferma ancora una volta l'amarezza del destino del popolo russo,<sup>140</sup> Da ciò si comprende che egli si pone sin dall'inizio in opposizione anche al governo sovietico affermatosi con la rivoluzione di Ottobre. Bisogna però precisare che la sua non è un'opposizione portata avanti attraverso la lotta politica, ma con una lotta spirituale che scaturisce dal suo intimo bisogno di dare alla persona umana la possibilità di potersi sviluppare liberamente, creativamente e spiritualmente; quella libertà che egli vede minacciata in questo periodo che egli giudicherà un momento di tremendo vilipendio alla libertà umana a causa della macroscopica deformazione del vero significato umano del marxismo. Ancora oggi in URSS si stenta a riprendere un corretto cammino verso il socialismo, risentendo soprattutto della difficoltà di spogliarsi di tutte le deformazioni storiche fatte della teoria marxiana del socialismo. Berdjaev, trascinato dall'impeto della difesa della libertà spirituale della persona umana scrive un libro antibolscevico all'inizio del 1918: ***Folosofija Neravenstva*** che potrà essere però pubblicato soltanto nel 1923, a Berlino. Il contenuto sarà in seguito rigettato in parte dallo stesso autore in quanto il libro viene scritto sotto forti impulsi emozionali, per cui, per certi aspetti egli lo considererà persino ingiusto. In esso egli esprime la sua tempestosa reazione contro quei giorni, restando tuttavia fedele al suo amore verso la libertà.<sup>141</sup> Egli afferma che l' "uguaglianza è metafisicamente una vuota idea, e che la giustizia sociale deve fondarsi sulla dignità di ogni personalità e non sull'uguaglianza."<sup>142</sup>

Berdjaev rimane ancora per cinque anni in Russia sotto il potere comunista e per tutto questo periodo si distingue per la sua intransigenza morale. Egli rimane fedele alle sue idee, anche quando vede i suoi amici accettare compromessi col nuovo ordine che si è creato, mentre altri passano completamente sulle posizioni del nuovo regime.

Continua perciò la sua lotta spirituale contro il comunismo come avrebbe fatto contro qualsiasi altro nemico dello spirito. Lo spirito *ha* tanta importanza nella concezione di Berdjaev in quanto egli lo considera un elemento progressivo in contrapposizione alla materia che gli appare invece un elemento reazionario incapace di progresso. È per questo motivo che egli, in questa sua posizione nei confronti del comunismo, non si sente affatto un reazionario e conservatore. Vuole difendere la personalità umana che vede così minacciata e crede di farlo e di poterlo fare difendendo soprattutto la libertà dello spirito. D'altra parte è ben convinto che il vecchio mondo è ormai finito e che nessun ritorno ad esso è più possibile o desiderabile.<sup>143</sup> E' sempre per questa ragione che, in seguito, durante il suo esilio parigino, si schiererà contro quelli che auspicano soluzioni reazionarie od interventi armati esterni, proposti dalla stessa emigrazione russa. Ma, ritornando brevemente alla sua visione della rivoluzione russa, bisogna aggiungere che Berdjaev vede in essa non solo la tristezza del destino russo, ma anche un problema d'ordine religioso e filosofico ancora più vasto: la crisi del Cristianesimo e la crisi dell'umanesimo. Questo motivo è sempre stato il centro di tutte le sue meditazioni filosofiche, specialmente durante l'esilio.<sup>144</sup> È questo il periodo in cui Berdjaev sperimenta su di sé, dopo quelle zariste, anche le prigioni comuniste. Egli le paragona a quelle zariste e dice che queste comuniste sono più crudeli, mentre le prime erano più paternalistiche.

---

138 E' la tesi sviluppata nell'articolo pubblicato in "Iz Glubiny" (1913).

139 ibidem, "Duchi o Russkoj revoljucii".

140 A questo proposito Berdjaev si sente molto vicino alla concezione di Carlyle.

<sup>141</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.248 .

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.250.

<sup>144</sup> Da queste meditazioni scaturisce il suo interessante saggio ***Novoe Srednevekov'e***, Berlino, 1924.



Comunque l'attività di Berdjaev non si arresta. Dal periodo che va dall'inizio della prima guerra mondiale all'inizio della rivoluzione scrive molti articoli,<sup>145</sup> L'avvenuta mancanza della rendita dei suoi beni polacchi, il che aggrava la sua situazione finanziaria, lo costringe ad un super lavoro. D. A. Lowrie parla, nel suo studio biografico, di ottantatre articoli scritti da Berdjaev tra 1915 ed il 1917.

Il tema centrale di questi articoli, scrive il Lowrie, è l'idea della Russia, per cui sarebbero vani gli sforzi di colui che volesse trovare in essi dei riferimenti concreti relativi a personaggi oppure ad avvenimenti storici di quel periodo. Alcuni titoli suonano: "*Guerra e Rinascimento*", "*Le capacità assopite dell'uomo*", "*Nietzsche e la Germania Moderna*", "*La giustificazione dell'amore per la patria*", "*Autorità e responsabilità*". In sostanza, nei confronti della Rivoluzione, Berdjaev rimane in posizione di semplice spettatore.

## **§ 12. Berdjaev professore di filosofia all'Università di Mosca. Fondazione della "Volnaja Akademija Duchovnoj Kul'tury". L'esilio.**

Berdjaev svolge in questi ultimi cinque anni varie attività. Nel 1918 partecipa al corteo ecclesiastico guidato dallo stesso Patriarca. La dimostrazione assume un carattere importante e molta gente interviene incurante del pericolo di perdere la vita a cui si va incontro. Comunque la dimostrazione si conclude senza incidenti.

Berdjaev continua a scrivere molto, anche se è impedito di pubblicare ciò che vuole. Scrive quattro libri tra cui quello da lui ritenuto il più importante: "**Smysl Istorii**" e "**Mirosozercanie Dostpevskogo**", sotto l'influsso della "*Legenda o Velikom Inkvisitore*". Entrambi i libri verranno pubblicati fuori della Russia, nel 1923 a Berlino. Partecipa molto attivamente all'Associazione degli Scrittori", e si dà molto da fare in difesa dei membri che corrono il rischio della prigione. Ciò può dare ancora qualche frutto positivo perché al Cremlino ci sono i rappresentanti della vecchia intelligencija russa come Kamenev, Luna čarskij, Bucharin e Rjazonov.

Nel 1919 viene scelto come professore di filosofia dall'Università di Mosca, dove svolge le sue lezioni per un anno soltanto, fino al 1920. Durante questa sua attività accademica legge le sue lezioni nelle aule universitarie, in quella sede, cioè, dove aveva sempre detto di non essere adatto a insegnare, in quanto non si vedeva nella veste di professore.

D'altra parte frequenta ogni martedì le riunioni che si tengono nella casa di M. Vlas'evskij. Qui si leggono relazioni ed fanno discussioni e conversazioni su temi politici, sociali e scientifici. Berdjaev ha inoltre la possibilità di frequentare per una volta, dietro invito, il **Club degli anarchici**, e partecipa alla discussione che si tiene sulla figura ed il significato di Cristo. La sala è affollata e i partecipanti appartengono alle più svariate correnti.<sup>146</sup> Egli ricorda di aver preso la parola con una relazione sul tema: "*O dostoinstve Christianstva i nedostoinstve Christian*", e di aver parlato così bene come non gli sarebbe più capitato di fare in simili occasioni. Partecipa inoltre alle lezioni pubbliche che hanno luogo nella sala *grande* del Museo Politecnico e qui tiene una lezione sul tema "*Nauka i Religija*".

Bisogna inoltre ricordare la sua iniziativa più importante del periodo che si concretizza nella fondazione della "Volnaja Akademija Duchovnoj Kul'tury", che resta in vita per tre anni soltanto (1919-1922), fino a quando cioè Berdjaev vien costretto ad allontanarsi dalla Russia. Berdjaev stesso è il presidente della fondazione. L'importanza di questa iniziativa consiste, secondo Berdjaev, nel fatto che "in quegli anni la "V.A.D.K." rappresenta l'unico posto nel quale possono svilupparsi liberamente pensieri e problemi di alta cultura. Vi si organizzano, infatti, lezioni, corsi, seminari e riunioni pubbliche. E' per una di queste lezioni, tenuta da Berdjaev, che appare un articolo sulla *Pravda* in cui si dice di non poter essere più tollerato che in una istituzione sovietica si leggano lezioni su temi religioso-spirituali. È perciò chiamato in qualità di presidente della V.A.D.K. a recarsi negli uffici della ČEKA per dare maggiori spiegazioni sul significato di quelle riunioni e della sua

<sup>145</sup> D. A. LOWRIE, op. cit., capitolo "*War Banishment*". Berdjaev non accenna a questi ottantatre articoli ed il Lowrie non cita le fonti di pubblicazione di questi scritti.

<sup>146</sup> N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie**, p. 256. Berdjaev indica approssimativamente la data di questa riunione tra la fine del 1918 e l'inizio del 1919.

stessa lezione. Berdjaev tiene ancora altre lezioni sulla filosofia della storia e la filosofia delle religioni mentre contemporaneamente conduce un seminario su Dostoevskij.

Come prima si accennava, durante questi cinque anni viene arrestato per brevi periodi in due occasioni. La prima volta il suo arresto avviene nel 1920 per il cosiddetto affare del "*Centro tattico*" con cui però Berdjaev non ha alcun rapporto diretto. All'atto della liberazione da questo primo arresto gli viene ingiunto di non allontanarsi da Mosca senza previa autorizzazione. Vive relativamente tranquillo per quasi due anni, fino alla primavera del 1922, allorché la sua situazione comincia a precipitare. Si è infatti costituito il fronte antireligioso. Durante l'estate viene arrestato e trattenuto per circa una settimana. Due mesi più tardi gli viene intimato di lasciare la Russia. Questo è un ordine che non colpisce soltanto lui, ma tutto il gruppo di scrittori, filosofi, scienziati ed attivisti che ormai non si sarebbero più convertiti al comunismo.<sup>147</sup>

Berdjaev viene mandato in esilio non per motivi politici ma per motivi ideologici. Egli si sente prostrato da quest'ordine che, tra l'altro, lo costringe a fondersi con quella parte dell'emigrazione russa con la quale non vuole avere rapporti sia per il carattere politico reazionario da essa professato che per l'arretramento culturale. Ciò che lo conforta in questo viaggio verso l'esilio è il pensiero di poter andare in un mondo più libero e di respirare maggiore aria di libertà.

Il gruppo degli esiliati lascia la Russia nel settembre del 1922, prima da S. Pietroburgo a Stettino e da qui per Berlino.

Durante i venticinque anni d'esilio Berdjaev conosce una fase creativa che si arresta soltanto con la sua morte, avvenuta a Clamart, nei pressi di Parigi, il 23 marzo 1948.

Certo il problema del comunismo, anche durante il suo esilio all'estero, costituisce uno dei suoi problemi fondamentali sul quale sente l'esigenza di scrivere. E infatti scrive molto. "Già all'estero ho scritto molto sul comunismo e sulla rivoluzione russa. Ho tentato di rendermi conto di quegli avvenimenti che ebbero un sì grande significato non soltanto per il destino della Russia, ma anche per il destino del mondo. Ho condotto le mie forze spirituali al di sopra della lotta di parte e le ho purificate dalle passioni, per vedere non soltanto la menzogna, ma anche la verità del comunismo. Osservando la condizione d'animo dell'emigrazione russa sentivo di essere il solo, tra le moltissime persone, libero da risentimenti nell'atteggiamento verso il comunismo, non indirizzando i miei pensieri alla reazione verso di esso".<sup>148</sup> Egli contrappone al comunismo, anzitutto, il principio della libertà spirituale, "originario ed assoluto", come egli lo definisce. Difende inoltre il principio della personalità come valore superiore e la sua indipendenza dalla società, dallo stato e dall'ambiente esterno. Ciò significa per *lui* difendere lo spirito ed i valori spirituali.<sup>149</sup> " Il comunismo, invece, così come si è manifestato nella rivoluzione russa, ha negato la libertà, ha negato la personalità, ha negato lo spirito. In questo senso e non nel sistema sociale, è consistito il male del comunismo".<sup>150</sup> Berdjaev non si sarebbe sentito impedito ad accettare il comunismo sui programmi politici e sociali, ma non avrebbe potuto mai accettarlo sul piano spirituale per la negazione di quei valori che sono essenziali per la persona umana e per i quali egli dedica la propria vita di filosofo.

In religione ed in filosofia rimane un convinto anticollectivista. Comunque, pur avendo questo atteggiamento, non si ritiene affatto antisocialista. Egli ha una sua visione particolare del socialismo, il socialismo etico, e pur accettando l'insegnamento storico di Marx non può accettare la situazione quale si è verificata in Russia". Io sono un partigiano del socialismo, - scrive Berdjaev, - ma il mio socialismo è personalistico, non autoritario, che non ammette il primato della società sulla persona, che parte dal valore spirituale di ogni uomo, perché egli è spirito libero, persona, immagine di Dio".<sup>151</sup> Si dichiara ancora anticollectivista perché non ammette l'esteriorizzazione della coscienza personale, individuale ed il trasferimento nel collettivo. La coscienza è la profondità dell'uomo, il

<sup>147</sup> E' questa la seconda ondata di ordini di esilio, seguita a quella che ha interessato circa un migliaio di persone alla fine della guerra civile nel 1920. Tra gli intellettuali, oltre a Berdjaev, ci sono Kuprin, Bunin, Artybašev, Šelev, Zaitsev, Averčenko, Teffy, Balmont, Gippius, Tsve-taeva, Šestov, Merežkovskij, Bulgakov, Volkonskij Vedi: D. S. MIRSKII, op.cit., pp. 559-561 e Z. Gippius, Merežkovskij, Parigi, YMCA-Press.

<sup>148</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 264-265.

<sup>149</sup> N. A. B., "*Personalizm i marksizm*", *Put'*, Nr.48,1935,pp. 3-19. A. B., Samopoznanie, p. 265.

<sup>150</sup> N. A. BERDJAEV, Op. cit., p.265.

<sup>151</sup> N. A. BERDJAEV, Op. cit., p.265.

punto dove egli viene in contatto con Dio, La coscienza collettiva è, secondo Berdjaev, un'espressione metaforica. In sostanza egli crede di opporsi non al socialismo, ma al male che egli vede in un certo tipo di comunismo.

Ciò non gli impedisce infatti di ammettere la verità del comunismo nella sua critica al capitalismo e dei privilegi sociali. Forse è questa la parte fondamentale dell'insegnamento marxiano che tuttora viene occultato in URSS. La recisa condanna di Berdjaev è rivolta infatti al comunismo che si sostituisce al vecchio autoritarismo. Berdjaev è sempre rimasto su una posizione negativa nei confronti del capitalismo e alla disumanizzazione della società capitalistica ed in una posizione di rifiuto della società borghese. Perciò, quando durante l'esilio ritorna emotivamente alla visione sociale della sua gioventù, non si può dire che egli abbia aspettato l'esperienza occidentale per rigettare l'ingiustizia del capitalismo, perché già allora, nella sua fase di *marxista critico* ne era convinto. Perciò non sembra giusta l'osservazione che gli si fa quando parte per l'esilio: "Al Cremlino si spera che, caduto nell'Europa Occidentale, voi possiate cogliere da quale parte stia la verità". In queste parole poco acute, ed offensive per chi le riceve, è nascosto un triste significato per il giovane stato sovietico d'allora.

In conclusione di questa prima parte, possiamo dire che questo atteggiamento di Berdjaev, che si concretizza nel rifiuto dell'autoritarismo comunista e nel rifiuto della disumanizzazione capitalistica, richiama in mente la posizione del grande pubblicista populista russo N.K.Michajlovskij al cui pensiero si rivolge creativamente il giovane filosofo N. A. Berdjaev.

### § 13. I primi passi in esilio. Berlino.

N. A. Berdjaev lascia la Russia, con un gruppo di 75 esiliati nel settembre del 1922. Giunge a Berlino dopo un viaggio in piroscampo, da Pietroburgo a Stettino. A Berlino non prova alcuna particolare prostrazione a causa dell'esilio, poiché si sente confortato dall'alamore per l'Occidente nato in lui nei diversi viaggi che aveva potuto effettuare in precedenza come turista. Ciò non significa, comunque, che egli non viva tutta una vita con la profonda nostalgia per la madre terra russa.

A Berlino entra in contatti con gli ambienti dell'emigrazione russa dai quali viene accolto con molta diffidenza e ostilità.

Incontra i rappresentanti del movimento Bianco tra cui c'è anche Struve. Con questi, con cui si era legato d'amicizia nei primi anni del secolo, allorché Struve scrisse la lunga introduzione al suo libro su Michajlovskij, aveva già rotto le relazioni. D'altra parte Berdjaev non crede che l'atteggiamento di Struve nei confronti del nuovo potere in Russia possa condurre a qualcosa di positivo. È per questo che con gli emigrati di parte bianca sente la necessità di una chiara rottura. I componenti di questo gruppo sono, per Berdjaev, immersi in un passato ormai morto; essi non si rendono conto che si è ormai entrati in una nuova epoca e che l'avvento del bolscevismo, sanzionato dalla rivoluzione russa, è un fatto storico irreversibile. Questo è ciò che Berdjaev sente e esprime la necessità del riconoscimento dei governi occidentali del potere comunista sovietico. Questo fatto politico di grande importanza avrebbe immesso, a suo avviso, la Russia-Sovietica di nuovo nel concerto della vita politica mondiale contribuendo così a mitigare i lati peggiori dell'affermazione del nuovo potere comunista. Si esprime quindi decisamente contro un intervento straniero in Russia, tanto caldeggiato dall'emigrazione di parte Bianca.

L'atteggiamento di Berdjaev ha però come conseguenza quella di spaventare i rappresentanti dell'emigrazione. Rompe per questo le relazioni con gli emigrati per riprenderle, solo in parte, dopo il trasferimento a Parigi, che avviene nel 1924. A Berlino prende inoltre contatto col gruppo di intellettuali esiliati assieme a lui e raccoglie i loro contributi intellettuali per una serie di iniziative culturali. Essendo presenti nel gruppo di esiliati personalità scientifiche e professori, fonda a Berlino l'Istituto Scientifico Russo alla cui vita egli partecipa molto più attivamente degli altri e diviene il decano dell'istituto. Il governo tedesco, da parte sua, molto interessato a questa iniziativa, offre molti aiuti affinché l'attività scientifica dell'istituto possa

prosperare. Ma il pensiero di Berdjaev nutre altre idee. Egli pensa a qualcosa che continui l'opera della V. A. D. K. di Mosca e delle Società Filosofico-Religiose. È così che viene fondata l'Accademia Religioso-Filosofica con il contributo delle importanti personalità della cultura appartenenti all'emigrazione russa e con il determinante aiuto del segretario dell'YMCA P. F. Andersen.

Tra i russi gli è vicino collaboratore S. L. Frank. Nelle relazioni con P. F. Andersen, Berdjaev ha modo di conoscere lo svizzero G. G. Kullmann allora pure segretario dell'YMCA (Unione dei giovani cristiani) ed in seguito attivo collaboratore di "Ligi Nacij". Inoltre l'YMCA contribuisce alla fondazione di un movimento studentesco cristiano russo al quale si lega anche l' A.R.F.<sup>152</sup> A dare l'avvio ufficiale dell'attività dell'Accademia è lo stesso Berdjaev con una relazione vertente sul tema: Il significato religioso della rivoluzione russa, in cui vengono espressi molti pensieri estranei all'ambiente dell'emigrazione. È questo il periodo in cui Berlino diviene il centro dell'attività intellettuale russa emigrata grazie soprattutto a questi focolai culturali nel cui ambito, come nelle vecchie assemblee pietroburghesi e moscovite, vengono lette e discusse relazioni mensili con dibattiti pubblici.

Nonostante ciò Berdjaev sente che in questo ambiente manca l'ossigeno culturale. L'atmosfera dominante è reazionaria non solo nei confronti del bolscevismo, ma anche verso i problemi religiosi. Questa situazione lo spinge fuori dall'emigrazione in cerca di nuovi rapporti più produttivi, che egli trova nei circoli intellettuali occidentali. Conosce così dei pensatori tedeschi tra cui ricorda Max Scheler; Berdjaev trova che nei suoi libri ci sono delle idee che egli, in altre occasioni, aveva già espresse, Scheler produce in lui l'impressione che può produrre soltanto un uomo pieno di talento. Berdjaev lo considera il più interessante dei filosofi tedeschi contemporanei. Conosce anche Keiserling di cui lo colpisce l'egocentrismo. Questo filosofo, che, tra l'altro, parla la lingua russa, lo aiuta alla preparazione in tedesco del suo libro "Smysl Istorii" in occasione della sua pubblicazione. Ne scrive anche la prefazione interessandosi contemporaneamente del pensiero di Berdjaev in numerosi articoli. Poco colpito rimane invece dall'incontro con Spengler che gli appare come un tipico borghese.

Qui a Berlino Berdjaev dà alle stampe il suo libro "Novoe Srednevekov'e", che riscuote un grande successo e che viene subito tradotto in quattordici lingue. Berdjaev diviene noto in tutta Europa.

Nell'inverno del 1923-24 l'atmosfera di Berlino diviene pesante e catastrofica a giudizio di Berdjaev. Nel 1924 decide di trasferirsi a Parigi. Qui vi giunge con due anni di esperienza di vita in Occidente, il che lo aiuta molto a avviare la sua vita a Parigi. In Occidente Berdjaev giunge con i suoi ideali di uomo russo perché non li ritiene inconciliabili con l'universalismo a cui egli si richiama. Come russo egli intende difendere, infatti, questi ideali universali.

## § 15. Brevi notizie sulla rivista "PUT' ", Organo del pensiero religioso russo.<sup>153</sup>



Tra i vari motivi che inducono Berdjaev a lasciare Berlino rientra anche il fatto che questa città sta per cessare di essere il centro culturale dell' emigrazione russa. Parigi, città di cui conserva vecchi ricordi, lo affascina.

L'Accademia Religioso-Filosofica viene trasferita a Parigi dove suscita più larghi interessi. Tra diverse iniziative che contribuiscono all'allargamento dell'attività dell'accademia rientra il progetto della fondazione e pubblicazione di una nuova rivista: Put', Organ russoj religioznoj mysli.<sup>154</sup>

Il primo numero della rivista viene pubblicato nel settembre del 1925 ed

<sup>152</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, p. 271.

<sup>153</sup> Un elenco per numero e per autore può essere consultato alla fine di questa ricerca. La rivista è disponibile su internet per la lettura online e la stampa dagli articoli: [http://www.krotov.info/library/p/put\\_ind.html](http://www.krotov.info/library/p/put_ind.html).

<sup>154</sup> Berdjaev pone erroneamente, in Samopoznanie, (p. 199), come data di apparizione del primo numero della rivista nel 1926.

appare in veste editoriale di numero doppio. La redazione viene affidata a Berdjaev, che contribuisce in modo determinante con i suoi numerosissimi articoli a mantenere in vita per **61** numeri la rivista, che si andrà assottigliando sempre più fino a rendere impossibile la sua stessa esistenza. L'ultimo numero viene pubblicato nel 1939 con validità editoriale **Ottobre 1939-marzo 1940**. La rivista non conosce mai intervalli regolari di pubblicazione, ma, in media, la si può definire rivista trimestrale. Ma qual è lo scopo della rivista?

Berdjaev afferma che **Put'** non è un organo di battaglia nel senso politico, ma si può dire che lo sia, nei momenti di più ricca collaborazione, come organo religioso nell'ambito della ricerca filosofica, religiosa e creativa dell'emigrazione russa.

La rivista viene edita dall'A. R. F. con l'aiuto dell'YMCA. Ecco la testimonianza di Berdjaev a proposito della nascita di questa rivista: "La rivista si è potuta realizzare soltanto grazie al dott. Mott, uomo di carattere forte, attivista cristiano insigne, grande amico dei russi e dell'ortodossia, che si mise a capo dell'Unione Cristiana delle giovani generazioni" e della federazione cristiana studentesca. Sotto la rivista **Put'** si sono raccolte tutte le forze intellettuali disponibili, ad eccezione di quelle appartenenti alle correnti palesemente oscurantiste e malignamente reazionarie. La rivista non esprimeva la mia tendenza; ciò sarebbe stato inattuabile per lo stesso scopo che aveva la rivista. Per far questo sarebbe stato necessario un gruppo di persone professanti le mie stesse idee; questo *non c'è* stato. D'altra parte io non appartenni mai alla categoria di quei pensatori che possono raggruppare altri pensatori con comunione di idee con le proprie e poter avere così dei discepoli. Tuttavia sono stato solo, sebbene abbia agito spesso socialmente. Come redattore della rivista ero abbastanza tollerante e non di rado facevo stampare articoli con i quali non mi trovavo d'accordo.

**Put'** non è stata concepita come organo di lotta; essa dava spazio soltanto alle manifestazioni creative del pensiero russo sul terreno ortodosso. A volte la rivista mi è sembrata priva di interesse. I miei articoli erano i più polemici ed essi, a volte, hanno provocato scandalo come per esempio, gli articoli contro l'episcopato di Karlovack, contro la rottura con la Chiesa moscovita, contro la condanna da parte del metropolita Sergiem della dottrina sofologica di S. Bulgakov oppure contro l'Istituto Teologico e l'affare G. P. Fedotov. Bisogna ancora menzionare l'articolo in difesa della Chiesa russa stampato su "**Poslednie Novostja**". (Per gli scritti di Berdjaev sulla rivista **Put'** vedi sez. bibliografica).

"Durante gli anni venti ho condotto avanti una lotta strenua per la libertà: la libertà di spirito, di coscienza di pensiero, non lasciando perdere nemmeno un'occasione per protestare contro gli avversari dello spirito, gli aggressori della coscienza e del pensiero. Per tutto il tempo ho lottato contro le reazioni religiose e politiche. Lottai così nella rivista **Put'**, lottai nell'A. R. F. e all'interno del movimento giovanile cristiano", scrive Berdjaev.

Berdjaev cerca quindi di riunire sempre, attorno alle iniziative programmatiche e filosofiche della rivista quanto più elementi di sinistra gli è stato possibile. Dirige i suoi attacchi alle "destr" tanto da rompere definitivamente con le loro organizzazioni dove essi avevano la prevalenza. Egli non sopporta l'ambiente dell'emigrazione russa e questo fatto gli procura un grande tormento. Secondo quanto egli stesso ci testimonia, si trova di fronte ad un ambiente privo di interessi intellettuali, senza interessi nemmeno verso la conoscenza del pensiero russo ed in cui prevale l'avversione alla libertà, l'ammirazione per l'autorità ed un accentuato clericalismo. Tutto ciò fa nascere nel suo animo sensibile un amaro sentimento di isolamento. Si accumula così in lui la protesta e la rivolta contro l'ambiente nel quale è costretto ad agire. Tra i motivi che gli rendono amara la vita tra i suoi stessi connazionali all'estero rientrano le diversità di giudizi che si esprimono da varie parti sul suo conto. Dai bolscevichi è considerato un traditore, dai liberali un bolscevico.

"Inizialmente, - ricorda Berdjaev, - mi intesero molto tollerante nei confronti del bolscevismo, *non* osseso da un odio maniaco nei confronti della rivoluzione russa e, nel senso più ampio del pensiero, di simpatizzare per le correnti di sinistra. Le correnti moderate delle destre, (con le correnti delle estreme destre non ebbi mai relazioni), ciò che si potrebbe chiamare il centro dell'emigrazione, particolarmente nell'ambiente giovanile, supposero, evidentemente a torto, inizialmente, che io, per i miei sentimenti e per i miei giudizi fossi uno dei loro, mentre noni lo fui mai. Secondo i miei fondamentali sentimenti e giudizi io

sono stato piuttosto di "sinistra", un uomo rivoluzionario, sebbene questo sia da intendersi nel senso spirituale".<sup>155</sup>

## §. 16. L'Intelligencija russa d'emigrazione e il pensiero filosofico-religioso russo.

Con la vittoria della grande Rivoluzione Socialista d'Ottobre nuovi problemi sorgono nella vita e negli ambienti culturali russi. A questi avvenimenti sono anche interessati, in prima persona, ed in modo triste, quegli esponenti dell'intelligencija russa che, pur non lottando politicamente contro gli eventi rivoluzionari e le conseguenze che da essa scaturiscono, fanno capo a quelle correnti del pensiero filosofico-religioso e spirituale che, *non* solo non possono accettare il materialismo filosofico, ma, dal loro punto di vista, ne combattono l'imposizione.

La vita di questa intelligencija viene resa, però, tanto difficile che molti cercano una soluzione prendendo volontariamente la via dell'esilio, mentre altri, politicamente indifferenti, ma culturalmente convinti del diritto della loro autonomia spirituale dalla lotta politica, rimangono in Russia continuando la loro opera di creazione filosofico-spirituale.

Ne è un esempio N. A. Berdjaev che (grazie anche ad una certa tolleranza della politica culturale dei primi anni successivi alla rivoluzione), può fondare e mantenere, in vita per alcuni anni la "Libera Accademia di Cultura Spirituale." Ma i tempi diventano più duri per questi intellettuali dissidenti che, nell'autunno del 1922, sono obbligati con decreto governativo, a prendere la via dell'esilio. Di questo si è già detto nei paragrafi precedenti. Esaminiamo adesso il loro programma filosofico-religioso, che intendono sviluppare in esilio.

L'intelligencija russa in esilio a Parigi cerca subito di organizzarsi e di dare un significato filosofico ed una giustificazione storico-culturale alla propria attività. Con ciò essi intendono contribuire a sviluppare gli interessi tradizionali spirituali e filosofici della cultura e del popolo russo, cercando, nello stesso tempo di evitare il possibile rischio di diventare un movimento staccato e sradicato dalla propria cultura originaria. In sostanza, questi intellettuali esiliati vogliono restare russi, difendere la loro cultura, e, soprattutto, continuare lo sviluppo di quegli aspetti che, sotto il nuovo regime politico, sarebbe stato loro impossibile continuare a fare.

Ma a che cosa cercano di agganciare il loro discorso per concretizzare queste loro idee?

È attraverso il richiamo ai valori culturali e filosofico-religiosi della Chiesa Russa Ortodossa che questi scrittori e filosofi intendono prolungare nello spazio e nel tempo la cultura spirituale russa. Da qui trova giustificazione e chiarimento il sottotitolo della rivista **Put'** come **Organo del pensiero religioso russo**. N. A. BERDJAEV, che si esprime come rappresentante della corrente filosofico-religiosa qui delineata, traccia, in qualità di redattore della rivista, per grandi linee, (**Put'**, Nr.1) i compiti che essa si propone e che intende sviluppare, sia come espressione autentica del mondo russo, che come continuatrice di quella cultura filosofico-religiosa che si è sviluppata nei primi anni del secolo in Russia e che aveva trovato espressione principalmente sulle pagine delle riviste Pietroburghesi "**Novyj Put'**" e "**Voprosy Žizni**".<sup>156</sup> Esprime quindi quali debbano essere i compiti spirituali dell'intelligencija emigrata in un periodo post-rivoluzionario, quale quello che stanno vivendo, in cui i valori dello spirito sono teoricamente respinti. Ciò significa, nell'intenzione di Berdjaev e del gruppo di redattori, porre il problema di un'organica continuità culturale che sia contemporaneamente autentica. Nel loro programma dichiarano quindi di volersi collegare organicamente al pensiero russo del XIX secolo ed a quella grande fioritura filosofico-religiosa dell'inizio del secolo XX di cui essi stessi ne erano stati i promotori e che, come si è detto, aveva trovato espressione dapprima nella rivista mere žkovskiana (con la fondamentale partecipazione di Minskij e Rozanov) "**Novyj Put'**" (1901-1904) e poi con "**Voprosy Žizni**" (1905). È questo il compito ed il significato che Berdjaev riconosce alla rivista parigina **Put'** anche in un successivo articolo

<sup>155</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 277-278.

<sup>156</sup> Vedi a questo proposito l'articolo "**Duchovnyja zadači nuskajemigracii**", **Put'**, Nr.1, 1925, pp. 3-8. In esso è contenuto il programma dell'intelligencija emigrata russa.

pubblicato in occasione del decimo anniversario della fondazione in cui il legame organico è messo più in evidenza.<sup>157</sup>

Ma ecco come suona il programma nei suoi punti principali:

“Soltanto attraverso la Chiesa Ortodossa l'emigrazione può sentirsi unita col popolo russo. Soltanto nel movimento religioso costituiscono un unico organismo spirituale sia i russi che vivono in Russia, sia i russi che vivono all'estero. Da qui soltanto può aver inizio sia l'unificazione che il rafforzamento nazionale e può essere pre-parato un incontro fraterno delle diverse parti del popolo russo. L'idea russa è stata sempre un'idea religiosa. Questa è l'idea della Santa Russia e *non* l'idea imperialista della Grande Russia. Ecco perché il compito della parte migliore dell'emigrazione russa si pone soprattutto nel campo della cultura spirituale e della vita religiosa. L'emigrazione russa è chiamata a conservare la successione della cultura spirituale russa e contribuire nella misura delle proprie forze al suo sviluppo creativo”.<sup>158</sup>

In queste parole è contenuto il compito primario ed essenziale che dovrà impegnare l'intelligencija russa emigrata in difesa di quei valori che non possono essere difesi liberamente nella loro patria. Ciononostante, quello dell'emigrazione non deve essere un compito politico; in questo momento esso passa al secondo posto. Il compito principale è costituito dal colossale lavoro di illuminazione spirituale del popolo russo. In un momento in cui tutto sembra essere distrutto del vecchio organismo sociale, bisogna cominciare dalla creazione di un organismo spirituale popolare. A questo compito bisogna prepararsi spiritualmente. In ciò consiste il compito fondamentale dell'intelligencija russa emigrata. E ciò perché soltanto all'estero le viene dato modo di esprimere liberamente la cultura spirituale russa e perché si ha la possibilità di raccogliere le forze creative religiose per una graduale rinascita nazionale e culturale della Russia. Un compito, questo, non molto facile e, per taluni aspetti, molto ambizioso, che, comunque, Berdjaev ed i suoi collaboratori vedono essenziale. In questo processo avrebbe dovuto svolgere un ruolo principale soprattutto la gioventù che attende ad una nuova vita cristiana e *non* ad una restaurazione della vecchia vita peccaminosa. In questo programma non è difficile scorgere tra le righe il personalismo cristiano di Berdjaev, che il filosofo svilupperà sistematicamente in esilio, secondo cui è possibile costruire una società migliore soltanto dopo la rivoluzione personalistica, cioè nel **cambiamento** radicale non soltanto della realtà socio-economica, ma anche **spirituale**. A pochi anni dalla rivoluzione d'Ottobre gli intellettuali russi emigrati, raccolti attorno alla rivista **Put'**, si impongono un pesante compito morale: continuare quell'opera che le organizzazioni religiose, letterarie, culturali, spirituali e filosofiche non possono più svolgere **in** Russia e quelle che lo fanno sono costretti a sopportare rischi fino all'eroismo. Ma, per far questo, si riconosce, l'intelligencija russa d'emigrazione non deve considerarsi affatto staccata **dalla Russia** o apparire come tale.

Accanto a questo problema se ne presenta però un altro e Berdjaev non dimentica di sottolineare: l'atteggiamento dell'intelligencija russa nei confronti del mondo occidentale e, quindi, con i cristiani d'Occidente. L'Ortodossia, si argomenta, ha un significato universale e non può, quindi, continuare a vivere in una condizione nazionale chiusa ed isolata; l'Ortodossia deve divenire una forma spirituale capace di agire nel mondo.<sup>159</sup> I russi, restando fedeli alla fede dei padri, sono costretti a vivere in un mondo estraneo, ma, tuttavia, professante quella religione comune che è rappresentata dal Cristianesimo. Data questa premessa, come deve orientarsi e **comportarsi** l'uomo russo ortodosso che vuole mantenere la propria individualità in questa nuova situazione? Per rispondere a questo problema in modo soddisfacente il russo che vive all'estero deve avvicinarsi all'Ortodossia cogliendo il suo significato universale. L'Ortodossia, ed in questo caso i russi emigrati, hanno anzitutto il compito, una missione, in questo momento storico, di carattere non particolare, ma mondiale, da compiere. In questo senso bisogna superare la vecchia psicologia di isolamento ed acquistare uno spirito universale che vada incontro anche alle altre religioni. Bisogna sforzarsi di conoscere il mondo spirituale occidentale ed avere delle relazioni fraterne con esso unendosi nella lotta contro le forze anticristiane.

<sup>157</sup> N. A. BERDJAEV, “*Russkij duchovnyj renessans na čala XX v. i žurnal Put'*”, **Put'**, N.49, 1935, pp.3-22.

<sup>158</sup> N. A. BERDJAEV, *Put'*, N. I. p.5.

<sup>159</sup> A questo proposito è utile ricordare l'intensa iniziativa di Berdjaev diretta a facilitare le riunioni **interconfessionali** tra cattolici, protestanti e ortodossi, a Parigi. Vedi **Samopoznanie**, pp. 282-284.

Ma un secondo atteggiamento può essere ancora assunto. Tenuto conto che i russi possono rischiare di perdere la peculiarità della loro spiritualità, staccarsi dalle proprie radici religiose, e che possono dissolversi nella vita occidentale adattandosi a dei compromessi, come bisogna comportarsi? Evidentemente, si avverte, questo non è accettabile per i russi e non è nemmeno il caso di parlare di una simile evenienza. Quello che il russo può fare è ciò che viene indicato in una terza via più accettabile.

Inaccettabile quella di restare chiusi in se stessi, esclusa quella di venire a compromessi, i russi ortodossi, costretti a vivere in Occidente senza uno stato protettore, possono restare fedeli al proprio tipo religioso, sostenendo la propria fede, rivelando il suo significato mondiale, giungendo a relazioni con i cristiani dell'Occidente, collaborare con loro e stabilire vicini e fraterni rapporti tra i cristiani di tutte le confessioni.

Mi sembra giusto notare come Berdjaev, e con lui la redazione tutta di **Put'** nel compilare il programma destinato all'intelligencija russa emigrata, non rinunci affatto ad un atteggiamento profetico comune alla sua creazione filosofica. La tendenza religiosa della corrente a cui si rifà Berdjaev accentua maggiormente questo aspetto. L'invito all'unione perché verrà "il tempo della grande unione di tutto il mondo cristiano e dei cristiani di tutte le confessioni", anticipa in parte la vocazione ecumenica dell'Ultimo Concilio Ecumenico Vaticano II. "Oriente ed Occidente non possono restare chiusi ed isolati".<sup>160</sup> Tutto ciò non dovrà, però, acquisire un significato interconfessionale, ma un significato di unione spirituale.

Questo è in sintesi il programma contenuto nelle linee direttrici su cui si è mossa per quattordici anni la rivista **Put'**. Essa cercò di esprimere, almeno all'inizio, il compito spirituale dell'intelligencija russa. Ma, nonostante la buona volontà dei fondatori e di Berdjaev, la cui presenza è stata notevole e determinante per la vita della stessa rivista, essa durò soltanto fino all'inizio della seconda guerra mondiale, conoscendo, via via, una vita sempre più magra.

D'altra parte il vasto programma che stava alla sua base e che aveva bisogno sempre di nuove energie, era destinato a diventare inefficace dal momento che, nonostante i buoni propositi, il circolo intellettuale era destinato a vivere al di fuori e staccato dal popolo russo, il quale, secondo i loro programmi, doveva essere interessato in prima persona.

Ma ecco i compiti più vicini ai collaboratori della rivista. L'impegno primario deve consistere nel portare avanti l'idea cristiana della libertà ricevuta dal pensiero religioso russo del XIX secolo sviluppatosi nella lotta per la libertà dello spirito umano e per la pienezza della vita della persona umana.

Ma la vita di **Put'** non è molto facile, a parere di Berdjaev, perché essa deve lottare su due fronti contemporaneamente: da una parte contro quelle correnti che pensano di trovare un elemento di creazione spirituale nella rottura con la Chiesa Ortodossa e, dall'altra, contro la corrente che è ostile ad una creazione spirituale e desidera esclusivamente la reazione e la restaurazione. Inoltre la rivista *non* sorge in funzione di lotta anticomunista fine a se stessa (come si vuole da una parte **dell'emigrazione** russa, condannata da Berdjaev), ma in funzione di lotta contro ogni tipo di male che voglia soffocare lo spirito di libertà spirituale della persona. E questo male, per Berdjaev, non è presente soltanto nel mondo comunista, ma anche nel mondo capitalista. La società borghese reprime anch'essa crudelmente la personalità umana. Questo lo sa bene Berdjaev che, sulla scia di Michajlovskij, critica aspramente sia il mondo comunista, storicamente realizzatosi, che quello capitalista. In questa critica egli tende sempre a *non* confondere l'insegnamento del giovane **Marx** e la sua critica alla società capitalista pur sempre attuale. Entrambe le società racchiudono, per Berdjaev, due mali di tipo diverso, che sono tuttavia anticristiani. Il compito della rivista **Put'**, nell'intenzione dei promotori, deve essere, a partire dal 1925, quello di tener desti i problemi spirituali e la coscienza cristiana.

---

<sup>160</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 7.



Бердяев Николай Александрович



Бердяев, Николай Александрович, - писатель. Родился в 1874 г.; учился в Киевском университете, но курса не кончил, будучи арестован в 1898 г. В 1900 г. вышла его первая книжка: "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии". Затем Бердяев напечатал целый ряд статей в журналах, которые в 1907 г. вышли книжкой под общим заглавием: "Sub specie aeternitatis". Другой сборник статей Бердяева вышел в том же 1907 г. под заглавием: "Новое религиозное сознание и общественность". В 1911 г. им издана "Философия свободы". Из статей, не вошедших в эти издания, интересна статья Бердяева в сборнике "Вехи". Бердяев участвовал в редактировании журналов "Новый Путь" и "Вопросы Жизни" (1904 - 05); часто выступал в религиозно-философском обществе в Петербурге. В короткое время Бердяев прошел эволюцию, характерную для целой группы литераторов нашего времени. Будучи человеком философски образованным, он стремится разрешить злободневные социальные вопросы на почве критической философии, подчиняемой изменчивым его взглядам. Он начал с критики взглядов Михайловского, с точки зрения "исторического материализма" и философского критицизма, которые он нашел возможным примирить. В последующих статьях Бердяев отводит марксизму место все более узкое. Сначала он признает за историческим материализмом, сознавшим свои границы, значение чисто исторической теории; для социологии, по мнению Бердяева, он дает важные материалы, хотя не может быть речи о материалистической социологии, - но он совсем не может быть философией истории ("Борьба за идеализм", "Мир Божий", 1901). Затем Бердяев все более поддается влиянию философского и общественного идеализма, понимая последнее слово в том широком значении, в каком оно противопоставляется материализму и в каком под него подойдут и Кант, и Ницше, и Толстой, и Владимир Соловьев, влияние которых мы находим в статьях Бердяева. В последнее время проповедь религиозного понимания жизни занимает у Бердяева первое место. В течение всей этой эволюции Бердяев не покидает почвы Кантовой философии, иной раз расходясь с нею, однако, в некоторых основных вопросах. Так, например, в статье "Этическая проблема в свете философского идеализма" Бердяев ставит в упрек Канту, что он не стоит на почве метафизического отрицания зла. Философские статьи Бердяева не являются ни научными исследованиями, с которыми должен был бы считаться философ, ни живой публицистикой, интересной для современников. Для последней они слишком тяжеловесны и требуют серьезной философской подготовки, для первых же допускают слишком много произвольных и недоказанных положений, как, например: индивидуальность есть субстанция вневременная, "чего не посмел признать даже Шопенгауэр", или, что "свобода есть субстанциальная мощь" ("О новом русском идеализме", "Вопросы философии и психологии", 1904). В последние годы в

мировоззрении Бердяева более всего заметно влияние Влад. Соловьева. Марксизм, как обожествленная государственность, отвергается окончательно; проповедуется теократия, которая должна заменить "злое начало" государственности, но не должна быть и "отвлеченной" антигосударственностью" т. е. принудительную государственность она должна заменить союзом любви. Все более или менее выдающиеся течения современной религиозно-философско-общественной мысли нашли у Бердяева отклик и сочувствие; но он не принимает ни одного из них со всеми его логическими выводами, вследствие чего остается неясным способ их воплощения в жизни, но зато сохраняется вся их отвлеченная нравственная чистота. М.

<http://www.rulex.ru/01020323.htm>

## Н.А.Бердяев САМОПОЗНАНИЕ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга эта мной давно задумана. Замысел книги мне представляется своеобразным. Книжки, написанные о себе, очень эгоцентричны. В литературе «воспоминаний» это часто раздражает. Автор вспоминает о других людях и событиях и говорит больше всего о себе. Есть несколько типов книг, написанных о себе и своей жизни. Есть, прежде всего, дневник, который автор вел из года в год, изо дня в день. Это очень свободная форма, которую сейчас особенно любят французы. «Дневник» Амиеля<sup>161[2]</sup> - самый замечательный образец этого типа, из более новых - *Journal*<sup>162[3]</sup> А. Жида. Есть исповедь. Блаженный Августин и Ж. Ж. Руссо дали наиболее прославленные примеры. Есть воспоминания. Необъятная литература, служащая материалом для истории. «Былое и думы» Герцена - самая блестящая книга воспоминаний. Наконец, есть автобиография, рассказывающая события жизни внешние и внутренние в хронологическом порядке. Все эти типы книг хотят с большей или меньшей правдивостью и точностью рассказать о том, что было, запечатлеть бывшее. К бывшему принадлежат, конечно, и мысли и чувства авторов. Моя книга не принадлежит вполне ни к одному из этих типов. Я никогда не писал дневника. Я не собираюсь публично каяться. Я не хочу писать воспоминаний о событиях жизни моей эпохи, не такова моя главная цель. Это не будет и автобиографией в обычном смысле слова, рассказывающей о моей жизни в хронологическом порядке. Если это и будет автобиографией, то автобиографией философской, историей духа и самосознания. Воспоминание о прошлом никогда не может быть пассивным, не может быть точным воспроизведением и вызывает к себе подозрительное отношение. Память активна, в ней есть творческий, преображающий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания. Память совершает отбор, многое она выдвигает на первый план, многое же оставляет в забвении, иногда бессознательно, иногда же сознательно. Моя память о моей жизни и моем пути будет сознательно активной, то есть будет творческим усилием моей мысли, моего познания сегодняшнего дня. Между фактами моей жизни и книгой о них будет лежать акт познания, который меня более всего и интересует. Гете написал книгу о себе под замечательным заглавием «Поэзия и правда моей жизни». В ней не все правда, в ней есть и творчество поэта. Я не поэт, я философ. В книге, написанной мной о себе, не будет выдумки, но будет философское познание и

осмысливание меня самого и моей жизни. Это философское познание и осмысливание не есть память о бывшем, это есть творческий акт, совершаемый в мгновении настоящего. Ценность этого акта определяется тем, насколько он возвышается над временем, приобщается ко времени экзистенциальному, то есть к вечности. Победа над смертоносным временем всегда была основным мотивом моей жизни. Книга эта откровенно и сознательно эгоцентрическая. Но эгоцентризм, в котором всегда есть что-то отталкивающее, для меня искупается тем, что я самого себя и свою жизненную судьбу делаю предметом философского познания. Я не хочу обнажать души, не хочу выбрасывать во вне сырьем своей души. Эта книга по замыслу своему философская, посвященная философской проблематике. Дело идет о самопознании, о потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу. Так называемая экзистенциальная философия, новизна которой мне представляется преувеличенной, понимает философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование. Но наиболее экзистенциально собственное существование. В познании о себе самом человек приобщается к тайнам, неведомым в отношении к другим. Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все происшедшее с миром произошло со мной. И настоящее осмысливание заключается в том, чтобы понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой природы. С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира как события, происходящие со мной, как собственную судьбу, с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем. Если бы я писал дневник, то, вероятно, постоянно записывал в него слова: «Мне было это чуждо, я ни с чем не чувствовал слияния, опять, опять тоска по иному, по трансцендентному». Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному.

Мне пришлось жить в эпоху катастрофическую и для моей родины, и для всего мира. На моих глазах рушились целые миры и возникали новые. Я мог наблюдать необычайную превратность человеческих судеб. Я видел трансформации, приспособления и измены людей, и это, может быть, было самое тяжелое в жизни. Из испытаний, которые мне пришлось пережить, я вынес веру, что меня хранила Высшая Сила и не допускала погибнуть. Эпохи, столь наполненные событиями и изменениями, принято считать интересными и значительными, но это же эпохи несчастные и страдальческие для отдельных людей, для целых поколений. История не щадит человеческой личности и даже не замечает ее. Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс начала XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупацию ее победителями, я пережил изгнание, и изгнанничество мое не кончено. Я мучительно переживал страшную войну против России. И я еще не знаю, чем окончатся мировые потрясения. Для философа было слишком много событий: я сидел четыре раза в тюрьме, два раза в старом режиме и два раза в новом, был на три года сослан на север, имел процесс, грозивший мне вечным поселением в Сибири, был выслан из своей родины и, вероятно, закончу свою жизнь в изгнании. И вместе с тем я никогда не был человеком политическим. Ко многому я имел отношение, но, в сущности, ничему не принадлежал до глубины, ничему не отдавался вполне, за исключением своего творчества. Глубина моего существа всегда принадлежала чему-то другому. Я не только не был равнодушен к социальным вопросам, но и очень болел ими, у меня было «гражданское» чувство, но в сущности, в более глубоком смысле, я был асоциален, я никогда не был «общественником». Общественные течения никогда не считали меня вполне своим. Я всегда был «анархистом» на духовной почве и «индивидуалистом».

Книга моя написана свободно, она не связана систематическим планом. В ней есть воспоминания, но не это самое главное. В ней память о событиях и людях чередуется с размышлением, и размышления занимают больше места. Главы книги я распределил не строго хронологически, как в обычных автобиографиях, а по темам и проблемам, мучившим меня всю жизнь. Но некоторое значение имеет и последовательность во времени. Наибольшую трудность я вижу в том, что возможно повторение одной и той же темы в разных главах. Единственное оправдание, что тема вновь будет возникать в другой связи и другой обстановке. Я решаюсь занять собой не только потому, что испытываю потребность себя выразить и отпечатлеть свое лицо, но и потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы, а также пониманию нашей эпохи. Есть также потребность объяснить свои противоречия. Такого рода книги связаны с самой таинственной силой в человеке, с памятью. Память и забвение чередуются. Я многое на время забываю, многое исчезает из моего сознания, но сохраняется на большей глубине. Меня всегда мучило забвение. Я иногда забывал не только события, имевшие значение, но забывал и людей, игравших роль в моей жизни. Мне всегда казалось, что это дурно. В памяти есть воскрешающая сила, память хочет победить смерть. Но наступало мгновение, когда я вновь вспоминал забытое. Память эта имела активно-преображающий характер. Я не принадлежу к людям, обращенным к прошлому, я обращен к будущему. И прошлое имеет для меня значение как чреватое будущим. Мне не свойственно состояние печали, характерное для людей, обращенных к прошлому. Мне свойственно состояние тоски, что совсем иное означает, чем печаль. Я человек более драматический, чем лирический, и это должно отпечатлеться на моей автобиографии. Думая о своей жизни, я прихожу к тому заключению, что моя жизнь не была жизнью метафизика в обычном смысле слова. Она была слишком полна страстей и драматических событий, личных и социальных. Я искал истины, но жизнь моя не была мудрой, в ней не господствовал разум, в ней было слишком много иррационального и нецелесообразного. Светлые периоды моей жизни чередовались с периодами сравнительно темными и для меня мучительными, периоды подъема чередовались с периодами упадка. Но никогда, ни в какие периоды я не переставал напряженно мыслить и искать. Наиболее хотел бы я воскресить более светлые и творческие периоды моей жизни. Хотел бы я, чтобы память победила забвение в отношении ко всему ценному в жизни. Но одно я сознательно исключаю, я буду мало говорить о людях, отношение с которыми имело наибольшее значение для моей личной жизни и моего духовного пути. Это понятно. Но память наиболее это хранит и хранит для вечности. Марсель Пруст, посвятивший все свое творчество проблеме времени, говорит в завершительной своей книге: "книге *Le temps retrouve*: "J avais trop experimente l impossibilit? d atteindre dans la realite ce qui etait au fond moi-meme"<sup>163[4]</sup>. Эти слова я мог бы взять эпиграфом к своей книге. То, о чем говорит Пруст, было опытом всей моей жизни. Противоречив замысел моей книги уже потому, что самый скрытный человек пытается себя раскрыть. Это очень трудно. Дискретность не позволяет мне говорить о многом, что играло огромную роль не только во внешней, но и во внутренней моей жизни.

С трудом выразима та положительная ценность, которая получена от общения с душой другого. С трудом выразим и скрытый трагизм жизни. Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и

Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму - русская черта. Кроме того, я сознаю себя мыслителем аристократическим, признавшим правду социализма. Меня даже называли выразителем аристократизма социализма. Мной руководило желание написать эту книгу с наибольшей простотой и прямоотой, без художественного завуалирования. То, что носит характер воспоминаний и является биографическим материалом, написано у меня сухо и часто схематично. Эти части книги мне нужны были для описания разных атмосфер, через которые я проходил в истории моего духа. Но главное в книге не это, главное - самопознание, познание собственного духа и духовных исканий. Меня интересует не столько характеристика среды, сколько характеристика моих реакций на среду.

*Писано в Clamart u Pilat-plage в 1940 году.*

---

<http://www.vehi.net/berdyaev/samopoznanie/000.html>

## INDICE DI SAMOPROZANIE

**Н.А.Бердяев**

# САМОПОЗНАНИЕ

### Предисловие

#### Глава I

Истоки и происхождение. Я и мировая среда  
Первые двигатели. Мир аристократический.

#### Глава II

Одиночество. Госка. Свобода. Бунтарство. Жалость.  
Сомнения и борения духа. Размышление об эросе.

#### Глава III

Первое обращение. Искание смысла жизни.

#### Глава IV

Мир философского познания. Философские истоки.

#### Глава V

Обращение к социализму. Мир революционный.  
Марксизм и идеализм.

#### Глава VI

Русский культурный ренессанс начала XX века.  
Встреча с людьми.

### Глава VII

Поворот к христианству. Религиозная драма.  
Духовные встречи

### Глава VIII

Мир творчества.  
«Смысл творчества» и переживание творческого экстаза

### Глава IX

Русская революция и мир коммунистический

### Глава X

Россия и мир Запада

### Глава XI

Моя окончательная философия. Исповедание веры.  
Мир эсхатологии. Время и вечность.

### Глава XII

О самопознании и его пределах. Заключение о себе

### Добавления

Тяжелые годы (Добавление 1940 - 1946 г<одов>)

Добавление 47 года

Книга была написана Беряевым за восемь лет до смерти. Черновик ее под названием «Философская автобиография» писался в 1939 - 1940 г. в Клараме и Пиле. Работа над рукописью продолжалась фактически до последних лет жизни философа. Книга вышла уже после смерти Бердяева, последовавшей в конце марта 1948 года. Первое издание книги осуществлено в парижском издательстве YMCA-Press в 1949 г.

## CAPITOLO II

### **SUB SPECIE AETERNITATIS.** **PROBLEMA ETICO E PROBLEMA SOCIALE.** **(Kant, Michajlovskij, Struve, Bulgakov, Berdjaev)**

#### **I. BERDJAEV E KANT**

##### **§ 1. L'Idealismo soggettivo kantiano e il problema etico morale.**

“La filosofia di Kant fu chiamata dai posteri idealismo soggettivo o “soggettivismo”, denominazione spesso accolta nei trattati di storia della filosofia, - scrive l'autorevole Windelband. Pochissimi sanno cosa significhi. Significa che il criticismo pone il suo punto di vista solamente nella ragione umana. Esso non tocca tutte le opinioni avanzate prima di lui riguardo ai rapporti fra quella e le cose, tanto nella coscienza popolare quanto nei tentativi filosofici e, solamente cerca i principi necessari e generali, fondati sulle forme della ragione stessa. A questo riguardo esso non è che un'autoconoscenza della ragione umana.”<sup>164</sup>

Il criticismo kantiano, che ebbe sul finire del secolo XIX tanta fortuna, è rivolto contro tutte quelle filosofie che, per Kant, sono dogmatiche, con l'intento di rigettare ogni pregiudizio dogmatico.<sup>165</sup> Ne consegue che Kant così formula la sua filosofia critica: “La critica è contrapposta non già al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura, in quanto scienza (poiché tale conoscenza deve essere sempre dogmatica, cioè deve dimostrare rigorosamente in base a sicuri principi a priori), bensì al dogmatismo, cioè alla pretesa di procedere unicamente con una conoscenza pura basata su concetti (quelli filosofici), secondo principi quali la ragione usa da lungo tempo, e senza indagare in che modo e con quale diritto essa sia giunta a ciò”.<sup>166</sup>

Il criticismo kantiano, si nota, è diretto contro il dogmatismo quale "procedimento dogmatico che la ragione pura segue, senza una precedente critica della sua propria capacità".

Questa contrapposizione fatta da Kant tenendo conto dell'insegnamento del metodo scientifico rigoroso di Wolff spiega che: "La critica, piuttosto, è la necessaria organizzazione preliminare per promuovere un'approfondita metafisica come scienza, che deve essere sviluppata dogmaticamente, per necessità, e sistematicamente (non popolarmente). In effetti, - spiega Kant, - non si può rinunciare a questa pretesa nei suoi confronti, poiché essa assume l'impegno di eseguire del tutto a priori il suo compito, e quindi con piena soddisfazione della ragione speculativa".<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> G. Windelband, **Storia della Filosofia Moderna, vol. II** (*L'Illuminismo tedesco e la filosofia kantiana*), Vallecchi Ed., pp. 283-284.

<sup>165</sup> I. Kant, **Critica della Ragion Pura** (*Kritik der Reinen Vernunft*), G. Einaudi ed., 1957, pp. 7-8. G. Windelband, *ibidem*, pp. 220-2.

<sup>166</sup> I. Kant, *op. cit.*, pp. 36-37 e pp. 734-749 (*La disciplina della Ragion Pura*, a riguardo del suo uso polemico).

<sup>167</sup> I. KANT, *op. cit.*, p. 37.

Kant riconosce alla filosofia critica, il compito di formulare innanzi tutto il concetto della conoscenza in forma nuova, quindi senza premesse dogmatiche, metafisiche o psicologiche, e in secondo luogo di ricercare fino a che punto il pensiero umano è in grado di realizzarlo. Questo compito può essere svolto, come argomenta Kant stesso, in quel tribunale costituito dalla Critica della Ragion Pura.<sup>168</sup>

Ma è anche evidente che il compito della critica della ragion pura è un compito di conoscenza; il concetto della filosofia critica kantiana, scrive Windelband, ha le proprie radici nel compito gnoseologico di essa, ma al di là da quello, passa, poi, sebbene con alcuni cambiamenti imposti dall'oggetto, anche agli altri campi della filosofia.

In questo senso, - scrive Windelband, - è vero che per opera di Kant la concezione gnoseologica divenne normativa per la filosofia in genere".<sup>169</sup>

Ma la considerazione teoretica di Kant nella Critica della Ragion Pura può constatare il fatto soltanto che in tutto il suo progresso essa è determinata dal desiderio, sia pure irrealizzabile, di arrivare al di là del suo proprio orizzonte; ma la spiegazione di questo fatto si trova in un più intimo bisogno che domina la vita teoretica, bisogno che può consistere solamente nella coscienza morale della missione dell'uomo, la quale trascende il mondo della conoscenza. Viene dimostrato in tal modo che la vita della conoscenza, in tutta la sua estensione, è condizionata dalla tendenza etica verso il mondo sovrasensibile, tendenza cui esso non è mai in grado di soddisfare. "Questo è ciò che Kant ha chiamato il primato della ragione pratica sulla teorica, che dimostra con la massima chiarezza l'intimo legame che unisce le opinioni scientifiche di lui non meno che le sue personali".

Già nella Critica della Ragion Pura Kant pone le basi di quello che sarà il suo grande interesse successivo, e cioè il tentativo di liberare la ragione dai limiti impostegli dall'autoconoscenza di se stessa, quando tale è l'idea della Critica della Ragion Pura come scienza speciale da egli fissata: "Ragione, in effetti, egli scrive, - è la facoltà che fornisce i principi della conoscenza a priori. Ragione pura è perciò quella che contiene i principi per conoscere assolutamente a priori un qualcosa.

Un organon della ragione pura dovrebbe essere un insieme di questi principi, sulla base dei quali possono essere acquisite e realmente costituite tutte le conoscenze pure a priori. L'applicazione dettagliata di un tale organon produrrebbe un sistema della ragion pura".<sup>170</sup> Ma già in quest'opera, s'è detto, Kant pone le basi del criticismo che romperà la corazza che il soggettivismo s'è eretta da sé, muovendo dalla stessa autoconoscenza della ragione ne intende il rapporto con un mondo esistente e la subordinazione alle leggi generali di esso. Ecco come Kant introduce alla filosofia pratica, cioè alla Critica della Ragion Pratica e alla Fondazione della Metafisica dei costumi (Kritik der Praktischen Vernunft, (1788) e Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785): "La legislazione della ragione umana (filosofia), orbene, ha due oggetti, natura e libertà, e contiene dunque tanto la legge naturale quanto anche la legge morale, da principio in due sistemi filosofici separati, ed infine in un unico sistema filosofico. La filosofia della natura si riferisce a tutto ciò che è; la filosofia dei costumi si riferisce soltanto a ciò che deve essere... La filosofia della ragion pura, orbene, o è propedeutica (esercitazione preliminare)-la quale indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura a priori e si chiama critica - oppure, in secondo luogo, è il sistema della ragione pura (scienza)- la connessione sistematica dell'intera conoscenza filosofica (tanto vera quanto apparente) derivante dalla ragione pura - e si chiama metafisica. ... La metafisica si divide in metafisica dell'uso speculativo ed in metafisica dell'uso pratico della ragion pura, ed è dunque, o metafisica della natura, o metafisica dei costumi. La prima contiene tutti i principi puri della ragione ... e riguardanti la conoscenza teoretica di tutte le cose, la seconda contiene i principi che determinano a priori, e rendono necessario il fare e non fare. La moralità, orbene, è l'unica legalità delle azioni, che possa venir dedotta pienamente a priori da principi. La metafisica dei costumi, quindi, è propriamente la morale pura, alla base della quale non si pone affatto una antropologia (ossia non c'è alcuna condizione empirica). La metafisica della ragione speculativa, d'altronde, è ciò che si suole chiamare in senso stretto metafisica".<sup>171</sup> Ecco quindi che, provando ad allontanarci dalla ragion pura, che, considerata teoricamente, si vede limitata a se stessa, considerata

<sup>168</sup> Ibidem, p.10

<sup>169</sup> G. WINDELBAND, op. cit., pp.221-222.

<sup>170</sup> I.KANT, op.cit., pp.66-67.

<sup>171</sup> I.KANT, "L'architettonica della ragion pura", op. cit. pp.812-813.



praticamente essa si crede in viva connessione con un mondo superiore, di cui tutta la sua conoscenza, dice Windelband, riesce ad intendere soltanto l'ombra. Ma, "poiché, come nel campo teoretico la ragione non ha altro che se stessa per la sua autocritica, così anche la certezza pratica della sua relazione con un ordinamento assoluto dell'universo può essere attinta sola mente dalla sua propria profondità; soltanto in se stessa essa può scoprire il motivo di varcare con la sua convinzione i limiti del suo sapere. Anche la fede con cui la ragione si sottomette ad una legge universale, fa parte dei suoi principi, e questa fede può quindi assumere per la filosofia critica soltanto quelle forme che sono determinate dalla forma generale. Mentre la ragione teoretica poteva conoscere in modo generale e necessario soltanto ciò che produceva essa stessa, la ragione pratica può subordinarsi solamente ad una legge universale, che essa dà a se stessa in maniera generale e necessaria".<sup>172</sup> Questa legge, che ci introduce alla filosofia pratica, etica e morale di Kant, è la legge che prende forma di imperativo categorico. La legge fondamentale della ragion pura pratica è così formulata da Kant: "Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale".<sup>173</sup> Anche nella filosofia pratica tutti i giudizi morali presuppongono una legge morale valida a priori che può essere, almeno in forma soggettiva dei principi, concepita "come motivo determinante mediante la forma oggettiva di una legge in genere",<sup>174</sup> "La coscienza di questa legge fondamentale, - scrive Kant, - si può chiamare un fatto (Factum) della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per esempio, della coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima) ma perché essa ci si impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intenzione né pura né empirica; mentre essa sarebbe analitica, se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un'intenzione intellettuale, la quale qui non si può affatto ammettere. Eppure, per riguardare come falsa questa legge come data, si deve ben notare che essa non è empirica, ma è il fatto particolare della ragione pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (sic volo, sic iubeo).<sup>175</sup> In cerca della relazione necessaria ed universale della volontà con gli oggetti,<sup>176</sup> Kant formula il seguente corollario; "La ragion pura è per sé solo pratica, e dà (all'uomo) una legge universale che noi chiamiamo legge morale".<sup>177</sup>

Ma una volontà a cui non serva da legge alcun altro motivo determinante della volontà, se non semplicemente quella forma legislativa universale, deve essere considerata affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità degli uni rispetto agli altri. Una tale indipendenza si chiama libertà nel senso più stretto, afferma Kant, cioè trascendentale. Dunque una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servire da legge -, è una volontà libera.<sup>178</sup> Nell'introduzione, infatti, così precisa Kant: "... La ragion pratica, per se stessa e senza avere fatto un accordo con la ragione speculativa, procura la realtà ad un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla libertà (-) e perciò conferma mediante un fatto quello che con la speculazione poteva essere semplicemente pensato".<sup>179</sup> Per Kant, quindi, la libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono reciprocamente. Se non che la legge morale scaturisce da ciò che ci fa conoscere "l'incondizionato pratico". "Dunque è *la* legge morale ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta anzitutto, e che, poiché la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto di libertà".<sup>180</sup> Ma in che cosa consiste per l'uomo la legge morale kantiana?

La distinzione che Kant opera a proposito di tutti gli imperativi è la seguente: gli imperativi comandano o ipoteticamente o categoricamente. I primi presentano la necessità pratica di un'azione

<sup>172</sup> G. WINDELBAND, op.cit.,p.285.

<sup>173</sup> È questo il famoso enunciato dell'imperativo categorico. Vedi I. KANT, Critica della Ragion Pratica, tr. it., R. Franchini, Bari, Laterza, 1959, p. 61.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>175</sup> I. KANT, op. cit.,p. 63.

<sup>176</sup> I.KANT, "Prefazione", Critica della Ragion Pratica, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1955,p. 5.

<sup>177</sup> I.KANT, op. cit.,p. 64(1959).

<sup>178</sup> Ibidem, pp.57-58.

<sup>179</sup> I. KANT, op. cit., (1955) pp. 4-5.

<sup>180</sup> I.KANT, op. cit.(1959) p.59.

possibile come mezzo di qualche altra cosa, a cui si vuoi arrivare (oppure è possibile che si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che presenti un'azione come stante a sé, senza relazione con un altro fine, come oggettivamente necessaria.<sup>181</sup> L'ulteriore distinzione che da questi due imperativi scaturisce è la seguente. Giacché ogni legge pratica rappresenta un'azione possibile come buona e perciò come necessaria per un soggetto praticamente determinabile dalla ragione, così tutti gli imperativi sono formule della determinazione dell'azione che è necessaria secondo il principio di una volontà in qualche modo buono. Ora quando l'azione sia buona come mezzo per qualcos'altro, l'imperativo è "ipotetico"; quando è invece rappresentata come buona in sé, e quindi come necessaria in un volere in sé conforme alla ragione, come principio di esso, l'imperativo è categorico. "L'imperativo dunque, dice quale azione, possibile per me, sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto ad un volere, che non fa un'azione subito solo perché buona, da una parte perché il soggetto non sempre sa che essa è buona, dall'altra perché, pur sapendolo, le sue massime potevano tuttavia essere contrarie ai principi oggettivi di una ragione pratica".<sup>182</sup> L'imperativo ipotetico dice dunque soltanto che l'azione è buona per un qualche scopo possibile o reale. Nel primo caso esso è un principio pratico problematicamente, nel secondo assertoriamente. L'imperativo categorico che dichiara che l'azione per sé, è oggettivamente necessaria, senza relazione con qualche scopo; cioè anche senza altro fine, vale come principio apoditticamente pratico.<sup>183</sup> In sostanza l'imperativo ipotetico si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè la prescrizione di prudenza, l'imperativo che comanda immediatamente una certa condotta è l'imperativo categorico: "Esso riguarda non la materia dell'azione e ciò che deve conseguire, ma la forma ed il principio da cui essa azione scaturisce, e il bene-essenziale di essa sta nell'intenzione, sia quale si voglia la sua conseguenza. Questo imperativo può dirsi l'imperativo della moralità".<sup>184</sup> Ora le costrizioni che fan capo a queste tre specie di principi sono anch'esse diverse. Kant, facendo notare questa differenza, dice che , le varie costrizioni nel loro ordine si denominerebbero nel modo più adeguato se si dicesse che esse sono o regole dell'abilità, o consigli della prudenza, o comandi (leggi) della moralità. Infatti soltanto la legge porta con sé il concetto di una necessità incondizionata e certo oggettiva, e quindi valida universalmente, e i comandi sono leggi a cui si dà ascolto, a cui, cioè, è necessario (muss) ubbidire anche contro l'inclinazione.<sup>185</sup>

Il principio della moralità proprio per l'universalità della legislazione che lo fa motivo determinante, formale supremo della volontà, argomenta Kant, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi in quanto sono capaci di azioni secondo principi e, per conseguenza, anche secondo principi pratici a priori.<sup>186</sup> Esso non si limita dunque semplicemente all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri finiti, che hanno la ragione e la volontà, anzi comprende persino l'essere infinito come intelligenza suprema. "Ma nell'uomo, -continua Kant,- la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma, in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinate sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale. Per quegli esseri la legge morale è dunque un imperativo che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata".<sup>187</sup>

Ora bisogna precisare che Kant ammette che la ragion pura possa contenere in sé un motivo pratico, che basti cioè alla determinazione della volontà e che quindi vi sono leggi pratiche, altrimenti tutti i principi pratici sarebbero delle massime. E, bisogna notare, nella volontà affetta patologicamente di un

<sup>181</sup> I. KANT, Fondazione della Metafisica dei Costumi, Sansoni ed., Firenze, p.43 ( Grundlegung der Metaphysik der Sitten)

<sup>182</sup> I. KANT, op. cit., p. 44.

<sup>183</sup> Ibidem.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>185</sup> I. KANT, op. cit., p. 46.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 64

<sup>187</sup> Ibidem, p. 65.

essere razionale si può trovare un contrasto delle massime con le leggi pratiche riconosciute della stessa volontà.

"La regola pratica, - scrive Kant, - è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere per cui, il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere (*ein Sollen*) esprime la necessità oggettiva dell'azione: essa significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola. Gli imperativi hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principi soggettivi".<sup>188</sup>

La conoscenza dell'esigenza posta da una legge morale al nostro modo d'agire, si chiama dovere; sono perciò veramente morali quelle azioni in cui il dovere è affermato come massima, cioè come principio soggettivo dell'atto di volontà. Ma soprattutto "giacché ciò che deve essere moralmente buono, non basta che sia conforme alla legge morale, ma bisogna che avvenga anche in grazia di questa legge; in caso contrario quella conformità è soltanto del tutto accidentale ed equivoca, giacché il principio immorale (*Unsittliche*) produrrà a quando a quando azioni conformi alla legge, ma il più delle volte le produrrà contrarie".<sup>189</sup>

Questo è il significato della legge morale per l'uomo. Ma ancora un'ulteriore distinzione è necessaria tra le leggi morali formulate da Kant e distinte dalle leggi naturali, dalle quali non sono dedotte le leggi morali. Le leggi morali consistono in dei compiti che dovrebbero essere assolti, senza doverlo essere però rigidamente e senza esserlo sistematicamente.

"In questo senso, -commenta Windelband, - Kant è il classico rappresentante della tendenza imperativa nell'etica di quella tendenza, cioè, per cui il compito di questa scienza non è la descrizione e la spiegazione della effettiva vita morale dell'uomo, bensì la costituzione di leggi assolute per essa".<sup>190</sup>

L'unico principio base delle leggi morali e dei doveri che loro corrispondono è, per Kant, l'autonomia della volontà, del libero arbitrio. Il principio morale non consiste nella forma esterna legale, ma deve consistere, secondo quanto scrive Kant, "nell'indipendenza da ogni materia della legge,(ossia da un oggetto desiderato)" e nello stesso tempo mediante la determinazione del libero arbitrio, mediante la semplice forma legislativa universale di cui una massima deve essere capace.<sup>191</sup>

L'obbligo ad una azione, s'è visto, perciò, "si chiama dovere, perché un libero arbitrio affetto patologicamente, - dice Kant (quantunque non determinato patologicamente e quindi ancor sempre libero), implica un desiderio che deriva da cause soggettive, e quindi può anche spesso essere contrario al motivo determinante oggettivo puro, e perciò abbisogna, come di costringimento morale, di una opposizione della ragion pratica, che può essere chiamata un costringimento interno, ma intellettuale".<sup>192</sup> A proposito della moralità, Kant opera la famosa distinzione fondamentale nella sua filosofia morale, tra dovere e inclinazione. Nella difesa dell'imperativo categorico, che Kant ha indicato così: "Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale", egli critica il principio eudemonistico e quello della volontà divina.

L'eudemonismo considera l'agire morale come l'unico o il migliore tra i mezzi per attuare la felicità dei singoli o della società umana. Agendo in questo modo per la felicità e secondo gli istinti egoistici si perde la dignità stessa dell'azione morale.

Così stigmatizza Kant:" Il principio della felicità può bensì fornire massime ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità universale. Poiché, siccome la cognizione di esso dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche molto variabile, questo principio può dare leggi generali, ma non mai universali, cioè leggi che in complesso si verificano nella maggior parte dei casi, ma non mai tali da dover valere sempre e necessariamente; quindi su di esso non si possono fondare leggi pratiche. Appunto perché qui un oggetto del libero arbitrio deve essere posto a base della regola, e quindi deve precedere la regola, questa non può essere riferita ad altro se non a ciò che si

<sup>188</sup> I. KANT, Critica della Ragion Pratica, (Bari 1959)pp. 40-41.

<sup>189</sup> I. KANT, Fondazione della Metafisica dei costumi, p. 7.

<sup>190</sup> G. W. INDELBAND, op. cit., p. 289.

<sup>191</sup> I. KANT, Critica della ragion pratica, Bari 1959, p. 67.

<sup>192</sup> I. KANT, op. cit., p. 65.

sente, e quindi all'esperienza, e può essere fondata soltanto su questa, e allora la diversità di giudizio deve essere infinita. Questo principio non prescrive dunque a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, benché esse a dir vero stiano tutte sotto un titolo comune, cioè quello della felicità. Ma la legge morale viene concepita come oggettivamente necessaria soltanto per questo, che essa deve valere per chiunque abbia ragione e volontà".<sup>193</sup>

Perciò la vita etica non si può mai dedurre dalla tendenza alla felicità; d'altra parte, se la validità delle leggi morali deve essere dedotta da una legge divina, ciò significa subordinare la vita morale dell'uomo ad una volontà estranea.<sup>194</sup>

Punto fondamentale dell'etica kantiana e della filosofia morale di Kant è il problema della persona. Egli non dà una base esclusivamente formale e gnoseologica dell'etica. Egli conferisce allo stesso tempo valore assoluto all'uomo come fine in se stesso. Questo aspetto è più chiaramente visibile nella "Fondazione della Metafisica dei Costumi", dove, Kant, ricercando la legge morale nella sua autentica purezza costruisce la sua filosofia morale che deve essere preceduta, nell'intenzione di Kant, da una filosofia pura, la Metafisica.<sup>195</sup>

L'idea fondamentale dell'etica kantiana, alla quale Berdjajev, si ricollega, è l'idea della persona come unico portatore della legge morale.<sup>196</sup> L'essere razionale la cui esistenza in sé abbia un valore assoluto, qualcosa che possa, come fine in sé, essere un principio di leggi determinate ed in cui starebbe il principio di un possibile imperativo categorico, cioè di una legge pratica, afferma Kant, è la persona contrapposta alle cose (*Sachen*) che, prive di ragione, hanno soltanto un valore relativo.<sup>197</sup> "Ora io dico, - scrive Kant, - l'uomo e in generale ogni essere razionale esiste come fine in sé, non soltanto come mezzo adoperabile a piacere per questa o per quella volontà; egli deve, invece, essere considerato sempre nello stesso tempo come fine in tutte le sue azioni, siano queste indirizzate a lui stesso o ad altri esseri ragionevoli. Tutti gli oggetti delle inclinazioni hanno soltanto un valore condizionato, giacché, quando più non vi fossero le inclinazioni e i bisogni che su di esse si fondano, il loro oggetto sarebbe senza valore".<sup>198</sup> Se dunque deve esserci un principio pratico supremo, argomenta Kant, e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, questo deve essere tale, che con la rappresentazione di ciò che è necessariamente fine per ogni uomo poiché fine in sé, costituisca un principio oggettivo del volere e quindi possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: la natura razionale esiste come fine in sé. Così l'uomo si rappresenta necessaria la propria esistenza, ed è quindi questa, così, un principio soggettivo delle azioni umane. In tal modo si rappresenta anche la sua esistenza ogni altro essere ragionevole in virtù dello stesso principio razionale che vale anche per "me".<sup>199</sup>

E così allo stesso tempo quella esistenza è un principio oggettivo da cui, come da supremo principio pratico, debbono poter essere dedotte tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà per Kant dunque il seguente: "Agisci così che tu tratti tutta l'umanità, così nella tua come nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine e non mai soltanto come mezzo".<sup>200</sup> Una legislazione universale quale quella che scaturisce da questo principio deve "avere una dignità, cioè un valore incondizionato, incomparabile, per il quale solo la parola rispetto dà l'espressione conveniente ad indicare la stima che un essere ragionevole deve riporre in essa. L'autonomia è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale".<sup>201</sup> Prima di concludere questa argomentazione, sono ancora necessarie ancora alcune considerazioni sul problema fondamentale su cui poggia l'etica kantiana. Il problema morale, infatti è strettamente legato in Kant alla libertà. Egli costruisce tutta la sua etica sul postulato della libertà e quindi il problema morale diviene il problema della *libertà* e suppone il dualismo regno della libertà e regno della natura. "La volontà, - scrive Kant, - è una specie di causalità degli esseri

---

<sup>193</sup> I. KANT, op. cit., pp.73-74.

<sup>194</sup> Ibidem, pp.137-149.

<sup>195</sup> I. KANT, **Fondazione della Metafisica dei Costumi**, p. 8.

<sup>196</sup> N. A. BERDJAEV, **Sub Specie Aeternitatis**, p.72.

<sup>197</sup> I. KANT, op. cit., p.66.

<sup>198</sup> Ibidem, pp. 65-66.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>200</sup> I. KANT, op. cit., pp.67-68.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 78.

viventi in quanto sono ragionevoli, e la libertà sarebbe di tal causalità quella proprietà per cui essa può essere agente indipendentemente dalle cause esterne che la determinano: così come la necessità naturale è quella proprietà della causalità di tutti gli esseri privi di ragione, per la quale questi sono determinati alle attività dalle influenze di cause estranee".<sup>202</sup> La legge morale, per la sua origine e per la sua natura appartiene al regno della libertà e non a quello della necessità. Come si è visto, esige l'autonomia della persona umana. La libertà è l'autodeterminazione della persona. La libertà non è un concetto negativo, ma positivo. Se dunque, è presupposta la libertà della volontà ne segue la moralità col suo principio mediante la semplice analisi del concetto di libertà.<sup>203</sup>

Come si noterà, a proposito di Berdjaev, il Suo problema etico è derivato quasi per intero da quello kantiano. È per questo che si giustifica la presenza in questo lavoro dell'esposizione, sia pur sintetica, del problema etico-morale del filosofo tedesco I. Kant, che fa scuola anche in Russia sul finire del XIX secolo.

## **§ 2. Berdjaev e Kant**

Basta leggere i primi lavori di Berdjaev, articoli, saggi filosofici e filosofico-politici, per notare la presenza fondamentale del pensiero filosofico-critico kantiano attorno al quale torna con insistenza a soffermarsi il pensiero del giovane Berdjaev, in continua ricerca di una sistemazione definitiva delle sue esigenze etico-morali, al fine di costituire la base sicura per l'uomo nuovo nella nuova società. Ma non solo, il suo legame con Kant discende soprattutto dal forte senso della libertà nel pensiero di Kant, di quella libertà creatrice che avvicina l'uomo a Dio.<sup>204</sup>

Questa preponderanza del pensiero kantiano nel giovane Berdjaev (che tuttavia resterà con intensità minore in tutta la successiva evoluzione spirituale del Berdjaev maturo), ha un'importanza fondamentale nell'evoluzione del pensiero di Berdjaev, che, a cavallo tra i due secoli XIX e XX passa dal marxismo cosiddetto "critico" fino allora accettato, alla concezione del mondo dell'idealismo filosofico (teorico e pratico), accettandola temporaneamente come sua concezione del mondo e della vita. Anzi, egli specificherà, in seguito, che questo passaggio è stato favorito proprio dalla base culturale su cui si era formato ancora quattordicenne, cioè dall'idealismo kantiano.

D'altronde Berdjaev stesso nella sua Autobiografia Spirituale, riconosce in più punti l'influsso della filosofia critica kantiana, che egli tenta di utilizzare nel suo primo approccio con l'articolo (che utilizzeremo più avanti), "***F. A. Lange i Kritičeskaja Filosofija***", nel tentativo di conciliare, anche sotto l'influsso del neokantiano Windelband, il neokantismo col marxismo.<sup>205</sup> Kant è il primo filosofo con cui Berdjaev, ancor ragazzo e studente dell'Istituto del Coppo dei Cadetti di Kiev, fa conoscenza. Un incontro, questo, molto proficuo per Berdjaev, anche se il suo atteggiamento nei confronti della filosofia kantiana varia nell'estensione temporale del suo pensiero.<sup>206</sup> (43) Ciò non toglie che Kant sia stato il suo vero maestro filosofico, come Berdjaev stesso riconosce: "Io amo ed apprezzo molto Kant e lo ritengo uno dei più grandi filosofi".<sup>207</sup> "Tuttavia, sebbene non sia mai stato un uomo di scuola, in filosofia più che altrove sono passato alla scuola di Kant, più di quanto facciano i neokantiani [...] il neokantismo deformò Kant

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>203</sup> I. KANT, op. cit., p.96.

<sup>204</sup> N. A. BERDJAEV, Smysl Tvorčestva, Moskva, 1916.

<sup>205</sup> N. A. BERDJAEV, "***F. A. LANGE i kritičeskaja Filosofija v ee otnošenii k socializmu***", in Mir Božij, luglio, Moskva, 1900.

<sup>206</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, p. 102.

<sup>207</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, p.92.

trascurando ciò che di più importante c'è in lui. Kant, a dispetto della convinzione diffusa, è un metafisico, quantunque egli stesso non sviluppi una sua metafisica".<sup>208</sup>

Kant è per Berdjaev un metafisico della libertà, forse, anche, l'unico metafisico della libertà. A questo proposito, come il nostro autore continua a ribadire, il suo tentativo di sviluppare la sua metafisica della libertà deriva da Kant.<sup>209</sup> Il concetto di libertà in Berdjaev è un punto armonico che consente l'affermazione totale della persona. A questo proposito egli rigetta tutti quegli elementi della filosofia critica kantiana che analizzano la persona e la valutano in termini morali e razionali applicabili a tutti.<sup>210</sup> Non accetta cioè, come egli dice, la filosofia kantiana nella sua totalità, e cioè, l'etica formale e l'imperativa categorica.<sup>211</sup>

Ma il problema morale resta il nodo centrale della filosofia di Berdjaev, che per il suo svolgimento trova un sicuro appoggio sulla formulazione dell'etica kantiana. Il peso di questo grande filosofo resta quindi incancellabile dalla filosofia berdjaeviana. In età matura, a Parigi, nel 1939, scriverà: "Con Kant lottai, persino. Ma ci sono determinate idee che in questa o quella forma furono presenti nell'estensione di tutto il mio cammino filosofico. Mi è particolarmente vicino il dualismo Kantiano, la distinzione del regno della libertà e del regno della natura, l'insegnamento kantiano della libertà come carattere intellettualmente compreso e con la dottrina kantiana della volontà con la sua visione del mondo e dei fenomeni distinta dal mondo reale, che egli in modo infelice definì delle cose in sé".

Il legame che a noi interessa cogliere in Berdjaev nei rapporti con la filosofia kantiana è diretto verso il problema etico ed il problema della conoscenza. A proposito del primo così scrive il giovane Berdjaev: "Kant diede non soltanto una motivazione formale dell'etica, ma anche gnoseologica e diede molto di più. Tutto il contenuto dell'etica può costruirsi appoggiandosi soltanto a Kant. Kant riconobbe il valore assoluto dell'uomo: l'uomo è fine a se stesso, dal punto di vista morale non può essere considerato come mezzo e inoltre tutti gli uomini sono moralmente di uguale valore."<sup>212</sup> Questa legge morale è l'eterna assoluta condizione di ogni realizzazione di ogni bene morale".<sup>213</sup> Per quanto riguarda la teoria della conoscenza Berdjaev afferma di provenire esattamente dalla teoria della conoscenza kantiana.<sup>214</sup> Ciononostante Berdjaev tenta una propria via per la fondazione di una teoria della conoscenza, che cerca di perfezionare per tutta la vita, anche se egli non si sente capace di creare un sistema. La sua teoria della conoscenza è diretta contro il razionalismo, che crede nella forza d'espressione dell'essere nel concetto, nella razionalità dell'essere. Ma l'essere, argomenta Berdjaev, è espresso nel concetto soltanto e solo perché esso viene anticipatamente razionalizzato ed esso stesso è un concetto. Secondo la terminologia di Berdjaev, in seguito perfezionata, l'essere col quale ha a che fare l'ontologia e la gnoseologia razionale è già un prodotto del pensiero. Così Berdjaev intende che l'essere primario esiste ancor prima del processo di razionalizzazione e che esso è anche il vero essere, cioè quello che non viene riconosciuto attraverso il concetto. Ciò corrisponde, approssimativamente, dice Berdjaev, alla distinzione kantiana tra la cosa in sé ed il fenomeno.<sup>215</sup>

L'idea, metafisica fondamentale alla quale Berdjaev giunge nel suo cammino filosofico ed esperienza spirituale è, come si è accennato, l'idea del primato della libertà sull'essere, base sulla quale egli sviluppa la sua filosofia. Ciò significa anche che Berdjaev pone soprattutto il primato dello spirito, che è non essere, ma libertà: "Il primato dell'essere sulla libertà conduce al determinismo ed alla negazione della libertà. Se esiste la libertà essa non può allora essere determinata dall'essere".<sup>216</sup>

---

<sup>208</sup> Ibidem, p.102.

<sup>209</sup> N. A. BERDJAEV, *The beginning and the End*, p. 8. Veda anche *Filosofja svobody*, Moskva, 1911.

<sup>210</sup> N. A. Berdjaev, *O rabstve i svobode človeka*, YMCA-Press, Parigi, 1939, p.30.

<sup>211</sup> N. A. Berdjaev, *Samopoznanie*, p.102.

<sup>212</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pp. 52-54. *Kritik der Praktischen Vernunft*, p. 158.

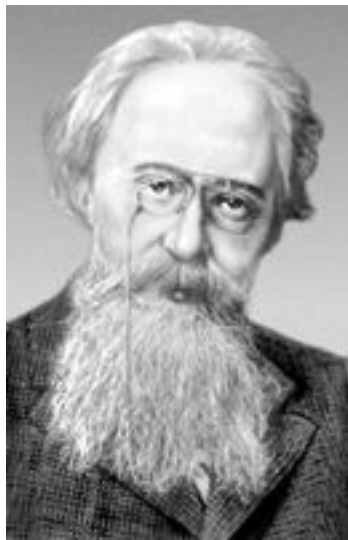
<sup>213</sup> N. A. BERDJAEV, "Etičeskaja Problema v svete filofskeg idealizma", *Sub Specie Aeternitatis*, p.71; *O rabstve i Svobode človeka*, p. 30.

<sup>214</sup> N. A. BERDJAEV, *Samopoznanie*, p.104.

<sup>215</sup> N. A. BERDJAEV, *Samopoznanie*, p. 104. A proposito della critica di Berdjaev al concetto kantiano della cosa in sé vedi anche l'articolo "F. A. Lange", pp. 224-254, in *Mir Božij*, N. 7, 1900, SPb.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 107.

# **N. K. MICHAJLOVSKIJ E IL CONFLITTO PERSONA-SOCIETÀ**



**N. K. MICHAJLOVSKIJ**

**(1842-1904)**

**Михайловский** (псевдонимы — Гроньяр, Посторонний, Профан и др.) Николай Константинович [15(27).11. 1842, Мещовск, ныне Калужской обл., — 28.1(10.2).1904, Петербург

## **§ 1. N. K. MICHAJLOVSKIJ. Presentazione storica.**

Precedentemente ci siamo soffermati sulla filosofia pratica kantiana vedendo in essa un preciso riferimento sostanziale del pensiero di Berdjaev. Esaminiamo ora un altro preciso riferimento, non meno sostanziale e più caratterizzante del suo pensiero, che noi vediamo nell'opera del suo grande contemporaneo ed instancabile pubblicista filosofico e sociologo N. K. Michajlovskij, soprattutto per quanto riguarda il problema etico—morale peculiare al pensiero russo, i rapporti persona-società e la lotta per l'individualità. Per questo motivo non possiamo non sottolineare i legami che intercorrono tra questi due grandi figli della Russia. Legame che Berdjaev sente allorché, interessato alla problematica michajlovskiana dedica al grande pubblicista populista un intero saggio critico-filosofico.<sup>217</sup> Berdjaev stesso precisa l'elemento etico derivato dal populismo michajlovskiano, introdotto poi a sua volta nel marxismo: "Già prima che io entrassi all'università, - egli scrive, - e prima dell'incontro con i circoli marxisti, si erano determinate in me le simpatie rivoluzionarie e socialiste. La base del socialismo in me è stata etica e questo principio etico lo portai nel mio marxismo. Degli ideologi del socialismo populistico passato ho letto soprattutto e in modo principale N. K. Michajlovskij".<sup>218</sup>

\*\*\*

**N. K. MICHAJLOVSKIJ**, (1842-1904) comincia la sua attività di scrittore pubblicista a partire dagli anni '60, però la sua attività letteraria, nel suo complesso, fiorisce e si dischiude in tutta la sua energia creativa negli anni '70. Nell'arco di questo decennio appaiono i suoi migliori articoli sociologici e filosofici; Michajlovskij diviene l'indiscusso rappresentante della corrente e dell'indirizzo facenti capo alle "Memorie Nazionali,"(*Otečestvennye Zapiski*). Lo stesso Michajlovskij, ricordando con entusiasmo questo periodo dirà: "... Per me esso resterà indimenticabile".<sup>219</sup>

Da tutto ciò si può capire chiaramente dove bisogna rivolgerci per cercare le radici sociali della sua concezione del mondo. Non ci sembra di sbagliare se già rivolgiamo a quel "bel tempo" che egli ricorderà con una grande nostalgia ed una certa tristezza d'animo.

N.K.Michajlovskij è un tipico figlio del suo tempo e del suo ambiente e uno sguardo sugli atteggiamenti sociali degli anni '70 può illuminare il carattere dell'attività intellettuale del pubblicista-sociologo pieno di talento quale egli fu.

"Per la vita russa degli anni '70, - scrive Berdjaev,-sono particolarmente caratteristici due fatti: 1) i vistosi sintomi di sviluppo del capitalismo e 2) la delusione nelle riforme degli anni '60. In letteratura notiamo lo sviluppo del populismo e della sociologia soggettiva, da un lato, del debole liberalismo nella vita borghese, dall'altro. Letteratura e vita(come indicano i numerosi articoli scritti da N. K. Michajlovskij sulla rivista "**Russkoe Bogatstvo**" sotto il titolo "**Literatura i Žizni**") procedevano insieme intrecciandosi strettamente. La situazione non era affatto quella degli anni '60".<sup>220</sup>

Soffermando per un momento la nostra attenzione sugli anni ' 60, notiamo che i pubblicisti russi vivono allora una primavera "illuminista", simile, nel rapporto filosofico, secondo quanto dice

<sup>217</sup> N. A. BERDJAEV, **Sub"ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom**. S. Peterburg, 1901. Vedi anche: Николай Бердяев, Н.К. Михайловский и Б.Н. Чичерин.

(О личности, рационализме, демократизме и проч.) <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdjaev/berdn060.htm>

<sup>218</sup> N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie** p. 123

<sup>219</sup> In questa presentazione si è molto vicini all'impostazione data da N. A. BERDJAEV nel suo studio critico **Sub"ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii, Kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom s predisloviem P. Struve**. Izd. Popovoj, SPB, 1901,p. 3. Lo studio di Berdjaev è l'unico che affronti il pensiero di Michajlovskij nel suo complesso e nella sua estensione temporale. La lunga introduzione di Struve, discordando in molti punti con lo stesso Berdjaev, rende ancor più pregevole l'opera.

<sup>220</sup> N. A, BERDJAEV, op. cit., "**Istoričeskoe vvedenie**".



Berdjaev, all'illuminismo francese del XVIII secolo, ma, nello stesso tempo, nell'atteggiamento sociale, è simile all'utopismo dell'inizio del XIX secolo. L'autore del **Che Fare?** rappresenta negli anni '60 un esempio luminoso, sul terreno russo, dell'unione della filosofia illuminista e razionalista con l'utopismo sociale.<sup>221</sup> In quanto tali, gli "illuministi" utopisti degli anni '60 devono essere pieni di fede nel futuro e quindi molto ottimisti.

Questo carattere è esplicitamente richiamato anche da Mi-chajlovskij, il quale, a proposito di Selgunov scrive: "Chi vuole capire il significato ed il carattere degli anni '60 deve prima di tutto fermarsi su questo fatto insolitamente fortunato e straordinariamente raro nella storia dell'unione dell'ideale col reale, del vortiginosamente elevato col sensatamente pratico".<sup>222</sup>

Ma è proprio questo "reale" e questo "sensatamente pratico" che dovranno seguire una via di sviluppo dapprima non del tutto capita dai pubblicisti russi, come, per esempio, il cammino della riforma della servitù della gleba. Non si sospettava allora che l' economia post-riforma sarebbe entrata nel cammino dello sviluppo capitalistico, con la cui tendenza dovettero fare i conti i pubblicisti degli anni '70.

"Černyševskij, d'accordo col suo tempo, considerò lo sviluppo sociale dal punto di vista utopistico; egli non capì che confidando soltanto nella tendenza dello sviluppo sociale e nella classe sociale forte è possibile contare sul successo. Ma a lui era ancora impossibile stare in un consapevole antagonismo con lo sviluppo sociale, esso non gli si presentò così imminente e per questo non elevò a principio l'antagonismo dell'ideale personale con lo sviluppo sociale: credeva nel progresso quantunque non ne comprendesse le molle fondamentali. Al suo animo forte fu estraneo il pessimismo. Egli fu un utopista fornito di una utopia audace in contrapposizione ai "subbiettivi" degli anni '70, a questi utopisti senza utopia". Il suo senso democratico non racchiudeva ancora in sé quegli elementi sottili e borghesi che conferirono una particolare sfumatura al populismo più avanzato".<sup>223</sup>

Il processo che ha luogo negli anni '70 è una specie di reazione allo spirito del decennio precedente, allorché il liberalismo perde il carattere "illuminista" per acquistare il colorito borghese, simile a quello dell'Occidente. Si chiariscono in sostanza le conseguenze di quelle riforme che lasciano molti delusi.

La liberazione dei contadini apre la porta allo sviluppo del capitalismo e della sua economia, costatandosi allo stesso tempo la crisi dell'obščina. Il rapido sviluppo del capitalismo post-riforma, fa avvertire, però, sin dall'inizio, ancor prima degli aspetti positivi, quelli negativi. Ciò conduce, afferma Berdjaev, i simpatizzanti del popolo, i progressisti degli anni '70 a cadere in forti contraddizioni. Talvolta, intellettuali proletari, con tutto l'animo devoti al progresso ed al bene del popolo, divengono, per certi aspetti dei reazionari. Lo spirito democratico degli anni '70 si esprime inevitabilmente in forma utopistica perché esso contraddice le tendenze dello sviluppo sociale e non ha un punto d'appoggio piccolo-borghese perché gli ideali degli intellettuali raznočincy sono costituiti dai contadini piccoli produttori. Da qui, argomenta Berdjaev, scaturisce l'atteggiamento dei democratici degli anni '70 verso lo sviluppo del capitalismo e verso tutto lo sviluppo economico e sociale della Russia. Essi vedono i lati negativi dello sviluppo del capitalismo, li ritengono ostili agli ideali di avanzamento del popolo, ma non ne vedono i lati positivi e progressivi del processo che si compie davanti ai loro occhi. Nella lotta contro il capitalismo essi attingono alle fonti del passato senza riuscire a capire il processo futuro.

<sup>221</sup> In Černyševskij si capisce ancor meglio ciò, tenendo conto del diretto influsso della filosofia e dell'antropologismo di Feuerbach.

<sup>222</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, **Sočinenija**, I. V. Selgunov, Tom. V

<sup>223</sup> L'antagonismo del personale col sociale di cui parla Berdjaev a proposito di Černyševskij è invece chiaramente sentito dal contemporaneo Herzen il quale polemizza duramente proprio su questo tema, negli anni sessanta, con Černyševskij e Dobroľjubov. Vedi in particolare di Herzen: "Very Dangerous!!!" e "*Li žnie ljudi i želčeviki*"; di Dobroľjubov: "*Literaturne Melo či prošlogo goda*". Per la citazione vedi N. A. Berdjaev, op. cit., pp. 6-7. Vedi anche Ivanov-Razumnik, **Istorija Obščestvennoj Mysli**, SPb.1911, tom II, pp. 448-449: "Gli anni '70 -, si legge,- sono caratterizzati dal passaggio già iniziato negli anni '60, dal materialismo al positivismo: prima Lavrov e poi Michajlovskij sono i più luminosi rappresentanti di questa corrente. Per questo stesso periodo e sul positivismo vedi: R. PIPES, *Struve, Liberal on the Left*, 1970, p. 31 e ss.

Da queste poche note, che rimandano ai testi specializzati per uno studio più approfondito del fenomeno qui accennato e dello sviluppo del capitalismo in Russia anche nella sua importanza e nella valutazione delle varie correnti politiche in Russia<sup>224</sup> si può comunque dire che gli atteggiamenti sociali degli anni '70 orientano l'*intelligencija* che va al popolo (*narodnoljubvyj*) sull'antagonismo tra il loro ideale e lo sviluppo sociale. Gli ideali del popolo costituiscono per l'*intelligencija* gli ideali per la persona umana in generale; nel contadino, nel piccolo produttore essi trovano "un elevato tipo di sviluppo" e l'uccisione di questo piccolo produttore da parte del capitalismo essi lo considerano come il corso naturale delle cose "con cui la persona deve combattere". Tale è il terreno sociale sul quale si sviluppa la concezione del mondo di Michajlovskij. Nei suoi articoli pubblicistici si può trovare il materiale necessario per la caratterizzazione degli atteggiamenti sociali degli anni '70. Michajlovskij capisce che la Russia sta per prendere la via della produzione capitalistica e che avrebbe cambiato radicalmente tutta la struttura, sociale.

"I forti di questo mondo, - scrive Michajlovskij, - non sono al nostro tempo quelli che lo furono nel secolo passato. Confrontando la magnifica figura del principe di Tauride e Samuel Salomonovič Poljakov ci si può dolere che ceci a tué cela; ci si può rallegrare di questo, anche; è possibile infine, desiderare che la figura di Samuel Salomonovič ceda il posto ad un'altra figura, ma non si può negare il fatto: *ceci a tué cela*".<sup>225</sup>

Criticando "**Vezy**" (**I Demoni**) di Dostoevskij, Michajlovskij esclama: "La Russia, questo ossesso ammalato da voi rappresentato, viene cinta ed attraversata da strade ferrate, si copre di fabbriche e di banche, ma nel vostro romanzo non c'è nemmeno un tratto di questo mondo".<sup>226</sup> L'atteggiamento tenuto dall'*intelligencija* democratica d'opposizione degli anni '70 nei confronti dell'evoluzione sociale si rispecchia nella concezione del mondo di Michajlovskij, come pure l'idea dell'antagonismo tra persona e società, degli ideali dell'umanità e del corso naturale delle cose. Qui è soprattutto radicato il suo utopismo, la piena impossibilità di legare i suoi ideali con lo sviluppo sociale.<sup>227</sup> Ed ecco adesso un breve accenno agli influssi intellettuali determinanti sotto cui si forma la concezione teoretica del mondo di Michajlovskij.

Michajlovskij si lega direttamente a quella corrente appassionata di scienze naturali che aveva avuto come massimo esponente nella Russia degli anni '60 nell'*illuminista* Pisarev. Attraverso la sua scuola (*pisarevščina*) si forma anche Michajlovskij. Il suo pensiero si sviluppa nel campo dei "pensatori realisti," si appassiona alla conoscenza naturale, legge molti libri di biologia, che lasciano una particolare impronta in tutti i suoi esperimenti letterari e, in particolar modo, nel campo della filosofia sociale. In seguito si stacca dall'insegnamento di Pisarev e si scaglia persino contro. Quindi contrappone ai "realisti" i "nobili pentiti"• Lotta contro il naturalismo nella scienza sociale pur non riuscendo a cancellare mai del tutto quelle esperienze di pensiero elaborate nella prima giovinezza. Il darvinismo e la filosofia di Herbert Spencer sono le correnti intellettuali più forti del tempo.<sup>228</sup> La teoria organica della società e il darvinismo in sociologia, novità del pensiero borghese europeo-occidentale sono trasferiti sul terreno russo. Michajlovskij si pone come compito la lotta contro queste correnti nocive, che egli considera apportatrici dello spirito borghese nel popolo russo. Altri influssi, che Berdjaev definisce "positivi", sono quelli esercitati dall'autore delle "Lettere Storiche" Lavrov, dai francesi Pierre-Joseph Proudhon (1809 – 1865) e Auguste Comte (1798-1857). Con Karl Marx Michajlovskij fa conoscenza soltanto quando le sue opinioni sono ormai formate ed il creatore del socialismo scientifico non può esercitare così alcun influsso sulla concezione del mondo di Michajlovskij.

In generale, in Michajlovskij non vi sono segni della filosofia tedesca, dice Berdjaev. E' stata più la filosofia francese, infatti, ad esercitare in quel periodo maggiore influsso. Le teorie di Proudhon si

---

<sup>224</sup> Il discorso di Berdjaev è strettamente legato a quello di V. Il'in espresso nell'opera: **Razvitie Kapitalizma v 'Rossii**, e "**Ekonomičeskie stat'i i etjudy**", in cui gli atteggiamenti e le valutazioni sul capitalismo e sul suo sviluppo vengono considerate come punti fondamentali di demarcazione tra i diversi punti di vista delle tendenze politiche di questi anni, dei populisti in particolare.

Vedi anche: M. Tugan-Baranovskij, Russkaja Fabrika.

<sup>225</sup> N. K. MIGHAJLOVSKIJ, **Polnoe Sobranie Sočinenij**, 5-e Izd. S.Peterburg,1911, Tom.I, p.735.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 872.

<sup>227</sup> E' questo il punto di vista non soltanto di Berdjaev, ma anche di Struve. Vedi "Predislovie" all'op. cit. di Berdjaev.

<sup>228</sup> R. PIPES, op. cit., p. 32 e ss.

affermano e parlano più convincentemente di quelle di Marx nella mente e nel cuore del grande populista.

Quantunque la vasta opera di Michajlovskij risenta in modo pedante dei vari influssi filosofici del tempo, che indubbiamente indeboliscono la sua concezione del mondo, essa ha, nonostante tutto, un carattere completamente peculiare. Per poter meglio valutare l'opera e la creazione di Michajlovskij bisogna distinguere in lui il sociologo, il filosofo ed il pubblicista, che rimane la sua specialità principale.<sup>229</sup>

Nella sua attività pubblicistica infatti si riflettono anche le sue concezioni sociologiche e filosofiche. Qui, più che al pubblicista, ci si rivolgerà brevemente, per quanto è sufficiente ad illuminare la nostra tesi, al sociologo noto per il tanto discusso "metodo soggettivo in sociologia," e si soffermerà l'attenzione più in particolare al filosofo sociale, al lottatore per la verità, e alle sue riflessioni sulla persona vista nei suoi rapporti con la società, e alla sua audace teoria della lotta per l'"individualità", che lascerà una chiara ed importante impronta sul pensiero filosofico di Berdjaev.

Anzitutto ci sembra di dover inquadrare l'azione di Michajlovskij nella corrente antidarwiniana e antispenecieriana, che sorge nella seconda metà del secolo XIX.<sup>230</sup>

*Così scrive R. Pipes a proposito di Michajlovskij: "Of all the anti-Darwinian and anti-Spencerian theories, the "subjective method" formulated by Michajlovskij and P. Lavrov around 1870 gained the greatest currency in Russia. Its proponents resolved the contradiction between positivism and Darwinism by diluting the former so as to accommodate an anti-Darwinian conception of progress. They claimed that man and society should really not be approached in a strictly objective manner, such as was in the study of natural phenomena, because man possessed subjective values and goals; hence there was no warrant for an automatic transfer of laws operative in nature to society. The intellectual inspiration of "subjective sociology" came from the late writings of Comte, especially his *Système de politique positive*, where the founder of positivism after having been struck by love in old age, conceded that in human affairs there was indeed room for "subjective" factors absent from inanimate nature. On this slender authority, Russian sociologists erected an elaborate philosophy of history which dominated Russian radical thought from 1870 to 1890 and which in the opinion of some scholars represents Russia's principal contribution to the store of sociological ideas."*<sup>231</sup>

Berdjaev, nel suo studio su Michajlovskij, che costituisce il lavoro più completo sulla letteratura michajlovskiana, dedica alla critica del metodo "soggettivo in sociologia" tutta la prima parte del saggio (141 pagine).

Quello di Berdjaev è un lavoro puramente teorico, che esamina il soggettivismo di Michajlovskij dal punto di vista gnoseologico della filosofia critica kantiana.<sup>232</sup> Questo problema, che suscitò accese polemiche, essendo ancora vivo Michajlovskij, non può essere nemmeno iniziato perché andrebbe oltre i limiti imposti a questo lavoro, che nasce in funzione del pensiero filosofico di Berdjaev. Ma anche perché un tale lavoro è possibile farlo seriamente soltanto dedicando un intero studio all'opera di Michajlovskij per risalire al significato della sua sociologia e filosofia, vista con occhi kantiani, il che, tra l'altro, noi non riteniamo interessante. Qui non rimane che rimandare al testo di Berdjaev ove si voglia conoscere il suo pensiero critico sulla sociologia soggettiva e sul pensiero filosofico di Michajlovskij considerato da un tale punto di vista. A nostro avviso, come si è già detto, in queste pagine ci è parso utile mettere in evidenza ciò che unisce, nella loro estensione temporale ed in condizioni diverse, quindi, il pensiero dei due pubblicisti filosofici russi.

<sup>229</sup> E' questa la distinzione operata da Berdjaev nella sua opera critica sul pensiero di Michajlovskij, op. cit., p. 216.

<sup>230</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 141-142. Vedi inoltre N. K. Michajlovskij, **Polnoe Sobranie Sočinenij**, Tom I, "**Čto Takoe Progress?**" (1869) e "**Teorija Darvina i obščestvennaja nauka**", (Gennaio 1870), pp. 1-159.

<sup>231</sup> R. PIPES, *Struve, Liberal on the left*, 1970, p. 32.

<sup>232</sup> N. A. Berdjaev, op. cit., p. 16 e ss.

## § 2. Michajlovskij e il concetto di verità totale: "Pravda-Istina" e "Pravda-Spravedlivost"

Michajlovskij, indubbiamente, è il più intelligente difensore ed il principale creatore del "metodo soggettivo" in sociologia. Ma non è certo facile il lavoro di chi voglia cercare una rigorosa determinazione di questo metodo. Probabilmente il carattere di questo metodo, nota Berdjaev, fu lungi dall'essere chiaramente definito nello stesso Michajlovskij. E' certo, comunque, che egli si è mosso in cerca della verità totale, che, tuttavia, non gli è stato dato di trovare. Ecco quanto egli stesso afferma con un sentimento misto ad orgoglio per la sua coraggiosa battaglia, ma anche ad una certa delusione per l'armonia non raggiunta.

Nell'introduzione alla terza edizione delle sue opere complete egli così scrive: "Ogni volta che mi viene in mente la parola '*pravda*' io non posso non entusiasarmi per la sua sorprendente bellezza interiore. Tale parola non esiste, sembra, nemmeno in una delle lingue europee. Sembra che soltanto in russo 'istina' (verità) e 'spravedlivost' (giustizia) siano denominate da una sola parola e soltanto da quella, come se si fondessero in un unico grande tutto.

La verità (*Pravda*) in questo immenso significato della parola ha costituito sempre lo scopo delle mie ricerche. La *pravda-istina* separata dalla '*pravda-spravedlivost*', la verità (pravda) del cielo teoretico tagliata dalla verità (pravda) della terra pratica, mi ha sempre rammaricato e non solo non mi ha soddisfatto. Ma, al contrario, la nobile e viva pratica, i più alti ideali sociali e morali mi si presentarono sempre in modo spiacevole, senza forza, quando essi voltavano le spalle alla verità (istina) ed alla scienza.

Io non potrei mai credere, ancora adesso non credo, che non si possa trovare un tale punto di vista col quale la '*pravda-istina*' e la '*pravda-spravedlivost*' appaiano mano nella mano l'una completando l'altra. In ogni caso, l'elaborazione di tale punto di vista è il più elevato tra i compiti che si possano presentare allo spirito umano, e non ci sono sforzi che siano sprecati miseramente a tale scopo. Guardare impavidamente negli occhi della realtà e nella sua immagine riflessa - la *pravda-istina* - verità obbiettiva (*prava-ob"ektivnoj*) e contemporaneamente salvaguardare la verità-giustizia ('*pravda-spravedlivost*'), la verità subbiettiva (*prava-sub"ektivnaja*), costituisce il compito della mia vita. Non è un compito facile.

"Molto spesso,- continua Michajlovskij,- il saggio serpente non afferra la purezza del colombo, ma il puro colombo afferra la saggezza del serpente. Troppo spesso gli uomini, supponendo di salvare gli ideali morali oppure sociali, voltano le spalle alla verità spiacevole, e, al contrario, gli altri uomini, persone della conoscenza obbiettiva, troppo spesso cercano di sollevare il nudo fatto al grado di principio incrollabile. I problemi della libertà della volontà e della necessità, dei limiti della nostra conoscenza, della teoria organica della società, dell'opposizione della teoria di Darwin ai problemi sociali, problemi degli interessi e delle opinioni del popolo, problemi di filosofia della storia, di etica, di estetica, economia, politica, letteratura mi tennero occupato, in tempi diversi, esclusivamente dal punto di vista della grande verità una e doppia".<sup>233</sup> A proposito di questo sistema michajlovskiano della verità, Berdjaev dice che Michajlovskij non soltanto non trovò la *pravda-istina* e la *pravda-spravedlivost* in modo tale che si completassero a vicenda, ma che il suo punto di vista soggettivo divide la verità (pravda) in due: la disarmonia..., la discrepanza tra il soggettivo e l'obbiettivo attraversa come un filo rosso tutta la sua concezione del mondo. "Il dualismo,- afferma il Berdjaev universalista - è il risultato del soggettivismo e dell'individualismo. Michajlovskij aspirò per tutta la vita alla verità totale e fu teso verso l'armonia, ma egli non giunse alla verità (pravda) e non conobbe l'armonia".<sup>234</sup>

<sup>233</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, Izd. 5-e, S. Peterburg, 1911, p. III - Tom.I.

<sup>234</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.18.

D'avviso contrario appare Struve quando esprime la sua meraviglia di fronte alla protesta di Berdjaev<sup>235</sup> contro l'individualismo etico di Michajlovskij; individualismo etico nella cui tendenza risiede, a parere di Struve, il merito di Michajlovskij.<sup>236</sup>

Ma questo dualismo pravda-istina e pravda-spravedlivost' così è spiegato da Michajlovskij: "In sociologia l'opinione preconcepita si complica necessariamente di elementi morali. Eccetto la veridicità (istinnost'), sufficiente per un controllo naturale, l'opinione preconcepita del sociologo deve rispecchiare in sé il suo ideale di giustizia e di moralità e, nonostante l'elevatezza di questo ideale egli si avvicina più o meno alla comprensione del senso di fenomeni della vita sociale".<sup>237</sup>

Nelle "zapiski Profana"<sup>238</sup> (6) Michajlovskij si sofferma sul criterio della verità (istina) e propone tale definizione di verità, che, secondo la sua opinione "unisce il campo teoretico e quello pratico". In sostanza, commenta Berdjaev, che vede in ciò un errore gnoseologico, "N. K. Michajlovskij in nessun posto fa l'analisi del concetto di soggettivo e obbiettivo ed il suo punto di vista di partenza resta profondamente ingannevole, acritico, cosicché egli ignora completamente quella dottrina di pensiero che sola può indagare l'obbiettivismo e il soggettivismo nella conoscenza".<sup>239</sup>

A parere di Berdjaev, Michajlovskij è appagato soprattutto dalla confusione, dalla grossolana mescolanza del logico e dello psicologico.

Michajlovskij dà una definizione nuova della verità, che definisce, invece di istina, "l'appagamento del bisogno di conoscenza della natura umana".

"È importante soltanto che soddisfi le esigenze della natura umana e ne consegue che il criterio di veridicità va cercato in quell'appagamento. in questo modo, sul problema della verità, sopra la scienza sta il problema delle condizioni della vita umana".

"O bisogna riconoscere una corretta comprensione corrispondente alle condizioni della natura umana, oppure bisogna rifiutare una corretta interpretazione".<sup>240</sup> "Gli uomini riconobbero sempre, riconoscono e riconosceranno vero quello che sazia il loro bisogno di conoscenza".<sup>241</sup> Ed altrove Michajlovskij scrive:

"Non c'è una verità assoluta, c'è soltanto la verità per l'uomo, ma fuori dei limiti della natura umana non c'è verità per l'uomo".<sup>242</sup> "Il positivismo ha realizzato fino a questo momento la questione soltanto a metà, - ha fissato la legalità del punto di vista umano sui fenomeni della natura, ma il punto di vista umano è qui il punto di vista dell'uomo pensante e sensibile, cioè dell'uomo intero, indiviso, che possiede tutta la somma degli organi e tutta la somma delle attività del proprio organismo. In tale partecipazione comune di tutti i lati dell'individualità, risulta non la verità assoluta, ma la verità (istina) per l'uomo".<sup>243</sup> "Se un qualsiasi ricercatore si impunterà ostinatamente nel proposito di acquisire la conoscenza esterna sensoriale e di penetrare nella sostanza indivisa delle cose, noi possiamo dire con sicurezza che, o egli non sarà soddisfatto, oppure si appagherà non umanamente, cioè egli si ritroverà particolare, non normale, cioè dal punto di vista generale umano da uomo che si inganna... Il profano è l'uomo per eccellenza a cui umanamente deve servire le scienze se vuole essere degno del suo nome e conoscere soltanto quello che è di facile comprensione alla conoscenza, ma che in cambio tutto sia accessibile".<sup>244</sup>

---

<sup>235</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>236</sup> P. B. STRUVE, "*Predislovie*", op cit. di Berdjaev, p. LIX.

<sup>237</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom I, p. 14.

<sup>238</sup> Ibidem, Tom III, pp.317-354.

<sup>239</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit.,p,20.

<sup>240</sup> N. A. MICHAJLOVSKIJ, op. cit, Tom. III.

<sup>241</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom.III ,p.347-354.

<sup>242</sup> Ibidem, TOM.I, p, 105.

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Ibidem, Tom. III, p. 154.

In ciò che abbiamo citato di Michajlovskij non è difficile avvertire il positivismo comtiano sul quale, nell'atteggiamento filosofico, si appoggia Michajlovskij.<sup>245</sup> Egli, dice Berdjaev, gira intorno al punto di vista corretto e vede soltanto un pezzo di verità.

Auguste Comte, "principale predecessore di Michajlovskij, pensatore solitario, autore di "Opyta istorii mysli", sviluppò dietro a Feuerbach il punto di vista antropologico, identico all'antropologismo subbiiettivo di Michajlovskij. Nel rapporto gnoseologico il punto di vista antropologico si riconduce al fatto che esiste soltanto la verità (istina) per l'uomo, che tutto deve essere considerato in rapporto ad esso come a un centro. La teoria critica della conoscenza considera tutto il mondo in rapporto al soggetto conoscente, per essa non c'è oggetto senza soggetto. Questo punto di vista, - scrive Berdjaev, - ha una affinità superficiale con l'antropocentrismo soggettivo, in realtà gli assesta forti colpi, oppure, se volete, mette da parte da esso la parte della verità (istina) e rigetta ancora una grande parte di confusione filosofica. Michajlovskij, nel suo tentativo di stabilire il criterio della verità, parte dal concetto della natura umana della cui facoltà conoscitiva deve essere soddisfatto".<sup>246</sup>

Ma se è vero che l'uomo storico, concreto è il centro delle meditazioni di Michajlovskij, della sua concezione del mondo soggettivo-antropocentrica come la definisce Berdjaev, oppure antropologica, è nostro compito spostare la nostra analisi su questo aspetto degli interessi etico-socio-filosofici di N. K. Michajlovskij.

### **§ 3. La Lotta per l'individualità: "Bor'ba za individual'nost'".**

Da questo angolo visuale l'attività di Michajlovskij segue una linea direttrice che non cambia mai in tutta la sua vita.

Sin dal suo primo articolo "Čto takoe Progress?" (Che cos'è il progresso), per il quale è stato accusato, a volte, di non conoscere Spencer, è sempre viva nel suo pensiero la difesa dell'individualità.<sup>247</sup>

Egli stesso nella prefazione delle sue opere complete riconosce: "Čto Takoe Progress? è uno dei miei articoli giovanili. Ma la concezione del mondo, esposta in questo lavoro giovanile mi è rimasta fino a questo momento, non soltanto in generale, ma anche nei particolari. Negli ulteriori miei articoli mi accadde tuttavia, di motivare per gli stessi problemi più acutamente e più determinatamente le esigenze del soggettivismo, "della lotta per l'individualità", (bor'ba za individualnost'), ma, nel chiarimento del carattere duale del progresso, di aggiungere l'insegnamento sui tipi e gradi di sviluppo".<sup>248</sup>

Egli invita il lettore a fissare la sua attenzione proprio su questo elemento-filo conduttore nella lettura della sue opere. A nostro avviso, soffermarsi sul significato della "lotta per l'individualità" significa soffermarsi sull'aspetto principale della sua opera: esso è, cioè, il nucleo di tutta la concezione sociologica del mondo di Michajlovskij.

La teoria sociologica della lotta per l'individualità, - scrive Berdjaev, - attraversa come un filo rosso tutta la sua opera".<sup>249</sup>

La sua teoria della lotta per l'individualità è oggetto di orgoglio in Michajlovskij, allo stesso modo del suo metodo soggettivo, quantunque questo aspetto della sua attività, scrive nel 1901 Berdjaev, è meno noto. A noi sembra che per la scarsità di studi su Michajlovskij, specialmente in relazione all'interesse che presenta tuttora la sua opera per la storia sociale del pensiero russo, in

---

<sup>245</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 26.

<sup>246</sup> Ibidem, pp. 26-27.

<sup>247</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., p. VI. L'articolo, scritto nel 1869, è raccolto nelle sue opere complete, Tom. I, p. 1-150.

<sup>248</sup> Ibidem, Tom. I, p. IV.

<sup>249</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 141.

Russia in modo particolare ancor più che in Occidente, contribuendo a lasciare in ombra l'attività di questo grande pubblicista filosofico e sociologico.

È proprio a Michajlovskij che bisogna invece rivolgersi per avere un maggiore ed efficace contributo ad una corretta comprensione e chiarezza dello sviluppo del pensiero sociale a lui successivo.

"Non è possibile negare a questa teoria ingegnosità e originalità, - riconosce Berdjaev - anche se ciò non le impedisce di essere radicalmente erronea". Su questo dissenso di Berdjaev daremo particolare chiarimento più avanti, per adesso diciamo che proprio qui giace il centro di gravità della concezione sociologica di Michajlovskij e quindi per "dipanare questo garbuglio sociologico che Michajlovskij porta nelle teste dei lettori è possibile soltanto per mezzo critica dalla lotta per l'individualità"<sup>250</sup> "Ci ha sempre meravigliato,- continua Berdjaev,- il fatto che alcuni rivolgano la loro attenzione principalmente agli articoli di Michajlovskij "Geroi i tolpa" (Gli eroi e la folla) e pensano che proprio in essi egli risolve il problema sociologico sul ruolo della persona nella storia e dell'assenza del processo storico, mentre invece gli articoli "Geroi i tolpa" sfiorano un problema del tutto secondario, stanno a parte dai principali lavori di Michajlovskij, e non sono per lui caratteristici"<sup>251</sup>.

Da quanto fin qui detto è chiaro che nelle pagine successive parleremo della lotta per l'individualità così come essa è concepita da Michajlovskij sforzandoci di collocarlo storicamente a completamento di quanto si è detto nell'introduzione storica. Si cercherà di cogliere quell'antagonismo che Michajlovskij pone tra la differenziazione della persona e la differenziazione della società. Michajlovskij ritiene una sua scoperta oggettiva questa legge dell'antagonismo. Su di essa egli poggia la costruzione del suo soggettivismo. A questo scopo è utile ricordare che su Michajlovskij esercita un significativo influsso l'entusiasmo per la biologia e che il momento stimolante per l'elaborazione della sua concezione del mondo è la critica di Spencer.<sup>252</sup>

Al tempo della più vivace attività di Michajlovskij (gli anni ' 70) nell'Europa Occidentale c'è un'aria impregnata dalla teoria organica della società di Spencer e dell'evoluzionismo di Darwin, che, proprio in questo periodo, si trasferiscono sul terreno russo con le conclusioni del pensiero sociale borghese.<sup>253</sup>

"Michajlovskij si pose come compito vitale quello della lotta a tutte queste correnti nocive; il pubblicista di talento fece grandi sforzi per superare con mezzi propri, russi, quelle teorie che si presentavano agli amanti del popolo come l'incarnazione dell'onda del capitalismo avanzante sulla terra russa. I mezzi a disposizione di Michajlovskij apparvero inadatti, ma ai suoi sforzi bisogna portare rispetto. Egli pose, tuttavia, una corretta diagnosi sia della teoria organica della società sia del darwinismo in sociologia"<sup>254</sup>. Ecco ora la sua teoria della lotta per l'individualità, nella genuina esposizione di Michajlovskij.

Nella "*lotta per l'individualità*", che Michajlovskij difende con orgoglio per tutta la sua vita, sta il centro di gravità di tutta la sua concezione sociologica. Il centro di questa concezione del mondo è la persona (ličnost') sulla quale si impegnano i suoi vari influssi sociali. Con questi interessi egli rivolge la sua critica a tre movimenti socio-economici che, a suo avviso, sono i più importanti e che hanno un atteggiamento importante nei confronti della persona.

Polemizzando con le correnti dell'economia politica facenti capo a A. Smith e S. Mill (dei quali, come farà anche per Marx, ne riconosce i meriti scientifici), Michajlovskij mette in evidenza il carattere eudemonistico della teoria dei "sentimenti morali" alla quale si rifà la figura dell'uomo ipotetico di Smith e di Mill. Questo

---

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.141.

<sup>252</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, "*Čto takoe Progress?*" in op. cit. Tom I, pp. 1-150.

<sup>253</sup> Vedi, per quanto riguarda le teorie sociologiche; G. DUNCAN MITCHELL, ***Storia della Sociologia Moderna***, Mondadori, 1971, pp. 35-51.

<sup>254</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 142-143.

indirizzo, con il suo dogma del libero movimento degli interessi personali, che prende l'uomo ipotetico di Smith per l'uomo reale è duramente criticato da Michajlovskij.<sup>255</sup>

Per quanto riguarda la teoria di Marx egli ne critica in modo particolare, nella parte teorica delle ricerche marxiane, la mancanza completa dei momenti etico-morali: "Egli sta fermamente, - scrive Michajlovskij, - sul terreno astratto dell'uomo ipotetico della scienza di Smith, ma d'altra parte capisce che questo è un uomo ipotetico, convenzionale per così dire, elaborato per la comodità della ricerca".<sup>256</sup>

L'altra corrente che attira l'attenzione di Michajlovskij è quella corrente, la terza nell'ordine di esposizione, rappresentata dal gruppo di economisti suoi contemporanei che, a suo avviso, può essere definita etica...<sup>257</sup> (Kathedersocialismus). Una corrente, che, pur distinguendosi per varietà di sfumature particolari nei diversi esponenti della corrente di questo pensiero, nell'insieme, a parere di Michajlovskij, tenta di introdurre nella scienza quell'elemento morale che è tratto dall'economia politica dagli uni consciamente e convenzionalmente in forza dell'esigenza di una comodità scientifica, dagli altri inconsciamente e in modo assoluto, grazie alla confusione dell'astratto col reale.<sup>258(26)</sup> Le difficoltà di quest'ultima corrente sorgono a proposito del metodo col quale l'elemento etico-morale deve essere introdotto nella scienza e che ruolo deve svolgere.

È questo il punto di partenza di aspre dispute. Di fronte alla scuola classica di Smith, secondo la quale il libero movimento degli interessi personali viene affermato, la corrente da Michajlovskij definita etica, attacca e denuncia troppo ardentemente l'"individualismo" e l'"atomismo" della stessa scuola economica classica di Smith, Ricardo, Malthus e i suoi epigoni. ( Con i termini individualismo e atomismo si intende, con Michajlovskij, la tendenza a fondare la scienza sulle necessità della persona, degli individui, atomi separati dalla società e non della stessa società considerata come un tutto autonomo). Rimproverando ciò ai vecchi economisti Michajlovskij ha qualcosa da obiettare contro l'indirizzo etico ritenendo che esso commetta un grande errore.

"I vecchi economisti hanno parlato e parlano realmente molto della libertà della persona (ličnost'), dell'interesse personale, tanto che al primo sguardo potrebbe sembrare che gli interessi della società, come una certa unità superiore, personalità giuridica, per essi non esistano. In realtà, tuttavia, i loro interessi verso la persona e la società non sono affatto tali. Essi hanno negato e negano lo stato come regolatore dei rapporti economici, negano in questo senso anche quelle unità economiche come la corporazione e l'**obščina** (comunità)".<sup>259</sup> Ciò non significa che Michajlovskij accetti la teoria economica della scuola classica. Egli mette in luce questa parte di verità di detta scuola per affrontare il discorso dell'individualismo etico che a lui sta tanto a cuore.

Infatti, se per la scuola economica classica le unità economico-nomiche sono "dei fantasmi, Spuck, come dice M. Stimer, non consegue da ciò che essi non abbiano il loro fantasma".<sup>260</sup> Infatti, essi, (gli esponenti della scuola classica di Man-chester) quantunque rivendichino a parole le libertà personali, non vogliono, argomenta Michajlovskij, una società basata sulla libertà della persona e l'interesse personale. "Essi hanno criticato persino acutamente ed energicamente, da questo punto di vista, lo stato, i rapporti feudali e servili, la corporazione e la comunità, ma, destata in questo modo la sete della libertà personale e dell'interesse personale, essi hanno spinto affrettatamente la persona nel sistema della massima produzione, dove anch'essa si è persa".<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, soč., Tom. I, pp.428-430.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 430.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 431.

<sup>259</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, soč., Tom. I, p. 437.

<sup>260</sup> N.K.MIKAJLOVSKIJ, soč c., op.cit.p.439.

<sup>261</sup> Ibidem.



In sostanza, ed è questa la conclusione di Michajlovskij, quest'ordine di produzione non è per niente atto alla felicità non solo del lavoratore, ma nemmeno della persona del capitalista.<sup>262</sup>

Da quanto sopra consegue, secondo Michajlovskij, che i rimproveri di individualismo indirizzati ai nomi degli economisti classici sono basati soltanto su degli equivoci. Equivoci che egli cerca di chiarire in quanto si tratta di equivoci importanti che sono a volte condivisi da pensatori insigni, quale il suo contemporaneo F. A. Lange. Lange, a suo parere, deve essere considerato nel gruppo degli esponenti dell'indirizzo etico: "Ma egli,-scrive Michajlovskij, - sta al di sopra degli altri ed isolato, sia per le sue concezioni, la forza di pensiero, la poliedricità di erudizione, che la consapevolezza".<sup>263</sup>

La maggioranza degli esponenti della corrente *etica* si confonde in parte nella corrente politica e in parte in quelle clericali, mostrando sdegno contro gli economisti di Manchester. Per quanto riguarda Lange, Michajlovskij scrive: "Lange, a questo proposito è un uomo puro. Ciononostante discute sull'individualismo e sull'atomismo dell'economia politica".<sup>264</sup>

Gli scrittori russi peccano di questo peccato meno degli altri "Per lo meno, - scrive il Nostro, - molti di quelli che hanno scritto sulla nostra obščina (...) si zarono di dimostrare nelle loro obiezioni ai primitivi manchesteriani che il sistema da loro raccomandato della massima produzione (najbol'soe proizvodstvo) lotta soltanto per equivoco e nelle parole per garantire la libertà personale, l'interesse personale e la proprietà, ma, in sostanza, conduce alla distruzione sia del primo, del secondo che del terzo".

Le conclusioni di questo punto di vista sono evidenti. Con ciò Michajlovskij vuole chiarire, a sua volta, sia i paradossali risultati, al primo sguardo, del libero progresso industriale, che dell'aspirazione impossessatasi gradualmente dell'Europa, come quella, presente in qualche parte, di ricostituzione di forme di società, cadute in disuso e dimenticate, sulle quali la scienza ha già posto una croce sopra.

Finché il sistema della massima produzione, argomenta il Nostro, liberava soltanto la persona dalle catene delle corporazioni e dei monopoli in esso si riponevano speranze di ogni genere, ma quando si è manifestato il carattere ambivalente e la sua tendenza a cambiare quelle catene con altre, le speranze incominciarono ad affievolirsi. "Le vecchie catene, - continua il Nostro, - si sono manifestate in alcuni nuovi rapporti più sopportabili; esse, tuttavia, garantivano la persona dalle tempeste e dalle intemperie. Si manifestò il pensiero di applicare i loro vecchi principi alle esigenze del nuovo tempo e in ciò, s'intende, si sono realizzati anche gli esperimenti sfortunati poiché il problema appare non facile".<sup>265</sup>

Nella critica alla teoria della massima produzione Michajlovskij afferma che su questa via non esiste felicità per l'uomo. <sup>266</sup> "L'interesse della maggior parte delle recenti ricerche si concentra, - egli scrive,- nello studio di tali forme di organismi sociali(obščestvennost') che sono atti a proteggere la persona dalle tempeste della vita pratica, a garantire la sua possibilità di uno sviluppo multilaterale, ma non di quelli atti a rafforzare la produzione e l'accumulazione".<sup>267</sup>

È da questo punto di vista che, a parere di Michajlovskij, la scienza deve guardare al futuro e, dallo stesso punto di vista, deve valutare quelle forme cadute per sempre o che stanno per scomparire, come la corporazione e l'obščina. Ci si interessa di esse non in quanto si presentano come unione di capitali con capitali, ma di uomini con uomini, di persone con persone; che i loro membri isolati utilizzino i vantaggi dell'unione delle forze secondo i propri bisogni e non secondo l'apporto dato.<sup>268</sup>

A questo punto ci si può soffermare sull'individualismo così com'è inteso da Michajlovskij.

---

<sup>262</sup> Ibidem,p,443. Vedi anche Berdjajev, op. cit., p. 159.

<sup>263</sup> Ibidem, pag. 440.

<sup>264</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., op. cit.,p. 440

<sup>265</sup> Ibidem, pp. 443-444.

<sup>266</sup> Ibidem, pp. 444-444.

<sup>267</sup> Ibidem, pp. 444-445.

<sup>268</sup> Ibidem, p. 445

Se per individualismo si intende la dottrina che riposa sulla persona, le sue esigenze e i suoi interessi, allora, nonostante l'opinione affermatasi, conviene cercare non nella cosiddetta vecchia politica economica di Manchester, ma nelle dottrine finora sorte.<sup>269</sup> Questo perché, a parere di Michajlovskij, la vecchia politica economica ha dato in sacrificio la persona al sistema della massima produzione. Infatti, egli afferma, questo sistema può fiorire e la produzione svilupparsi in misura colossale con accumulo di ricchezze enormi, ma la persona che entra in questo sistema non riceve quella libertà promessale a parole né tanto meno la felicità che continuamente la stuzzica e continuamente le sfugge.<sup>270</sup>

In questa critica, che Michajlovskij indirizza al capitalismo in generale e a quello nascente in Russia in particolare, c'è comunque una venatura di eudemonismo, entra in campo la ricerca di ciò che è bene e male per l'uomo e la ricerca della sua felicità. In ogni caso, anche se ciò caratterizza la sua dottrina morale, l'impostazione di alcuni suoi problemi come quello presentato, i rapporti cioè persona-società, presentano, a nostro avviso, tuttora un più che mai vivo interesse e, se fosse ripreso dall'attuale pensiero teorico Sovietico, non riceverebbe altro che vantaggio al fine di vivificare la morta dialettica attuale persona-società. Un interesse che è tanto più vivo quanto più ci si rivolge all'impostazione del problema etico di Michajlovskij, afferma Struve.<sup>271</sup>

"La debolezza di Michajlovskij come filosofo consiste nel fatto che egli tenta di unire due criteri incongiungibili o, più esattamente, del principio della morale: la felicità empirica della persona e la sua perfezione ideale".<sup>272</sup> Ed ecco come Struve spiega, prima di ritornare di nuovo alla "Bor'ba za individuai'nost'", questo aspetto della filosofia morale di Michajlovskij.

"Io so,-afferma Struve,- che dicendo questo, pronuncio per molti una terribile eresia, che è, cionondimeno, per me, la prima verità etica. N.K.Michajlovskij è un utilitarista, oppure, esprimendoci in modo più generale, ma più preciso, un eudemonista".<sup>273</sup> E Struve trova conferma in questa sua affermazione nelle stesse parole di Michajlovskij, che, nel corso delle sue meditazioni, scrive anche un articolo "Čto Takoe Ščast'e?".<sup>274</sup> In particolare Struve utilizza il passo in cui lo stesso Michajlovskij, soffermandosi sull'etica utilitarista, così scrive: "L'etica utilitaristica afferma proprio quel fatto che sempre e dappertutto la quantità e la qualità di sofferenza e di piacere determina da sé il concetto della morale (Nравstvennosti). Essa altro non afferma. Essa dice soltanto che, per l'appunto, tale è la proprietà della natura umana, e, in seguito allarga il concetto della felicità personale fino all'idea della "massima felicità e del massimo numero". Tutto ciò che conduce a questa felicità è bene, tutto ciò che nuoce ad essa è male. La situazione vantaggiosa dell'utilitarismo consiste ... nel fatto che esso...possiede l'assioma, la verità, dell'incontestabile fino alla vuotezza di contenuto, soltanto se noi non ci mettiamo a discutere sulle parole. La felicità è un criterio della morale, questa è una indubbia verità, verità persino non etica, ma psicologica, persino forse fisiologica. E tutti gli sforzi degli oppositori dell'utilitarismo devono infrangersi su di essa. La difficoltà dell'utilitarismo sta non in questo assioma, ma nella valutazione dei diversi aspetti della felicità nella loro gradazione, nel chiarimento di quel punto culminante della felicità verso il quale è obbligatorio per noi tendere, sacrificando i gradini inferiori".<sup>275</sup>

Seguendo la sua nuova tendenza filosofico-politica e liberal-idealista, Struve utilizza le parole di Michajlovskij nel passo estratto per sostenere la sua teoria dell'individualismo etico<sup>276</sup> e

---

<sup>269</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, op. cit., Soč., p. 445.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> P. B. STRUVE, "*Predislovie*", op. cit. di Berdjaev, "Sub'ektivizm i individualizm b' občestvennoj filosofii, kritičeskij etjud o N. K. Michajlovskom", S. Peterburg", 1901, pp. I-LXXXIV.

<sup>272</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", in op.cit., pp. LIX~LX.

<sup>273</sup> Ibidem, LX.

<sup>274</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom. III.

<sup>275</sup> N. I. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom. III, pp. 144-145. A questo proposito vedi anche Tom I, p. 451 e pp. 452-454.

<sup>276</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. LXVIII.

conduce, con un certo compiacimento, la sua critica all'eudemonismo attraverso la derisione artistica nietschiana dell'eudemonismo. Proprio in ciò egli vede il grande merito di Nietzsche come moralista.<sup>277</sup> Ma non crediamo sia giusto indirizzare in questa direzione, come fa Struve, il problema etico di Michajlovskij. Questi, pur tendendo alla realizzazione dell'ideale sulla terra si sforza contemporaneamente di trovare una soluzione alla sua filosofia morale in cui la persona possa svilupparsi armonicamente, dando spazio anche a quella verità psicologica o persino fisiologica nella tensione di trovare un compromesso tra le istanze della persona e della società e di determinare i principi generali che caratterizzano l'individuo nella società, lo sviluppo della società e della persona come organismi distinti e individuali che esercitano un influsso positivo sul proprio sviluppo in modo reciproco.<sup>278</sup>

Anche se in questo processo di sviluppo "la società ... tende a sottomettere e frazionare la persona, ... la persona, ubbidendo a quella stessa legge dello sviluppo lotta per la propria individualità e indipendenza e per la multiformità del proprio "IO". Questo antagonismo non presenta niente di antinaturale poiché esso regna in tutta la natura".<sup>279</sup> (Sottolineatura nostra) In queste parole non è difficile sentire l'influsso della teoria organica di Spencer e dell'evoluzione di Darwin.

Michajlovskij considera la società come un organismo naturale con le sue leggi fisiologiche, che si sviluppano in contrasto con quelle della persona". Ma come legare, - si domanda Michajlovskij, la tendenza della società ostile alla persona col fatto indubbio che la vita sociale dilata ed arricchisce la nostra vita personale? La questione si risolve con il fatto che noi abbiamo qui due correnti che si incontrano e tra le quali a volte vince una a volte vince l'altra".<sup>280</sup> A questo punto, se non fosse fin qui chiarita la questione, si potrebbe di nuovo porre la domanda: in che cosa consiste in sostanza la "bor'ba za individuai'nost'" di Michajlovskij?

Come si è fin qui notato, alla lotta per l'individualità di Michajlovskij si può riconoscere un ampio significato filosofico. Lo stesso Michajlovskij, d'altra parte, lascia intendere che questa è l'intera filosofia dell'individualismo. Senonché questa teoria acquista un particolare significato, in Michajlovskij, nell'applicazione alla sua sociologia.<sup>281</sup> Ma ecco la formulazione che Michajlovskij stesso dà, richiamandosi ad Hekkel, della sua teoria della "Lotta per l'individualità". (Bor'ba za Individuai'nost') "Tendendo tutto, in forza della legge dello sviluppo, alla maggior complessità e pienezza, cioè all'aumento quantitativo e alla subordinazione qualitativa delle parti, ogni individualità si scontra ostilmente con i vicini. La storia della vita, in tutta la sua molteplicità, con tutta la sua bellezza e deformità, consiste in una serie di successi e sconfitte che da qui scaturiscono. La lotta è condotta con una parte variabile: superare adesso uno e poi un altro grado dell'individualità. Ma la lotta non cessa. La parte sconfitta e infranta, come se aspettasse condizioni più favorevoli per l'affermazione di sé, o come se si fosse imbattuta davanti ad un ostacolo insormontabile per il suo sviluppo, cerca in ogni modo un aggiramento qualsiasi. L'uomo come individuo, la personalità umana rappresenta uno dei gradi dell'individualità (il quinto secondo la classifica di Hekkel). Nella sua composizione entrano individualità di quattro ordini inferiori, e su di esse è soppeso l'individuo del sesto ordine — la società le cui diverse forme possono tuttavia di nuovo presentare un sistema di gradi e di individualità.

La lotta per l'individualità, che sorge per la personalità umana dalla situazione ricondotta alla sua natura, è obbligatoria, evidentemente, in due direzioni. In primo luogo la persona deve implacabilmente sottomettere a sé, come ad un intero, tutte le individualità inferiori che entrano nella sua costituzione; deve, seguendo il vecchio motto "divide et impera" tracciare rigidamente la

---

<sup>277</sup> Ibidem, LXI-LXVIII.

<sup>278</sup> N. I. MICHAJLOVSKIJ, SOČ., Tom. I, p. 461.

<sup>279</sup> IBIDEM, pp. 461-462

<sup>280</sup> Ibidem, p. 462.

<sup>281</sup> N.A.BERDJAEV, op.cit., p.155.

divisione del lavoro tra i propri organi, esigere da tutti essi un intenso lavoro specialistico per la sua persona ed i suoi interessi.

In secondo luogo la persona deve opporsi a che il romano "divide et impera" si applichi a se stessa dal lato di un qualsiasi grado di individualità, quali che siano i nomi fastosi con cui essa si definisce. Con queste due esigenze si esauriscono in sostanza, il punto di vista antropologico sul mondo, oppure, il che è lo stesso, sia nel significato stretto che relativo della parola - il punto di vista umano. Ogni altro punto di vista sarà soltanto un tentativo di porsi al di sopra oppure al di sotto di quel grado della scala di individualità, sulla quale l'uomo si trova per sua stessa natura e, di conseguenza, non si confà al pensiero umano".<sup>282</sup>

Da quanto sopra argomentato scaturisce l'idea che per Michajlovskij la scienza sociale ha a che fare con la lotta per le individualità sotto due aspetti: quello sociale e quello personale. Michajlovskij vede la stessa essenza del problema del processo storico nella continua lotta, come si è precedentemente notato, tra la persona e la società. Quando trionfa l'individualità sociale, la società si sviluppa secondo un modello organico e la persona si trasforma in un organo dell'organismo sociale, l'individualità umana viene così mutilata.

"Io dichiaro persino, - scrive Michajlovskij,- che lotterò contro chi minaccia di inghiottirmi con la sua individualità superiore. Non ho a che fare con la sua perfezione, io stesso voglio perfezionarmi. Tenda essa a vincermi, io tenderò a mia volta a superarla... E, come attacco alla lotta, io non pongo la teoria della lotta per l'individualità proprio in quel posto ove essa può impossessarsi di me. Io non nego nemmeno una delle sue posizioni che non voltano le spalle alla verità. Io ubbidisco soltanto alla legge della lotta quando dichiaro che la società deve servire a me. E questa posizione è soggettiva. Non temo di dire che essa mi serve, poiché ciò sarebbe un'indegna menzogna della scienza, ma questa palese posizione è obbiettiva".<sup>283</sup>

Riprendendo il discorso del suo lungo articolo "Bor'ba za individual'nost'", scritto in varie riprese, vediamo che Michajlovskij intende chiarire i rapporti delle diverse forme di associazioni in cui sono interessati i destini della persona; egli giunge alla conclusione, che è quella sopra sottolineata, che il normale sviluppo della società ed il normale sviluppo della persona si scontrano ostilmente.

"Bene, lasciate progredire la società, ma ricordate che la persona con tutto ciò progredisce lo stesso, che se si ha davanti soltanto questo lato del problema, allora la società è il primo più vicino e malefico nemico dell'uomo contro cui egli deve essere continuamente in guardia".<sup>284</sup> Detto ciò sulla lotta per l'individualità, bisogna precisare che Michajlovskij in nessun modo confonde questa lotta per l'esistenza. Egli ci tiene a chiarire questo punto nello stesso saggio.<sup>285</sup> (54) Anzi, afferma Berdjaev,<sup>286</sup> nella contrapposizione di questi come concetti è basata tutta la teoria di Michajlovskij.

La lotta di Michajlovskij si definisce lotta per l'individualità soltanto in quel caso in cui "l'uomo tende ad ampliare la propria formula di vita, ad introdurre in essa sempre nuovi e più nuovi elementi, di abbracciare sempre più e più larghe sfere di piacere e, di conseguenza, anche di attività".<sup>287</sup>

"Il risultato della lotta per l'esistenza è storicamente l'adattamento al dato ambiente sociale. Il risultato della lotta per l'individualità è l'inverso: l'adattamento dell'ambiente".<sup>288</sup>

---

<sup>282</sup> N.K.MICHAJLOVSKIJ, SOČ.op.cit, TomII,pp.353-354.

<sup>283</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom III, p.423.

<sup>284</sup> Ibidem, Tom.I, p.461.

<sup>285</sup> N. K. MIGHAJLOVSKIJ, Soč., Tom I, pp-514-556.

<sup>286</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit, p.157.

<sup>287</sup> N.K.MICHAJLOVSKIJ,op.cit.,p,532.

<sup>288</sup> Ibidem.

Nella lotta per l'esistenza , come egli argomenta nell'articolo dedicato alla "Teorija Darwina i obščestvennaja nauka" (gennaio 1870), "l'origine attivo che lotta ed ha successo è l'individualità sociale superiore" con la qua le la persona umana deve adattarsi.

In queste sue riflessioni così Michajlovskij determina il concetto di individuo: "L'individuo è la somma delle proprietà di un dato grado di sviluppo organico, cioè di una data forma".<sup>289</sup>

"Tutte le capacità quali soltanto l'uomo possiede, - egli continua, - devono essere unite in ognuno di noi, in ogni rappresentante di una forma".<sup>290</sup>

In sostanza la lotta per l'individualità di ogni unità, in particolare della persona, è una lotta per l'integrità individuale. E qui sono necessarie alcune precisazioni per definire più chiaramente ciò che Michajlovskij intende per individualità (individuàlnost'). Riprendiamo perciò il discorso precedente. Michajlovskij contrappone decisamente la sua concezione di individualità alle concezioni di quelli che concepiscono l'individualità nel senso di tali tratti particolari quali sono in me ma non nel mio vicino e viceversa: cioè, nel significato di particolarità personale. Il che egli rimprovera a D. S. Mill e ai vecchi rappresentanti della scuola economica classica. Rivolgendo la sua critica, ad esempio , a H. Spencer, Michajlovskij si sforza di chiarire che l'individualismo degli scrittori borghese-liberali ha poco in comune con l'individualismo vero, che determina il principio della supremazia dello sviluppo totale ed armonico della persona. Michajlovskij indica l'uso comune errato della parola "individualismo" di Spencer e di tutti i pensatori borghesi che difendono, sotto il simbolo della libertà della persona, la forma esistente di socialità che pone in primo piano non la persona, ma il "sistema della massima produzione" in cui la persona trova il suo annientamento.<sup>291</sup> Si è notato come egli non veda niente in detto sistema che possa giovare alla felicità dell'uomo, al contrario, nota nell'ordine sociale contemporaneo la possibilità di sofferenza non solo per la personalità dell'operaio ma anche per la personalità del capitalista. Questo è un successo di certe forze elementari sulla personalità umana in generale.

"A che pro qui l'individualismo, - si chiede Michajlovskij , -qui si calpesta proprio la persona, l'individuo; la libertà personale, l'interesse personale, la felicità personale sono presentate in olocausto sull'altare del concetto, esatto o inesatto, del sistema della massima produzione".<sup>292</sup> Per concludere, mi sembra giusto riportare il giudizio di uno dei più impegnati critici di Michajlovskij dell'inizio del secolo, il Nostro autore N. A. BEEDJAEV: "Noi riconosciamo una grande importanza alla critica di questa teoria(della teoria dell'individualismo di Michajlovskij) poiché Michajlovskij fece, a nostro avviso,uno dei più significativi ed intelligenti tentativi di creare una concezione del mondo individualistica e affermare il principio del primato della persona. Michajlovskij è indubbiamente un oppositore teoretico della società e ciò lo accomuna a quei pensatori europei-occidentali come Prudhon, Max Stirner ed altri".<sup>293</sup>

Infine non si può non ricordare la collocazione storico-politica di Michajlovskij fatta da Lenin.<sup>294</sup> Egli, anche se scrive avendo in mente soprattutto il significato ed il contributo socio-politico progressivo dell'attività svolta da Michajlovskij, non manca di incisive capacità che gli consentono quasi sempre di afferrare la sostanza-dell'oggetto in esame, in special modo dal punto di arista storico.

Lenin scrive il suo intervento in memoria di Michajlovskij non in coincidenza della sua morte, avvenuta il 28 gennaio del 1904, allorché si leva un coro generale in memoria del grande

---

<sup>289</sup> Ibidem, p.269.

<sup>290</sup> Ibidem, p.270.

<sup>291</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč.,Tom,I, pp.444-445.

<sup>292</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč.,Tom. I, p. 438.

<sup>293</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit. p.161-162.

<sup>294</sup>V. I. LENIN, "Narodniki o N. K. Michajlovskom", in O Literature i Iskusstve, Moskva 1969,pp. 197-189.

pubblicista sulle riviste "liberal-borghesi e populiste( cioè democratico-borghesi),<sup>295</sup> bensì circa dieci anni più tardi, precisamente il 2 febbraio 1914. La sostanza del tardivo articolo di Lenin si può così riassumere:

"Michajlovskij fu uno dei migliori rappresentanti e portavoci delle vedute della democrazia borghese russa dell'ultimo terzo del secolo scorso. La massa contadina, che appare in Russia l'unica portatrice seria e di massa (non contribuendo la piccola borghesia cittadina) delle idee borghese-democratiche, dormiva ancora, allora, un sonno profondo. Gli uomini migliori del suo ambiente e gli uomini pieni di simpatia verso la sua pesante condizione, i cosiddetti raznočincy - principalmente i giovani studenti, gli insegnanti ed altri rappresentanti dell'intelligencija-si sforzavano di istruire e di destare le masse Contadine dal sonno.

Il grande merito storico di Michajlovskij nel movimento democratico-borghese per l'emancipazione della Russia fu quello di aver ardentemente simpatizzato per la condizione oppressa dei contadini, di aver lottato energicamente contro tutte e qualsiasi manifestazione di oppressione feudale..."<sup>296</sup> Pur riconoscendogli questi meriti, Lenin considera Michajlovskij, nel suo complesso, sia nel campo filosofico che economico e sociologico, per le sue vedute, un borghese-democratico. Michajlovskij si riteneva un socialista, ma Lenin obietta che non basta lottare per il trasferimento di tutta la terra ai contadini per potersi qualificare socialista. Un errore questo, dice Lenin, messo in luce dallo stesso Marx. Ma Lenin attacca soprattutto l'aspetto del pensiero di Michajlovskij tenuto in gran conto, anche se criticamente, dagli stessi Berdjaev, Struve e Bulgakov, e cioè la sua formula del progresso e la sua "bor'ba za individual'nost'. L'argomentazione leniniana, che resta purtuttavia storico-politica, presenta una certa forzatura che non può essere del tutto condivisa.

"In filosofia,- scrive Lenin,- Michajlovskij fece un passo indietro da Cernyševskij, il più grande rappresentante del socialismo utopistico in Russia; Cernyševskij fu materialista e rise fino alla fine dei suoi giorni (cioè fino agli anni '80 del XIX secolo) delle piccole concessioni all'idealismo e alla mistica che fecero i "positivisti" di scuola (kantiani, machisti ecc.). Ma Michajlovskij andò dietro proprio a questi positivisti. E fino a questo momento tra gli allievi di Michajlovskij, persino di quei populistì più a "sinistra" ( come Černov) regnano queste vedute filosofiche reazionarie".<sup>297</sup>

a noi sembra che il giudizio di Lenin sia troppo contaminato dalle esigenze della lotta politica . Ci sembra che l'attività di Michajlovskij sia interessante proprio per quella lotta combattuta contro l'oppressione vecchia(feudale e burocratica della Russia) e nuova (quella capitalistica), dal Nostro tentata su un terreno storico peculiare alla Russia che non si traduce il lotta politica marxista tout court ma che trova aggancio alla migliore tradizione russa sulla difesa dei valori della persona. L'impostazione del problema sui rapporti persona-società (problema che giustamente può non essere condiviso nella conclusione Michajlovskiana, quando concepisce la persona e la società come organismi biologici, e da questo punto di vista ha ragione Lenin) è un problema reale, allora, e adesso più che allora, e oggi<sup>298</sup> più attuale di allora specialmente in quella stessa Russia dove allora le masse contadine erano addormentate e adesso sono politicamente sveglie, dove dietro una deformazione teorica del pensiero marxiano più vivo sono state e vengono annullate le istanze della persona schiacciata sotto l'abnorme prevalere dell'essere sociale che oggi più che mai in URSS e, altrove, in modi diversi, tenta di soffocare l'anelito della persona umana.

---

<sup>295</sup> V. I. LENIN,op.cit.,197.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> V. Ilič Lenin, op. cit., pag. 198.

<sup>298</sup> Il riferimento è al periodo dell'URSS, fino al 1989, anno della caduta del muro di Berlino nell'epoca di Gorbačev.

## N. K. MICHAJLOVSKIJ (1842-1904)

**Михайловский** (псевдонимы — Гроньяр, Посторонний, Профан и др.) **Николай Константинович** [15(27).11. 1842, Мещовск, ныне Калужской обл., — 28.1(10.2).1904, Петербург], русский теоретиков

Из дворян. Учился в инженеров. Литературную журнале «Отечественные из редакторов». В 1879 «Народная воля», После закрытия сотрудничал в журнале в газете «Русские (в 1882, 1891) за связи с 1892 один из редакторов либеральных народников.



публицист, социолог, один из народничества, литературный критик. Петербургском институте горных деятельность начал в 1860. С 1868 — в записки», сначала сотрудник, затем один сблизился с организацией народников публиковал статьи в газете «Народная «Отечественных записок» (1884) «Северный вестник» и «Русская мысль», ведомости». Высылался из Петербурга революционными организациями. С журнала «Русское богатство», органа

Талантливый публицист, М. пользовался большой популярностью в демократических и революционных кругах России конца 19 в. В работах «Литературные заметки», «Записки профана», «Письмо о правде и неправде», «Письма к учёным людям», «Письма постороннего в редакцию "Отечественных записок"» и др. звал русскую интеллигенцию к служению интересам народа, пробуждал чувство личной ответственности за судьбы страны, отстаивал демократические традиции, выступал против идейной реакции.

М. считал себя хранителем и продолжателем традиции Н. Г. Чернышевского, однако в своём мировоззрении, особенно в философии, он «...сделал шаг назад от Чернышевского...» (Ленин В. И., Полное собрание соч., 5 изд., т. 24, с. 335) к позитивизму. В социологии ему наравне с П. Л. Лавровым принадлежит разработка идеи о свободном выборе «идеала», которая философски обосновывала возможность изменить общественное развитие в избранном передовой интеллигенцией направлении. Наиболее полное выражение эта идея получила в т. н. субъективном методе социологии, объявлявшем отдельную личность («неделимое») исходным пунктом исторического исследования и высшим мериллом общественного прогресса («Что такое прогресс?», «Аналогический метод в общественной науке». «Теория Дарвина и общественная наука», «Что такое счастье?», «Борьба за индивидуальность» и др.). Ложная в теоретическом отношении, эта «формула прогресса» М. тем не менее отвечала настроениям передовой разночинной интеллигенции, т. к. выдвигала борьбу с существующим строем в качестве безоговорочного требования в деятельности развитой личности. Характер мировоззрения М. определил его двойственное отношение к К. Марксу. Защищая «Капитал» Маркса от нападок либерального публициста Ю. Г. Жуковского («Карл Маркс перед судом Ю. Жуковского»), М., однако, не понял сущности теории и метода основоположника научного социализма.

Как политический мыслитель М. сформировался под воздействием революционного народнического движения 70-х гг. Пришёл к выводу о необходимости коренным образом изменить политический строй в стране. В 1879 написал знаменитые «Письма социалиста», развенчав в них идеологию аполитизма. После покушения 1 марта 1881 на Александра II редактировал письмо Исполнительного комитета «Народной воли», в котором были изложены требования к Александру III. Разгром «Народной воли» и последовавшая за ним политическая и общественная реакция привели М. к идейному кризису, который выразился в его теории «героев и толпы», объяснявшей механизм коллективного действия склонностью человека к подражанию [«Герои и толпа», «Научные письма (к вопросу о героях и толпе)», «Патологическая магия», «Ещё о толпе» и др.]. В 80-е гг. критиковал теорию «малых дел» (см. *«Малых дел теория»*) и толстовство. В начале 90-х гг. выступал против русских марксистов, огульно обвиняя их в защите капитализма и отказе от «наследства 60—70-х гг.». В. И. Ленин, Г. В. Плеханов доказали несостоятельность доктрины крестьянского социализма, которую отстаивали М. и другие либеральные народники.

М. — литературный критик продолжал традиции школы Чернышевского и Н. А. Добролюбова. Он рассматривал писателя как нравственного судью общества, а литературу как голос совести, подвергающий действительность разбору с точки зрения определённого идеала. Литературно-критические работы М. посвящены Л. Н. Толстому, Ф. М. Достоевскому, Г. И. Успенскому, В. М. Гаршину, М. Горькому и др. Значительный общественный резонанс получили статьи «Десница и шуйца Льва Толстого» и «Жестокий талант». М. выступал, с одной стороны, против «чистого искусства», с другой — против натурализма.

В. И. Ленин, беспощадно критикуя политические ошибки М., показывая теоретическую несостоятельность его мировоззрения, тем не менее выделял М. из либерально-народнических публицистов, отмечая не только его слабости и заблуждения, но и исторические заслуги перед освободительным движением (см. там же, с. 336).

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—8, 10 (указат. лит.), СПб, 1906—14; Последние сочинения, т. 1—2, СПб, 1905; Литературно-критические статьи, М., 1957.

*Лит.:* Ленин В. И., Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?, Полн. собр. соч., 5 изд., т. 1; его же, Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве, там же; его же, От какого наследства мы отказываемся, там же, т. 2; его же, Народники о Н. К. Михайловском, там же, т. 24; Плеханов Г. В., К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, в его кн.: Избранные философские произведения, т. 1, М., 1956; Горев Б. И., Н. К. Михайловский, М., 1931; Бялый Г. А., Н. К. Михайловский, в кн.: История русской критики, т. 2, М. — Л., 1958; История русской экономической мысли, т. 2, ч. 2, М., 1960; Седов М. Г., К вопросу об общественно-политических взглядах Н. К. Михайловского, в сборнике: Общественное движение пореформенной России, М., 1965; Твардовская В. А., Н. К. Михайловский и «Народная воля», в сборнике: Исторические записки, в. 82, М., 1968; Хорос В. Г., Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.), М., 1972.

*И. К. Пантин.*

<http://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/077/115.htm>; <http://www.hrono.ru/biograf/mihailovski.html>



#### § 4. MICHAJLOVSKIJ E BERDJAEV

Berdjaev, nel suo studio su Michajlovskij, in cui esamina il metodo soggettivo in sociologia e il significato del problema persona-società nel pensiero di Michajlovskij, rigetta il metodo soggettivo in sociologia per riconoscere importanza principale alla lotta michajlovskiana per l'individualità. Ciò non significa che il riconoscimento dei meriti di Michajlovskij corrisponda in Berdjaev all'accettazione della teoria michajlovskiana della persona, al contrario, se ne distacca.<sup>299</sup>

Michajlovskij rimane, tuttavia, per Berdjaev, un difensore, a modo suo, dell'individualismo. Egli nella sua splendida attività di pubblicista sa unire la tensione intellettuale al movimento delle masse popolari, facendo sviluppare nel suo nome il corpo sociale russo fino alla fine degli anni '90 del XIX secolo. Anzi la forza di Michajlovskij risiede proprio nelle deduzioni democratiche dell'individualismo.

Ma, a parere di Berdjaev, il concetto di persona trova, in Michajlovskij, un pesante limite dovuto al suo positivismo filosofico. Berdjaev ha modo di esprimere le sue divergenze dalla concezione di Michajlovskij, oltre che nello studio di cui s'è detto, anche in un articolo pubblicato dopo la morte di Michajlovskij: " N. K. Michajlovskij e B. N. Čicerin". In quest'opera egli confronta il concetto di persona espresso positivisticamente da Michajlovskij e metafisicamente da Čicerin.

La critica a Michajlovskij si muove sempre sulle sue basi filosofiche, anche se Berdjaev afferma che Michajlovskij non fu mai filosofo a giudicare dalle sue soluzioni date ai diversi problemi sociali e l'insufficienza della sua erudizione, ma, tuttavia, sempre tormentato da problemi filosofici per tutta la vita. Pur sollevandosi contro l'organicità del positivismo, Michajlovskij rimane legato ai pregiudizi del positivismo.

A parere di Berdjaev il grande merito di Michajlovskij non risiede tanto nella sua attività sociale<sup>300</sup> quanto in quel punto centrale della sua attività letteraria che Berdjaev definisce il suo pathos, l'idea della persona e il suo individualismo. E' proprio sul problema della persona che si può fare un accostamento di Berdjaev con Michajlovskij. Ma anche su questo punto Berdjaev si distacca da Michajlovskij a causa delle loro diverse basi filosofiche. Michajlovskij conduce una lotta idealista a favore della persona, contrappone l'individualità umana non soltanto alla natura, ma anche alla società. Fin qui Berdjaev si trova d'accordo. Ma egli va più avanti per scoprire il vero significato del concetto Michajlovskiano di persona (ličnost'). È proprio in questa ricerca che egli scopre il Michajlovskij positivista.

Per il positivista la persona è soltanto un concetto biologico, per il razionalista la persona non ha individualità. Ora "la persona di Michajlovskij è un'astrazione biologica, una certa normalità biologica impersonale (al massimo una divisione fisica del lavoro all'interno dell'individuo). Ciononostante, Michajlovskij protestò contro l'oppressione del Darwinismo e vide l'errore fondamentale dell'evoluzionismo materialistico, cioè l'incapacità di trasferire l'attività creatrice interiore nel processo dello sviluppo. Ma ciò, - argomenta Berdjaev, - non condusse Michajlovskij a diventare un filosofo idealista e tentò di creare qualcosa come *l'idealismo biologico*. Questa è stata la sua illusione, rendendo la sua posizione filosofica tragica e desolata".<sup>301</sup>

A restare nell'orizzonte del positivismo e del naturalismo, la persona, dice Berdjaev, con la sua preesistente energia creativa si decompone nell'ambiente sociale e naturale e l'individualità si manifesta come un gioco delle forze biologiche e sociali. In questo senso niente viene contrapposto al mondo esteriore. Ma, in queste condizioni, è impossibile per Berdjaev, non soltanto motivare l'idea della persona, ma, egli dice, si è nell'impossibilità persino di constatarla. Per Berdjaev, d'accordo con la teoria filosofica della persona, che

---

299 A questo proposito vedi l'articolo di Berdjaev scritto nell'anno della morte di Michajlovskij. N. A. BERDJAEV, "N. K. Michajlovskij e B. N. Čicerin", in **SUB Specie A eternitatis**, in particolare pp. 200-203. L'articolo viene stampato sulla rivista "**Novyj Put'**", ottobre 1904, S. Peterburg. In questo articolo Berdjaev contrappone, analizzandoli, il razionalismo michajlovskiano di derivazione comtiana e l'idealismo razionalistico di Čicerin.

300 N. A. BERDJAEV, art. cit., op. cit., p. 200.

301 N. A. BERDJAEV, art. cit., in op. cit. pp. 201-202

presuppone l'esistenza oltre il tempo e lo spazio dello spirito concreto, la persona deve contrapporsi al mondo esterno con tutto il suo diritto assoluto.<sup>302</sup>

Michajlovskij, pur avendo una indubbia inclinazione verso l'individualismo metafisico, non può, a parere di Berdjaev, a causa dell'atmosfera spirituale in cui si sviluppa, rompere con la tradizione ed i pregiudizi del positivismo. Ma egli è, d'altra parte, un indubbio razionalista, il che crea il suo abisso e l'ironia che si viene a formare sotto la sua lotta per l'individualità.

Michajlovskij, come ogni razionalista, difende per tutta la sua vita la persona impersonale, incolore, astratta, generale. Come ogni razionalista, e qui sta la principale differenza con Berdjaev, egli pone la natura umana non nella sua pienezza e completezza mistica e sovrarazionale, bensì astrattamente e la analizza razionalisticamente.

Secondo Berdjaev, invece, la pienezza della persona umana inaccessibile al razionalista, conduce l'uomo "in altri mondi" ove si può trovare la propria individualità, irrazionale per la sua essenza, irripetibile nella sua particolarità.<sup>303</sup> (71) Per Berdjaev la persona umana non è un'astrazione biologica, oppure etico-gnoseologica ma spirito vivo, concreto e individuale. La base del vero individualismo egli la vede compresa nella filosofia e nella religione del Cristianesimo che solo pose, a parere di Berdjaev, l'amore e la libertà al di sopra di ogni legge e conferì al destino dell'uomo individuale un senso e significato assoluto.<sup>304</sup> Da questo punto di vista, maturatosi in Berdjaev in piena rinascita religiosa, si capisce come egli addivenga al giudizio su Michajlovskij. "Lottatore in favore dell'individualità, Michajlovskij non poté liberare la persona dalla schiavitù dalla natura esterna e dalla società, non vide l'essenza interiore e metafisica della persona, che sola può conferire un pregio assoluto ed illimitato e contrapporsi ad ogni violenza esterna".<sup>305</sup> A Base di questa concezione di Berdjaev sta la fondamentale distinzione tra persona ed individuo. In un articolo di molti anni successivi, "Marksizm i personalizm" Berdjaev, ormai personalista convinto, così scrive:

"Motivare il personalismo, che ha a sua volta un'apoteosi sociale, è possibile soltanto nel caso in cui si riconosca che il problema dell'uomo è il problema primario della società".

Ma che cosa si intende filosoficamente con il concetto di persona? A questo proposito, dice Berdjaev, bisogna distinguere il concetto di persona e il concetto di individuo: "L'individuo è una categoria naturalistica, biologica e sociologica appartenente al mondo naturale. Dal punto di vista biologico esso è parte della specie, dal punto di vista sociologico è una parte della società. In questo contesto l'individuo è un atomo senza vita interiore, è in sostanza anonimo. Esso non esiste indipendentemente dalla esistenza stessa della specie e della società. È un essere sociale, un elemento, una parte determinata in rapporto al tutto.

Del tutto opposto è invece il significato di persona. La persona è una categoria spirituale e religiosa. Secondo questo principio della personalità l'uomo non appartiene soltanto all'ordine naturale e sociale, ma anche ad un'altra dimensione dell'essere: al mondo spirituale. La persona è immagine dell'essere superiore, al di là dell'ordine naturale e sociale. Da questo punto di vista essa non può essere parte di un qualcosa. La società tende a considerare la persona come individuo ad essa sottoposto, come sua creazione. Infatti, dal punto di vista sociologico la persona è una parte della società, ma molto piccola. La persona non può lottare per se stessa".<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> Ibidem, p.202.

<sup>303</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op.cit., p. 202.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 203.

<sup>305</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op.cit., p.205.

<sup>306</sup> N. A. BERDJAEV, "Personalizm i Marksizm", Put', N° 48, Parigi, 1935, pp. 3-19.

# CAPITOLO III

## 3. BERDJAEV E IL MARXISMO CRITICO

### § 1. BERDJAEV E IL MARXISMO CRITICO

Quando parleremo della Rinascenza culturale russa dell'inizio del XX Secolo vedremo che una delle fonti dalle quali scaturisce quel fermento filosofico-spirituale è rappresentato dalla stessa corrente del pensiero critico sorto all'interno dello stesso marxismo avanzante.<sup>307</sup>

Per molti aspetti, in particolare quello filosofico e politico, essa rappresenta la parte principale del nuovo movimento culturale. Infatti è da qui che muovono una parte di ex-marxisti di elevata cultura quali Struve, Frank, Bulgakov, Berdjaev ed altri, passati dal marxismo all'idealismo per approdare al Cristianesimo accettato come religione.<sup>308</sup> Dalla crisi interna al movimento marxista<sup>309</sup> avviene un processo di differenziazione filosofica e politica che confluirà più tardi, all'inizio del secolo, in quel processo di rinascita filosofica, religiosa e mistica che descriveremo più avanti.

In questo contesto possiamo dire che il marxismo stesso costituisce in Russia l'elemento principale della crisi dell'intelligencija di sinistra e la rottura con alcune sue tradizioni; crisi che culminerà con la pubblicazione dello sbornik sull'intelligencija "Vechi"<sup>310</sup>

Il marxismo incominciò ad affermarsi in Russia nella seconda metà degli anni '80<sup>311</sup> dopo gli insuccessi del socialismo populistico che non poté più trovare sostenitori nei contadini, mentre l'organizzazione "Narodnaja Volja" si dissolveva dopo l'attentato ad Alessandro II (1881). Le vecchie forme del socialismo rivoluzionario apparvero in sufficienti e se ne dovette trovare una nuova, capace di provocare un cambiamento sociale in modo rivoluzionario. È dall'estero che giunge questo alito rinnovatore e rivoluzionario. Il gruppo dell'Emancipazione del lavoro pose le basi del marxismo russo. I pionieri furono C. V. Plechanov, B. Aksel'rod, V. Zasulič.

"E'manifesto,- scrive Strada,- che il marxismo teorico in Russia si formò in opposizione alle teorie del populismo (Narodničestvo); la prima opera di Lenin è diretta contro gli "amici del popolo"(1894), nello stesso anno il "marxismo legale" con le Kriticčeslcie Zametki di Struve fa i conti con le idee economiche e sociologiche populiste, e più di dieci anni innanzi, quando il marxismo, nel 1883, si rivelò per la prima volta in Russia quale autonoma corrente del pensiero rivoluzionario col gruppo *Osvoboždenie Truda*, il suo atto di nascita fu segnato da due scritti di Plechanov - *Socializm i političeskaja bor'ba* (Socialismo e lotta politica) e *Naši raznoglasija* (Le nostre

<sup>307</sup> N. A. BERDJAEV, Russkaja Ideja, YMCA-Press, Parigi, 1971, p. 223.

<sup>308</sup> S. BULGAKOV, Ot marksizma k idealizmu, sbornik statej (1896-1903), SPB,1903,p.V

<sup>309</sup> N. A. BERDJAEV, Sub Specie Aeternitatis, SPB,1907, p. 5.

<sup>310</sup> Vedi cap. III (parte seconda) di questa ricerca.

<sup>311</sup> La traduzione del capitale è del 1872 ed è portata a compimento dall'economista N. F. Danielson". Fu solo durante gli anni '70 che la dottrina di Marx cominciò ad essere discussa con cognizioni ed informazioni più precise e circostanziate, pur continuando a suscitare riserve e critiche più che consensi incondizionati, in quanto persisteva la convinzione che il suo schema di sviluppo non potesse applicarsi alla peculiare situazione russa". Valdo ZILLI, La rivoluzione Russa del 1905 (La formazione dei partiti politici (1881-1904) Napoli 1963, pp. 188-189.

divergenze) - nei quali la critica del populismo condiziona e impronta l'insieme dell' analisi teorico-pratica".<sup>312</sup>

I marxisti danno una nuova valutazione dell'idea populista, secondo cui la Russia poteva e doveva evitare il periodo di sviluppo capitalistico; essi vedono invece che è necessario lo sviluppo del capitalismo non come fine a se stesso, ma in quanto esso consente lo sviluppo della classe operaia che deve divenire l'unica classe rivoluzionaria in Russia.<sup>313</sup>

Nella seconda metà degli anni '90 sorge in Russia un forte movimento marxista che conquista quasi tutti i più larghi circoli dell'intelligencija progressista, mentre si sviluppa parallelamente il movimento operaio. Nei numerosi circoli marxisti hanno luogo vivaci scontri e polemiche intellettuali tra i marxisti ortodossi da una parte e i marxisti legali dall'altra.<sup>314</sup> Il marxismo ortodosso esce vincitore da questo scontro polemico pur non riuscendo a mortificare la vivacità intellettuale e filosofica della corrente dei marxisti legali.

Non si può dire certamente che il populismo muore; non esiste più come forza politica, ma come pensiero e forza ideale rivive nella concezione del mondo del nuovo pensiero russo. A volte nemmeno il marxismo ortodosso russo riesce a nascondere queste venature populiste. A questo proposito mi sembra corretta l'osservazione del prof. V. Strada.

"In effetti, -egli scrive, - che il marxismo russo sia nato da un superamento del populismo è risaputo, ma non ancora dissociati appieno sono il senso ed il valore di questa genesi; e la critica storica sente di doversi impegnare particolarmente ora in questa chiarificazione, incitata sia dalla crisi ideale più che istituzionale - del "leninismo" di stampo staliniano sia dall'elaborazione di una rinnovata "teoria dello sviluppo" che nel divenire economico e sociale russo moderno non può non trovare uno dei suoi più fecondi campi di ricerca e verifica. Due grandi tesi - che più che specificamente storiche diremmo impegnatamente politiche - si sono incontrate e scontrate al proposito: l'una che in un affermato residuo populista del marxismo rivoluzionario russo(leninismo) ravvisava la riprova del carattere pseudomarxista di quest'ultimo; l'altra che denegava ogni nesso tra marxismo e populismo che non fosse quello di un'assoluta opposizione ed esclusione, intendendo comprovare così la "scientificità" del marxismo leniniano rispetto all' "utopicità " del socialismo populista. La prima tesi non ha un'unica paternità perché fu sostenuta in assai vario modo, da un marxista come Plechanov nel suo periodo menscevico e da un ex quasi marxista come Berdjaev nella sua fase spiritualista, ed è diventata poi moneta spicciola di certa pubblicistica storica occidentale. La seconda tesi ha, invece, un padre che porta il nome di Stalin, e Stalin dispose a profusione del potere necessario per trasformare questa sua opinione storico-politica in un dogma forzoso per tutta la vasta area di studi "marxisti" che rientrava nella sua giurisdizione, giungendo all'estremo di proibire ogni ricerca sul populismo: maniera veramente radicale di risolvere la questione del rapporto tra populismo e marxismo".<sup>315</sup> Un rapporto questo che a parere di Strada va visto e considerato non come rapporto esclusivamente tra "populismo e leninismo ma anche tra il populismo e tutto il marxismo russo e, ancor più rilevante, tra il populismo e il marxismo di Marx ed Engels".<sup>316</sup>

Questa considerazione di strada ci sembra abbastanza importante come contributo al richiamo e all'impostazione di un problema così complesso che è lungi dall'essere esaurito o soltanto chiarito. Purtroppo la presente ricerca non ci consente di continuare su questa via così interessante,

---

<sup>312</sup> V. STRADA, "Introduzione" al **Che Fare?** di Lenin, Ed. Einaudi, Torino, 1971, p. VII.

<sup>313</sup> A questo proposito si ricorda la polemica di Lenin con le teorie del grande populista Michajlovskij ed il noto marxista legale P. B. Struve. La tagliente polemica di Lenin è contenuta negli opuscoli che sono adesso tutti raccolti in **Čto Takoe druž'ja naroda i kak oni vojut protiv social-demokratov?** In questi primi scritti giovanili Lenin critica le idee di Michajlovskij, Krivenko e Južakovym. Di Struve, come s'è detto critica severamente le "**Kritičeskie Zametki. K voprosu ob ekonomičeskoj razvitii Rossii**", SPb, 1894. Struve rimane sorpreso dalla violenta polemica del giovane Lenin, perché egli aveva voluto polemizzare, nelle sue note critiche soltanto con i populisti e non con i marxisti.

<sup>314</sup> Vedi anche V. STRADA, op. cit.

<sup>315</sup> V. STRADA, op. cit. p. VIII-IX.

<sup>316</sup> V. STRADA, op. cit., p. IX.

ma ci obbliga a ritornare a Berdjaev al fine di rivelarne il significato del cosiddetto pensiero "marxista critico" che egli esprime in questi anni. Riprendiamo quindi la nostra esposizione precedente.

Come corollario al movimento marxista sorgono varie riviste dello stesso indirizzo. Il tipo spirituale dell'intelligent tradizionale cambia, nota Berdjaev.<sup>317</sup> Il tipo marxista è più severo. Confrontato al vecchio populismo, il marxismo si affaccia in tutta la sua fisionomia dovuta all'origine occidentale. In una parte di intellettuali marxisti della seconda metà degli anni '90 è presente un alto livello culturale, particolarmente nel campo della cultura filosofica che richiede nei suoi possessori più complesse esigenze culturali, dando luogo in essi alla cosiddetta liberazione dal nichilismo, come si esprime Berdjaev.

Per la vecchia intelligencija, soprattutto secondo l'interpretazione che ne danno gli autori di "Vechi", la rivoluzione è una religione, l'atteggiamento verso la rivoluzione è totalitario. Tutta la vita intellettuale culturale viene considerata e valorizzata in quanto è capace o meno di provocare un'azione che liberi il popolo dalla monarchia assoluta e quindi, dal punto di vista utilitaristico-sociale. Alla fine del XIX secolo avviene invece un processo di differenziazione e di liberazione di alcune sfere: e circoli della cultura russa dalla sottomissione al centro e all'idea della rivoluzione che chiede tutto.

Filosofia, arte, vita spirituale in generale si dichiarano sfere libere della cultura. In questo processo alcuni marxisti, pur restando fedeli al marxismo nel suo aspetto socio-economico, in quanto mezzo essenziale per lo sviluppo della base materiale su cui può a sua volta svilupparsi la personalità umana in tutta la sua dignità, essi non vogliono essere, poiché non si sentono tali, materialisti in filosofia. Essi provengono, in parte, da una cultura idealista – neokantiani come Berdjaev, Bulgakov ed in parte pure Struve, oppure fichtiani, schellinghiani, hegeliani - cioè a dire idealisti in filosofia anche se quasi tutti giungono all'idealismo filosofico in modo consapevole soltanto dopo una più o meno sentita o lunga esperienza marxista. Secondo Berdjaev, in questo periodo i marxisti ortodossi si mostrano molto diffidenti nei confronti del pensiero filosofico libero e predicano il distacco dal marxismo di queste nuove correnti.

Ha luogo la divisione tra marxisti ortodossi e i cosiddetti "marxisti critici" (conosciuti come marxisti legali) che accettano solo in parte il marxismo. In questo secondo gruppo si vive quell'esperienza che viene indicata sul terreno filosofico con la definizione del passaggio dal marxismo all'idealismo.<sup>318</sup>

Ciononostante questo idealismo si traduce in molti come necessario veicolo per la loro futura accettazione della religione Ortodossa Cristiana e altre esperienze filosofiche.

A questa generazione di marxisti passati all'idealismo appartengono S. Bulgakov, che sarà in seguito consacrato e dedito completamente all'approfondimento delle questioni religiose e della sua dottrina Sociologica, condannata dalla Chiesa russa, P. B. Struve il più noto e più importante politicamente, S. Frank e il nostro autore Berdjaev, e altri. Tutti si rivolgono a problemi di cultura spirituale, che, dice Berdjaev, nella generazione precedente era stata soffocata dall'intelligencija di sinistra. Questo processo si inizia con grande slancio creativo, come testimonia Berdjaev, e tutti loro nutrono il sentimento che una nuova epoca stia per nascere. Su questo movimento, che è nello stesso tempo il principale motore di tutti quegli elementi sotterranei che sfoceranno nella rinascita spirituale, filosofica e culturale dell'inizio del XX secolo, esercita un grande influsso, come vedremo meglio avanti, l'idealismo tedesco, cioè la filosofia di Kant, Fichte, Hegel, Schelling.

È in questo contesto, lungo questo processo, che va colto il tentativo di quelli che, come Berdjaev tentano di giungere ad una sintesi del marxismo con l'idealismo. Questo tentativo è chiaramente visibile nel primo libro di Berdjaev: "Io stesso, - egli scrive,- nel mio primo libro **Sub"ektivizm i individualizm v**

---

<sup>317</sup> N. A. BERDJAEV, **Russkaja Ideja**, p. 223 e ss.

<sup>318</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. V e.-s. N. A. BERDJAEV, **Russkaja Ideja**, p.224

obščestvennoj Filosofii, uscito nel 1900, ho tentato di costruire l'intera sintesi del marxismo e dell'idealismo".<sup>319</sup>

Lo stesso Struve riconosce nell'introduzione alla introduzione al saggio di Berdjaev che l'importanza del libro risiede proprio nel tentativo di Berdjaev di giungere ad una sintesi, nel contesto della nuova corrente filosofico-idealista in vista di una riconciliazione con il marxismo. Berdjaev, più degli altri ex marxisti, è lo studioso che riconosce il messianesimo proletario senza però basarlo materialisticamente. "Io volevo superare, - scrive ancora Berdjaev, - il relativismo del marxismo ed unirlo col la fede nel significato della verità assoluta".<sup>320</sup>

Berdjaev mantiene dunque un atteggiamento assoluto nei rapporti con la verità (istina), col suo significato e valore, tanto che i suoi amici social democratici gli dicono sempre che egli è rimasto sul terreno religioso e che non sa fare a meno del significato religioso della vita.

Ma la vita religiosa di Berdjaev si indirizza non tanto alla coscienza religiosa del peccato ed alla ricerca della salvezza dalla morte, quanto alla ricerca dell'eternità e del suo significato. In questo campo egli si trova sul terreno della scuola filosofica dell'idealismo tedesco.

Egli crede che la verità di classe oppure la giustizia di classe non abbiano alcun significato e che e che questi concetti siano assurdi. Crederà invece per tutta la sua vita che la verità e la giustizia sono dei valori assoluti, radicati nella coscienza trascendentale e non nel principio sociale. Ma, egli chiarisce a questo proposito, esistono, d'altra parte, condizioni sociali e psicologiche favorevoli oppure sfavorevoli per la conoscenza della verità umana, o per l'esistenza della giustizia umana. Non esiste, a suo avviso, la verità di classe, ma la falsità e la menzogna di classe.<sup>321</sup>

Da tutto ciò Berdjaev conclude che la classe, libera dallo sfruttamento e dallo sfruttatore, corrisponde, in linea di massima, alla coscienza trascendentale, con le norme della verità e della giustizia assoluta. E' in questo modo che egli, a suo dire, evita di porre il messianesimo proletario sul terreno del materialismo filosofico. Per Berdjaev è fondamentale il problema della correlazione tra coscienza trascendentale e psicologica.<sup>322</sup> Su questi stessi temi Berdjaev si scontra con Lunačarskij in aspre ed acute discussioni polemiche allorché ha modo di conoscerlo nei circoli marxisti che frequenta a partire dal 1894 fino all'esilio a Vologda. In un abboccamento avuto in Svizzera con Plechanov, durante la sua giovinezza, Berdjaev discute con lui sul materialismo e Plechanov così gli risponde: "Voi non resterete marxista, con tale filosofia non si può essere marxista. Vi ricorderete della mia profezia".<sup>323</sup>

Infatti, Plechanov non si era sbagliato. Per lui il marxismo è indissolubilmente legato al materialismo. Quando nel 1904 Berdjaev è ormai passato consapevolmente all'idealismo, incontratosi con Plechanov, questi gli ricorda la sua profezia.

Ma prima di giungere a questa fase del suo pensiero filologico, che si realizza con il distacco dal materialismo filosofico, Berdjaev si professa "marxista critico". Accetta il marxismo come teoria socio-economica con alcune riserve nel campo filosofico, si lega ai circoli rivoluzionari, anche se i suoi compagni lo ritengono un eretico e spesso assumono atteggiamenti ostili nei suoi confronti.

Quando viene mandato in esilio (1899) a Vologda, egli conosce, molti suoi compagni condannati allo stesso esilio, quasi tutti intellettuali socialdemocratici, tra cui Bogdanov e Lunačarskij, con cui intrattiene molte discussioni.<sup>324</sup> Ciononostante egli sente di essere considerato da questi suoi stessi compagni come uno estraneo tra

---

<sup>319</sup> N. A. BERDJAEV, "*Russkij Duchovnyj Remessans Načala XX veka*", in **Put'**, Nr. 49, Parigi, 1935, p. 6.

<sup>320</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 6.

<sup>321</sup> Ibidem.

<sup>322</sup> Sulla critica della psicologia di classe vedi l'articolo di Berdjaev "*Kritika istoričeskago Marxisma*", (1904) in **Sub Specie Aeternitatis**, pp. 100-132, scritto proprio quando ormai ha lasciato il campo social democratico.

<sup>323</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., **Put'**, N. 49, pp. 6-7.

<sup>324</sup> N. A. Berdjaev, **Samopoznanie**, pp. 136-137.

di loro per spirito, come uomo di altra fede e di altra concezione del mondo. E' questo il periodo in cui egli scrive i suoi primi lavori sotto il segno della filosofia idealista e della gnoseologia kantiana.<sup>325</sup>

A questo periodo risalgono l'articolo su F. A. Lange, il suo libro su Michajlovskij e l'articolo "Bor'ba za idealizm", che appare nel mese di giugno del 1901 sulla rivista "Mir Božij". In esso, come vedremo, egli manifesta il suo avvenuto passaggio, in filosofia, dal marxismo all'idealismo. Questo passaggio sarà accentuato ancora di più subito dopo con la pubblicazione, nel 1902, dello sbornik "Problemy idealizma" in cui egli pubblica il breve saggio, o lungo articolo, sul "Problema etico alla luce dell'idealismo filosofico" (Etičeskaja Problema v svete filosofskago idealizma), ancora sotto il mantello della filosofia pratica kantiana, mentre, nello stesso periodo, Bulgakov vive la sua seconda crisi e passa dal marxismo all'idealismo. Egli esprime questo passaggio nello sbornik già ricordato "Ot marksizma k idealizmu". Di questo periodo vissuto da Berdjaev e dal "marxismo critico" in Russia, ecco quanto scrive Berdjaev nel 1909, in un passo del suo articolo pubblicato in "Vechi":

<sup>w</sup>Il neo-kantismo fu da noi meno travisato, essendo meno popolare e meno diffuso. Tuttavia vi fu un periodo in cui noi volevamo utilizzare troppo esclusivamente il neo-kantismo per una riforma critica del marxismo e per dare nuove basi al socialismo. Persino l'oggettivo e scientifico Struve nel suo primo libro peccò di una eccessiva interpretazione sociologica della teoria della conoscenza del Riehl, conferendo allo gnoseologismo del Riehl un significato troppo favorevole al materialismo economico. E vi fu un tempo in cui da noi consideravamo Zimmel quasi un marxista, quantunque avesse poco in comune con il marxismo. Poi lo spirito del neokantismo e del neo-fichtismo diventò da noi uno strumento per liberarsi del marxismo e del positivismo e un modo d'esprimersi delle tendenze idealistiche venutesi maturando. Tradizioni creative neo-kantiane non ce n'erano nella filosofia russa: la vera filosofia russa andava per un'altra strada... La giustizia vuole che si riconosca che l'interesse per Kant e Fichte e l'idealismo tedesco elevò il nostro livello filosofico-culturale e servì da ponte per più alte forme di conoscenza filosofica".<sup>326</sup>

A questo punto, prima di seguire più da vicino lo sviluppo del pensiero di Berdjaev nel segno della filosofia idealista e kantiana in questa sua prima parabola tra il marxismo e l'idealismo, ci conviene porci una domanda: perché Berdjaev divenne idealista?

Per rispondere a questo quesito è necessario avvicinarci alla sua interpretazione del marxismo che egli ci da negli stessi anni: anni in cui si sente molto vicino a Kautsky, pur rigettando le sue conclusioni filosofiche. In questi anni accetta il revisionismo politico.

A questo proposito è molto significativo il suo articolo apparso nel 1906 sulla rivista "Poljarnaja zvezda".<sup>327</sup> Qui Berdjaev fa una breve storia dello sviluppo del marxismo di quegli anni in Russia dal suo punto di vista critico.

"E' interessante,- scrive in apertura dell'articolo,- seguire da noi il destino delle idee del marxismo, un destino triste e strano poiché queste idee che si erano affacciate con un proprio trionfo apparente, si sono perse definitivamente".

"Il nostro marxismo,- egli continua,- ancora non molto tempo fa ha rappresentato una corrente ideologica piena di forza e giovinezza, ha suscitato esigenze intellettuali, ispirò rispetto per la conoscenza, chiari la scienza sociale per la soluzione dei problemi delle sorti della Russia, introdusse un certo spirito culturale nelle abitudini barbare della nostra intelligencija, lottò contro vecchi schemi, contro ogni routine. Era una battaglia di idee".<sup>328</sup> "Ma il Dio dell'ironia storica convertì il marxismo in lotta di forze, gli diede il potere della vita quando le idee del marxismo incominciavano a scomporsi e a

---

<sup>325</sup> Vedi la prima parte dello studio su Michajlovskij (141 pagine) ed il primo capitolo di questa ricerca.

<sup>326</sup> N. A. BERDJAEV, "Filosofskaja istina i intelligentskaja Pravda," Vechi, 2-e Izdanie, Moskva 1909, p. 14.

<sup>327</sup> N. A. BERDJAEV, "K istorii i psihologii ruskago marksizma", raccolto in Sub Specie Aeternitatis, SPb, 1907, pp.382-390. Vedi anche nello stesso sbornik: "Katechizis marxizma"(1905) e "Kritika istoriceskago marksizma" (1903).

<sup>328</sup> Ibidem, p. 383.

essere ventilate, quando due anime, d'accordo col marxismo classico-scientifico-realistico e religiosoutopico si divisero e insorsero l'uno contro l'altro. Nella separazione del realismo scientifico dall'utopismo religioso è necessario vedere la sostanza, della crisi del marxismo, della sua decomposizione interiore. E la Social-Democrazia russa, come potente lotta di forze tenta di conservare in sé due anime, il mondo interiore, costo delle perdite delle idee del marxismo con l'oblio delle sue conquiste culturali".<sup>329</sup>

È importante notare, a questo punto, il significato che ha l'argomentazione di Berdjaev del marxismo come "lotta di forze" e "lotta di idee". Egli stesso chiarisce questa contrapposizione citando un passo della lettera che Kautsky, nel 1899, in occasione della pubblicazione in lingua tedesca dell'articolo di Berdjaev "*F. A. Lange i kritičeskaja filosofija v ee otnošenii k socializmu*", apparso sulla rivista marxista "**Neue Zeit**", pieno di entusiasmo gli scrive, ponendo l'accento sulla necessità dello sviluppo teorico del pensiero marxista in Russia: "I russi,- scrive Kautsky,- sono chiamati a sviluppare ulteriormente il marxismo teorico. Grazie all'assolutismo i russi ne hanno il tempo. In Russia il movimento sociale è ancora lotta per la conoscenza e non per la forza".<sup>330</sup> Queste parole, dice Berdjaev, lusinghiere per noi, sono state particolarmente commentate nell'ulteriore sviluppo del pensiero russo.

In Russia vengono intrapresi tentativi ulteriori di sviluppo del marxismo teorico e "senza vanteria, è possibile dire,- scrive Berdjaev,- che i marxisti critici russi hanno dato prova di grande forza di pensiero e grande audacia più dei bernsteiniani tedeschi". Senonchè il risultato di quest'ulteriore sviluppo teorico, che per Kautsky è insospettato, è una rovina per il marxismo. Viene infatti mostrato che non ci può essere un ulteriore sviluppo teoretico del marxismo e che ogni sforzo del pensiero libero conduce alla crisi decisiva e alla decomposizione, della dottrina. Il marxismo critico si trasformò, a parere di Berdjaev, presto in non marxismo e persino in antimarxismo per quanto riguarda l'insuperabile logica interiore, e psicologica.

4.V

Le ulteriori ricerche e i tentativi creativi in Russia si muovono su due vie diverse; scientifica-realistica e religioso-idealista, così come il sistema del marxismo classico è stato simultaneamente sistema scientifico e sistema religioso, politico, reale e sogno escatologico, argomenta Berdjaev.<sup>331</sup>

Senonchè il marxismo russo, sempre a parere di Berdjaev, trascinato dal rivoluzionarismo sociale dimentica l'aspetto più importante, e cioè quello scientifico-realistico,<sup>332</sup> a favore della mistica religiosa.<sup>333</sup>

Ora se ciò avviene nel campo delle idee, nella vita viene condotta una pesante lotta contro quello stesso assolutismo che, "secondo l'opinione paradossale di Kautsky,- scrive Berdjaev,- ci dava il tempo per l'ulteriore sviluppo dell'idea del marxismo".<sup>334</sup>

L'intelligencija inizia la lotta con la forza dell'ideologia capitale della conoscenza del vecchio marxismo. Nella Social Democrazia cessa fatalmente ogni vita intellettuale, ogni critica, testimonia Berdjaev. Inoltre si conservano la santità del dogma come se in esso confluissero il realismo della vita con la religione e nella mistica irrazionale della rivoluzione non è facile distinguere l'odio reale quotidiano e la speranza escatologica.<sup>335</sup> "La Socialdemocrazia, - scrive ancora Berdjaev, - divenne portavoce della rivoluzione russa e la tragicità della situazione sta nel fatto che, dal suo punto di vista realistico, nella Russia si realizza non la rivoluzione socialista, ma la liberazione politica della nazione

<sup>329</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 382.

<sup>330</sup> Ibidem. Vedi inoltre l'interpretazione di queste parole data da V. Strada, op.cit., pp.XIV—XV.

<sup>331</sup> N. A. Berdjaev, art. cit., pag. 283.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 288.

<sup>333</sup> A parere di Berdjaev che dedica la parte più lunga dell'articolo alla spiegazione del significato di "rivoluzione sociale", questa è per lui l'interpretazione marxista dell'evoluzione sociale. (Ibidem, p. 387).

<sup>334</sup> Ibidem, 383.

<sup>335</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p.383.



in cui la classe lavoratrice svolge un ruolo evidente, ma un ruolo subalterno".<sup>336</sup> Ecco come, a parere di Berdjaev, "le idee realistiche e scientifiche del marxismo sono poste in oblio e trionfa soltanto la mistica "dal punto di vista di classe" e del rivoluzionarismo sociale".<sup>337</sup>

È proprio su questo aspetto che Berdjaev conduce, in un articolo precedente, del 1903, una circostanziata critica al materialismo storico.<sup>338</sup>

"L'idea dell'ideologia di classe, del punto di vista di classe sulla vita con la sua lotta nel processo storico e persino in tutto il mondo costituisce, - afferma Berdjaev, - il punto in cui il marxismo cessa di essere scientifico oppure filosofia, per diventare una religione".<sup>339</sup> E, riferendosi al materialismo dogmatico, egli si sofferma in particolare sulla cosiddetta "klassovaja točka zrenija" (punto di vista di classe) che, "nelle mani della maggior parte di suoi difensori si rivela un mezzo contro la logica umana e per questo esclude la possibilità di una certa logica oppure di una argomentazione morale obbligatoria".<sup>340</sup> È questo, infatti, il problema principale che interessa in questi anni ed in quelli futuri il pensiero e la coscienza religiosa e politica di Berdjaev. La possibilità di costruire una morale obbligatoria per tutti gli uomini, derivata da Kant, lo tormenta per tutta la sua vita. Come si metterà ancora più in luce, è da questo punto di vista, fornitogli dalla filosofia idealista ed in particolare di quella kantiana che si muove, prima il compromesso con il marxismo e poi la sua critica, compreso il materialismo filosofico.

Ma ritorniamo ancora alle dispute tra i "critici" e gli "ortodossi". "Quando i marxisti avanzavano ardentemente e duramente contro il populismo (narodničestvo) e il vecchio utopismo rivoluzionario, indicavano quella verità secondo cui in Russia la produzione capitalistica si sviluppa e sarà ulteriormente sviluppata e che non si può saltare l'ordinamento "borghese" e che il compito politico più prossimo può essere soltanto la rivoluzione "borghese" la quale garantisce i diritti e la libertà di una lotta ulteriore".<sup>341</sup>

"In contrapposizione ai populisti ed ai vecchi "ribelli" i marxisti erano costituzionalisti ed evolucionisti. Il principio fondamentale del marxismo scientifico-realista era quello dello sviluppo "delle forze materiali produttive" base di ogni sviluppo sociale e di ogni costruzione sociale, ma da qui, - argomenta Berdjaev, - si dipartì da linea della lotta di classe ed il punto di vista di classe".<sup>342</sup> Lo spirito realistico del marxismo nell'idea della produttività è, secondo Berdjaev, un indefesso successo della natura da cui si deduce la ripartizione della giustizia. Senonché, avverte Berdjaev, "inavvertitamente, nel marxismo russo è avvenuta una degenerazione utopico-populistica e le idee realiste si smorzarono sotto l'impeto dei sentimenti rivoluzionari. Si è manifestata la tendenza a saltare l'ordinamento "capitalistico" con le sue forme politico-sociali, a trattare con disprezzo la libertà politica come bene "borghese", a sostituire inavvertitamente la rivoluzione "borghese" con la rivoluzione "sociale" alla quale si crede adesso di essere pronti. La psicologia soggettiva "di classe" ha avuto il sopravvento sull'idea oggettiva dell'evoluzione sociale. Nella rivoluzione "borghese" la supremazia esclusiva deve appartenere al proletariato socialista, mentre la "borghesia" alla quale è attribuito tutto ciò che socialdemocratico non è, non deve svolgere alcun ruolo; ecco la conclusione paradossale tratta da questa "psicologia di classe". Soltanto Plechanov, più intelligente e colto dei socialdemocratici russi, non ha perso definitivamente la testa marxista e ha fatto appello alla coscienza marxista. Tutti i vittoriosi argomenti del marxismo contro il "ribellismo", contro il vecchio rivoluzionarismo, contro il

---

336 Ibidem.

337 Ibidem

338 N. A. BERDJAEV, "*Kritika istori českago materializma*," (**Mir Božij**, ottobre, 1903) in **Sub Specie Aeternitatis**, pp.100-132

33) Ibidem, p.121.

<sup>339</sup> Ibidem, p.121.

<sup>340</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., p. 100.

<sup>341</sup> N. A. BERDJAEV, "*K Istorii i psihologii russkago marksizma*", p.383.

<sup>342</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 384.

disprezzo per il potere della cultura materiale sono stati dimenticati. È rimasta soltanto l'escatologia del marxismo, la fede nel vicino regno della giustizia sulla terra, nel giusto giudizio proletario socialista, la fede staccata dalla sua base materiale nello sviluppo sociale".<sup>343</sup>

In queste parole di Berdjaev, troviamo dunque la tesi, a cui si è inizialmente accennato, secondo cui il marxismo si è lasciato successivamente contagiare dal populismo, è avvenuto, cioè, quel processo di degenerazione nel marxismo russo in senso "utopico-populistica" contro cui aveva inizialmente lottato richiamandosi alla realtà ed alla scientificità. Ma chi è dunque il colpevole, a parere di Berdjaev, della "decadenza intellettuale" nella Socialdemocrazia russa, della dimenticanza e dell'abbandono delle reali idee marxiste nel processo della lotta delle forze rivoluzionarie? "il colpevole è evidente - risponde Berdjaev: l'Autocrazia e le sue atrocità che hanno determinato il carattere della rivoluzione russa.<sup>344</sup> La violenza reazionaria del governo hanno sistematicamente coltivato l'idea della rivoluzione sociale e hanno educato una psicologia in cui le passioni politiche trapassano in passioni religiose e i politici si trasformano in fanatici. In tale tensione, in tale mancanza di luce non si possono tenere impunemente gli animi umani. L'idea della rivoluzione sociale è compresa nel sistema del marxismo. Ma nella realtà russa essa è stata definitivamente travisata ed i socialdemocratici stimano ciecamente questo travisamento".<sup>345</sup>

Questa è in sintesi la posizione di Berdjaev, da poco staccatosi dagli ambienti rivoluzionari, attestatosi su posizioni revisioniste, che diverranno presto, nel suo pensiero posizioni antimarxiste. È questo il Berdjaev che negli anni pietroburghesi si appassiona alle dispute mistico-religiose<sup>346</sup>, segue con interesse i "bogoiskateli",<sup>347</sup> in piena fase spiritualistica a contatto con Rozanov, Mere žkovskij, Florenskij, Bulgakov ed altri pensatori religiosi. Bulgakov è il suo compagno spirituale più vicino di questo periodo. Su Bulgakov è utile soffermarci per un poco. Anche Bulgakov passa dal marxismo all'idealismo e anch'egli subisce inizialmente il fascino del marxismo russo, ma anche egli cerca di chiarire a se stesso il significato di questo passaggio filosofico. Chiarire questo avvenimento significa chiarire che cos'è per Bulgakov l'idealismo filosofico e che cos'è stata l'apparizione del marxismo in Russia. Ricordiamo le condizioni in cui apparve il marxismo come corrente di pensiero e l'influsso e lo stimolo che esso suscita al suo apparire nelle menti russe, che aspirano alla costruzione di una nuova società. "Dopo l'asfissia culturale degli anni '80, - scrive Bulgakov, - il marxismo costituì una fonte di vigore e di ottimismo, appello combattivo della giovane Russia, come se fosse il suo fermento sociale. Esso fece proprie e propagandò con costante energia una determinata attitudine pratica all'azione dell'Occidente consacrata da un'esperienza secolare; inoltre esso vivificò la fede, che era caduta nella società russa, sulla prossimità della rinascita nazionale, indicando nell'europizzazione economica della Russia la via reale per questa rinascita. Se nella valutazione del significato sociale dei diversi gruppi sociali il marxismo fu realmente anche una manifestazione certa di rettitudine ed eccessiva esclusività, non bisogna tuttavia dimenticare che proprio con i successi del marxismo pratico si determinò l'inizio di una svolta nello stato d'animo sociale",<sup>348</sup> Adesso che comincia un'epoca di disgelo, argomenta Bulgakov nel 1903, né una sola dottrina, né un solo gruppo sociale, anche il più importante, può e deve pretendere il ruolo monopolistico dell'affare della rinascita nazionale. "Il compito del momento attuale, secondo la mia convinzione,- continua Bulgakov,- consiste non nelle delimitazioni e nell'isolamento ostile delle frazioni progressive e dei diversi gruppi sociali, ma nell'unione di tutti i fiumi e i ruscelletti in un vigoroso torrente atto a rompere con la propria corrente tutti gli argini che l'ostacolano. Cionondimeno, la verità storica obbliga a riconoscere che negli anni '90, proprio il marxismo fu il primo fervido ruscello che sciolse il ghiaccio invernale e che testimonia realmente lo stesso fatto della

<sup>343</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 384.

<sup>344</sup> La rivoluzione del 1905 soppressa nel sangue dall'Autocrazia.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 385.

<sup>346</sup> Vedi cap.I di questa ricerca; "La personalità di Berdjaev".

<sup>347</sup> N. A. BERDJAEV, "Russkie Bogoiskateli", in **Duchovnyj Krizis Intelligencij**, SPb,1910, pp. 28-39.

<sup>348</sup> S. BULGAKOV, **Ot Marksizma k idealizmu**, SPb, 1903,P. VII.

sua comparsa”<sup>349</sup> Accanto a questo naturale ottimismo fu del tutto estranea qualsiasi illusione addolcita, dice Bulgakov, al contrario, con la sua energia il marxismo pose il principio, come ha notato Berdjaev, di un realismo socio-politico, dell'interpretazione ragionevole e scientifica della realtà economica russa. È il marxismo, argomenta Bulgakov, inserendosi nella tesi opposta a quella di Berdjaev, che apporta il colpo mortale e definitivo al populismo russo economico, che più tardi muore di morte propria, naturale, sotto gli urti violenti della realtà economica, e al marxismo non resta che essere il suo seppellitore. "È necessario riconoscere, - continua Bulgakov, - che il marxismo, trascinato da questo ruolo, andò molto lontano e deve adesso riportare indietro molte delle sue vedute estreme, avendo riconosciuto onestamente i propri ardori ed errori ed una certa correttezza dei suoi oppositori".<sup>350</sup> In particolare l'economista dell'istituto Politecnico di Kiev, Bulgakov, critica il marxismo soprattutto nel campo della politica agraria ed in generale sul problema contadino.

"Cionondimeno, - egli aggiunge,- per quanto riguarda il ritorno al vecchio populismo con la sua negazione del carattere capitalistico dello sviluppo economico della Russia e, in generale, persino della possibilità della progressività relativa del capitalismo russo, con le simpatie all'introduzione della personalità, anche se nella forzata conservazione della proprietà fondiaria dell'obščina e generalmente alla preparazione si entra persino in nome dei suoi principi del liberalismo politico ecc. ... non è il caso di parlare poiché non c'è nemmeno il discorso".<sup>351</sup> Il discorso su queste cose non ha più senso.

In sostanza, Bulgakov, passato nel campo filosofico con un profondo rispetto per la sua esperienza marxista, considera il marxismo nella sua forma con la quale era apparso in Russia(ed in questa forma lo accetta), come stimolo, cioè, per uno slancio progressivo della realtà economica russa e di rottura con i vecchi schemi. Ne critica però adesso tutti gli aspetti che a suo avviso compendiano i difetti del positivismo. Di questa critica di Bulgakov ci occuperemo più avanti, mentre adesso ritorniamo al discorso interrotto su Berdjaev.

L'articolo "F. A. Lange e la filosofia critica nel suo rapporto con il socialismo" caratterizza la prima tendenza del pensiero filosofico di Berdjaev ad uscire dal marxismo ortodosso e definisce la sua posizione di "marxista critico" all'interno di quella corrente marxista della fine del secolo che fa l'occhiolino all'idealismo filosofico, alla cui base sta il proposito di una riconciliazione del marxismo con la filosofia morale di Kant. L'articolo, diretto contro ogni dogmatismo filosofico e quindi anche contro il dogmatismo marxista, non può che prendere le mosse da uno studioso della filosofia materialista di formazione kantiana, F. A. Lange, noto soprattutto per la sua "Storia del materialismo".<sup>352</sup>

Berdjaev, pur non accettando le sue conclusioni filosofiche, ne accetta lo spirito e la critica filosofica che Lange svolge partendo da Kant. È proprio la filosofia kantiana che unisce la visione del Lange con quella di Berdjaev. Il motivo per il quale Berdjaev ha scelto come oggetto di discussione e del suo articolo proprio Lange ce lo spiega lui stesso con questa argomentazione in cui riporta una citazione del pensiero di Konrad Schmidt:<sup>353</sup> "**La Storia del Materialismo** (di Lange) appartiene a quei libri che ogni persona erudita dovrebbe leggere. Questa Storia del Materialismo esercita un influsso stimolante sulle menti e suscita molte questioni, induce ad un esame critico delle basi della concezione del mondo e scuote ogni dogmatismo(un difetto, purtroppo anche del marxismo)".

Quindi, di questo articolo a noi non interessa tanto la figura di Lange che ci presenta Berdjaev, quanto lo spirito con cui Berdjaev si accinge a questo approccio alla filosofia critica nel cui orizzonte viene inserito lo stesso Lange, anche se lo spirito e lo stimolo che spinge il Lange a scrivere la "Storia

---

<sup>349</sup> Ibidem.

<sup>350</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.VIII.

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> F. A. Lange, divenuto molto noto in Russia, secondo la testimonianza anche di Michajlovskij, è da questi stimato e collocato tra i rappresentanti del gruppo della corrente etico-sociologica. A proposito del commento alla legge psicofisica formulata dal Bernulli e ripresa da Lange vedi: N. K. Michajlovskij, Soc., Tom.I, p. 440-442.

<sup>353</sup> N. A. BERDJAEV, "F. A. Lange i kritičeskaja Filosofija v ee otnošenje k socializmu", "Mir Božij, Nr.7(luglio), 1900, pp. 224-254. Questo articolo non compare nello sbornik Sub Specie Aeternitatis.

del Materialismo" è l'interesse per la questione sociale, come dimostra l'ultima parte del suo libro.<sup>354</sup> Ciononostante, Lange, a parere di Berdjaev, pur essendo intelletto critico per eccellenza è poco incline al lavoro creativo: "Le sue vedute sono contraddittorie fino a tal punto che a fatica cedono alla caratteristica positiva; egli è il tipico eclettico, l'uomo che sta sul sentiero di due epoche storiche e non è capace di schierarsi per intero con una di esse".<sup>355</sup> Il fatto che Lange si ponga nel contesto della rinascita filosofica per quanto riguarda gli interessi per la filosofia kantiana, cioè il neokantismo tedesco - anche se - lange è lungi da un'impeccabile interpretazione di Kant -<sup>356</sup>, offre l'occasione a Berdjaev di esprimere la sua opinione sulla filosofia kantiana con alcune idee che caratterizzano la sua stessa posizione "critica" all'interno del marxismo nel periodo transitorio tra la fine e l'inizio dei due secoli, e cioè poco tempo prima di passare completamente all'idealismo.

Nella seconda metà degli anni '60 sorge in Germania un forte movimento filosofico all'insegna del ritorno a Kant.<sup>357</sup> Da questo momento lo spirito critico del criticismo kantiano penetra sempre più insistentemente in tutto il pensiero tedesco. È il naturale ritorno a Kant dopo un periodo di sopravvento di Feuerbach e dell'hegelismo di sinistra degli anni '40.

"La filosofia di Kant, scrive Berdjaev,- forse è la più profonda nella storia dello sviluppo intellettuale dell'umanità ed è sommamente utile per rinfrescare e rinnovare il pensiero umano, e dal punto di vista sociale è stata la filosofia del compromesso".<sup>358</sup>

Come si è notato, e si noterà ancora nel corso di questa ricerca, è proprio questo compromesso che Berdjaev tenta di raggiungere tra marxismo e idealismo; compromesso che, possiamo dire, caratterizza quasi tutto il suo breve periodo di "marxista critico". "Essa, - continua Berdjaev,- è indecisa e contraddittoria. Sotto la bandiera del Kantismo sono passabili tutte le merci, sia le buone che le cattive. Ecco perché essa giunse al più alto grado ... nella Germania degli anni '60. Allora non si richiedeva una concezione del mondo organicamente intesa, severamente monistica, sarebbe stato persino psicologicamente impossibile. Il carattere contraddittorio della filosofia di Kant e dei neokantiani è il riverbero delle contraddizioni reali della vita sociale. Il Kantismo tenta di erigere a principio gnoseologico la contraddizione".<sup>359</sup>

Esaminata la teoria della conoscenza di Lange in rapporto a quella di Kant e l'influsso di Schopenhauer su Lange, messo in luce il suo apporto con la teoria psico-fisica, Berdjaev critica il concetto kantiano della "cosa in sé" e del realismo ingenuo.<sup>360</sup>

Di queste debolezze, a parere di Berdjaev, del Kantismo, Lange non opera alcun superamento, poiché in sostanza, sottolinea Berdjaev, egli rimane un positivista.<sup>361</sup> Berdjaev dedica molte pagine alla critica del concetto kantiano della "cosa, in sé" - critica che confermerà per tutta la sua vita,- e del realismo ingenuo, che, a suo avviso, può essere superato soltanto dal realismo critico.<sup>362</sup> Ma che cos'è questo realismo critico?

Precisato il carattere relativo della realtà, Berdjaev aggiunge che - è reale tutto il mondo esterno quello stesso mondo la cui esistenza viene messa in dubbio dagli idealisti soggettivi". Esso è reale proprio perché esso appare, perché esso sta nei confronti della coscienza in certo rapporto inevitabile, che voi non potete evitare in nessun dove,.... alla vostra coscienza è inevitabilmente dato

---

<sup>354</sup> F. A. LANGE, **Geschichte des Materialismus**, 2 Band,4 Abschnitt.

<sup>355</sup> N. A. BERDJAEV, Ibidem. Su Lange così si esprime I. Razurnnik, op, cit., Tom. II,p. 449: "La confusione acritica del positivismo con l'empirismo inglese favorì le condizioni del neo-kantiano Lange, popolare (in Russia)".

<sup>356</sup> N. A. BERDJAEV, ibidem, p.228.

<sup>357</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,p,226.

<sup>358</sup> Ibidem,p. 227.

<sup>359</sup> Ibidem.

<sup>360</sup> N. A. BERDJAEV,art. cit., p. 228-234,237239.

<sup>361</sup> Ibidem, p. 236.

<sup>362</sup> Ibidem, p. 239.

non solo l'"IO", ma anche il "Non -Io".<sup>363</sup> Berdjaev passa quindi dal terreno della conoscenza kantiana a quello sociologico.<sup>364</sup> Quindi riprende il tema del compromesso.

La psicologia umana elaboratasi sui rapporti e gli atteggiamenti umani sociali e sulla mentalità generale, può essere rigenerata in modo radicale soltanto dai cambiamenti nella struttura sociale, argomenta Berdjaev. L'adattamento dell'uomo alle conclusioni del pensiero progressivo si rende possibile soltanto auspicando quell'armonizzazione della vita "che noi abbiamo motivo di attendere per il futuro". Allora scompariranno le cause sociali che provocano i compromessi filosofici e le finzioni.<sup>365</sup>

Da questa concezione, che si tiene ancora agganciata al marxismo, Berdjaev passa all'esame del problema etico-morale, traendo sempre lo spunto dal Kantismo de Lange. Già in questo articolo Berdjaev, ancora "marxista critico", accanto alla sua concezione marxiana sociale, accetta (ed è qui il suo compromesso), l'etica kantiana e la filosofia pratica di Kant più che la stessa teoria della conoscenza di Kant su cui Berdjaev si sofferma per diverse pagine. Berdjaev concorda con Lange allorché questi propone il materialismo etico e si sforza di realizzare quel compromesso che Berdjaev tenta tra marxismo e idealismo. Sin da questo primo lavoro si evidenziano così gli interessi morali ed etici di Berdjaev, secondo cui:

"La psicologia contemporanea e l'etica hanno già dimostrato che i sentimenti e i desideri ... guidano l'uomo e la stessa cosa, d'altra parte, dimostra la sociologia materialista. L'individualismo in etica si trasforma in universalismo, - scrive Berdjaev.<sup>366</sup>

L'uomo con tutto il contenuto della vita spirituale individuale è un prodotto dell'ambiente sociale e, in parte, di questo o quell'altro gruppo sociale. La sua morale è il risultato dell'adattamento alle esigenze dell'ambiente circostante che sempre è più forte della persona. Non si può separare la persona da quelle forze sociali che la generano ed il dominio del puro egoismo è impensabile poiché gli interessi personali, nella maggioranza dei casi, sono interessi di quel gruppo sociale al quale la data persona si è conformata. La persona, scrive ancora Berdjaev in questo articolo, isolata, che persegue soltanto i suoi interessi egoistici è un'astrazione<sup>367</sup> a cui niente corrisponde nella realtà, quantunque, egli aggiunge, i rapporti sociali sfrenati della società capitalistica creino il terreno per la nascita di tali illusioni.

"L'etica scientifica può considerare la morale soltanto come adattamento dell'individuale verso il tipico, essa vede la fonte della morale non nel calcolo dell'uomo sul maggior o minor profitto, maggior o minore soddisfazione, ma nell'ordine della vita che giace al di fuori dell'uomo, che imperiosamente lo indirizza da questa o quella parte.<sup>368</sup> Da questo punto di vista Berdjaev critica sia l'egoismo personale che l'egoismo di classe, poiché, a suo avviso, sono entrambi su posizioni errate per quanto riguarda la concezione etica del mondo.<sup>369</sup>

Non ci sembra il caso di soffermarci molto qui su quei punti che tengono ancora legato Berdjaev, in generale, alla concezione del mondo marxiana e su quei punti, come quest'ultimo, che preludono, anzi lo indicano a chiare note, come ha capito Plechanov, il passaggio di Berdjaev all'idealismo. Perciò ci limitiamo ad esporre, con questo punto di vista il pensiero "critico di Berdjaev". Egli definisce l'egoismo di classe come espressione formale, espressione che contiene soltanto per i primi stadi di sviluppo della coscienza di classe. In questo senso, avvicinandosi a Lassalle ed alla sua idea del quarto stato, Berdjaev dice che negli stadi elevati di sviluppo la classe

---

<sup>363</sup> Ibidem.

<sup>364</sup> Ibidem, p. 243.

<sup>365</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., pp. 243-244.

<sup>366</sup> Ibidem, pag. 240.

<sup>367</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit. p. 248. La stessa Borghesia, precisa Berdjaev, combatte non solo per se stessa, ma anche per l'idea della borghesia, per lo spirito borghese.

<sup>368</sup> Ibidem, pag. 249.

<sup>369</sup> Ibidem.

comincia a riconoscersi portatrice dell'idea del progresso umano generale e la sua lotta acquista un significato mondiale.

”Nella società di classe la morale porta sempre un carattere di classe, ma la morale della classe progressiva,-scrive Berdjaev,- della classe del futuro è sempre un prodotto del conformarsi alle esigenze del progresso storico mondiale e di tutta l'umanità; per la sua importanza essa è il principio della legislazione universale”.<sup>370</sup> In queste parole di Berdjaev, dalle quali traspare la concezione della filosofia pratica di Kant contaminata dal proposito di conciliarla con la concezione marxiana del mondo, c'è già vivamente sentita la preoccupazione del problema etico, che, a distanza di poco tempo, formulerà più ampiamente nello studio su Michajlovskij di cui s'è detto precedentemente, allorché egli ha quasi definitivamente accettato l'idealismo filosofico. Ancora si sente, infatti, la difficoltà di Berdjaev a staccarsi completamente dal marxismo, come pure si avverte la stessa difficoltà ad aderire completamente al materialismo filosofico.

Ma sin da questo momento Berdjaev guarda ai problemi sociali non dal punto di vista rivoluzionario, ma dal punto di vista etico. E' questo il tratto principale che caratterizza la sua posizione ed il suo momento intellettuale di "Marxista critico".

Questa posizione Berdjaev la manifesta alla fine dell'articolo, soprattutto nel passo in cui si richiama a Helvetius; “I materialisti possono rispondere a tutti i rimproveri dei loro avversari: conoscete qualcosa di meglio? e dove è possibile cercarlo? Nell'idealismo soggettivo di Berkeley? Nell'idealismo assoluto di Hegel, nell'agnosticismo oppure nel neo-kantismo dei nostri giorni”.<sup>371</sup> “Il meglio non è possibile trovarlo in nessun dove in forma preparata, il meglio bisogna cercarlo. Il futuro non appartiene né al soggettivismo di Berkeley né all'idealismo assoluto di Hegel, né all'agnosticismo dei nostri giorni, ma, conclude Berdjaev, - non appartiene nemmeno al “materialismo dialettico”. Noi non riteniamo possibile soltanto un appello della filosofia, appello in avanti, al lavoro filosofico autonomo, poiché noi siamo uomini soprattutto del futuro”.<sup>372</sup>

Ciononostante Berdjaev sembra trovare nell'idealismo filosofico, almeno temporaneamente, nel criticismo kantiano e nel programma socio-economico socialista il meglio di cui sopra, e la sua concezione del mondo.

A questo punto è interessante esaminare l'esperienza filosofica di Berdjaev dal punto di vista di P. B. Struve, studioso più maturo ed esperto in problemi politici e filosofici, così come viene esposto nell'introduzione al lavoro di Berdjaev su Michajlovskij. Anche Struve, come metteremo più avanti in evidenza, è stato per un certo periodo della sua formazione sotto l'influsso della filosofia kantiana, che riemergerà in parte dopo la sua parabola, o meglio, evoluzione filosofica.<sup>373</sup>

Per quanto riguarda Struve dobbiamo ritornare di nuovo al saggio su Michajlovskij in cui è inserita la sua lunga introduzione, che viene scritta nello stesso anno in cui Berdjaev ripubblica, non in lingua tedesca, ma in lingua russa, il suo articolo su Lange, cioè nel luglio del 1900. A parere di Struve il libro di Berdjaev "**Sub"ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii**" è un tentativo di riconciliazione tra Kant e Marx. Il libro è comunque interessante non tanto "perché apre nuove vie al pensiero filosofico russo, bensì in quanto riassume e guida i risultati filosofici della corrente critica del marxismo degli anni 1895-1900". In ciò, - concorda Iv. Razumnik,- sta il suo principale valore".<sup>374</sup> Ma ecco quanto dice Struve:

"Ho letto con un senso di grande soddisfazione il presente libro di Berdjaev, che adesso viene presentato ai lettori. Prima di tutto l'opera definisce da sé, nel nostro indirizzo, la vita intellettuale e il movimento critico che si contrappone alla morte dello spirito e alla stasi dogmatica. Ma il valore dell'autore non risiede soltanto nel pensiero critico: in lui si unisce armoniosamente al pensiero critico anche lo slancio spirituale che fa nascere fede ed entusiasmo. In forza di questa felice unione la critica non è condannata alla

<sup>370</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 249.

<sup>371</sup> C. HELVETIUS, **Beiträge zur Geschichte des Materialismus**, p. 5.

<sup>372</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., pp. 253-254.

<sup>373</sup> R. PIPES, Struve, **Liberal on the Left**, 1870-1905, Harvard Un. Cambridge, Massachusetts, 1970, p. 54.

<sup>374</sup> Ivanov-RAZUMNIK, op. cit., tom. II, p. 453.

praticità senza frutti, non fora l'animo e non scarica le sue energie, ma l'impeto di fede e di entusiasmo non abbaglia lo sguardo intellettuale". Ma queste parole di elogio per Berdjaev non sono la sostanza del giudizio di Struve. Ciò che egli nota è che in questo libro "quell'indirizzo politico la cui comparsa in Russia si riferisce agli anni '90, costituendo il fatto più importante nella vita intellettuale di questi dieci anni, fa ritorno del tutto apertamente e decisamente all'idealismo filosofico ed entra, in tal modo, in unione con le forze spirituali che, fino a questo momento, soltanto per un equivoco storico, si sono ritenute ad esso ostili. Questo ritorno è stato notato già da molto tempo, ma nel libro di Berdjaev riceve per la prima volta una più o meno sicura, definitiva e concentrata esposizione. Quali che siano i difetti di questo e di altri lavori precedenti e recenti scritti con questo spirito, il loro significato storico è indubbio per chi crede e si basa sulla forza dell'idealismo filosofico e apprezza l'unione con esso".<sup>375</sup>

In questo giudizio storico-filosofico-politico possiamo inquadrare, per quello che ci riguarda più da vicino, tre dei grandi filosofi russi passati dal marxismo "critico" all'idealismo filosofico: Struve, Bulgakov, Berdjaev. Ma prima esaminiamo l'interessante analisi e distinzione che Struve opera a proposito dell'idealismo nel marxismo, Struve, anticipando l'obiezione di quanti possono criticarlo col dire che egli non presenta niente di nuovo poiché ciò è stato realizzato grazie all'assimilazione nel marxismo delle idee di Hegel e in parte della sua dialettica, così scrive:

"C'è qui, davanti a noi, un equivoco storico che ostinatamente continua a vivere nelle teste di molti compagni e nemici del nostro indirizzo, una di quelle tradizionali Gedankenlosigkeiten (vuotezza di pensiero) che si trasmettono in eredità, non avendo niente per sé oltre al a ciò che è dato.

Nella filosofia hegeliana, - afferma Struve, indubbiamente c'è stata una grande riserva di idealismo, ma in quello che Marx ed Engels hanno preso da Hegel, sotto il nome di dialettica non c'è stata nemmeno una goccia di idealismo, per questo è perfettamente corretta la definizione di materialismo dialettico per la loro concezione del mondo".<sup>376</sup> Al contrario, Struve vede nel materialismo elementi di spinozismo che, con esso, interpreta il mondo monisticamente e meccanicamente, quantunque lo spinozismo storicamente si sia manifestato uno dei punti di partenza per l'edificazione idealista di Schelling e Hegel.<sup>377</sup> Ciononostante, - e questo è molto importante, - Struve che nella sua gioventù aveva aderito alle vedute positiviste, quantunque si sia sentito attratto dalla corrente del neokantismo di Cohen e Riehl<sup>378</sup>, critica quanti vogliono fare di Marx persino un continuatore di Kant. Ad esempio egli critica Voltmann, che, nel suo libro "**Der Historische Materialismus**",<sup>379</sup> tenta con un povero esperimento di dimostrare che Marx è, negli atteggiamenti e nei rapporti filosofici, un vero continuatore della filosofia idealista tedesca ed in parte del suo fondatore, Kant.<sup>380</sup> Nonostante l'interesse di questa tesi, argomenta Struve, tuttavia, il marxismo critico, con tali lavori e dichiarazioni si compromette. In sostanza, Struve, che si contrappone a queste combinazioni di idee, che non si possono unire, ritiene necessario affermare che nel rapporto filo-sofico metafisico e universale non c'è niente di più bruscamente opposto di Marx e Kant e, in generale, la filosofia idealista, che continua e sviluppa la tradizione di Platone. Secondo Struve, che si pone apertamente sul terreno dell'idealismo, "Anche storicamente la concezione del mondo di Marx crebbe in opposizione ad ogni filosofia idealista, in parte anche al panlogismo hegeliano".<sup>381</sup> Con l'idealismo filosofico nel marxismo c'è in comune soltanto l'aspirazione ad una larga edificazione sintetica dell'intero universale e, cioè, soltanto la nuda forma della concezione integrale del mondo.<sup>382</sup>

<sup>375</sup> P. B. STRUVE-BERDJAEV, op. cit., "Predislovie", pp. I-II.

<sup>376</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. II.

<sup>377</sup> Ibidem.

<sup>378</sup> A. RIEHL, **Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft**, 2 vol. Leipzig, 1876-1887.

La terza edizione appare in traduzione russa nel 1888. Vedi R. PIPES, op.cit., p.54.

<sup>379</sup> Düsseldorf, 1900.

<sup>380</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. IV.

<sup>381</sup> Ibidem.

<sup>382</sup> Ibidem.

" E questo legame formale si stabilisce consciamente soltanto nel secondo periodo dell'attività letteraria di Marx, quando il suo materialismo diviene dialettico, quando ha luogo la sintesi della metafisica materialista e della logica dialettica."<sup>383</sup> E' in questa misura che il libro di Berdjaev costituisce un importante passo in avanti per la questione della costruzione critica del marxismo sul terreno dell'idealismo filosofico. La sua critica rivolta a N. K. Michajlovskij ed al populismo è indirizzata all'organicità di ogni positivismo in genere. E, infatti, concorda Struve, se si rigetta la dialettica ed ancor di più il materialismo, allora la forma ortodossa del marxismo ci si presenta nella forma del puro positivismo.

A questo punto ci sembra di aver caratterizzato a sufficienza il fenomeno del marxismo critico per cui non riteniamo, in questa nostra ricerca, che sia opportuno seguire l'argomentazione sul campo teorico astratto, che ci condurrebbe molto lontano dalla nostra tesi. Ciò non significa che egli scriva tutta la sua introduzione come ricerca speculativa teorica; perciò nelle pagine successive ci soffermeremo sulla sua concezione del problema etico.

---

---

<sup>383</sup> Ibidem.



## 4. L'EVOLUZIONE DI P. B. STRUVE

### § I. Cenni Biografici



P. B. Struve è il sesto figlio della sua famiglia e nasce Perm il 26 gennaio (7 febbraio) del 1870. La madre Anna Fedorovna Rosen discende da stirpe tedesco-baltica, il padre, invece, da antenati danesi, della provincia dello Schleswig-Holstein,

Quando nasce Petr, il padre, Bernard è governatore della provincia di Perm, sulle colline occidentali degli Urali.<sup>384</sup> Nello stesso anno una commissione del governo di Pietroburgo conduce un'inchiesta nel governatorato di Perm riscontrando molte irregolarità amministrative ed incompetenza burocratica; di conseguenza Bernard Struve viene rimosso dalla carica di governatore e non riceverà più altro posto governativo.<sup>385</sup>

Successivamente a questa disgrazia, Petr segue la famiglia prima ad Odessa e poi a Stuttgart (1879), in Germania. Qui si ferma per tre anni durante i quali segue le scuole tedesche. In questo periodo Petr si impadrisce della lingua tedesca.

Nell'estate del 1882 la famiglia Struve ritorna a Pietroburgo e Petr viene iscritto al Terzo Ginnasio, la scuola classica principale della città.

Il padre trova un impiego come capo in una importante casa editrice e scrive una storia di Muraviev.<sup>386</sup> Poche notizie si hanno dell'infanzia di P. B. Struve: i primi suoi scritti rintracciabili datano a partire dal 1892,<sup>387</sup> quando ha già terminato i suoi primi due anni di studi universitari e si sta preparando a scrivere il suo primo libro. Fatto sta che Struve è un giovane di intelligenza straordinariamente precoce e si fa notare nei circoli intellettuali di Pietroburgo quando ancora è studente del Ginnasio per divenire una celebrità nazionale a soli 24 anni, con la pubblicazione delle "Zametiki".

Sin da giovane, osserva Pipes, Struve si presenta come il tipo di intellettuale quasi estinto oggi e che forse fra un secolo sarà difficile immaginare, allo stesso modo di come oggi è difficile immaginare l'ascetico medioevale, oppure l'umanista rinascimentale o un Junker prussiano. Dalla gioventù alla morte, commenta Pipes, egli centra la sua vita su un dialogo interiore.

Ancora ragazzo si distingue per i suoi diversi campi di interessi intellettuali e legge avidamente libri di sociologia, di politica, letteratura, filologia, economia, filosofia e storia. A dieci anni conosce bene i classici

della prosa Russa: Tolstoj, Turgenev e Dostoevskij, per esempio, come pure gran parte dell'opera di Spencer e Darwin.<sup>388</sup> Secondo quanto ci viene testimoniato dai suoi conoscenti, egli possiede una memoria sbalorditiva.

"...Egli era un notevole biografo. Conosceva dove, da chi e quando questo o quel libro era stato pubblicato. E per quanto concerne nomi di uomini grandi e meno grandi di tutte le nazioni e di tutti i tempi, scrittori musicisti, artisti, capi incoronati e statisti, egli non solo ne conosceva accuratamente i nomi, ma poteva spesso fornire le date precise della loro nascita e della loro morte. Petr B. portava ovunque, nella sua testa, un'intera biblioteca che nel corso della lunga vita si riempì di nuovi volumi".<sup>389</sup>

<sup>384</sup> Per la biografia particolareggiata e completa di Struve vedi: RICHARD PIPES, **STRUVE, Liberal on the Left, 1870-1905**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>386</sup> Ibidem, p.10.

<sup>387</sup> R. PIPES, op.cit.,p.10.

<sup>388</sup> Ibidem, p.18.

<sup>389</sup> V. A. Obolenskij, **Memorie di Struve** non pubblicate, Vedi R. PIPES, op. cit., pp.13-14.

Il suo straordinario interesse per ogni grande avvenimento dello spirito umano di qualsiasi orientamento politico e utilità lascia perplessi quanti lo conoscono, specialmente i suoi amici tra la gioventù radicale di sinistra come N. K. Krupskaja.<sup>390</sup>

La prima e più importante influenza intellettuale Struve la riceve da Ivan Aksakov e dall'ambiente slavofilo in generale.<sup>391</sup> Da qui si spiega il suo nazionalismo composito di spirito conservatore e liberale a cui aderisce già all'età di quindici anni. E' entusiasta per le grandi riforme e auspica che la monarchia segua questa via.<sup>392</sup>

In questo senso sembra che egli ricalchi la via di Aksakov. Ma ben presto subisce la prima crisi intellettuale, la prima di una lunga serie<sup>393</sup>

Questo avvenimento nell'evoluzione intellettuale di Struve cade tra gli anni 1885-1886. La sua fede giovanile nella monarchia viene decisamente scossa. Si accorge che la monarchia, non più quella di Pietro il grande, non può guidare il suo popolo e il suo paese-verso la cultura.

A questa svolta del pensiero di Struve contribuisce l'editoriale pubblicato da Aksakov sulla rivista **Rus'** del dicembre 1885 in cui vi si attacca il predominante patriottismo burocratico.

Ma se Aksakov si accontenta, coerente con la sua linea slavofila, di fare il critico del governo, che non sa guidare bene la nazione, Struve si convince che l'assolutismo non è più utile in Russia per gli stessi interessi nazionali. Il suo pensiero politico si stacca quindi da quello di Aksakov e si volge in direzione liberale, verso il liberalismo.

Nel 1885 incontra K. K. Arsenev, il principale scrittore del "Vestnik Evropy" e ne diviene suo amico. Ha modo così di frequentare il suo salone a S. Pietroburgo dove Arsenev riceve i suoi ospiti, luminari dell'intelligencija.<sup>394</sup> Struve è ancora studente del Ginnasio, ma continua a frequentare queste riunioni anche durante il suo periodo universitario. E' qui che conosce il grande filosofo V. Solovev, lo storico letterario A. Pypin, ed altri. Arsenev lo aiuta in questo modo ad immergerlo nella vita letteraria.

Nella sua evoluzione politica in senso liberale Struve apprezza molto Saltykov-Šedrin, che, col suo grottesco lo aiuta a risolversi a prendere posizione radicale contro l'assolutismo. Quando è all'ultimo anno del Ginnasio (1888-89) Struve è ancora un nazionalista liberale, ma gli manca un programma politico. Sa quello che vuole, ma non come raggiungerlo. La sua politica non è ancora un'ideologia.<sup>395</sup> Nel 1889 muore il padre di Petr. Intorno a questa morte sorgono voci che parlano di suicidio a causa della pressione dei troppi debitori. P. Struve vive un momento difficile con la madre nevrotica. Poco tempo dopo la morte del padre egli lascia la sua casa. Viene a mettersi in contatto con un'amica di sua madre, Aleksandra M. Kalmykov, che gli offre la sua guida. Aleksandra, all'età di quarant'anni, ebbe una vita precedente avventurosa. Nel 1880 era divenuta amica di un circolo "progressista" i cui componenti scrivevano sul giornale "Južnyj Kraj "; sotto la sua influenza. il circolo si radicalizzò. Nel 1885 si era trasferita a Pietroburgo dove aveva iniziato a frequentare la Libera Società Economica dove conobbe la N. K. Krupskaja, futura moglie di Lenin.

Quando arriva Struve è ancora attiva, ma anche un po' frustrata, Non ha più contatti col marito ed il figlio non gli da alcuna consolazione. Ma è proprio il figlio ad introdurre da lei il

<sup>390</sup> N. K. KRUPSKAJA, "*Iz Vospominanij*" in 1st part, **O Lenine**, I (Leningrad 1925), 19. Vedi R.PIPES, op. cit., p.15.

<sup>391</sup> R. PIPES, op. cit., p.17.

<sup>392</sup> Ibidem, pp.19-20.

<sup>393</sup> "Cambiare opinione non è peccato", aveva detto Belinskij. Queste stesse: parole usa Struve per giustificare le svolte del suo sviluppo intellettuale. Jurij GARDENIN, "**Vechi**" **kak snamenie Vremeni, sbornik statej**, Moskva 1910.pp.1-2. Questo cambiamento è legato all'episodio di un solenne rimprovero ricevuto da Aksakov da parte dello stesso Ministro degli interni a causa di un suo articolo troppo audace pubblicato sulla rivista "**Rus'**"(N. 23, 6 Dicembre,1885,1-2) in cui attacca il comportamento dei diplomatici russi nei balcani, causa del deterioramento delle posizioni russe in quella zona. Aksakov pubblicò senza-commento nel numero successivo della rivista "**Rus'**" il rimprovero solenne ricevuto. Vedi, parzialmente, questa polemica in R. PIPES, op. cit., P. 21, in cui è riportata la lettera del rimprovero.

<sup>394</sup> R. Pipes, op. cit., p. 24.

<sup>395</sup> R. Pipes, op. cit., p. 25.

giovane P. B. Struve. Petr rimane nel suo appartamento come figlio adottivo. Da allora in poi, dalla fine del Ginnasio (1889) divengono inseparabili.<sup>396</sup>

Già nel 1885 Struve pensava che per la stessa sopravvivenza della Russia era necessario ottenere la libertà politica, quasi che ciò fosse un problema di sopravvivenza nazionale. La sua spinta antiautoritaria e antiautocratica iniziale non lo porta, comunque, come scrive anche R. Pipes,<sup>397</sup> nelle braccia del movimento politico che fece suo principale obiettivo nel XIX secolo la rivendicazione della libertà politica, cioè il liberalismo, ma lo spinge verso il movimento di sinistra, nel movimento marxista nelle cui fila si trova militante a partire dal 1888. Non è questo un approdo lineare vissuto da Struve poiché le sue esperienze culturali sono varie e ricche.

Nazionalista, liberale e marxista in politica, segue in filosofia il positivismo e simpatizza per la corrente Neo-kantiana. La sua preferenza va per il filosofo più positivista dei neo-kantiani, Alois Riehl. Tutto ciò dimostra, ancora una volta, il suo tumultuoso sviluppo intellettuale fino al 1900-1901 quando decide di allontanarsi dal positivismo.<sup>398</sup> Tra il 1888 e il 1890 Struve accetta il principio base della teoria di Marx, il determinismo economico, con la clausola che la transizione dal sistema pre-capitalistico a quello capitalistico avverrà gradualmente e pacificamente. La lotta di classe è per lui un mezzo per ottenere le libertà politiche.

Nel 1889 Struve si iscrive alla Facoltà di Scienze Naturali dell'università di Pietroburgo per studiare Zoologia. Deluso da questa scelta, a distanza di un anno cambia facoltà e si scrive alla facoltà di legge.

Nel 1890 viaggia per periodi di vacanza in Germania e in Svizzera. In questo periodo si converte definitivamente alla Socialdemocrazia e si preoccupa di diffondere i principi politici e sociali di Marx in Russia.

Struve, insieme ad un gruppo di altri membri, organizza all'università di S. Pietroburgo, con il contributo anche di Potresov, un seminario per approfondire la dottrina di Marx ed Engels. Nel 1891 si reca all'estero, in Austria, presso l'Università di Graz, per finire i suoi studi. Nel 1892 fa un viaggio a Venezia. Nel 1893 inizia la sua attività pubblicistica attaccando Danielson e i populisti. Nell'inverno 1893-94 scrive una serie di articoli in cui critica la teoria della storia e la teoria economica predominanti nella sinistra russa. Non riuscendo a pubblicare gli articoli sulle riviste cerca di riunirli in un libro che prende il titolo di: "**Kritičeskie Zametki k voprosu ob ekonomičeskom razviti Rossii**", S. Peterburg, 1894. "Questo libro è uno sforzo pionieristico, - scrive Pipes, il primo serio tentativo di interpretare lo sviluppo economico della Russia".<sup>399</sup>

In sostanza questo libro segna una tappa importante nello sviluppo del pensiero di Struve. Ciononostante l'opera viene criticata dai populisti con cui Struve polemizza, ma l'autore deve sopportare le aspre critiche, che gli giungono da sinistra dall'allora ancora sconosciuto giovane V. I. Lenin. Con Lenin Struve si incontra, forse, nel dicembre del 1894 o nel mese di gennaio del 1895.<sup>400</sup>

Nel periodo che va dal 1894 al 1899 il nome di Struve è associato al movimento definito "marxismo legale". È questo il movimento, che, concepito, organizzato e finanziato da Potresov con la leadership intellettuale di Struve, sfrutta per la propagazione delle proprie idee, libri e pubblicazioni che ottengono il lasciapassare della stessa censura. La definizione "marxismo legale" sarà in seguito usata negativamente per scopi polemici, e, per "marxismo legale" si intenderà il movimento politico ideologico dell'intelligencija russa borghese che ha sposato le tesi di Struve esposte nel libro "**Kritičeskie Zametki**", pubblicato con l'autorizzazione della censura.

---

<sup>396</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>397</sup> R. PIPES, op. cit., pp.28-29.

<sup>398</sup> Ibidem, p.53.

<sup>399</sup> R. PIPES, op.cit., pp.103-104.Vedi anche V. STRADA, op.,cit., pp. XXI –XXV.

<sup>400</sup> Ibidem, p.185.

Se nel 1895 il movimento incarnato dalla Socialdemocrazia russa diviene improvvisamente popolare, gli anni 1896-97 segnano l'apogeo della fortuna della Socialdemocrazia russa.<sup>401</sup> Struve contribuisce in questi anni con i suoi articoli al periodico socialdemocratico "*Samariskij Vestnik*." Il 14 febbraio del 1895 egli viene eletto membro della terza sezione della Libera Società Economica di S. Peterburg e, con l'aiuto di Tugan-Baranovskij, politicizza deliberatamente quegli incontri, che erano rimasti fino allora discussioni semplicemente tecniche.<sup>402</sup> I dibattiti tenuti presso libera Società Economica e riportati dalla stampa elevano molto la reputazione e la stima di Struve. Egli diviene una stella intellettuale di prima grandezza con un qualcosa di leggendario.<sup>403</sup> Nell'autunno del 1895, si è detto, Struve va in Svizzera dove si incontra con Plechanov e con gli altri esponenti del *Gruppo dell'Emancipazione del Lavoro*.

Passa quindi a Berlino, in Germania, dove compie alcune ricerche su Marx nel corso delle quali scopre le tracce del giovane Marx., l'hegeliano di sinistra, interprete dell'alienazione, precedentemente poco conosciuto da questo punto di vista. Struve mette in evidenza, specialmente in una lettera al suo amico Potresov<sup>404</sup> il periodo in cui Marx risente dell'influenza di Feuerbach.

Struve annuncia pubblicamente questa scoperta sul "*Die Neue Zeit*," l'organo teorico della Socialdemocrazia tedesca. Alla base di questa scoperta sta il rinvenimento di due articoli che Struve attribuisce a Marx, scritti nel 1846-47 per la "*Das Westphalische Dampfboot*", giornale pubblicato dai radicali tedeschi esiliati in Belgio.<sup>405</sup> Nei suoi saggi Struve mette in evidenza il carattere utopico-idealistico del pensiero di Marx, in polemica con Franz Mehring, a proposito dell'affermata influenza di Lorenz von Stein, autore dell'opera "*Socialismo e comunismo nella Francia contemporanea*", (1842) che anticipa alcune teorie del "Socialismo scientifico", inclusa la teoria del proletariato come classe sociale, influsso che, a parere di Struve, è presente in Marx.

Da questo periodo Struve incomincia a perdere prestigio come marxista, specialmente negli ambienti ortodossi e lo stesso Mehring mette tra virgolette il termine "marxista" riferito a Struve, che, si dice, non offre un buon servizio alla causa del socialismo lanciando tali questioni in pubblico.<sup>406</sup> Struve, rispondendo a Mehring, riconosce che Stein, pur essendo idealista, ha esercitato un'indubbia influenza, seppur imprecisata, sul pensiero di Marx nel corso della sua evoluzione filosofica.<sup>407</sup>

La pubblicazione, nel 1932, dei Manoscritti-economico-filosofici di Marx<sup>408</sup> darà ragione alle ipotesi di Struve, scrive il Pipes, anche se Franz Mehring nella sua opera "*Karl Marx*"<sup>409</sup> minimizza l'influenza di Feuerbach, Nel dicembre del 1895 Struve torna in Russia. Nel 1896 Struve e Potresov fanno parte della delegazione russa all'internazionale socialista, tenutasi a Londra nel mese di agosto. Struve passa prima in Svizzera per consultarsi con Plechanov.

Nella primavera del 1897, pone fine alla complessa situazione intima con la Kalmykova e sposa a Vienna, Nina Aleksandrovna Gerd, sorella di un suo amico di università, di cui si era innamorato già prima di partire per Londra nell'agosto del 1896.<sup>410</sup>

Nell'inverno del 1896-97 Struve è l'editore del mensile "*Novoe Slovo*" che diviene, tra l'altro, l'organo del nascente partito Social Democratico,

---

<sup>401</sup> R. PIPES, op. cit., p.144.

<sup>402</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>404</sup> R. PIPES, op-cit., p.158-159. Qui è riportata la lettera.

<sup>405</sup> Ibidem, p.157.

<sup>406</sup> Ibidem, pp.,161-162.

<sup>407</sup> Ibidem,pag. 162.

<sup>408</sup> MARX-ENGELS, *Gesamtansgabe*, vol.3,Berlino,1932,pp.,33-172.

<sup>409</sup> New York, 1935.

<sup>410</sup> R. PIPES,op. cit., pp.171-175.

Egli cura, con regolarità, sull "Novoe Slovo", due colonne, una , "*Na raznye temy*" che consiste in pubblicazioni di saggi letterari e di soggetti teorici, l'altra, "*Tekuščie Voprosy vnutrennoj žizni*," in cui tratta degli affari interni della Russia.

Durante questi anni, commenta Pipes , Struve è così ortodosso nel suo marxismo più di quanto lo sia stato in altri periodi della sua vita. Il contributo teorico di Struve di questo periodo assume la forma di un dibattito col giovane marxista Sergej Bulgakov a proposito del problema della libertà e necessità sollevato da Rudolf Stammler.<sup>411</sup> In questo dibattito con Bulgakov, che esamineremo nei prossimi paragrafi, Struve rivela l'autentica evoluzione del suo pensiero rimasta nascosta sin dall'apparire delle "Zametki " e cioè la via verso l'idealismo che è in procinto di prendere apertamente.

Nel dicembre del 1897 la rivista non può più essere pubblicata. Il consiglio dei ministri ne vieta la pubblicazione il 22. 10. 1897; in questo modo la rivista è praticamente morta.

Nel 1898, costituitosi il partito Operaio Social Democratico Russo dalla fusione dei gruppi del *Bund di Vil'no*, della "Rabočaja Gazeta" di Kiev e dell'Unione della lotta di Pietroburgo, Mosca Ekaterinoslav e Kiev, Struve viene incaricato alla compilazione del Manifesto del nuovo partito.<sup>412</sup> Struve accetta. Il manifesto da lui scritto ribadisce fermamente che la liberazione della classe lavoratrice può essere conquistata dai suoi stessi sforzi e fa giubilare di gioia gli esiliati Lenin, Martov e Plechanov , che da parte loro, danno il benvenuto al manifesto.

Tra il 1898 ed il 1900 Struve si dedica a ricerche che hanno per soggetto l'agricoltura russa. Lo stesso Bulgakov, contemporaneamente, nel suo viaggio di perfezionamento in Germania, si occupa di problemi dell'agricoltura.

Durante la prima metà del 1898 Struve è molto occupato ed eccitato a causa della sua ricerca storica sull'agricoltura, che gli dà proficui risultati in breve tempo. Egli, tuttavia, in questo stesso periodo appare molto instabile. La causa non è da ricercare nelle preoccupazioni finanziarie, né tanto meno nella nascita del suo primo figlio; la causa è soprattutto intellettuale ed essa affonda le radici in Germania, in quello scoppio della controversia tra il marxismo ortodosso ed il marxismo revisionista. La lettera di Bernstein e la letteratura polemica da essa provocata agita in lui i molti dubbi, che, in vari periodi aveva nutrito con intensità diversa, dubbi che era riuscito a sopprimere per l'unità della Socialdemocrazia. Ma adesso essi vengono di nuovo a galla e Kalmykova è la prima ad accorgersene.<sup>413</sup> Seguendo la controversia interna della Socialdemocrazia tedesca, Struve non ha difficoltà a vedere dove stanno le sue simpatie. Egli non stima molto Bernstein, né per il suo pensiero, né per la sua critica al marxismo, che gli appare superficiale poiché egli tratta il marxismo semplicemente come se fosse una costruzione empirica invece di un grandioso sistema filosofico, che richiede a sua volta un'analisi filosofica, bensì per il suo coraggio civico e non ha alcun dubbio che la causa difesa da Bernstein trionferà, essendo più vera e più realistica, di quanto potesse esserlo quella difesa dal marxismo ortodosso.<sup>414</sup> Verso queste sue simpatie Struve cerca di convincere anche il suo amico Potresov, ma non ci riesce. Nel dicembre del 1898 Struve ottiene l'autorizzazione alla pubblicazione del mensile "Načalo" assieme a Tugan-Baranovskij e alla Kalmykova con cui è rimasto in ottimi rapporti anche dopo il suo matrimonio. A questo mensile egli riesce ad attirare anche Merežkovskij, che vi collabora.

Il primo numero esce, in veste editoriale di numero doppio, nel febbraio del 1899 e si presenta come revisionista. Ma nel mese di giugno il mensile viene vietato dalla censura e quindi sospeso.

---

<sup>411</sup> R.STAMMLER, Wirtschaft und Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung. Eine Socialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1996.

<sup>412</sup> R.PIPES, op.cit., pp.190-196; V.ZILLI, op.cit., pp.264-270.

<sup>413</sup> R. PIPES, op.cit.p.209. E' qui riportata parte della lettera della Kalmykova a Potresov dove gli annuncia il segreto mutamento di Struve.

<sup>414</sup> E. BERNSTEIN, Probleme des Sozialismus, 1896-7.

Struve, passato dalla parte di Bernstein, inizia una critica alle teorie marxiane che lo allontaneranno per sempre dal marxismo. Egli non amputa il marxismo, come ha fatto Bernstein. Egli ha un progetto più ambizioso, quello di giungere attraverso la sua critica alla costruzione di un sistema che possa sostituirsi al marxismo stesso, che rimane pur sempre una straordinaria dottrina costruita sotto l'influenza di pensatori come Hegel, Feuerbach, Saint-Simon, Fourier, Proudhon. "Tutti questi sistemi, - scrive Struve,..."devono essere esaminati alle loro basi ...".<sup>415</sup> Nel suo saggio sulla teoria di Marx della primavera del 1899 egli si pone contro la teoria della lotta di classe e la rivoluzione sociale.<sup>416</sup> Nel suo approccio alla critica del sistema marxiano egli adotta un metodo tipico del neo-kantismo. Nel 1900 Struve pubblica un lungo articolo in cui sottolinea i primi principi della sua teoria economica: "**Oznavnaja antinomija teorij trudovoj cennosti**" pubblicato in **Zizni**, (N. 2, febbraio, 1900).<sup>417</sup> Ancora in questo anno pensa che sia possibile ad un'economia non marxista riconciliarsi con la sociologia di Marx, e cioè sostituire il materialismo dialettico della filosofia marxista col positivismo kantiano. Ma riconosce subito, però, che ciò non è possibile secondo la convinzione a cui giunge nell'introduzione al libro di Berdjaev, scritta nel 1900 ed apparsa assieme al libro nel 1901.

In questo periodo Struve si è allontanato molto dal marxismo ortodosso anche se ama, ancora nel 1901, definirsi socialista: "Io sono un socialista, - scrive a Hans Delbrück, - ma il socialismo per me si è trasformato ormai da tempo da una soluzione in un problema."<sup>418</sup>

Nel 1900 Struve ritorna, in sostanza, alle sue vecchie posizioni adottate ancora quindicenne, e cioè, al liberalismo ed alla causa costituzionale. Questa per lui non è quindi una conversione traumatica, dati i suoi precedenti giovanili arricchiti adesso da una grande esperienza. Certamente anche la situazione del liberalismo, adesso, nel 1900, è diversa da quella del 1885. Si incomincia, infatti, ad organizzare un movimento tramite il contributo delle organizzazioni degli *Zemstvo*. Il problema che di più lo tormenta in questo periodo è il problema di "norme etiche, assolute ed eterne", cioè la riconciliazione del positivismo con l'etica, problema che lo preoccupa molto e che egli risolve, per il momento, soggettivamente, secondo il pensiero espresso nella lunga introduzione filosofico-speculativa pubblicata assieme all'opera critica di Berdjaev su Michajlovskij. E' questo il cammino, ed è questa la convinzione con la quale Struve approda alla soglia del XX secolo.

## **§ 2. Struve e Bulgakov: libertà e necessità.**



Si è accennato nelle pagine precedenti che la pubblicazione del libro del prof. Rudolf Stammler, **Wirtschaft und Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung**. Eine Socialphilosophische Untersuchung (Leipzig, 1896) induce Struve, autorevole marxista, e Sergej Bulgakov, anch'egli giovane marxista di impostazione filosofica di origine kantiana,<sup>419</sup> ad esprimersi sulle idee proposte ed avanzate da Stammler. Bulgakov scrive per la rivista "*Voprosy Filosofii i Psichologii*" (1896) un articolo dal titolo "**0 zakonmernosti Social'nych Javlenij**", che ha per oggetto di discussione proprio il libro di Stammler e le idee ivi espresse.<sup>420</sup>

<sup>415</sup> P. B. STRUVE, "**Die Marxsche Theorie der Sozialen. Entwicklung. Ein kritischer Versuch**", ASGS, XIV, 1899, pp.701-702.

<sup>416</sup> P. B. STRUVE, Ibidem, pp.673, 726.

<sup>417</sup> R. PIPES, op.cit.,297-306.

<sup>418</sup> R. PIPES, op.cit.,p.233.

<sup>419</sup> Sul'evoluzione del pensiero di S. Bulgakov, vedi lo studio di Catherine Evtuhov, "**The Cross and the Sickle**". **Sergej Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy., 1890-1920.** Cornell University Press, 1997.

<sup>420</sup> Kn.V (35). L'articolo è raccolto nello sbornik: **Ot Marksizma k idealizmu.**

Struve, a sua volta, nell'articolo "**Svoboda i istoričeskaia neobchodimost'**", stampato sulla stessa rivista all'inizio del 1897 (febbraio-marzo), <sup>421</sup> polemizza con Bulgakov a proposito della concezione materialistica della Storia espressa nel suo articolo su Stammier. Nell'aprile dello stesso anno Bulgakov si decide a scrivere un nuovo articolo sullo stesso problema: "**Zakon pričinnosti i svoboda č elovečeskich dejstvij**", <sup>422</sup> stampato sulla rivista "**Novoe Slovo**", in cui Bulgakov tien conto delle idee espresse da Struve mettendo così in evidenza i loro punti in comune e quelle aperture struviane all'idealismo filosofico, che anticipano la sua evoluzione successiva. Struve chiude questa polemica con l'articolo "Ešče o svobode i neobchodimosti" (maggio 1897)<sup>423</sup>

E' su questa polemica, piuttosto dolce, che ci soffermiamo adesso prima di passare all'idealismo trascendentale di Struve.

La polemica accennata verte sull'idea di "*libertà*" e "*necessità*" alla luce dell'interpretazione materialistica della storia e dell'interpretazione della filosofia sociale di Stammler. La sostanza dell'insegnamento di Stammler consiste nel fatto che egli ravvisa due "indirizzi" della coscienza: la conoscenza e la volontà, e, rispettivamente, due unità di rappresentazione: la causalità e la conformità allo scopo. Entrambi queste unità si uniscono tuttavia in una coscienza e compongono gli aspetti della concezione "*Einsicht*". Kant fissò l'unità della coscienza trascendentale come condizione inevitabile per la possibilità dell'esperienza. In essa è basata l'unità di tempo e di spazio, da qui l'unità dell'oggetto, della legge, dell'ordine universale. Se si annulla l'unità della coscienza e l'identità dell' "***IO***" conoscente diventa impossibile l'esperienza.<sup>424</sup>

Questa condizione della conoscenza critica è riconosciuta dal Kantiano Stammler, che imposta la sua opera nello spirito di Kant. Ma veniamo adesso sinteticamente al nucleo dell'idea di Stammler, Struve e Bulgakov sulla concezione materialistica della storia. "L'errore caratteristico, - scrive Stammler, - della concezione materialistica della storia e della sua applicazione pratica consiste nel fatto che essa rifiuta le alternative - si ferma esclusivamente o nella conoscenza che interpreta causalmente, oppure nello scopo che si pone alla volontà, postulando il cammino naturale, necessario dello sviluppo sociale, ma ritenendo con ciò possibile incontragiarlo, aiutarlo e diminuire le sue disgrazie. Questo è un crudele *quid pro quo*. Chi conosce (erkennt) che un determinato risultato arrivi con inevitabile necessità naturale, quello non può concorrere all'arrivo di tale risultato. Nella presentazione dell'assistenza e dello stimolo sta il senso, che, poichè esso può aver luogo sotto l'intervento, l'avvenimento non è conosciuto come naturalmente necessario. Da questa contraddizione non è possibile sottrarsi: una volta scientificamente conosciuto che un certo avvenimento avrà necessariamente luogo in modo perfetto, in modo determinato, è assurdo ancora desiderare concorrere proprio a questo modo determinato del suo arrivo".<sup>425</sup> In questo modo, a suo avviso, si rimane in una attesa fatalistica, anche se questo senso Stammler lo attribuisce a chiunque consideri gli avvenimenti sociali dal punto di vista della causalità.

In difesa del marxismo, ma in posizione molto vicina al criticismo kantiano, appare Bulgakov nel suo primo articolo su Stammler. (Egli riconoscerà in seguito come corrette alcune critiche di Stammier al marxismo).<sup>426</sup>

Restando nell'argomentazione di Stammler, Bulgakov si chiede se, nella presentazione della concezione materialistica della storia e nella possibilità dell'intervento razionale nel naturale

---

<sup>421</sup> Ristampato nello sbornik **Na raznyje Temy**. pp.120-139.

<sup>422</sup> Raccolto nello sbornik citato.

<sup>423</sup> In "**Novoe Slovo**", maggio, 1897, pp.200-208.

<sup>424</sup> I. KANT, (*Critica della Ragion Pura*) **Kritik der Reinen Vernunft**. Kehrbach, pp.127-133. Vedi anche S. BULGAKOV, op.cit, p. 23.

<sup>425</sup> R.STAMMLER, op.cit., p.433.

<sup>426</sup> S.BULGAKOV, **Ot Marksizma k Idealizmu**, **Sbornik statej**, (1896-1903), SPb, 1903, p. XI e "**O zakonomernosti social'nych javlenij**", ibidem, p. 34.

cammino della cose, questo intervento abbracci la legge dello sviluppo della società umana oppure resti soltanto un *deus ex machina* per turbare l'ordine naturale delle cose.

“Forse , - risponde Bulgakov, - presso singoli rappresentanti del materialismo sociale ci si incontra anche in alcune improprietà di espressioni atte a porgere l'occasione agli equivoci. Ma i tratti sostanziali di questa dottrina sono tali. Nel mondo e nella vita umana regna la necessità, (neobchodimost') e questa necessità, esprimendosi nel mondo animale nella lotta per l'esistenza trova nella vita della società umana la sua espressione di dipendenza di tutto l'essere sociale dall'economia sociale. Questa dipendenza è conosciuta *sub specie aeternitatis*, secondo l'espressione di Spinoza; essa ha forza in tutti i tempi dell'esistenza della società umana. Ma alle diverse epoche di sviluppo della società è propria la legge particolare di questa dipendenza: se in certe epoche le leggi dello sviluppo economico hanno agito incomprese dall'uomo e perciò hanno guidato le sue azioni a sua insaputa e ad onta della sua volontà, quella stessa evoluzione economica conduce al punto in cui gli uomini incominciano a comprendere il carattere di queste forze e si adattano razionalmente ad esse le loro azioni. Lo sviluppo della consapevolezza nei rapporti sociali degli uomini è determinato in modo fatale dallo sviluppo dell'economia sociale; perciò esso è la legge dello sviluppo sociale, che si presenta come necessario correlato dell'evoluzione economica. La forma collettiva di produzione presuppone la consapevole azione degli uomini. In questo modo l'intervento nel cammino naturale dello sviluppo del quale parlano i marxisti non è una violazione della legge, ma è la sua realizzazione. La formula della concezione Materialistica della storia,- conclude Bulgakov,- abbraccia questo intervento”.<sup>427</sup>

Evidentemente, aggiunge ancora Bulgakov, la concezione materialistica della storia promette successi soltanto alle azioni consapevoli dell'uomo, che sono in accordo con la legge dello sviluppo di una data società.<sup>428</sup> Questa interpretazione, come s'è detto, viene ripresa polemicamente da P. Struve a cui risponderà successivamente Bulgakov in una luce nuova.

"La concezione materialistica della storia, - scrive Struve, è un grandioso tentativo di introdurre la storia dell'umanità nel sistema dell'esperienza scientifica, un concetto formale fondamentale di cui la necessità oppure la conformità alla legge si presenta nel significato di stretta causalità. Ma nello stesso tempo la storia è fatta dagli uomini che tendono a realizzare i propri fini, che agiscono in nome degli ideali. Fissare gli scopi e tendere alla loro realizzazione è possibile soltanto nella coscienza della propria libertà. D'altra parte, la conoscenza scientifica e l'interpretazione degli avvenimenti vengono pensate soltanto sotto la direzione dell'idea della necessità che contraddice francamente l'idea della libertà".<sup>429</sup> In queste parole Struve introduce apertamente quelle che Bulgakov chiama "fondamentali antitesi" e alle quali arriva Struve, e cioè i concetti di libertà e necessità che richiedono un chiarimento da parte nostra. La contrapposizione di scopi e ideali da una parte e della necessità dall'altra non contiene una contrapposizione logica, commenta Bulgakov, per cui non è da questo punto che è importante il problema posto da Struve.<sup>430</sup> Come con Stammler, così con Struve, Bulgakov dissente dalle sue vedute molto vicine a quelle di Stammler. Ciononostante nel suo articolo successivo, Bulgakov sente di dover precisare che, nonostante gli equivoci molti sono i punti che uniscono la sua teoria con quella di Struve. Ciò che Struve apprezza nell'opera di Stammler è il fatto che questi abbia sollevato un problema, quale quello costituito dal problema della contraddizione tra libertà e necessità, ignorato largamente dai marxisti. La concezione materialistica della storia si pone rigidamente contro il culto della persona e del riconoscimento della libertà nel campo della necessità. Non lasciando sfuggire i segni dell'influsso kantiano Struve scrive: "L'intero edificio de Il'idealismo sociale che Stammler erige, in

---

<sup>427</sup> S.BULGAKOV, op.cit., pp.33-34.

<sup>428</sup> Ibidem,p. 34.

<sup>429</sup> P. B.STRUVE, art.cit., in *Na raznye temy*, p.20.

<sup>430</sup> S.BULGAKOV, "*Zakon pričinnosti i svoboda čelovečeskikh dejstvij*," op. cit., pp. 35-52.



nessun modo compete ... con la concezione materialistica della storia. Noi possiamo vivere l'idealismo sociale interamente in pace. Se questo edificio è costituito dallo spirito di Kant, allora esso porta nel regno della "*cosa in sé*" che, come Kant ha persistentemente pensato, è inaccessibile alla comprensione ed alla spiegazione... Inevitabilmente la conformità alla legge (*zakonomernost'*) è impensabile fuori dal suo problema, fuori dal fenomeno. La concezione materialistica della storia - e questo può essere ancora più accentuato - è una costruzione che si riferisce interamente al regno dell'esperienza. Per questa ragione, anche se la teologia sociale di Stammler fosse impeccabile, la sua esistenza non colpirebbe in nessun modo la concezione economica della storia... Così la libertà non è soggetta a nessuna legge, il mondo della libertà non ha nessun altro significato che quello di negare la necessità o l'inevitabilità".<sup>431</sup>

Gli scopi e gli ideali sono per Struve dei motivi psicologici che conferiscono in tale qualità soltanto un aspetto particolare alla causalità, quello psicologico. "E' detto, - io usavo dire così a me stesso, - argomenta Struve, - che il collettivismo scientifico deriva i suoi ideali dalla realtà socio economica. Questo è nello stesso tempo vero e falso. L'ideale naturalmente, si sviluppò fuori dalle condizioni reali, come accade sempre con tutti gli ideali, ma per ogni soggetto agente che formula consciamente gli ideali e per le masse che si sforzano verso questo ideale, spontaneamente o anche consciamente, l'ideale rappresenta un *prius* psicologico in relazione alla realtà e le forze in essa attive. Nella investigazione scientifica di questa realtà l'ideale cerca per se stesso soltanto il riconoscimento della sua realtà ed inevitabilità. Tale è stato il corso attuale del progresso del moderno collettivismo dall'utopia alla scienza. L'ideale, (naturalmente nei suoi principali contorni), è rimasto immutato - soltanto il modo della condizione sotto la quale si sarebbe realizzato è cambiato. L'ideale stesso, comunque, sta fuori della scienza, se volete, al di sopra di essa, sebbene esso richieda una sanzione scientifica... .

Noi ripetiamo che la necessità dell'ideale del quale stiamo qui trattando si riferisce al futuro ed in particolare alle azioni umane future. E io asserisco che in questo mondo veramente reale non è possibile disegnare nessuna specie di concezione integrale del futuro completamente nel dolore della necessità.

Logicamente, è naturale, l'intero futuro è così predeterminato come il passato è determinato. Ma in quel futuro predeterminato in cui le nostre azioni partecipano c'è sempre uno spazio bianco che il volere e la libera attività possono dipingere in accordo con i loro desideri. La consapevolezza psicologica, attivamente orientata verso il futuro, opera sempre con quel composito di libertà e necessità che la consapevolezza logica trova intollerabile. Questo composito è un'espressione inevitabile, non semplicemente della inadeguatezza della conoscenza scientifica, ma di quel più profondo e fondamentale fatto che né la vita umana, né la consapevolezza umana sono pienamente fornite di cognizioni, esperienze e scienze. "Il mondo e la vita", - come Riehl splendidamente scrive, - "mai possono risolversi in Scienza, senza lasciar tracce". La vera possibilità della vita e dell'azione rimane nei due orientamenti della consapevolezza".<sup>432</sup>

La concezione materialistica, conclude Struve, non pretende di rispondere alla domanda: che cosa deve essere fatto? Questo problema viene risolto ad un altro livello, quello degli interessi e degli ideali". Essa dice soltanto come agire".<sup>433</sup>

A queste idee fondamentali di Struve, che verranno riprese ed affermate nel successivo articolo "Ещё о свободе и необходимости", I Bulgakov fa notare:

"Sia Stammler che Struve si rappresentano erroneamente la storia come se fosse l'unico momento attuale esauriente, cioè, precisamente come un momento tale che appartiene non solo alla

<sup>431</sup> P. B. STRUVE, art.cit., in op.cit.,pp.122-23,132.

<sup>432</sup> P. B. Struve, art. cit., op. cit., pp. 136-137.

<sup>433</sup> Ibidem, p. 139.

scienza, ma anche alla vita. L'impostazione degli scopi si accompagna col sentimento della libertà soltanto per il momento attuale. Inoltre la concezione materialistica della storia è, come giustamente nota Struve, un tentativo di introdurre nel sistema dell'esperienza scientifica la storia dell'umanità. L'applicazione della teoria della causalità alla storia dell'umanità non incontra affatto quelle difficoltà - reali o immaginarie - con le quali essa si accompagna nell'applicazione alla vita vera".<sup>434</sup>

Da ciò Bulgakov conclude che l'antitesi della libertà e della necessità fatta da Struve per la storia non va bene.

"Essa deve essere fatta soltanto per il momento attuale".<sup>435</sup> Nell'ulteriore esposizione dell'articolo polemico con Struve, Bulgakov gli rimprovera di non seguire, a proposito del problema della libertà e della necessità, l'impostazione kantiana, ma quella di Stammler, il che, a suo avviso, conduce alla divergenza, in diversi punti, delle loro vedute.

Non seguiremo oltre ad approfondire le loro concezioni teoriche; questo è più utile farlo in altra sede. Con queste pagine abbiamo voluto sottolineare un momento del passaggio importante nell'evoluzione spirituale di Struve e di Bulgakov. Importante soprattutto per Struve, che, quale marxista, ha fatto delle concessioni nel campo filosofico allora non facilmente perdonabili ad un marxista. Questa polemica per il suo chiaro contenuto di indicazione in direzione idealista lascia molto perplesso lo stesso Plechanov.<sup>436</sup>

D'altra parte, lo stesso giovane marxista "*critico*" Bulgakov, professore di economia, vede chiaramente che il significato delle idee struviane è di colore antimaterialistico. Forse questo compito gli è più facile in quanto incomincia a nutrire anche lui gli stessi dubbi di Struve, come confermerà la sua successiva evoluzione in senso idealista. Bulgakov, riferendosi all'affermazione di Struve: "Nella coscienza trascendentale sono sempre presente due idee inconciliabili: libertà e necessità, corrispondenti a due indirizzi della coscienza: conoscenza e volontà", è convinto che Struve, più che trovarsi nel punto di vista di Kant si trova in quello di Stammler, anche se va molto lontano da questi, non giungendo a tutte le sue conclusioni, negando l'obbiettiva conformità alla legge della volontà.<sup>437</sup>

---

<sup>434</sup> S. Bulgakov, op. cit. pag. 39.

<sup>435</sup> Ibidem, pag. 40.

<sup>436</sup> R. Pipes, op. cit., pag. 189.

<sup>437</sup> S. Bulgakov, op. cit. pag. 43.

**APPENDICE: Струве Петр Бернгардович (1870 - 1944),**



**Струве Петр Бернгардович (1870 - 1944)**, российский политический деятель, философ, экономист, историк, публицист, академик РАН (1917, в 1928 исключен). В 1890-х гг. теоретик "легального марксизма", вел полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С нач. 1900-х гг. лидер российского либерализма, редактор журнала "Освобождение", один из руководителей "Союза освобождения". С 1905 член партии кадетов и ее ЦК. Депутат 2-й Государственной думы. С 1907 фактический руководитель журнала "Русская мысль", участник сборника "Вехи" (1909), инициатор сборника "Из глубины" (1918). После октября 1917 вел борьбу с большевиками, один из идеологов белого движения, член "Особого совещания" при генерале **А. И. Деникине**, министр в правительстве генерала **П. Н. Врангеля**, организатор эвакуации его армии из Крыма. С 1920 в эмиграции, редактор журнала "Русская мысль" (Прага), газеты "Возрождение (Париж) и др., преподавал в Пражском и Белградском университетах. Автор работ по социально-экономической истории России, проблемам российской интеллигенции и др.

---

Струве Петр Бернгардович (1870-1944) - русский политический деятель, публицист, философ, экономист. Окончил юридический факультет Петербургского университета (1895). В 90-е годы редактировал журналы "Новое слово" и "Начало". Теоретик "легального марксизма", участник Лондонского конгресса II Интернационала (1896), автор манифеста I съезда РСДРП (1898). Позже перешел на либеральные позиции. Редактировал нелегальный либеральный журнал "Освобождение" (1902-1905). Член "Союза освобождения", затем член ЦК кадетской партии (1905- 1916). Издатель журнала "Полярная звезда" (1905-1906). Депутат II Государственной думы (1907). Редактор журнала "Русская мысль". В годы гражданской войны являлся членом "Особого совещания" при генерале А. И. Деникине, входил в состав правительства генерала **П. Н. Врангеля**. После краха белогвардейского движения покинул Россию. В эмиграции издавал монархический журнал "Возрождение". Автор многочисленных работ, среди которых: "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России" (1894), "Владимир Соловьев" ("Мир Божий", 1900, N 9), "На разные темы" (1902), "Марксовская теория социального развития" (1905), "Размышления о русской революции" (1921), "Статьи о Л. Толстом" (1921), "Пророк русского духовного возрождения" ("Русская мысль", 1921, N 10-12).

---

Струве Петр Бернгардович (26 января 1870 — 26 февраля 1944). Из дворянского рода немецкого происхождения. Учился сначала на естественном, затем юридическом факультете Петербургского университета. Участник марксистских кружков начала 1890-х гг., один из ведущих деятелей так называемого легального марксизма. В сентябре 1893 поступил на службу в Общую канцелярию Министерства финансов, работал в библиотеке Ученого комитета министерства. В апреле 1894 арестован, после освобождения из-под стражи уволен от службы с 1 июня 1894. В 1895 окончил Петербургский университет экстерном. Автор «Открытого письма Николаю II», составленного по просьбе земских деятелей (1895), и написанного по просьбе члена ЦК РСДРП С.И. Радченко «Манифеста» РСДРП (1898). В 1901 участвовал в демонстрации на Казанской площади, был арестован и выслан в Тверь, откуда нелегально выехал за границу; в эмиграции издавал журнал «Освобождение». В октябре 1905 вернулся в Россию. Был одним из основателей кадетской партии, избран членом ее ЦК. В 1907 избирался депутатом II Думы от Петербурга. С 1906 преподаватель, с 1908 доцент по кафедре политэкономии, с 1914 экстраординарный профессор, заведующий кафедрой политической экономии в Петербургском политехническом институте им. Петра Великого. Статский советник. С 1906 был редактором и ведущим автором либерального журнала «Русская мысль», В начале мировой войны — один из лидеров правого крыла кадетской партии. 8 июня 1915 сложил с себя звание члена ЦК из-за разногласий с руководством партии, после чего выступил в качестве деятельного сторонника сотрудничества «общества» с правительством. С сентября 1915 вплоть до осени 1917 — председатель секретного Особого межведомственного комитета по ограничению снабжения и торговли неприятеля при Министерстве торговли и промышленности. С 8 апреля 1917 по 20 мая 1917 — директор Экономического департамента Министерства иностранных дел. В мае 1917 избран академиком Российской академии наук. После Октябрьской революции видный деятель антибольшевистского движения. В 1920 начальник Управления внешних сношений в правительстве П.Н. Врангеля, после поражения которого жил в эмиграции. Скончался в Париже.

*Использованы материалы библиографического словаря в кн.: Я.В.Глинка, Одиннадцать лет в Государственной Думе. 1906-1917. Дневник и воспоминания. М., 2001.*

---

Струве Петр Бернгардович (1870, Пермь - 1944, Париж) - экономист, философ, "легальный марксист". Род. в семье губернатора. В 1889 после окончания гимназии Струве поступил на факультет естественных наук Петербург, ун-та, а через год перевелся на юридический факультет. Человек широких интересов, Струве увлекался политикой, социологией, литературой, философией, экономикой, историей. В результате серьезных занятий Струве пришел к выводу о порочности существующего строя в России. Струве начал общественную деятельность рядом статей по вопросам политэкономии, истории, этики и др., снискав себе славу одного из теоретиков "легального марксизма". В 1894 вышла в свет его кн.. "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России" - первый манифест марксизма в отечественной легальной литературе. Полемицируя с народниками, Струве утверждал, что Россия будет развиваться так же, как и Западная Европа, и призывал "признать нашу некультурность и пойти на выучку к капитализму". Струве полагал, что в ходе эволюции капиталистический строй придет к отрицанию частнокапиталистической основы буржуазного общества; социализм возникнет в недрах капитализма благодаря реформам, развитию экономической и правовой защищенности общества. Струве отрицал диалектический материализм, теорию обнищания пролетариата, тезис об усилении социальных противоречий; считал, что, пока не будут упразднены теоретически несостоятельные идеи рев. крушения капитализма и диктатуры пролетариата, марксизм останется только "чрезвычайно оригинальной формой утопизма". Против Струве неоднократно выступал В.И. Ленин. В 1895 Струве экстерном сдал экзамены за университетский курс и, продолжая сотрудничество в ряде журн., много работал в библиотеках Берлина, Лондона, Парижа. В 1896 был участником Международного соц. конгресса в Лондоне. В 1898 написал "Манифест РСДРП", напечатанный 1 съездом РСДРП. В 1901 участвовал в демонстрации на Казанской площади в Петербурге, был арестован и выслан под гласный надзор полиции в Тверь. В 1902 получил разрешение выехать за границу по болезни. Считая, что ни одно учение не может претендовать на знание абсолютной истины, Струве, осознав себя деятелем либерального движения и считая, что мыслящая личность всегда имеет право на критику, выступил

против ортодоксальной нетерпимости марксистов ("Я не боюсь быть диким и брать то, что мне нужно, и у Канта, и у Фихте, и у Маркса... и у Лассаля"; "Когда от меня требуют указать, интересы какого класса выражает философия Фихте, я чувствую, что от этого вопроса глупею"). В Германии издавал журн. "Освобождение". В 1902 - 1903 работал над программой конституционно-демократической Партии народной свободы (кадетов). Получив возможность вернуться в Россию благодаря рев. 1905 - 1907, Струве характеризовал **Манифест 17 октября** как "незыблемый краеугольный камень нового государственного строя". В окт. 1905 при образовании кадетской партии Струве вошел в ее ЦК, был избран депутатом II Государственной думы. Понимая необходимость реформ, возлагал надежды на одаренных представителей бюрократии и поддержал аграрную реформу **П.А. Столыпина**, но не одобрил "Третьеиюньский переворот". Разуверившись в способности властей провести необходимые преобразования, Струве с 1908 отошел от активной полит. деятельности. В 1909 - 1913 участвовал в работе Религиозно-философского общества и совместно с С.Н. Булгаковым, **Н.А. Бердяевым** и др. выпустил сб. "Вехи", где признал ошибкой первую рос. рев. С началом первой мировой войны Струве выступил горячим патриотом России, стал одним из руководителей Всеросс. земского союза; в 1915 вышел из ЦК кадетской партии. Длительное время (1906 - 1917) преподавал политэкономии в Петербург, политехническом институте, в 1917 стал академиком. Встретив Февральскую революцию с надеждой, Струве быстро понял слабость Временного правительства и необоснованность надежд рус. социалистов на скорое торжество социализма, предостерегал от опасности захвата власти левыми силами. Октябрьский переворот встретил враждебно, объяснив победу большевиков культурной отсталостью страны, политической незрелостью масс. В сборнике "Из глубины" Струве писал: "Русская революция оказалась национальным банкротством и мировым позором... идея социализма как организации хозяйственной жизни, - безразлично, правильна или неправильна эта идея, - вовсе не воспринимается русскими массами; социализм (или коммунизм) мыслится ими только как раздел наличного имущества, либо как получение достаточного и равного пайка с наименьшей затратой труда, с минимумом обязательств". Выход из создавшегося положения Струве видел в возрождении национальной идеи как организующей силы при воссоздании государства. Борьбу с большевиками Струве считал главным делом своей жизни. В 1917 являлся членом совета Добровольческой армии. В 1918 нелегально перешел финляндскую границу и консультировал генерала **Н.Н. Юденича**. В 1919 стал членом **Особого совещания** при **А.И. Деникине**, затем министром иностранных дел в правительстве **П.Н.Врангеля**. В 1920 окончательно покинул Россию. Занимался издательской и научной работой, преподавал в Пражском и Белградском ун-тах. Вместе с **Н.А. Бердяевым** оказывал большую помощь по устройству беженцев из России. До конца жизни оставался противником большевиков, проповедуя либерализм, государственность, национализм. Во время Отечественной войны 1941 - 1945 искренне желал разгрома фашистской Германии.

*Использованы материалы кн.: Шикман А.П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник. Москва, 1997 г.*

---

СТРУВЕ Петр Бернгардович (26 янв. 1870, Пермь,- 22 февр. 1944, Париж). Из семьи, начало к-рой положил проф. В.Я. Струве, эмигрировавший в Россию, -академик, создатель Пулковской обсерватории, основатель рус. школы астрономов: его сын Б.В. Струве (отец Струве), с отличием окончивший Царскосельский лицей (отсюда культ А.С. Пушкина в семье), был губернатором в Перми. Струве с ранних лет воспитывался в атмосфере высокой культуры, интеллектуализма. Будучи студентом юрид. ф-та Петерб. ун-та (окончил в 1885), увлекся марксизмом, уверовал, что социализм "в один прекрасный день восторжествует в мире" ("Вестник рус. студенч. христианского движения", Париж - Нью-Йорк, 1970, № 95/96, с. 147). В этот период познакомился с участниками первых марксист. кружков М.М. Брусневым, Л.Б. Красиным, Л.Н. Потресовым, В.И. Ульяновым (Лениным) и др. Вёл с-д, пропаганду среди рабочих.

В своей первой кн. "Критич. заметки к вопросу об экон. развитии России" (СПб.. 1894), анализируя причины тяжёлого положения рус. деревни, сформулировал соотношение точек зрения народников (к-рые, по его словам, считали, что "плачевное состояние крест-ва является следствием правительств, политики"), марксистов (утверждавших, что оно является "необходимостью, обусловленной капиталистич. способом произ-ва, господствующим в России") и легальных марксистов" (т.е. самого

Струве), полагавших, что оно - следствие "недостаточной производительности всего нар. х-ва с его недостаточно развитым обществ. разделением труда, его недостатком предпринимат. духа, его пережитками отсталых форм докапиталистич. экон. и обществ. отношений" (с. 164-65): книга заканчивалась афоризмом: "Признаем же нашу некультурность и пойдём на выучку к капиталистам". В марксизме Струве считал нерушимым лишь то, что социализм возможен "только через капитализм, как зрелый и законный плод последнего" (там же. с. 165).

В 1896 участвовал в 4-м Междунар. соц. конгрессе в Лондоне. После 1-го съезда РСДРП (1898). по предложению группы с-д., написал "Манифест РСДРП". Однако вскоре пришёл к выводу, что в марксизме есть противоречие между соц. и экон. формулами, отверг необходимость падения капитализма, за что Ленин назвал его "великим мастером ренегатства" (ПСС, т. 16, с. 467). Полит. кредо Струве становится либерализм. С его позиций он выступал против самодержавия, требуя бурж.-демокр. свобод, с ним связывал будущие обществ. преобразования в России.

В 1901 эмигрировал, в Германии издавал еженедельник "Освобождение", нелегально распространявшийся в России. Рев-ция 1905-07 позволила вернуться на родину. С образованием в окт. 1905 Конституционно-демокр. партии С-чл. её ЦК, вёл полит. и публицистич. деятельность; был избран дел. 2-й Гос. Думы. Начиная с 1905 Струве от оппозиции власти переходит к её фактич. поддержке. В сб-ке своих статей за 1905-12 "Patriotica" утверждал, что гл. опасность России грозит не справа, а слева, от безответственного, анархич. революционизма: был удручён неспособностью и близорукостью властей. С 1907 редактор-издатель ежемесячного лит-полит. ж. "Рус. Мысль". В 1909 Струве участвовал в издании сб. "Вехи", где в ст. "Интеллигенция и рев-ция" исследовал роль интеллигенции как идейно-полит. силы, подчёркивал её заслуги в развитии культуры и в просвещении народа; в то же время отмечал, что характерная черта рус. интеллигенции - "отчуждение от гос-ва и враждебность к нему" ("Вехи", М., 1990, с. 135). Струве считал, что интеллигенции "необходимо пересмотреть своё мировоззрение" (там же, с. 146) и отказаться от "соц. оптимизма" (там же, с. 147). Главная идея статьи - рев-цию (1905 - 1907) не надо было делать вовсе. В годы 1-й мир. войны пропагандировал идею защиты Отечества. В 1906-17 преподавал политэкономии в Петерб. политехнич. ин-те. После опубликования труда по экономике "Хозяйство и цена" (1916) Струве были присвоены степень доктора и звание профессора; с 1917 академик (по политэкономии и статистике; исключен из АН в 1928).

Февр. рев-цию 1917 назвал "величайшим мировым событием". В ст. "Освобожденная Россия" писал: "Вторая рус. рев-ция, завершившая дело полит. освобождения нашей родины... сломала на своём пути все преграды" ("Рус. Мысль", 1917, кн. 2, с. XI). Лозунг "Война до победного конца", считал Струве, получил только теперь "свой окончат. смысл и всецелое оправдание" (там же, с. XII). Свою задачу в рев-ции видел в расширении публицистич. и издат. деятельности. С апр. начал издавать еженедельник "Рус. Свобода", куда привлек крупных полит. деятелей, философов, публицистов (НА Бердяева, А.С. Изгоева. В.В. Шульгина и др.).

Приобщившись к свободе, станем свободными и ответств. творцами культуры"- призывал Струве в передовой статье ("Рус. Свобода", 1917, № 1, с. 5). Однако уже в № 3 (май) звучит тревога. Струве отмечал, что рус. народ никогда не переживал таких тяжёлых испытаний, как в дни после рев-ции, когда в нар. массах утрачен "здравый патриотич. инстинкт", и мы переживаем такой момент истории, когда поистине "промедление времени смерти подобно" (там же, N" 3, с. 3). Струве призывал "объединяться для творч. работы" в "Лигу рус. культуры", к-рая не должна преследовать "никаких полит. целей" и объединить представителей "всех полит. оттенков", надо любить свою нац. культуру во всём её ист. богатстве, пестовать её, "отстаивать её права и лицо" и в водовороте рев. событий и в свободном "состязании нац. культур" (там же). В июне опубликовал ст. "Иллюзии рус. социалистов", в к-рой доказывал необоснованность их надежды на то, что в России "восторжествовали проникнутые идеями и духом социализма рабочие и солдаты" и что "воплотившийся в этих нар. массах социализм перекинется на запад", это - "грубейшая ошибка и плачевная иллюзия". Рус. рев-ция, заключал Струве, "есть не торжество социализма, а его поспание и крушение" (там же, №7, с. 3). а рус. социалисты, считая себя борцами за социализм, на деле компрометируют и "губят социализм как идею" (там же, с. 4). Если в России - стране "пьяного илота социализма и клас. борьбы" - восторжествует социализм, то это будет означать "полное нар.-хоз. и гос-хоз. банкротство". Струве осуждал деятельность соц. партий, утверждая, что они используют идею социализма лишь как знамя

для возбуждения "разрушит, противогосударственных и противокультурных инстинктов, овладевших нар. массами" (там же, с. 5).

В мае Струве участвовал в подготовке конференции "Лиги рус. культуры", на к-рой высупил с докладом, в нач. июня избран чл. Врем. к-та этой лиги. На торжеств. собрании членов Гос. Думы всех созывов представлял 2-ю Гос. Думу. Его откровенно оборонч. и антисоц. позиция импонировала правительств, кругам. Он был членом Врем. Совета Рос. Республики (Предпарламента), от группы гражд. обществ, деятелей входил в комиссию по иностр. делам. При обсуждении в Совете Республики вопроса об обороне Струве заявил о поддержке резолюции, предложенной Н.В. Чайковским, в к-рой предлагалось усилить ответственность "как за превышение, так и за бездействие власти", повести "самую энергичную борьбу с самоуправством, самосудами и самовольными захватами", проводить твёрдую и решительную экон. политику ("Речь". 1917, 19 октябрь).

На заседании Совета Республики 20 окт., говоря о внеш. политике Врем. пр-ва, утверждал, что провозглашение "пресловутой" формулы "без аннексий и контрибуций" было "ист. ошибкой"; сетовал на то, что "рус. гос-во превратилось в какой-то аукцион, на к-ром нар. душа предлагается тому, кто, не справляясь ни со своим карманом, ни со своей совестью, готов дать наибольшую цену - выдать какие угодно векселя для того, чтобы потом убежать от всякого платежа"; критиковал с-д. за подстрекательства против власти - "Мы живём в каком-то сумасшедшем доме, где здоровые, честные и нормальные люди исходят в борьбе с буйными больными", характеризовал большевизм как "смесь интернацио-налистич. ада со старой рус. сивухой", к-рой "опаивают рус. народ несколько неисправимых изуверов, подкрепляемых кучей герм. агентов" ("Речь", 1917, 21 окт.). Пропаганду немедленного мира называл сознательным введением рус. народа в "тягчайшее заблуждение", рев. ликвидация войны вызовет демобилизацию армии и пром-сти, что приведёт к "катастрофич. падению интенсивности и производительности труда и анархии", а это "ввергнет массы в испытания, гораздо более горшие, чем испытания, налагаемые войной" (там же). По его словам, если власть будет передана в руки левых элементов, это приведёт к гос. банкротству, с их пр-вом не станут разговаривать не только союзники, но и враги (там же).

Окт. переворот категорически не принял. В ст. "В чём рев-ция и контррев-ция?" утверждал, что события 1917 "это солд. бунт... принятый интеллигенцией страны за рев-цию, в надежде превратить в рев-цию". Надежда не оправдалась, и бунт превратился в "грандиозный и позорный всерос. погром" ("Рус. Мысль", 1917. № 11/12, с. 57). Рев-ция, вдохновляемая соц. лозунгами, направлена против "рус. конституции" и есть "сплошное отрицание собственности и правопорядка", поскольку она не является буржуазной, "рус. социализм в его борьбе с буржуазией и бурж. порядками по существу контрреволюционен" и должен быть преодолен и сметён (там же, с. 60). Для победы над внеш. врагом и в гражд. войне России нужна "большая вооруж. сила в руках твёрдой гос. власти" (там же, с. 58).

В нач. 1918 выступил инициатором издания "Из глубины. Сборник статей о рус. рев-ции" (М- П., 1918; переизд., М. 1990). осн. авторами к-рого были участники "Вех". В "Преисловии издателя" он писал, что авторы ощущают то ни с чем не сравнимое морально-полит. крушение, к-рое постигло наш народ и наше гос-во" (с. 19). Свою ст. "Ист. смысл рус. рев-ции и нац. задачи" Струве начинал словами: "Рус. революция оказалась нац. банкротством и мировым позором - таков непререкаемый морально-полит. итог пережитых нами с февраля 1917 г. событий" (там же, с. 235). Струве даёт объяснение "той катастрофы, к-рая именуется и впредь будет, вероятно, именоваться рус. революцией". Он отвергает ссылки "на некультурность нар. масс" и на "режим ("старый порядок" и т. п.)" (с. 236). Причина заключается в совпадении "извращённого идейного воспитания рус. интеллигенции... с воздействием великой мировой войны на нар. массы"

...Самодержавие создало в душе, помыслах и навыках рус. образованных людей психологию и традицию гос. отщепенства Это отщепенство и есть та разрушительная сила, к-рая, разлившись по всему народу и спрягшись с материальными его похотями и вожделениями, сокрушила великое и многосоставное гос-во" (с. 237). "Это отщепенство от гос-ва получило с половины XIX в. идейное оформление, благодаря восприятию рус. интеллигенцией идей зап.-европ. радикализма и социализма" (с. 239). Анализируя историю России, Струве приходит к выводу: "...подготавливалась и творилась рев-ция с двух концов,- ист. монархией с её ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устройении гос-ва, и интеллигенцией страны с её близорукой борьбой против гос-ва" (с. 241).

В ситуации 1918 Струве видит "реальное воплощение в жизни проповеди рев. социализма, опирающегося на идею клас. борьбы. Вожаки мыслят себе орг-цию об-ва согласно идеалам коммунизма, как цель, разрыв существующих духовных связей и разрушение унаследованных обществ. отношений и учреждений - как средство, ...идея со-циализма как орг-ции хоз. жизни-безразлично, правильна или неправильна эта идея - вовсе не воспринимается рус. массами; социализм (или коммунизм) мыслится ими только либо как раздел наличного имущества, либо как получение достаточного и равного пайка с наименьшей затратой труда, с минимумом обязательств" (с. 242).

Завершает Струве статью утверждением, что в России "возрождение жизненных сил даст только нац. идея". У интеллигенции "долг перед народом" состоит в том, чтобы "нести в широкие нар. массы нац. идею как оздоровляющую и организующую силу, без к-рой невозможно ни возрождение народа, ни воссоздание гос-ва" (с. 250).

В годы Гражд. войны Струве активно участвовал в "белом движении": член "Особого совещания" при ген. А.И. Деникине и пр-ва ген. П.Н. Врангеля. Незадолго до эвакуации белой армии ездил в Париж, где добился от франц. президента А. Мильерана признания пр-ва Врангеля и помощи франц. флота, на судах к-рого из Крыма смогли выбраться ок. 200 тыс. эмигрантов. Виновницей поражения "белого движения" считал интеллигенцию, к-рая изменила нац. интересам. "Россию погубила безнациональность интеллигенции, единственный в мировой истории случай забвения нац. идеи мозгом нации" (там же).

В эмиграции Струве продолжал активную издат. и исследоват. работу. Библиография его печатных трудов содержит 660 названий (см.: Ковалевский П.Е., Зарубежная Россия, т. 1-2, Париж, 1970-73). Оставался до конца своих дней непримиримым противником большевизма.

*Использованы материалы статьи В.П.Боечина в кн.: Политические деятели России 1917. биографический словарь. Москва, 1993*

---

#### **Сочинения:**

Размышление о рус. революции, София, 1921; то же, (фрагменты из работ, М., 1991;

Мои встречи и столкновения с Лениным, "Возрождение", 1950, N 9,10,12;

За свободу и величие России, "Новый мир", М. 1991, N 4

#### **Литература:**

Сб. статей, посвященных П.Б. Струве, Прага, 1925;

Зерно в Н.М., К 100-летию со дня рождения П.Б. Струве, "Вестник русского студенческого движения". 1970, N" 95/96;

Николаевский Б.И., П.Б. Струве, "Новый журнал", 1945, N 10;

Франк СЛ., Биография П.Б. Струве, Нью-Йорк, 1956.

Зотова З.М., Петр Бернгардович Струве // Вопросы истории. 1993. N 8;

Пивоваров Ю. Крестonosец русской свободы // Литературное обозрение. 1990. N 12.

---

[www.hrono.ru/biograf/struve.html](http://www.hrono.ru/biograf/struve.html)

---

## **Петр Струве ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ**

Россия пережила до новейшей революции, связанной с исходом русско-японской войны, два революционных кризиса, потрясших народные массы: смутное время, как эпилог которого мы



рассматриваем возмущение Разина, и пугачевщину. То были крупные потрясения народной жизни, но мы напрасно стали бы искать в них какой-либо религиозной и политической идеи, приближающей их к великим переворотам на Западе. Нельзя же подставлять религиозную идею под участие раскольников в пугачевском бунте? Зато в этих революциях, неспособных противопоставить что-либо исторической государственности и о нее разбившихся, с разрушительной силой сказалась борьба социальных интересов.

Революция конца XVI и начала XVII вв. в высшей степени поучительна при сопоставлении с пережитыми нами событиями. Обычно после революции и ее победы торжествует реакция в той или иной форме. Смута начала XVII века представляет ту оригинальную черту, что в этой революции как таковой, как народном движении непосредственно, минуя реакцию, одержали верх здоровые государственные элементы общества. И с этой чертой связана другая, не менее важная: "смута" была не только социальным движением, не только борьбой за политическую власть, но огромным движением национально-религиозной самозащиты. Без польского вмешательства великая смута 1598 -- 1613 гг. была бы рядом придворных интриг и переворотов, чередующихся с бессильными и бессвязными бунтами анархических элементов тогдашнего общества. Польское вмешательство развернуло смуту в национально-освободительную борьбу, в которой во главе нации стали ее консервативные общественные силы, способные на государственное строительство. Если это была великая эпоха, то не потому, что взбунтовались низы. Их бунт не дал ничего.

Таким образом, в событиях смуты начала XVII века перед нами с поразительной силой и ясностью выступает неизмеримое значение государственного и национального начал. С этой точки зрения особенно важен момент расхождения и борьбы государственных, земских элементов с противогосударственными, казачьими. За иллюзию общего дела с "ворами" первый вождь земства Прокопий Ляпунов поплатился собственной жизнью и полным крушением задуманного им национального предприятия. Те "последние люди московского государства", которые по зову патриарха Гермогена встали на спасение государства и под предводительством Минина и Пожарского довели до конца дело освобождения нации и восстановления государства, совершили это в борьбе с противогосударственным "воровством" анархических элементов. В указанном критическом моменте нашей допетровской "смуты", в его общем психологическом содержании чувствуется что-то современное, слишком современное...

Социальные результаты смуты для низов населения были не только ничтожные, они были отрицательные. Поднявшись в анархическом бунте, направленном против государства, оседлые низы только увеличили свое собственное закрепощение и социальную силу "господ". И вторая волна социальной смуты XVII в., движение, связанное с именем Стеньки Разина, стоившее множества жертв, бессмысленно-жестокое, совершенно "воровское" по своим приемам, так же бессильно, как и первая волна, разбилась о государственную мощь.

В этом отношении пугачевщина не представляет ничего нового, принципиально отличного от смуты 1698 -- 1613 гг. и от разиновщины. Тем не менее социальный смысл и социальное содержание всех этих движений и в особенности пугачевщины громадны: они могут быть выражены в двух словах -- освобождение крестьян. Пугачев манифестом 31 июля 1774 года противогосударственно предвосхитил манифест 19-го февраля 1861 г. Неудача его "воровского" движения была неизбежна: если освобождение крестьян в XVIII и в начале XIX в. было для государства и верховной власти -- по причинам экономическим и иным -- страшно трудным делом, то против государства и власти осуществить его тогда было невозможно. Дело крестьянского освобождения было не только погублено, но и извращено в свою противоположность "воровскими" противогосударственными методами борьбы за него.

Носителем этого противогосударственного "воровства" было как в XVII, так и в XVIII в. "казачество" "Казачество" в то время было не тем, чем оно является теперь: не войсковым сословием, а социальным слоем всего более далеким от государства и всего более ему враждебным. В этом слое были навыки и вкусы к военному делу, которое, впрочем, оставалось у него на уровне организованного коллективного разбоя.

Пугачевщина была последней попыткой казачества поднять и повести против государства народные низы. С неудачей этой попытки казачество сходит со сцены как элемент, вносящий в народные массы анархическое и противогосударственное брожение. Оно само подвергается огосударствлению, и народные массы в своей борьбе остаются одиноки, пока место казачества не занимает другая сила. После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который -- как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении -- в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент -- интеллигенция.

Слово "интеллигенция" может употребляться, конечно, в различных смыслах. История этого слова в русской обиходной и литературной речи могла бы составить предмет интересного специального этюда.

Нам приходит на память, в каком смысле говорил в тургеневской "Странной истории" помещик-откупщик: ""У нас смирно; губернатор меланхолик, губернский предводитель -- холостяк. А впрочем, послезавтра в дворянском собрании большой бал. Советую съездить: здесь не без красавиц. Ну, и всю нашу интеллигенцию вы увидите". Мой знакомый, как человек, некогда обучавшийся в университете, любил употреблять выражения ученые. Он произносил их с иронией, но и с уважением. Притом известно, что занятие откупам, вместе с солидностью, развивало в людях некоторое глубокомыслие".

Мы разумеем под интеллигенцией, конечно, не публику, бывающую на балах в дворянском собрании.

Мы разумеем под этим наименованием даже не "образованный класс". В этом смысле интеллигенция существует в России давно, ничего особенного не представляет и никакой казаческой миссии не осуществляет. В известной мере "образованный класс" составляла в России всегда некоторая часть духовенства, потом первое место в этом отношении заняло дворянство.

Роль образованного класса была и остается очень велика во всяком государстве; в государстве отсталом, лежавшем не так давно на крайней периферии европейской культуры, она, вполне естественно, является громадной.

Не об этом классе и не об его исторически понятной, прозрачной роли, обусловленной культурною функцией просвещения, идет речь в данном случае. Интеллигенция в русском политическом развитии есть фактор совершенно особенный: историческое значение интеллигенции в России определяется ее отношением к государству в его идее и в его реальном воплощении.

С этой точки зрения интеллигенция, как политическая категория, объявилась в русской исторической жизни лишь в эпоху реформ и окончательно обнаружила себя в революцию 1905 -- 07 гг.

Идейно же она была подготовлена в замечательную эпоху 40-х гг.

В облике интеллигенции, как идейно-политической силы в русском историческом развитии, можно различать постоянный элемент, как бы твердую форму, и элемент более изменчивый, текучий -- содержание. Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему.

Это отщепенство выступает в духовной истории русской интеллигенции в двух видах: как абсолютное и как относительное. В абсолютном виде оно является в анархизме, в отрицании государства и всякого общественного порядка как таковых (Бакунин и князь Кропоткин). Относительным это отщепенство является в разных видах русского революционного радикализма, к которому я отношу прежде всего разные формы русского социализма. Исторически это различие между абсолютным и относительным отщепенством несущественно (хотя анархисты на нем настаивают), ибо принципиальное отрицание государства анархизмом есть нечто в высокой степени отвлеченное, так же как принципиальное признание необходимости общественной власти (т. е. в сущности государства) революционным радикализмом носит тоже весьма отвлеченный характер и ступшевается пред враждебностью к государству во всех его конкретных определениях. Поэтому в известном смысле марксизм, с его учением о классовой борьбе и

государстве как организации классового господства, был как бы обострением и завершением интеллигентского противогосударственного отщепенства. Но мы определили бы сущность интеллигенции неполно, если бы указали на ее отщепенство только в вышеочерченном смысле. Для интеллигентского отщепенства характерны не только его противогосударственный характер, но и его безрелигиозность. Отрицая государство, борясь с ним, интеллигенция отвергает его мистику не во имя какого-нибудь другого мистического или религиозного начала, а во имя начала рационального и эмпирического.

В этом заключается глубочайшее философское и психологическое противоречие, тяготеющее над интеллигенцией. Она отрицает мир во имя мира и тем самым не служит ни миру, ни Богу. Правда, в русской литературе с легкой руки, главным образом, Владимира Соловьева установилась своего рода легенда о религиозности русской интеллигенции. Это, в сущности, -- применение к русской интеллигенции того же самого воззрения, -- на мой взгляд поверхностного и не выдерживающего критики, -- которое привело Соловьева к его известной реабилитации, с точки зрения христианской и религиозной, противорелигиозных мыслителей. Разница только в том, что западно-европейский позитивизм и рационализм XVIII в. не в такой полной мере чужд религиозной идеи, как тот русский позитивизм и рационализм XIX в., которым вспоена вся наша интеллигенция.

Весь недавно очерченный максимализм русской интеллигенции, формально роднящий ее с образом ибсеновского Бранда ("все или ничего!"), запечатлен указанным выше противоречием, и оно вовсе не носит отвлеченного характера; его жизненный смысл пронизывает всю деятельность интеллигенции, объясняет все ее политические перипетии.

Говорят, что анархизм и социализм русской интеллигенции есть своего рода религия. Именно в вышеуказанном максимализме было открыто присутствие религиозного начала. Далее говорят, что анархизм и социализм суть лишь особые формы индивидуализма и так же, как последний, стремятся к наибольшей полноте красоты индивидуальной жизни, и в этом, говорят, их религиозное содержание. Во всех этих и подобных указаниях религия понимается совершенно формально и безыдейно.

После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига.

Вполне возможно религиозное отщепенство от государства. Таково отщепенство Толстого. Но именно потому, что Толстой религиозен, он идейно враждебен и социализму, и безрелигиозному анархизму, и стоит вне русской интеллигенции.

Основная философия социализма, идейный стержень, на котором он держится как мировоззрение, есть положение о коренной зависимости добра и зла в человеке от внешних условий. Недаром основателем социализма является последователь французских просветителей и Бентама Роберт Оуэн, выдвинувший учение об образовании человеческого характера, отрицающее идею личной ответственности.

Религия так, как она приемлема для современного человека, учит, что добро в человеке всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу. Основная философия всякой религии, утверждаемой не на страхе, а на любви и благоговении, -- есть "Царство Божие внутри вас есть".

Для религиозного мирозерцания не может поэтому быть ничего более дорогого и важного, чем личное самоусовершенствование человека, на которое социализм принципиально не обращает внимания.

Социализм в его чисто-экономическом учении не противоречит никакой религии, но он как таковое не есть вовсе религия. Верить ("верую, Господи, и исповедую") в социализм религиозный

человек не может, так же как он не может верить в железные дороги, беспроволочный телеграф, пропорциональные выборы.

Восприятие русскими передовыми умами западно-европейского атеистического социализма -- вот духовное рождение русской интеллигенции в очерченном нами смысле. Таким первым русским интеллигентом был Бакунин, человек, центральная роль которого в развитии русской общественной мысли далеко еще не оценена. Без Бакунина не было бы "полевения" Белинского и Чернышевский не явился бы продолжателем известной традиции общественной мысли. Достаточно сопоставить Новикова, Радищева и Чаадаева с Бакуниным и Чернышевским для того, чтобы понять, какая идейная пропасть отделяет светочей русского образованного класса от светочей русской интеллигенции. Новиков, Радищев, Чаадаев -- это воистину Богом упоенные люди, тогда как атеизм в глубочайшем философском смысле есть подлинная духовная стихия, которою живут и Бакунин в его окончательной роли, и Чернышевский с начала и до конца его деятельности. Разница между Новиковым, Радищевым и Чаадаевым, с одной стороны, и Бакуниным и Чернышевским, с другой стороны, не есть просто "историческое" различие. Это не звенья одного и того же ряда, это два по существу непримиримые духовные течения, которые на всякой стадии развития должны вести борьбу.

В 60-х годах, с их развитием журналистики и публицистики, "интеллигенция" явственно отделяется от образованного класса как нечто духовно особое. Замечательно, что наша национальная литература остается областью, которую интеллигенция не может захватить. Великие писатели Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Чехов не носят интеллигентского лика. Белинский велик совсем не как интеллигент, не как ученик Бакунина, а главным образом как истолкователь Пушкина и его национального значения. Даже Герцен, несмотря на свой социализм и атеизм, вечно борется в себе с интеллигентским ликом. Вернее, Герцен иногда носит как бы мундир русского интеллигента, и расхождение его с деятелями 60-х годов не есть опять-таки просто исторический и исторически обусловленный факт конфликта людей разных формаций культурного развития и общественной мысли, а нечто гораздо более крупное и существенное. Чернышевский по всему существу своему другой человек, чем Герцен. Не просто индивидуально другой, а именно другой духовный тип.

В дальнейшем развитии русской общественной мысли Михайловский, например, был типичный интеллигент, конечно, гораздо более тонкого индивидуального чекана, чем Чернышевский, но все-таки с головы до ног интеллигент. Совсем наоборот, Владимир Соловьев вовсе не интеллигент. Очень мало индивидуально похожий на Герцена Салтыков так же, как он, вовсе не интеллигент, но тоже носит на себе, и весьма покорно, мундир интеллигента. Достоевский и Толстой, каждый по различному, срывают с себя и далеко отбрасывают этот мундир. Между тем весь русский либерализм -- в этом его характерное отличие от славянофильства -- считает своим долгом носить интеллигентский мундир, хотя острая отщепенская суть интеллигента ему совершенно чужда. Загадочный лик Глеба Успенского тем и загадочен, что его истинное лицо все прикрито какими-то интеллигентскими масками.

В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции -- ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции.

После, пугачевщины и до этой революции все русские политические движения были движениями образованной и привилегированной части России. Такой характер совершенно явственно присущ офицерской революции декабристов.

Бакунин в 1862 г. думал, что уже тогда началось движение социальное и политическое в самых народных массах. Когда началось движение, прорвавшееся в 1905 г. революцией, об этом можно, пожалуй, долго и бесконечно спорить, но когда Бакунин говорил в 1862 г.: "Многие рассуждают о том, будет ли в России революция или не будет, не замечая того, что в России уже теперь революция", и продолжал: "В 1863 году быть в России страшной беде, если царь не решится созвать всенародную земскую думу", -- то он, конечно, не думал, что революция затянется более чем на сорок лет.

Только в той революции, которую пережили мы, интеллигентская мысль соприкоснулась с

народной -- впервые в русской истории в таком смысле и в такой форме.

Революция бросилась в атаку на политический строй и социальный уклад самодержавно-дворянской России.

Дата 17 октября 1905 года знаменует собой принципиальное коренное преобразование сложившегося веками политического строя России. Преобразование это произошло чрезвычайно быстро в сравнении с тем долгим предшествующим периодом, когда вся политика власти была направлена к тому, чтобы отрезать нации все пути к подготовке и осуществлению этого преобразования. Перелом произошел в кратковременную эпоху доверия и был, конечно, обусловлен банкротством внешней политики старого порядка.

Быстрота, с которой разыгралось в особенности последнее действие преобразования, давшее под давлением стихийного порыва, вдохновлявшего всеобщую стачку, акт 17 октября, подействовала опьяняюще на интеллигенцию. Она вообразила себя хозяином исторической сцены, и это всецело определило ту "тактику", при помощи которой она приступила к осуществлению своих идей. Общую характеристику этих идей мы уже дали. В сочетании этой тактики с этими идеями, а вовсе не в одной тактике, -- ключ к пониманию того, что произошло.

Актом 17 октября по существу и формально революция должна была бы завершиться. Невыносимое в национальном и государственном смысле положение вещей до 17 октября состояло в том, что жизнь народа и развитие государства были абсолютно замкнуты самодержавием в наперед установленные границы. Все, что не только юридически, но и фактически раздвигало или хотя бы угрожало в будущем раздвинуть эти границы, не терпелось и подвергалось гонению. Я охарактеризовал и заклеил эту политику в предисловии к заграничному изданию знаменитой записки Витте о самодержавии и земстве. Крушение этой политики было неизбежно, и в связи с усложнением общественной жизни и с войной оно совершилось, повторяем, очень быстро.

В момент государственного преобразования 1905 года отщепенские идеи и отщепенское настроение всецело владели широкими кругами русских образованных людей. Исторически, веками слагавшаяся власть должна была пойти насмарку тотчас после сделанной ею уступки, в принципе решавшей вопрос о русской конституции. Речь шла о том, чтобы, по подлинному выражению социал-демократической публицистики того времени, "последним пинком раздавить гадину". И такие заявления делались тогда, когда еще не было создано народное представительство, когда действительное настроение всего народа и, главное, степень его подготовки к политической жизни, его политическая выдержка никому еще не были известны. Никогда никто еще с таким бездонным легкомыслием не призывал к величайшим политическим и социальным переменам, как наши революционные партии и их организации в дни свободы. Достаточно указать на то, что ни в одной великой революции идея низвержения монархии не являлась наперед выброшенным лозунгом. И в Англии XVII века, и во Франции XVIII века ниспровержение монархии получилось в силу рокового сцепления фактов, которых никто не предвидел, никто не призывал, никто не "делал".

Недолговечная английская республика родилась после веков существования парламента в великой религиозно-политической борьбе усилиями людей, вождь которых является, быть может, самым сильным и ярким воплощением английской государственной идеи и поднял на небывалую высоту английскую мощь. Французская монархия пала вследствие своей чисто политической неподготовленности к тому государственному перевороту, который она сама начала. А основанная на ее месте республика, выкованная в борьбе за национальное бытие, как будто явилась только для того, чтобы уступить место новой монархии, которая в конце концов пала в борьбе с внешними врагами. Наполеон I создал вокруг себя целую легенду, в которой его личность тесно сплелась с идеей мощи и величия государства, а восстановленная после его падения династия была призвана и посажена на престол чужеземцами и в силу этого уже с самого начала своей реставрации была государственно слаба. Но Бурбоны, в лице Орлеанов, конечно, вернулись бы на французский трон после 1848 года, если бы их не предупредил Наполеонид, сильный национально-государственным обаянием первой Империи. Падение же Наполеона III на

этой подготовленной к государственным переворотам почве было обусловлено полным, беспримерным в истории военным разгромом государства. Так в новейшей французской истории почти в течение целого столетия продолжался политический круговорот от республики к монархии и обратно, круговорот, полный великих государственных событий.

Чужой революционный опыт дает наилучший комментарий к нашему русскому. Интеллигенция нашла в народных массах лишь смутные инстинкты, которые говорили далекими голосами, сливавшимися в какой-то гул. Вместо того чтобы этот гул претворить систематической воспитательной работой в сознательные членораздельные звуки национальной личности, интеллигенция прицепила к этому гулу свои короткие книжные формулы. Когда гул стих, формулы повисли в воздухе.

В ту борьбу с исторической русской государственностью и с "буржуазным" социальным строем, которая после 17-го октября была поведена с еще большею страстностью и в гораздо более революционных формах, чем до 17 октября, интеллигенция внесла огромный фанатизм ненависти, убийственную прямолинейность выводов и построений и ни грана -- религиозной идеи.

Религиозность или безрелигиозность интеллигенции, по-видимому, не имеет отношения к политике. Однако только по-видимому. Не случайно, что русская интеллигенция, будучи безрелигиозной в том неформальном смысле, который мы отстаиваем, в то же время была мечтательна, неделовита, легкомысленна в политике.. Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, -- словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания. Это противоречие, конечно, свойственно по существу всякому окрашенному материализмом и позитивизмом радикализму. Но ни над одной живой исторической силой оно не тяготело и не тяготеет в такой мере, как над русской интеллигенцией. Радикализм или максимализм может находить себе оправдание только в религиозной идее, в поклонении и служении какому-нибудь высшему началу. Во-первых, религиозная идея способна смягчить углы такого радикализма, его жесткость' и жестокость. Но кроме того, и это самое важное, религиозный радикализм апеллирует к внутреннему существу человека, ибо с религиозной точки зрения проблема внешнего устройства жизни есть нечто второстепенное. Поэтому, как бы решительно ни ставил религиозный радикализм политическую и социальную проблему, он не может не видеть в ней проблемы воспитания человека. Пусть воспитание это совершается путем непосредственного общения человека с Богом, путем, так сказать, над человеческим, но все-таки это есть воспитание и совершенствование человека, обращающееся к нему самому, к его внутренним силам, к его чувству ответственности.

Наоборот, безрелигиозный максимализм, в какой бы то ни было форме, отменяет проблему воспитания в политике и в социальном строительстве, заменяя его внешним устройством жизни.

Говоря о том, что русская интеллигенция идейно отрицала или отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что фактическое упражнение самоотверженности не означает вовсе признания идеи личной ответственности как начала, управляющего личной и общественной жизнью. Когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были, таким образом, лишены принципиального морального значения и воспитательной силы.

Это обнаружилось с полной ясностью в революции. Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической

действительности превращалась в разнузданно и деморализацию.

Вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия. Предъявляя самые радикальные требования, во имя их призывая народ к действиям, наша радикальная интеллигенция, совершенно отрицала воспитание в политике и ставила на его место возбуждение. Но возбуждение быстро сыграло свою роль и не могло больше ничего дать. Когда оно спало, момент был пропущен и воцарилась реакция. Дело, однако, вовсе не в том только, что пропущен был момент.

В настоящее время отвратительное торжество реакции побуждает многих забывать или замалчивать ошибки пережитой нами революции. Не может быть ничего более опасного, чем такое забвение, ничего более легкомысленного, чем такое замалчивание. Такому отношению, которое нельзя назвать иначе как политическим импрессионизмом, необходимо противопоставить подымающийся над впечатлениями текущего момента анализ морального существа того политического кризиса, через который прошла страна со своей интеллигенцией во главе.

Чем вложились народные массы в этот кризис? Тем же, чем они влагались в революционное движение XVII и XVIII веков, своими социальными страданиями и стихийно выраставшими из них социальными требованиями, своими инстинктами, аппетитами и ненавистями. Религиозных идей не было никаких. Это была почва, чрезвычайно благодарная для интеллигентского безрелигиозного радикализма, и он начал оперировать на этой почве с уверенностью, достойною лучшего применения.

Прививка политического радикализма интеллигентских идей к социальному радикализму народных инстинктов совершилась с ошеломляющей быстротой. В том, как легко и стремительно стала интеллигенция на эту стезю политической и социальной революционизации исстрадавшихся народных масс, заключалась не просто политическая ошибка, не просто грех тактики. Тут была ошибка моральная. В основе тут лежало представление, что "прогресс" общества может быть не плодом совершенствования человека, а ставкой, которую следует сорвать в исторической игре, апеллируя к народному возбуждению.

Политическое легкомыслие и неделовитость присоединились к этой основной моральной ошибке. Если интеллигенция обладала формой религиозности без ее содержания, то ее "позитивизм", наоборот, был чем-то совершенно бесформенным. То были "положительные", "научные" идеи без всякой истинной положительности, без знания жизни и людей, "эмпиризм" без опыта, "рационализм" без мудрости и даже без здравого смысла.

Революцию делали плохо. В настоящее время с полной ясностью раскрывается, что в этом делании революции играла роль ловко инсценированная провокация. Это обстоятельство, однако, только ярко иллюстрирует поразительную неделовитость революционеров, их практическую беспомощность, но не в нем суть дела. Она не в том, как делали революцию, а в том, что ее вообще делали. Делали революцию в то время, когда задача состояла в том, чтобы все усилия сосредоточить на политическом воспитании и самовоспитании. Война раскрыла глаза народу, пробудила национальную совесть, и это пробуждение открывало для работы политического воспитания такие широкие возможности, которые обещали самые обильные плоды. И вместо этого что же мы видели? Две всеобщие стачки с революционным взвинчиванием рабочих масс (совет рабочих депутатов!), ряд военных бунтов, бессмысленных и жалких, московское восстание, которое было гораздо хуже, чем оно представилось в первый момент, бойкот выборов в первую думу и подготовка, (при участии провокации!) дальнейших вооруженных восстаний, разразившихся уже после роспуска Государственной Думы. Все это должно было терроризировать и в конце концов смести власть. Власть была действительно терроризирована. Явились военно-полевые суды и бесконечные смертные казни. И затем государственный испуг превратился в нормальное политическое состояние, в котором до сих пор пребывает власть, в котором она осуществила изменение избирательного закона, -- теперь потребуются годы, чтобы сдвинуть страну с этой мертвой точки.

Итак, безрелигиозное отщепенство от государства, характерное для политического мировоззрения русской интеллигенции, обусловило и ее моральное легкомыслие, и ее неделовитость в политике.

Что же следует из такого диагноза болезни? Прежде всего -- и это я уже подчеркнул выше, -- вытекает то, что недуг заложен глубоко, что смешно, рассуждая о нем, говорить о политической тактике. Интеллигенции необходимо пересмотреть все свое мирозерцание и в том числе подвергнуть коренному пересмотру его главный устой -- то социалистическое отрицание личной ответственности, о котором мы говорили выше. С вынуждением этого камня -- а он должен быть вынут -- рушится все здание этого мирозерцания.

При этом самое положение "политики" в идейном кругозоре интеллигенции должно измениться. С одной стороны, она перестанет быть той изолированной и независимой от всей прочей духовной жизни областью, которою она была до сих пор. Ибо в основу и политики ляжет идея не внешнего устройства общественной жизни а внутреннего совершенствования человека. А с другой стороны, господство над всей прочей духовной жизнью независимой от нее политики должно кончиться:

К политике в умах русской интеллигенции установилось в конце концов извращенное и в корне противоречивое отношение. Сводя политику к внешнему устройству жизни -- чем она с технической точки зрения на самом деле и является, -- интеллигенция в то же время видела в политике альфу и омегу всего бытия своего и народного (я беру тут политику именно в широком смысле внешнего общественного устройства жизни). Таким образом, ограниченное средство превращалось во всеобъемлющую цель, -- явное, хотя и постоянно в человеческом обиходе встречающееся извращение соотношения между средством и целью.

Подчинение политики идее воспитания вырывает ее из той изолированности, на которую политику необходимо обрекает "внешнее" ее понимание.

Нельзя политику, так понимаемую, свести просто к состязанию общественных сил, например, к борьбе классов, решаемой в конце концов физическим превосходством. С другой стороны, при таком понимании невозможно политике во внешнем смысле подчинять всю духовную жизнь.

Воспитание, конечно, может быть понимаемо тоже во внешнем смысле. Его так и понимает тот социальный оптимизм, который полагает, что человек всегда готов, всегда достаточно созрел для лучшей жизни и что только неразумное общественное устройство мешает ему проявить уже имеющиеся налицо свойства и возможности. С этой точки зрения "общество" есть воспитатель, хороший или дурной, отдельной личности. Мы понимаем воспитание совсем не в этом смысле "устройства" общественной среды и ее педагогического воздействия на личность. Это есть "социалистическая" идея воспитания, не имеющая ничего общего с идеей воспитания в религиозном смысле. Воспитание в этом смысле совершенно чуждо социалистического оптимизма. Оно верит не в устройство, а только в творчество, в положительную работу человека над самим собой, в борьбу его внутри себя во имя творческих задач...

Русская интеллигенция, отрешившись от безрелигиозного государственного отщепенства, перестанет существовать как некая особая культурная категория. Сможет ли она совершить огромный подвиг такого преодоления своей нездоровой сущности? От решения этого вопроса зависят в значительной мере судьбы России и ее культуры. Можно ли дать на него какой-нибудь определенный ответ в настоящий момент? Это очень трудно, но некоторые данные для ответа все-таки имеются.

Есть основание думать, что изменение произойдет из двух источников и будет носить соответственно, этому двоякий характер. Во-первых, в процессе экономического развития интеллигенция "обуржуазится", т. е. в силу процесса социального приспособления примирится с государством и органически-стихийно втянется в существующий общественный уклад, распределившись по разным классам общества. Это, собственно, не будет духовным переворотом, а именно лишь приспособлением духовной физиономии к данному социальному укладу. Быстрота этого процесса будет зависеть от быстроты экономического развития России и от быстроты переработки всего ее государственного строя в конституционном духе.

Но может наступить в интеллигенции настоящий духовный переворот, который явится результатом борьбы идей. Только этот переворот и представляет для нас интерес в данном случае. Какой гороскоп можно поставить ему?

В интеллигенции началось уже глубокое брожение, зародились новые идеи, а старые идейные



основы поколеблены и скомпрометированы. Процесс этот только что еще начался, и какие успехи он сделает, на чем он остановится, в настоящий момент еще нельзя сказать. Но и теперь уже можно сказать, что, поскольку русская идейная жизнь связана с духовным развитием других, дальше нас ушедших стран, процессы, в них происходящие, не могут не отражаться на состоянии умов в России. Русская интеллигенция как особая культурная категория есть порождение взаимодействия западного социализма с особенными условиями нашего культурного, экономического и политического развития. До рецепции социализма в России русской интеллигенции не существовало, был только "образованный класс" и разные в нем направления.

Для духовного развития Запада нет в настоящую эпоху процесса более знаменательного и чреватого последствиями, чем кризис и разложение социализма. Социализм, разлагаясь, поглощается социальной политикой. Бентам победил Сен-Симона и Маркса. Последнее усилие спасти социализм -- синдикализм -- есть, с одной стороны, попытка романтического возрождения социализма, откровенного возведения его к стихийным иррациональным началам, а с другой стороны, он означает столь же откровенный призыв к варварству. Совершенно ясно, что это усилие бессильно и бесплодно. При таких условиях социализм вряд ли может оставаться для тех элементов русского общества, которые составляют интеллигенцию, живой водой их духовно-общественного бытия.

Самый кризис социализма на Западе потому не выступает так ярко, что там нет интеллигенции. Нет на Западе того чувствительного, которое представляет интеллигенция. Поэтому по России кризис социализма в идейном смысле должен ударить с большей силой, чем по другим странам. В этом кризисе встают те же самые проблемы, которые лежат в основе русской революции и ее перипетий. Но если наша "интеллигенция" может быть более чувствительна к кризису социализма, чем "западные" люди, то, с другой стороны, самый кризис у нас и для нас прикрыт нашей злосчастной "политикой", возрождением недобитого абсолютизма и разгулом реакции. На Западе принципиальное значение проблем и органический характер кризиса гораздо яснее.

Такой идейный кризис нельзя лечить ни ромашкой тактических директив, ни успокоительным режимом безыдейной культурной работы. Нам нужна, конечно, упорная работа над культурой. Но именно для того, чтобы в ней не потеряться, а устоять, нужны идеи, творческая борьба идей.

### § 3. IL PROBLEMA ETICO: STRUVE E MICHAJLOVSKIJ.

Come si è notato, l'evoluzione filosofica e socio-politica del padre del revisionismo russo P.B.Struve è interessante, complessa e ricca di motivi culturali anche se, per i fini del nostro lavoro, non abbiamo ritenuto opportuno approfondire questo aspetto del pensiero politico russo, che presenta non pochi stimoli culturali e la sicurezza di trarre qualche insegnamento anche per il presente. Qui ci soffermeremo sul pensiero di Struve in relazione al pensiero di Berdjaev, che è l'obiettivo della presente ricerca; esamineremo cioè il pensiero metafisico struviano quale si esprime all'inizio del secolo, poco tempo dopo dal suo distacco dal positivismo.<sup>438</sup>

Il 1901 è importante per Berdjaev a causa della pubblicazione del suo libro critico su Michajlovskij; egli si sente lusingato perché nel suo libro appare come introduzione una lunga "Predislovie" dell'ex marxista P. B. Struve. Secondo quanto dice Berdjaev, le ricerche che svolge in questo periodo P. B. Struve sono molto vicine nello spirito a quelle che egli stesso conduce. È infatti dovuto proprio a questa vicinanza il consenso di Struve a scrivergli l'introduzione al libro che, come si è notato, è una autonoma riflessione filosofica.

Il libro di Berdjaev è un tentativo di costruzione della concezione del mondo sociologica e socialista sulla base del neo-kantismo normativo e trascendentale, sviluppato in un sistema completo da Windelband di cui Berdjaev si mostra allievo fedele.<sup>439</sup>

"Nello stesso tempo, come confessione della fede di Berdjaev c'è stato ancora il criticismo teleologico, Struve esponeva la sua concezione del mondo nello spirito dell'idealismo metafisico".<sup>440</sup>

Per la prima volta Struve lo fa nella sua lunga "Predislovie". Struve si è già staccato in modo radicale dal marxismo ortodosso, come abbiamo notato, proprio alla fine degli anni '90, con il sorgere del dissidio interno alla Socialdemocrazia tedesca. Ma, pur restando con l'accettazione dei principi generali inviolabili del marxismo, egli, tuttavia, rompe decisamente col punto di vista di classe. Nello stesso tempo, a parere di Razumnik si avvicina a molte vedute populiste e "persino - horrible dictu! - secondo un proprio riconoscimento, cade nell'utopismo!"<sup>441</sup>

L'argomentazione filosofica di Struve nella "Predislovie" verte sull'individualismo etico-filosofico da lui professato proprio in questo tornante di tempo,<sup>442</sup> individualismo che egli contrappone all'universalismo ai Berdjaev.<sup>443</sup> Universalismo di Berdjaev che a sua volta si comsterà in individualismo etico ad un anno di distanza allorché pubblica l'articolo: " Il problema etico alla luce dell'idealismo filosofico " in cui la persone appare la base di tutta la sua etica ed in cui argomenta che l'individualismo etico e l'universalismo etico non sono in contraddizione.

In sostanza Berdjaev tenterà di dimostrare che l'individualismo è inevitabile per passare all'universalismo. Essi, dice Berdjaev, si completano l'un l'altro.

Ma prima di presentare il problema etico di Berdjaev ecco la concezione filosofico-etico-individualista di Struve. Il problema etico consiste, anche per Struve nell'affermazione della legge morale valida per tutti gli uomini.<sup>444</sup> Egli, nell'affrontare questo problema rimane sul terreno astratto. Egli

<sup>438</sup> Vedi più ampiamente lo studio biografico di R. PIPBS, op. cit. 1962.

<sup>439</sup> Ivanov-Razumnik, op. cit. pp. 452-453, Tom. II.

<sup>440</sup> Ibidem, pp. 460-461.

<sup>441</sup> Ibidem, 461. Vedi, in particolare, P. B. STRUVE, "Svoboda i istoričeskaja neobchodimost'" e "Protiv ortodoksal'noi noterpimosti".

<sup>442</sup> N. A. BERDJAEV, "Eticeskaja Problema v svete filosofskogo idealizma", Sub Specie Aeternitatis, p.80.

<sup>443</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., p.80.

<sup>444</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", in op. cit., p. XXXVI.

stesso riconosce, ad un certo punto, che i suoi ragionamenti sono lontani dai compiti pratici del pensiero sociale. "Ma noi pensiamo, - aggiunge,- che nell'elaborazione di una totale concezione del mondo non si possono impunemente adombrare i problemi della conoscenza e dell'essere. In fin dei conti la coscienza critica di ogni uomo pensante attivamente pone insistentemente questi problemi ... davanti a sé e a quell'indirizzo sociale che dimentica la loro impostazione e soluzione, oppure li risolve senza intenso lavoro nel proprio pensiero, secondo la routine e la tradizione!"<sup>445</sup> Egli così afferma con Kant: "La morale è dovere".<sup>446</sup> Senonché, da queste premesse, Struve si pone l'ulteriore domanda. È possibile nella conoscenza pratica, sperimentale trovare un dovere cogente generale ed obiettivo? Struve non può che rispondere negativamente, "L'obbligatorietà generale (obščeoobjazatel'nost') del 'fatto', - afferma Struve,-(oppure della legge logica)-, è compreso nella sua presenza coercitiva, in qualità di fatto, in ogni coscienza data, è indipendente dalla volontà del soggetto<sup>9</sup> Il dovere, dunque, oppure l'essere obbligato noi lo definiamo quale contenuto che può, come tale, essere presente nella coscienza e che non si trovi semplicemente in essa, come data, forse riconosciuta, e non nota soltanto in forza dell'atto volitivo da parte del soggetto. Da qui risulta l'impossibilità logica di un dovere generale ed obiettivo nel senso in cui è possibile parlare di un essere obiettivo oppure di una legge obbiettiva di rapporti tra soggetti, (legge logica)".<sup>447</sup>

Con ciò Struve vuole ergersi contro il formalismo infruttuoso e incorporeo ed afferma che non si può parlare di un dovere generale obiettivo allo stesso modo di come si può parlare della "presenza di un albero nel prato contro il quale io siedo". Associare le rappresentazioni secondo la legge di identità oppure le contraddizioni si è costretti a farlo in forza della necessità naturale, argomenta Struve". Noi non costringiamo affatto, nel senso preciso, chiaro della parola di ammettere qualcosa che non esiste, cioè soltanto un dovere che obbliga i quanto tale. Per questo è necessario riconoscere in un modo o in un altro, l'atto della volontà come un dovere dato".<sup>448</sup>

D'altra parte gli appare impossibile determinare che cosa sia l'essere e che cosa sia il dovere; questo va riconosciuto oppure sentito. Nessun contenuto della coscienza che porti carattere di dovere è riconosciuto come tale, in forza della necessità naturale, ma soltanto riconosciuto in forza della necessità naturale, presentandosi indubbiamente obbligatorio per ogni coscienza, normalmente funzionante, può essere definito certamente generale oppure obiettivo.<sup>449</sup>

Gli imperativi morali separati possono con logica obbligatorietà derivare dalla legge morale suprema, ma quest'ultima non si afferma *su* quella coercizione naturale che è propria delle rappresentazioni dell'essere e delle leggi logiche. Per questo, argomenta Struve, rigettando le possibili obiezioni di chi voglia obiettare, che anche le verità scientifiche devono essere riconosciute,<sup>450</sup> né per mezzo puramente dell'evidenza, né per mezzo dell'esperienza, si può giungere al riconoscimento del dovere.

"Il dovere si afferma, - scrive Struve,- inconsciamente o consciamente, nella sanzione soprasensibile, oppure trascendente".<sup>451</sup> E, a proposito del trascendente, comunemente inteso come stante al di fuori del mondo e della realtà, egli precisa che per trascendente intende ciò che non porta su di sé la traccia della costrizione naturale, che caratterizza l'esperienza e l'evidenza logica. È bene tener presente di questa precisazione del concetto del trascendente per interpretare correttamente la soluzione del problema etico così come viene visto da Struve.

La costrizione naturale dell'esperienza della logica non abbisogna di nessuna sanzione. Essa parla da se stessa e come tale s'afferma. Il dovere indica una certa autorità che esiste indipendentemente

<sup>445</sup> Ibidem, p. LVII.

<sup>446</sup> Ibidem, pag. XXXVI.

<sup>447</sup> P. B. STRUVE, "*Predislovie*", op. cit., p. XXXVII.

<sup>448</sup> Ibidem. (III, pag. XXXVII)

<sup>449</sup> Ibidem, p. XXXVIII.

<sup>450</sup> P. B. STRUVE, "*Predislovie*" op. cit., p. XXXVII.

<sup>451</sup> Ibidem, pag. XXXVIII.

dall'esperienza e dalla logica. L'aspetto principale del dovere fin qui toccato, in generale, da Struve è, - come si è visto in Kant, a cui si richiama Struve, anche se in modo critico e rigettando l'universalità ed il formalismo morale, - tuttavia, dovere morale, che coincide con la volontà umana. Lo sviluppo della contemplazione meccanica del mondo sottrae gradualmente tutti gli oggetti del cosiddetto mondo esterno dalla sfera del dovere, in modo principale contrapposto all'essere, e diventa esclusivo campo del dovere l'uomo e la sua vita spirituale. Ciò che sarà secondo le leggi immutabili della natura, non è il dovere ("dolžnoe").<sup>452</sup> "A quello che si immagina sottoposto a tali leggi e non accessibile a nessuna influenza psichica, quello non ha evidentemente il senso empirico di trattare col dovere oppure con gli ordini. Principalmente, tuttavia, il dovere può essere rivolto a qualsiasi cosa perché tutto il cosmo può essere principalmente sottoposto ad un giudizio morale metafisico. Ma se il dovere può essere rivolto a qualsiasi cosa e a chiunque, allora esso può soltanto venire dal soggetto, dalla coscienza".<sup>453</sup> Questo è quanto afferma Struve dal suo punto di vista individualista-etico. Con ciò Struve non vuole affermare il concetto kantiano formale della generalità e dell'obiettività del dovere. "E proprio contro questo formalismo infruttifero, - sottolinea Struve, - noi obiettiamo, perché in questo formalismo si spengono le più profonde distinzioni, e per questo indeterminate da nessun altro mezzo, non ricondotte a nessun'altra cosa, tra i soggetti della coscienza".<sup>454</sup> Se la morale, oppure il dovere, è generalmente obbligatoria, continua il Nostro, essa non è tale nel senso che sia generalmente vera. La generalità del dovere presupponeva suo avviso, sempre, non solo la possibilità, ma anche la realtà del non riconoscimento di questa generalità vincolante. "Tu devi -, scrive Struve, - presuppone spesso: "Tu puoi anche negare l'obbligo del dovere", "tu vedi, tu comprendi", significa sempre: "Tu puoi non vedere, puoi non comprendere".<sup>455</sup>

In sostanza anche Struve ammette...che si possa parlare di dovere obiettivo, ma in questo caso egli ricorda che questa obiettività, per la sua essenza, è profondamente distinta dall'obiettività dell'essere e dal legame logico.<sup>456</sup>

Riferendosi all'individualismo etico di Struve, Berdjajev, nel richiamare il suo universalismo etico sottolinea che, inevitabilmente, l'individualismo passa nell'universalismo.<sup>457</sup> Ecco l'argomentazione di Berdjajev che tende a dimostrare quanto affermato. L'idea fondamentale è l'idea della "persona" (ličnost'), l'idea dell'"IO" che deve essere realizzato, riconoscendo la sua santità.

"Ma riconoscendo l'ideale e "normativou carattere dell'"IO" e la generalità della legge morale ad esso preesistente, noi superiamo sia l'empirismo etico che il solipsismo. La persona, l'"IO", l'individualità dal punto di vista etico è tutto, proprio perché in essa noi immaginiamo il contenuto spirituale universale".<sup>458</sup>

"Nell'individuale, nella personalità umana, noi vediamo l'universale, cioè l'unica natura spirituale, multiformemente e individualmente chiaramente manifestatesi nel mondo empirico, - scrive Berdjajev. L'individualismo etico,- egli afferma, senza l'universalismo è privato della sua *raison d'être*, si trasforma fatalmente in empirismo ed in tal modo entra in contraddizione con la stessa idea di individualità e di moralità. È possibile giustamente dire che il livello morale della persona umana si misura col grado della sua penetrazione nella vita universale e con gli interessi universali. L'uomo realizza il suo "IO" spirituale uscendo dalla stretta sfera dell'esperienza individuale, nel senso particolare di questa parola, e avanzando nella grande arena della vita mondiale. Esso trova la propria "individualità" sviluppando in sé l'universale.<sup>459</sup> Struve stesso, d'altra parte, riconosce l'universalismo etico quando postula "l'ordine morale

<sup>452</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p.XXXIX.

<sup>453</sup> Ibidem.

<sup>454</sup> Ibidem.

<sup>455</sup> Ibidem

<sup>456</sup> P. B. Struve, op. cit. pag. XXXIX

<sup>457</sup> N. A. BERDJAEV, "Etičeskaja Problema," in **Sub Specie Aeternitatis**, pag. 80.

<sup>458</sup> Ibidem.

<sup>459</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., in op. cit., pp 80-81.

mondiale" (*Nravsteennyj Miroporjadok*). Riconosce che il mondo ha un senso, che la vita individuale si trova in un indissolubile legame morale con la vita universale e col "*miroporjadok*". È nell'unione armonica dell'individualismo che il problema etico, a parere di Berdjaev, anche visto nella teoria del progresso, che altro non significa nel significato filosofico se non liberazione dell' "IO " dai mezzi esterni, si trasforma da problema morale individuale in problema sociale.<sup>460</sup>

Ma se questa è l'interpretazione di Berdjaev, tuttavia, Struve, riprendendo il tema del rapporto libertà-necessità, come aveva fatto quando era marxista, anche adesso afferma che: "Come all'essere corrisponde la categoria della necessità, allo stesso modo, al dovere corrisponde la categoria della libertà".<sup>461</sup>

La teoria della conoscenza, continua Struve, rivela queste categorie nella coscienza e per di più divide tutto il campo della coscienza in: " 1) Coscienza teoretica oppure esperienza; 2) coscienza pratica oppure attiva. Gnoseologicamente, -e gli sottolinea, - tra questi campi della coscienza non c'è nessuna conciliazione, né passaggio. Esse stanno in stretta contraddizione l'una accanto all'altra. L'esperienza non conosce alcun dovere generale vincolante (*obsce-objazatel'nyj*), né libertà; per l'esperienza ogni dovere è soltanto un fatto psichico condizionato causalmente. La libertà per l'esperienza è l'unione peculiare del sentimento soggettivo con l'idea dell'autodeterminazione del soggetto spirituale che cresce su questo sentimento, che si riconosce causa di mutamento nel mondo esterno, ma, in realtà, interamente determinato da tutte le condizioni date dell'essere".<sup>462</sup> Da questo punto di vista Struve rigetta, comunque, l'etica eudemonista positivista, quella che critica proprio in Michajlovskij. Egli si sofferma sul problema che indaga la possibilità di trovare una sintesi che comprenda verità e dovere, l'unità del vero e del dovere.<sup>463</sup> Struve, ritenendo insufficienti le argomentazioni del Rickert,<sup>464</sup> che si muovono accanto alla dottrina di Fichte della dualità dell' "IO", - alla quale Struve riconosce tuttavia un certo significato metafisico, che indica l'unità soprasensibile del vero e del dovere - afferma che: "Per la teoria della conoscenza non c'è contrapposizione più acuta dell'essere e del dovere, del vero e del dovere".<sup>465</sup> A suo parere la coscienza intellettuale e la coscienza etica dal punto di vista gnoseologico sono completamente indipendenti l'una dall'altra. Hanno invece un'unità obbiettiva in un terzo luogo, inaccessibile all'esperienza. "Soggettivamente, — egli scrive, - esse sono unite nelle intere esperienze dell'uomo, che la teoria della conoscenza divide e la cui principale divisione è la premessa di ogni esperienza scientifica".<sup>466</sup>

Struve afferma con un certo pessimismo che "la prova della legge morale ... è per sua essenza un compito metafisico. Né sulla base puramente empirica, né sulla base della deduzione logica è possibile costruire e legare al sistema del dovere il sistema del vero".<sup>467</sup>

Dalla sua critica al carattere normativo dell'essere, della coscienza e delle leggi logiche, Struve nega che il problema etico, come problema del dovere, possa essere risolto dal positivismo.<sup>468</sup> anzi, sotto questa luce ne evidenzia i limiti ed indica la necessità della metafisica. Secondo la sua dichiarazione non significa che da tutto ciò egli accetti il soggettivismo in etica, anzi se ne dichiara molto lontano.<sup>469</sup> Per Struve il soggettivismo etico è compreso non nel riconoscimento della principale impossibilità di dimostrare con costrizione naturale il dovere morale ad ogni data coscienza, ma nella negazione dell'indipendenza dell'ordine morale mondiale dalla coscienza individuale (soggettiva).<sup>470</sup>

---

<sup>460</sup> Ibidem.

<sup>461</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie," op. cit., p. XL.

<sup>462</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie," op. cit., p. XL.

<sup>463</sup> Ibidem, pp. XLII-XLVIII.

<sup>464</sup> RICKERT HEINRICH, Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg, 1892, pp. 55-60, 62, 88- 91.

<sup>465</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", op. cit., p. XLVIII.

<sup>466</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", op. cit., p. XLIX.

<sup>467</sup> Ibidem, LIII.

<sup>468</sup> Ibidem, LII.

<sup>469</sup> Ibidem LIV.

<sup>470</sup> Ibidem, LIV.

La conclusione che dà Struve al problema etico così impostato, anche se astrattamente, è la seguente: "La presenza coercitiva in ogni coscienza umana normale del problema morale è indubbia: l'impossibilità della sua soluzione in modo empirico è pure essa indiscutibile. Riconoscendo l'impossibilità della soluzione obbiettiva (nel senso dell'esperienza) del problema morale, noi riconosciamo nello stesso tempo l'obbiettività della morale come problema ma corrispondentemente a ciò giungiamo al postulato metafisico dell'ordine morale mondiale (*nравstvennogo mirporjadka*), indipendente dalla coscienza soggettiva".<sup>471</sup> Questa precisazione di Struve smentisce l'interpretazione della sua etica, fatta da Ivanov-Razumnik, il quale, come abbiamo visto, parla a gran voce di Soggettivismo etico. Struve non ferma qui il suo discorso; esamina il positivismo e, quindi, dal suo punto di vista critico, anche il pensiero etico di Michajlovskij di cui, come abbiamo visto, ne critica l'aspetto eudemonistico.

Conseguentemente alla sua impostazione del problema etico, Struve rigetta anche il metodo soggettivo di Michajlovskij, ma gli riconosce, nello stesso tempo, i meriti per aver posto il problema etico su un piano metafisico, anche se egli, in pratica, vuole combattere la metafisica. Infatti, Michajlovskij, a suo avviso, pone eccellentemente il compito della sintesi del dovere, che è così ben espressa nella prefazione alla terza edizione delle sue opere complete di cui si è detto a proposito di Michajlovskij e il concetto di verità totale.

Un compito titanico è quello di Michajlovskij, anche se come pensatore poco si adopera per la sua realizzazione. Ma è significativa, a nostro avviso, l'attrazione che Struve sente per questo compito posto da Michajlovskij, che, a causa della sua titanicità, appare anche utopico.

"Non potrei mai credere e nemmeno adesso credo,- scrive Michajlovskij, - che non sia possibile trovare un punto di vista col quale la pravda-istina e la pravda-spravedlivost' si presentino mano nella mano completandosi a vicenda". Un compito questo più attuale che mai.

Anche per quanto riguarda la teoria sociologica michaj-lovskiana della lotta per l'individualità Struve constata, a sua volta, il significativo slancio del pensiero filosofico di Michajlovskij, che si sforza in direzione dell'idealismo, pur dibattendosi nella gabbia del positivismo.<sup>472</sup> E nei confronti di questo Michajlovskij, dobbiamo riconoscere che vanno tutte le simpatie di Struve, che, al contrario di quanto avviene per Berdjaev, è incline, come egli stesso confessa, alla tendenza individualistica nell'etica di Michajlovskij aUaquale si rivolge dal punto di vista metafisico, cioè dell'etica assoluta. "L'individualismo etico-metafisico,- scrive Struve, - conduce al riconoscimento della multilateralità delle attive sostanze spirituali. Tutta l'etica, in questo senso, riposa sull'individualismo, poiché il problema etico sorge dagli atteggiamenti tra le sostanze spirituali, equivalenti ed autonoma che tendono ad incarnare in sé il bene assoluto.(Che, anche come io penso, deve essere pensato sostanzialmente)".<sup>473</sup>

Ciononostante, a parere di Struve, la debolezza della filosofia morale di Michajlovskij risiede nel suo tentativo di unire due criteri irricongiungibili, o, più esattamente, due principi di moralità: la felicità empirica della persona e la sua perfezione ideale. Da questo punto di vista, appoggiandosi sulle *idee* di Michajlovskij espresse in "*Što takoe ščast'e*"<sup>474</sup> Struve non ha difficoltà a definirlo utilitarista oppure, più in generale, eudemonista.

---

<sup>471</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", op. cit., p.LIV.

<sup>472</sup> P. B. STRUVE, "Predislovie", op.cit., p.LIX.

<sup>473</sup> Ibidem.

<sup>474</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Soč., Tom. III, pp,144-145.

## § 5. SERGEJ BULGAKOV:

### § 1. Il significato dell'esperienza marxista

Tra i pensatori che influiscono sul pensiero di Berdjaev e che gli sono molto vicini per la loro concezione del mondo,- anche se ciò non significa completa corrispondenza -, è senza dubbio importante, come spesso riconosce lo stesso Berdjaev nella sua "Samopoznanie", l'economista e filosofo religioso S. Bulgakov.<sup>475</sup>

A Chi voglia approfondire la conoscenza dell'evoluzione spirituale di Bulgakov è necessaria una meditazione anche sulla sua opera "Avtobiografičeskie Zametki", che L. A. Zander sviluppa in uno studio biografico.<sup>476</sup> Comunque l'opera di Bulgakov non è sviluppata e costruita sistematicamente, come avviene per quella di Berdjaev; essa è il risultato di una raccolta di una serie di articoli di carattere autobiografico pubblicati in vari tempi e luoghi da Bulgakov. L. A. Zander, che è il curatore di quest'opera, così scrive nell'introduzione:

11"II presente sbornik contiene gli articoli scritti dal padre Sergej in tempi diversi, in diverse occasioni. Nel senso più completo della parola questo libro è una "raccolta di capitali eterogenei" come Sergej definì il suo "Svet Nevečernyj".<sup>477</sup>

Ciononostante in questa eterogeneità affiora un'unità sostanziale che non è l'unità biografica, ma il filo dell'evoluzione spirituale che traspare anche attraverso una raccolta di articoli.

Tuttavia la prima parte dello sbornik ha una certa unità ed una sua storia spirituale.

La seconda e la terza parte sono costituite, invece, dalla raccolta di articoli e lettere che portano in modo più evidente il carattere biografico, anche se sono continuamente vivificate dalle discussioni storico-filosofiche di Bulgakov.

È, in parte, da quest'opera che noi costruiamo questi brevi cenni biografici su S. Bulgakov che si fermeranno intenzionalmente ai primi anni del secolo, centro di questa ricerca.

....

**Sergej Bulgakov** (1871-1944) ritiene di grande importanza, per la conoscenza di se stesso e della propria naturale individualità, il significato della propria terra natia alla quale dedica un intero articolo.<sup>478</sup>

Nasce a Livna, piccola cittadina del governatorato di Orlovskij sulle rive del fiume Sosna.<sup>479</sup> L'ambiente religioso ortodosso nel quale Bulgakov cresce e si forma lascia un'impronta indelebile sul suo pensiero; Bulgakov, infatti, diverrà nei primi anni del secolo la "figura centrale della rinascita ortodossa dell'inizio del XX secolo".<sup>480</sup>

Nell'infanzia cresce in un ambiente tutto ecclesiastico "nel segno dei tempi".<sup>481</sup>

Da parte paterna egli è di discendenza levita (da sei generazioni, probabilmente dal tempo di I. Grosnyj), mentre da parte materna, proviene, molto probabilmente da un'origine levita-nobiliare.

Il padre è un tranquillo e modesto prete che serve per 47 anni nella chiesa del cimitero. Tutta la famiglia, compresi i sette figli, sono rivolti alla fede con una semplice integrità ed ingenuità. Per di più

<sup>475</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, YMCA-Press, Parigi, 1949.

<sup>476</sup> L. A. ZANDER, In memoriam P. Serge: Bulgakov, Parigi, 1945. Dieu et le monde, La pensée du Père S Bulgakov, 2 voll., Parigi, 1948.

<sup>477</sup> SERGEJ BULGAKOV, Avtobiografičeskie Zametki, "predislovie, i primečanija L.A.Zandera », YMCA-Press, Parigi, 1947 ., p.3.

<sup>478</sup> S. BULGAKOV, "Moja rodina" in op.cit., pp. 7-24.

<sup>479</sup> Ibidem, p. 8-9

<sup>480</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p. 174.

<sup>481</sup> S. BULGAKOV, op., cit., p. 15.

Sergej cresce spiritualmente con un vivo amore per la chiesa di Livna, la bella chiesa "Sergie",<sup>482</sup> nutrito non solo da lui ma anche da suo padre e sua madre.

Da ciò si capisce l'affermazione di Bulgakov: "Io nacqui e crebbi sotto il sangue ecclesiastico; ciò determinò per sempre la mia natura",<sup>483</sup>

Fino a 13 anni, argomenta Bulgakov, egli vive con la fede e nella fede. Ciononostante dopo l'entrata nel seminario (all'età di 13 anni), subisce la prima crisi: diviene ateo e tale rimane fino al trentesimo anno d'età. Egli si chiederà "Come ciò sia potuto accadere, che tutta la mia fede si sia trasformata in ateismo e che in esso sono rimasto per un periodo di tempo non breve ... a partire dal quattordicesimo e quindicesimo anno della mia vita ... fino al trentesimo".<sup>484</sup> Egli spiega questo mutamento con i tristi avvenimenti familiari. È certo comunque che egli perde la fede religiosa "senza lotta".<sup>485</sup>

Egli diviene un intellettuale sotto l'influsso della dominante forza dell'"intelligentscina", sia nel senso positivo che in quello negativo della parola. Egli condannerà in seguito l'irreligiosità dell'intelligencija.<sup>486</sup> Tuttavia, proprio per questa via egli si scontra contro l'ingerenza del potere statale zarista negli affari della Chiesa. Accetta quindi la rivoluzione con la sua lotta contro lo zarismo e l'assolutismo.

Nell'estate del 1888 Bulgakov lascia con un anno d'anticipo il seminario spirituale di Orlovskij e dopo due anni di permanenza nel liceo di Eleckij entra, nell'autunno del 1890, all'università di Mosca, presso la facoltà giuridica.<sup>487</sup> A questa scelta egli è condotto dalla regnante atmosfera generale dell'"*intelligencščina*", che affascina allora tutta la gioventù, nonostante che Bulgakov senta degli spiccati interessi per la filologia e la filosofia. È questo il periodo in cui Bulgakov si dedica alle scienze sociali ed in particolare all'economia politica di cui egli ci lascia brillanti saggi.<sup>488</sup> Il suo pensiero si muove nella concezione sociale del mondo e socialista, nel continuo approfondimento soprattutto del marxismo. Nel 1898-1900 una missione scientifica universitaria lo conduce prima di tutto in Germania, in quanto paese della Socialdemocrazia e del marxismo, scrive Bulgakov.

In Germania, secondo quanto egli scrive, ha luogo in lui una rapida delusione e la sua concezione del mondo incomincia a vacillare da ogni parte. Risultato di questa nuova crisi è il ritorno alla fede religiosa. A partire dal 1901-1902 egli incomincia a confessare questa sua nuova convinzione, proprio quando è professore di economia politica all'istituto politecnico di Kiev. La sua esperienza marxista ed il passaggio alla fede religiosa e quindi all'idealismo filosofico ricevono pubblica sanzione con la pubblicazione del suo sbotnik d'articoli del 1903: **Ot marxizma k idealizmu**. Su questa esperienza, che per molti aspetti è simile a quella di Berdjaev, o di tanti intellettuali degli anni '90, anche se l'esperienza di Bulgakov è di una rara ricchezza, è necessario qui ora soffermarsi.

Bulgakov fa parte, con Berdjaev, ed in certa misura con Struve, Frani, della cerchia di intellettuali che cercano un rinnovamento filosofico e religioso, che rompa la tradizionale apatia della Chiesa Ufficiale russa.

Essendo ancora per entro la concezione del mondo socialista e marxista, Bulgakov prepara in Germania un lavoro che costituisce la sua dissertazione, in cui si sforza di verificare i principi fondamentali del marxismo nel campo dell'evoluzione dell'economia agricola.<sup>489</sup> In quest'opera egli constata che la posizione di Marx non è giustificata dall'evoluzione dell'economia agricola. È

---

<sup>482</sup> Ibidem., p. 12.

<sup>483</sup> Ibidem., p. 25.

<sup>484</sup> Ibidem., pag. 34.

<sup>485</sup> Ibidem., pag. 27.

<sup>486</sup> S. BULGAKOV, "*Geroizm i podvišničestvo*" in "**Vechi**", **sbornik statej, o ruskoj intelligencij**, 2-e Izd. Moskva, 1909.

<sup>487</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. 36.

<sup>488</sup> Sarà per diversi anni professore di economia al politecnico di Kiev dove resta dal 1901 al 1906.

<sup>489</sup> S. BULGAKOV, **Kapitalizm i Zemledelie**, tom. I-II, SPb, 1900.



questo il periodo in cui Bulgaiov è maggiormente preso dall'attività scientifica (naučnost').<sup>490</sup> È membro del partito socialdemocratico ed amico di Kautsky, Bebel, Liebknecht. I suoi articoli e saggi di economia politica, molto apprezzati, gli procurano presto una grande rinomanza, che gli vale, come s'è detto, la cattedra di economia politica. In questo contesto si inserisce la sua seconda crisi spirituale dell'inizio del secolo, che ha un carattere particolarmente filosofico-religioso. Sul documento principale di questa crisi, costituito dall'opera "Ot marxizma k idealizmu" ci soffermiamo subito.

Commentando questo passaggio Bulgakov riconosce un ampio significato positivo alla sua esperienza teorica marxista. Da questa esperienza si evolve la sua successiva concezione del mondo. Così si legge nell'introduzione allo sbornik citato: "Il libro che viene presentato è una raccolta dei miei articoli dedicati a svariati problemi filosofico-sociali e stampati su edizioni periodiche e non periodiche nel corso degli anni 1896-1903. In questo lasso di tempo la mia generale concezione del mondo ha subito un significativo mutamento - passai dal "marxismo all'idealismo". Ciò nondimeno in questa raccolta gli articoli in cui è difeso l'idealismo<sup>491</sup> sono uniti agli articoli scritti in difesa del marxismo.<sup>492</sup> Ristampando insieme, in un solo sbornik, gli uni e gli altri, io voglio sottolineare anche esteriormente l'intimo legame tra il mio attuale "idealismo" ed il mio precedente marxismo, segnare nel passato lo sviluppo attuale e con ciò dimostrare, in modo più evidente, il significato reale e l'importanza di questo mutamento, che ha luogo nella mia (e non nella mia soltanto) concezione del mondo, la sua logica interiore e il contenuto generale dello sviluppo delle idee. Anche in letteratura e nell'atteggiamento pubblico tra marxismo e idealismo non raramente si presenta una completa conversione".<sup>493</sup> Senonchè, la serietà dell'esperienza e della crisi di Bulgakov è tale che lo spinge a criticare quanti considerano superficialmente questo avvenimento. Non si tratta, come avverte Bulgakov, che "alcuni figliastri del marxismo per questi od altri motivi (principalmente di carattere pratico) nel momento propizio hanno capitolato sotto la cappa dell'idealismo, in un pacifico luogo di dolci suoni è di preghiere. Al l'idealismo viene con ciò attribuita la totale negazione di tutto il marxismo, cioè non soltanto delle basi teoretiche della comprensione del mondo, ma anche del suo credo politico sociale e, di conseguenza, anche dei compiti storici del movimento sociale ad esso legato. Ritengo necessario, - afferma Bulgakov, rigettare con tutte le energie possibili, in questa sede, questa menzogna, che oscura nella coscienza sociale la corretta comprensione dello sviluppo reale e della generazione delle concezioni del mondo".<sup>494</sup>

Preme, infatti, a Bulgakov sottolineare che la sua nuova concezione del mondo idealista si è formata proprio nell'atmosfera delle idee sociali, e quindi, nell'atmosfera delle idee marxiane. Per questo la sua accettazione della filosofia dell'idealismo non è, non può essere e non deve essere una sua totale negazione, al contrario esso tende all'approfondimento e alla motivazione proprio di quell'ideale sociale che viene presentato in nome del marxismo e ne costituisce la sostanza.

"E' possibile, in un certo senso, dire, - scrive Bulgakov, - che l'idealismo tende a realizzare in rapporto all'ideale sociale, quel servizio che nel marxismo adempie il materialismo economico, si presenta come se fosse un nuovo fonamento, messo sotto un vecchio edificio. L'idealismo nacque e sta in Russia sotto il segno della questione sociale e della teoria del progresso. Esso è necessario ai suoi rappresentanti, non perché essi escano dalla terra e dai suoi interessi per finire in cielo, oppure nella palude della reazione, o in qualche altro posto ancora, - ma per conferire una sanzione assoluta, e, con ciò, affermare senza alcun dubbio, gli ideali sociali e morali; perciò esso conduce una lotta in nome dell'ideale assoluto. Tra il marxismo e l'idealismo, con tutte le loro contrapposizioni nel campo della ragione teoretica, esiste per questo motivo una significativa vicinanza nella sfera della "ragione pratica", delle aspirazioni sociali e degli ideali. Gli ideali di giustizia sociale e di progresso sociale, di libertà ed uguaglianza, del liberalismo politico e della democrazia sociale, oppure del socialismo

<sup>490</sup> S. BULGAKOV, Avtobiografičeskie Zametki, p. 6.

<sup>491</sup> Vedi gli articoli contrassegnati dal 'Nr.4 al 10.

<sup>492</sup> Ibidem, dall'1 al 3.

<sup>493</sup> SERGEJ BULGAKOV, Ot marksizma k idealizmu, sbornik stastej (1896-1903), S. Peterburg, 1903, p. V.

<sup>494</sup> SERGEJ BULGAIOV, op. cit., pp.V-VI.

scaturiscono necessariamente dai principi fondamentali dell'idealismo filosofico; essi non soltanto costituiscono il monopolio del marxismo o di qualsiasi altra dottrina, ma soltanto su questi principi possono anche generalmente motivarsi".<sup>495</sup>

In questa convinzione di Bulgakov, sottolineiamo ancora una volta la convinzione diffusa di parte del pensiero filosofico del tempo, come si è visto anche in Berdjaev e Struve, della possibilità di un compromesso tra idealismo e marxismo; convinzione che per un certo periodo condiziona l'attività ed il criticismo politico-filosofico di Bulgakov. Dal suo punto di vista, Bulgakov rigetta tutto ciò che sa di filosofia positivista nel marxismo per accogliere, invece la sua forza progressiva, come teoria scientifica e persino come religione, secondo l'interpretazione di Berdjaev del marxismo di Bulgakov.

Ma il marxismo dà, argomenta Bulgakov, ai suoi seguaci ancor più di quanto può dare una qualsiasi teoria scientifica. Al marxismo sono propri alcuni tratti tipici della dottrina religiosa, quantunque esso la neghi per principio come "ideologia" borghese; "ma in certi suoi aspetti esso stesso costituisce un indubbio surrogato della religione".<sup>496</sup> Esso spiega all'uomo il bene e il male di se stesso, gli destina un determinato posto nel mondo e nella storia, gli indica il dovere, dà uno scopo alla vita e all'attività, lo aiuta, in una parola, a dare un senso alla sua esistenza. "In numerosi circoli della società russa ed europea, - scrive Bulgakov dove il positivismo è già riuscito a cristallizzarsi nel suo genere di religione, avendo fatto proprie persino le sfumature peculiari dell'intolleranza religiosa, l'esigenza religiosa che non muore è quasi soddisfatta con la teoria scientifica del progresso... e di tutte le teorie del progresso che si trovano in circolazione il marxismo contiene una quantità, di gran lunga superiore alle altre, di elementi realmente scientifici, e, già per questo, deve avere maggior successo".<sup>497</sup>

A parere di Bulgakov questa sua "attrazione per gli ateisti religiosi (*sit venia verbo!*) si rafforza col fatto che nonostante la sua scientificità relativa, nel marxismo c'è una ardente sorgente di utopismo sociale che alimenta una pura animazione religiosa. Possiede la propria escatologia sulla dottrina del cataclisma sociale (*Zusammenbruchstheorie*) e il salto dal regno capitalistico della necessità al regno socialista della libertà, della *zukunftstaat*, del paradiso terrestre".<sup>498</sup>

È proprio nell'unione degli elementi scientifici ed utopistici, logicamente innaturale, ma psicologicamente perfettamente comprensibile, che risiede il particolare fascino del marxismo.

Grazie a Giò, - conclude Bulgakov, - esso può, sotto l'involucro esterno della scientificità, non soltanto soddisfare le esigenze della ragione, ma anche saziare la sete religiosa dell'assoluto".<sup>499</sup>

Questa interpretazione *sui generis* del marxismo spiega l'affermazione di Berdjaev quando dice che Bulgakov si era rivolto al marxismo con un profondo spirito religioso. D'altra parte, Bulgakov, non garantendo che anche per gli altri il marxismo abbia avuto tale significato, non si sente impedito ad ammetterlo per se stesso.<sup>500</sup> In qualità di teorico egli si era rivolto al marxismo per servirlo con fede e nella verità, sforzandosi di respingere gli attacchi ad esso mossi e consolidarne i punti deboli. Questo aspetto dell'attività di Bulgakov caratterizza tutti i suoi precedenti lavori. Ma in questo continuo ed ininterrotto lavoro intellettuale Bulgakov sente, dopo ogni tentativo, di dover rafforzare la propria fede; che, a suo avviso, non si è sufficientemente rafforzata nel marxismo, giungendo talvolta persino ad indebolirsi.<sup>501</sup>

"Proprio in questo modo, sforzandomi di essere difensore del marxismo ortodosso, ne divenni il suo "criticò". Dapprima con la polemica, che conduce contro Stammler<sup>502</sup> la cui critica, in parte, riconoscerà in seguito incontestabile. Di questa critica è permeato il suo sbornik: *Ot marksizma le idealizmu*<sup>503</sup>.

<sup>495</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p. VII.

<sup>496</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p. IX.

<sup>497</sup> Ibidem.

<sup>498</sup> S. BULGAKOV, op.Cit., pp.IX-X.

<sup>499</sup> Questo rapporto egli vuole dimostrare anche nell'articolo "*Dušeavnaja Drama Gercena*" e cioè il legame tra la sete dell'assoluto e l'utopismo sociale.

<sup>500</sup> Ibidem, pag. 10.

<sup>501</sup> Ibidem.

<sup>502</sup> Ibidem, pagg. 1-34, 35-52.

Ma accanto a questa polemica, possiamo riscontrare un altro fattore importante nella svolta del pensiero di Bulgakov: la formazione kantiana, che abbiamo messo in luce a proposito di Berdjaev e che abbiamo visto anche in Struve. Bulgakov, ancor prima di Berdjaev, si pone il "difficile compito teorico di introdurre nel marxismo l'innesto del criticismo kantiano, basando il marxismo sulla base gnoseo-logica dell'idealismo kantiano, conferendo una formulazione critica alla dottrina fondamentale del marxismo concernente la sociologia e l'economia. L'impostazione di questo problema ruota, in generale, intorno al pensiero neokantiano, soprattutto all'idealismo soggettivo di Riehl e di Win-delband.

"Devo riconoscere,- scrive Bulgakov,- che Kant è stato per me sempre più sicuro di Marx e io ho ritenuto necessario verificare Marx con Kant e non viceversa. Kant anche nella realtà si è mostrato più fortemente reattivo e disgregatore del marxismo dogmatico".<sup>504</sup>

In questo periodo è convinzione di Bulgakov, (legata al criticismo), che la sociologia non è adeguata ai pronostici scientifici e alla definizioni delle "leggi storiche". "Tra l'altro, - egli scrive,- la prognosi scientifica e sociale costituisce una parte integrale di tutto il marxismo e con la sua negazione si annulla non soltanto la Zusammenbruchstheorie, ma anche ogni escatologia positiva in generale".<sup>505</sup>

Ancora marxista, Bulgakov affronta il problema dell'economia agraria. Si è visto che il risultato di queste ricerche è costituito dalla sua opera in due volumi "Capitalismo e Agricoltura".<sup>506</sup> Quest'opera, già al suo apparire, è definita dai marxisti tendenziosa ed ostile al marxismo.<sup>507</sup> In sostanza, l'intenzione di Bulgakov era quella di dimostrare, in forma indiscutibile e definitiva, la giustezza dello schema economico di Marx, la generale applicazioni della legge della concentrazione della produzione in generale, l'identità dell'evoluzione dell'industria e dell'agricoltura. Ma egli dovette riconoscere, contro la sua stessa volontà, che l'evoluzione agraria non ha un carattere presunto. "In altre parole, - conclude l'autore,- io giunsi a quella convinzione che anche la dottrina economica di Marx non ricopre la realtà storica, che, per la sua complessità non si pone in uno schema semplice qualsiasi".<sup>508</sup>

Queste sono le principali tappe che attraversa il suo pensiero nello stesso tempo il cui il marxismo gli sfugge dalle mani.

Alla crisi del marxismo in Russia, verso la fine degli anni '90, - lo si è visto anche per Struve, - è parallela la crisi del marxismo in Europa Occidentale dove essa viene riferita alla Germania, e quindi a Bernstein. Bulgakov, allo stesso modo di Berdjaev, pur non collegando la sua crisi al "bernstesismo" vede, nello stesso tempo, in questa corrente un fatto storico, che non va ignorato e sottovalutato. Criticando la tattica della Socialdemocrazia tedesca, argomenta Bulgakov, Bernstein chiamandola a porre più attenzione alla realtà della vita e ad assumere un atteggiamento meno dottrinario nei confronti della realtà della vita ed aver praticità, Bernstein deve indirizzare i suoi attacchi a quegli elementi utopistici del marxismo che comunicano una fede religiosa. In questo senso la critica più demolitrice di Bernstein è diretta alla Zusammenbruchstheorie e alla Zukunftsstaat.

"Il Bernstesismo,- dice Bulgakov,- è il marxismo che si taglia le ali spirituali, privato della precedente animazione religiosa - e dello slancio idealistico".<sup>509</sup> Tutto ciò appare, comunque, a Bulgakov il sintomo di una crisi generale del marxismo, crisi che nemmeno Bernstein ha saputo soddisfare. Una crisi, dice Bulgakov, che da acuta diviene cronica. Questo accavallarsi di motivi induce Bulgakov a rivedere le sue posizioni e a orientare il suo pensiero filosofico in senso idealista.

La chiave di questa sua svolta va cercata, a nostro avviso, nella sua teoria del progresso espressa nell'articolo "Osnovnyja problemy teorii progressa", stampato nello sbornik "Problemy

---

<sup>503</sup> S. BULGAKOV, op.cit., "*O social'nom ideale*", pp. 288-316 e "Zadači političeskoj ekonomii". pp. 317-347.

<sup>504</sup> Ibidem, p. XI.

<sup>505</sup> Ibidem, pp. XI-XII.

<sup>506</sup> S. BULGAKOV, Kapitalizm i Zemledelie, Tom.I-II, SPB, 1900.

<sup>507</sup> S. BULGAKOV, Ot Marksizma k idealizmu, p.XII.

<sup>508</sup> Ibidem, p. XIII.

<sup>509</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.XIV.

idealismo" a Mosca nel 1903. Egli si volge al problema della teoria del progresso per tentare di superare i limiti dell'impostazione datale dal marxismo o da qualche dottrina sociologica-politica e perché acquisti una forma filosofica che risponda alla domanda che chiede su che cosa si basa la teoria del progresso, dell'etica e della religione dell'umanità. Questa ricerca, in forma generale ed astratta, è condotta, soprattutto nell'articolo citato, che si inserisce nella generale critica al positivismo condotta nello sbornik "**Problemy Idealizma**". Bulgakov riprende questo tema della analisi critica della teoria positiva del progresso l'anno successivo, in occasione della ripubblicazione dell'articolo nello sbornik che stiamo seguendo, lamentando la scarsa attenzione data dalla critica a questo problema.<sup>510</sup> e' possibile, si chiede Bulgakov, con i mezzi di un esperimento scientifico la costruzione di una concezione del mondo che dia il fondamento teorico alla condotta sociale attiva e agli ideali del progresso sociale, è cioè possibile una teoria scientifica del progresso?<sup>511</sup>

"Secondo la mia convinzione,- scrive Bulgakov,- la teoria "scientifica" del progresso esiste soltanto grazie ad una effettiva eccedenza della competenza del positivismo, e nella realtà essa si basa soltanto e solo può basarsi sulle premesse religiose e metafisiche in unione, certamente, in certo modo, con i dati dell'esperienza, scientifica. E' certo, ciò non significa che si limiti in un qualche senso il diritto dell'esperienza scientifica e del positivismo scientifico perché si possa generalmente avanzare contro la scienza oppure rettificare con qualcosa le sue conclusioni. Con ciò si dimostra soltanto che la teoria del progresso include in sé una serie di problemi che nell'esperienza scientifica non si trovano affatto... (-) E ciò significa ancora meno che le porte della scienza rigorosa si spalancano del tutto ad ogni arbitrio e che nei dati scientifici si ammettono ingredienti sostenitori del carattere metafisico o semplicemente fantastico perché sia generalmente possibile ingerirsi nel campo della metodologia scientifica o dell'empirismo".<sup>512</sup> In questo modo il problema dell'ideale sociale, che Bulgakov si pone e risolve per sé nel campo della sociologia marxista, si stacca gradualmente dal positivismo e sempre più chiaramente si formula come problema religioso e metafisico, che tocca le più profonde radici della concezione del mondo metafisica e che obbliga a far risuonare le più sottili corde del sentimento religioso. "Esso si è tutto fuso, - scrive Bulgakov, - più e più generalmente con l'enigma dell'uomo, con le vetuste domande di Heine "demente".<sup>513</sup>

*Was bedeutet der Mensch?*

*Woher ist er gekommen? – Wo geht er hin?*

*Wer Wohnt dort oben auf goldenen Sternen?*

Ecco dunque che il problema del progresso si complica in Bulgakov con le questioni religiose e le questioni morali entro le quali pone adesso tutta la sua problematica etica e sociale.

Il problema del progresso, che si lega con la verità duale di Michajlovskij, "pravda-istina", "pravda-spravedlivost" è strettamente legato al problema etico che egli si propone di risolvere nel campo dell'idealismo filosofico. Senonchè Bulgakov distingue due tipi di concezione idealistica del mondo, due ordini di pensiero filosofico. "E' possibile determinare il primo come idealismo etico e la sua particolarità fondamentale consiste nel fatto che dalla metafisica si sviluppa qui il motivo etico per eccellenza e che dal problema etico si sviluppa esaurientemente il suo contenuto. I più grandi rappresentanti dell'idealismo etico dell'antichità classica sono Socrate, e nel tempo moderno Kant,... Fichte e tutti i loro seguaci. Possente rappresentante dell'idealismo etico da noi, in Russia, è L. N. TOLSTOJ, predicatore etico religioso, ..."

"L'idealismo filosofico dell'altro tipo comprende più largamente i compiti e la possibilità della metafisica e non e non si ferma ad un solo problema etico, ma tende ad introdurlo nel legame

---

<sup>510</sup> S. BULGAKOV, op.cit.,p.XV.

<sup>511</sup> Ibidem, pp..XV-XVI.

<sup>512</sup> Ibidem, p. XVI.

<sup>513</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. XYVII.

con i problemi dell'ontologia, cosmologia, filosofia della storia. I più grandi rappresentanti di questo tipo furono nell'antichità Platone e Plotino e nella filosofia moderna Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, ecc. Il più illustre rappresentante di tale idealismo, che può essere definito platonico» in Russia è V. S. SOLOV'EV...".<sup>514</sup>

Bulgakov, al contrario di quanto avviene in Berdjaev, segue la filosofia di Solov'ev e si inserisce in questo secondo tipo di filosofia idealista.

Nelle sue ricerche future di carattere religioso, Bulgakov svilupperà la dottrina Sofiologica, tema che eredita dalla dottrina della Sofija di V.S.Solov'ev.<sup>515</sup>

## **§ 2. Bulgakov e la "Teoria del Progresso".**

L'impostazione del problema etico è condotta fin dall'inizio parallelamente alla critica del positivismo e con l'affermata esigenza spirituale e religiosa dell'uomo. La filosofia di Comte, - scrive Bulgakov, - ha perso attualmente credito", anche se le sue cosiddette leggi dei tre stati (*lois de trois états*) costituiscono "una fondamentale convinzione filosofica di larghi circoli della nostra società".<sup>516</sup> Ciononostante, in queste tre leggi, secondo le quali l'umanità passa nel suo sviluppo dalla interpretazione teologica del mondo a quella metafisica, e dalla metafisica a quella positiva oppure a quella scientifica, c'è, in sostanza, a parere di Bulgakov, un errore grossolano, poiché né il bisogno religioso dello spirito ed il suo corrispondente campo di idee e sentimenti, né i quesiti metafisici della ragione perdono qualcosa dallo sviluppo delle scienze positive.

"Sia la religione, sia il pensiero metafisico, sia la conoscenza positiva, rispondono ai bisogni fondamentali spirituali dell'uomo e il loro sviluppo può condurre soltanto alla reciproca chiarificazione, niente affatto al loro annullamento".<sup>517</sup>

Con ciò Bulgakov intende che l'uomo non può essere soddisfatto da una sola scienza esatta, come ha cercato di limitare il positivismo. La conoscenza esatta, la metafisica e la religione devono trovarsi in un certo rapporto armonico tra di loro; fissare questo rapporto è il compito della filosofia di ogni tempo.<sup>518</sup> È da questo punto di vista filosofico che egli imposta il problema della teoria del progresso, che, a differenza del concetto di evoluzione, è un'evoluzione teleologica e non senza scopo. In questo modo la teoria del progresso è, a suo avviso, per l'umanità contemporanea, qualcosa di molto di più di ogni ordinaria teoria scientifica.

"Il significato della teoria del progresso consiste nel fatto che essa è chiamata a sostituire per l'uomo contemporaneo la metafisica e la religione, che egli ha perso, più esattamente essa costituisce per lui sia quella che questa".<sup>519</sup> In ciò si ha, forse, l'unico esempio nella storia in cui la teoria scientifica svolge un ruolo simile. Essa ha un preciso significato religioso e a dire di Bulgakov: "Anche la nostra teoria del progresso, la nostra religione dell'umanità, è un altare al Dio sconosciuto".<sup>520</sup>

Che cosa conferisce alla teoria del progresso un significato filosofico particolare o che cosa la differenzia dalle altre dottrine filosofico-religiose è il fatto che, secondo il pensiero fondamentale della dottrina metafisica che crea la teoria del progresso, questa filosofia, che è contemporaneamente religione, si edifica esclusivamente con i mezzi della conoscenza positiva, non

---

<sup>514</sup> S. BULGAKOV,, op. cit., pp. XIX-XX.

<sup>515</sup> N. A. BERDJAEV, **Russkaja Ideja**, YMCA-Fress, Parigi , 1971, pp. 240-242.

<sup>516</sup> S. BULGAKOV, "**Osnavnyja Problemy Teorii Progressa**", stampato nello sbornik "**Problemy Idealizma**", Moskva, 1902 e ristampato nel 1903, SPb, nello sbornik di Bulgakov **Ot marksizma K Idealizmu**, pp.113-160.

<sup>517</sup> Ibidem, p.113.

<sup>518</sup> S. BULGAKOV, op. ,cit., p.119.

<sup>519</sup> Ibidem, p.121.

<sup>520</sup> Ibidem.

soltanto non passando nel campo del sovrasensibile o del trascendente, ma condannando principalmente e negando quel passaggio, non soltanto non occorrendo al modo comune della conoscenza religiosa, alla fede, ma di nuovo, tuttavia, negando coscientemente ogni suo diritto ed ogni sua importanza. Nella teoria del progresso la scienza positiva vuole assimilare sia la metafisica che la fede religiosa; più precisamente essa vuole essere triplicità della scienza, della metafisica e della dottrina religiosa.<sup>521</sup>

Ma qual è il soggetto della teoria del progresso così religiosamente concepita? Per chiarire questo quesito Bulgakov conduce una acuta critica con al positivismo a proposito del soggetto dello sviluppo infinito. Secondo la formulazione del fondatore di questa religione, Comte, - e anche Feuerbach - che acquista un particolare significato per il suo immediato influsso su Marx ed Engels -, il soggetto del progresso infinito è l'umanità. L'umanità svolge pienamente il ruolo di divinità nella religione del progresso.<sup>522</sup> L'uomo è mortale, l'umanità è immortale; l'uomo è limitato, l'umanità possiede l'attitudine allo sviluppo infinito. "Ma che cos'è dunque questa umanità - si chiede Bulgakov, - in quali sue peculiarità si distingue dall'uomo?"<sup>523</sup> Bulgakov nega che l'umanità si distingua dall'uomo, essa rappresenta una grande e indeterminata quantità di persone, con tutte le caratteristiche degli uomini e così poche nuove qualità riceve nella sua natura allo stesso modo in cui non ne riceve un mucchio di pietre o di grano in confronto ad ogni singola pietra o chicco di grano.

Ciò che il positivismo definisce umanità è, a parere di Bulgakov, una ripetizione, in estensione di tempo e di spazio, indeterminata, una indeterminata quantità di noi stessi con tutta la nostra limitatezza e debolezza.

"Se la nostra vita ha un senso, un valore e un compito, anche l'umanità ce l'ha, ma se la vita di ogni uomo, preso separatamente è una assurdità, l'assoluta causalità, allora è anche assurdo il destino dell'umanità".<sup>524</sup> Secondo Bulgakov, non credendo nel senso assoluto della vita della persona, e credendo invece di trovarlo in una collezione a noi simile, gli uomini, come bambini spaventati, si nascondono gli uni dietro gli altri. In questo senso si vuole conferire un'astrazione logica dietro l'essere superiore cadendo in questo modo nel feticismo logico che conferisce all'oggetto creato dagli uomini i tratti del Dio vivo.

L'apparenza del concetto di umanità conferisce l'affermata attitudine allo sviluppo infinito. Ma questa infinitezza è soltanto fittizia ed apparente, una cattiva infinitezza, secondo la terminologia hegeliana.

Essa si basa soltanto sul fatto che allo sviluppo dell'umanità nel tempo, in una data condizione della conoscenza non può essere indicata la fine, ma non perché non sia possibile per lo stesso concetto. Questo perché, secondo la concezione del positivismo, non c'è un fine assoluto di sviluppo quale si trova nell'idea di infinità di Fichte, dove essa deriva dal carattere assoluto di quel fine che serve il moto infinito; manca, in sostanza, dice Bulgakov, quello scopo assoluto che potrebbe sanzionare questa infinitezza, e trasformarla, per così dire, da passiva in attiva, da causale e indeterminata in necessità razionale.<sup>525</sup>

In che cosa si esprime dunque l'infinito progresso dell'umanità? Si può rispondere che esso deve rendere possibile un sempre più grande sviluppo di felicità per un sempre più crescente numero di uomini. Ma l'eudemonismo, sia sociale che individuale è per Bulgakov il più grossolano atteggiamento dal punto di vista etico, e non è capace di rispondere alle esigenze e ai bisogni dello sviluppo della coscienza. In sostanza, l'eudemonismo come ideale del progresso e come scala di valore per la valutazione del progresso storico conduce direttamente a conclusioni

---

<sup>521</sup> S. BULGAKOV, Op. cit., pp. 121-122.

<sup>522</sup> Ibidem, pp. 128-129.

<sup>523</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>524</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. 131.

<sup>525</sup> Ibidem.

antimorali. In sostanza, continua Bulgakov, accanto all'aspetto eudemonistico di tutte le teorie del progresso e accanto alla felicità come scopo del progresso ne sta un altro che Comte definisce, perfezionamento dell'umanità.<sup>526</sup> Senonchè, a parere di Bulgakov, questo ideale bisogna possederlo già in anticipo. Esso è un ideale assoluto e la sua esistenza non si confonde nell'esperienza, evidentemente esso può essere soltanto di origine sovrasensibile. È per questo che il positivismo dimostra l'impossibilità di risolvere i fondamentali problemi della vita sia della vita che dello spirito nei limiti della conoscenza sperimentale.<sup>527</sup> Quanto detto è ancora più valido quando si passa alla più elevata formula del progresso secondo la quale il progresso consiste nella creazione delle condizioni per il libero sviluppo della personalità:

"Questa formula, accanto all'interpretazione più o meno eudemonistica del progresso, costituisce la saggezza esoterica di Marx alla quale egli è legato dalla sua conoscenza della filosofia di Hegel".<sup>528</sup>

Essa si presenta come un prestito diretto preso dalla metafisica; ma esso è fatto in modo esteriore e meccanico. In questo senso viene mortificato il suo significato filosofico, il significato filosofico propizio della dottrina dello sviluppo dello spirito nei confronti della libertà, cioè verso l'autoconoscenza.<sup>529</sup>

Il libero sviluppo della persona, argomenta il Nostro, come ideale dello sviluppo sociale, è il tema fondamentale e generale di tutta la filosofia classica tedesca e con maggior forza e chiarezza esso viene espresso in Fichte. "Noi pensiamo che questo ideale nell'epoca attuale deve avere significato di assioma morale. Esso è soltanto l'espressione, in altre parole, del fondamentale pensiero dell'etica di Kant sull'autonomia della vita morale<sup>530</sup> sulla legittimità della volontà nella scelta del bene e del male".<sup>531</sup> Perciò la liberazione della persona è la creazione delle condizioni della vita morale autonoma. Questo assioma etico, argomenta il Nostro, conferisce un'immutabilità assiomatica, pone al di sopra di ogni dubbio la legittimità e l'obbligatorietà delle aspirazioni contemporanee nei confronti della democrazia politica ed economica, dà loro una sanzione etica, eleva perciò, dalla semplice lotta per l'esistenza al grado di adempimento della legge morale.<sup>532</sup> Questa è l'idea del carattere sovrasensibile e metafisico. In questo modo Bulgakov giunge alla conclusione generale che i problemi della teoria del progresso superano le forze della scienza positiva. Una corretta impostazione della teoria del progresso deve mostrare con quali mezzi sono risolti i problemi da essa posti e deve conseguentemente delimitare e reintegrare in un dato campo la scienza, la metafisica e la religione nei propri diritti.<sup>533</sup> Ma ecco l'ulteriore sviluppo che Bulgakov conduce sul problema della teoria del progresso e del suo aspetto etico-storico-filosofico.

"Il primo e fondamentale compito che si pone la teoria del progresso, -afferma Bulgakov,- consiste nel dimostrare che la storia ha un senso e che il processo storico non è soltanto evoluzione, ma anche progresso. Esso dimostra di conseguenza un preciso trionfo della causale conformità alla legge e della conformità razionale; è in questo senso, come abbiamo già detto, Teodicea [...] Essa, in questo, modo si prefigge lo scopo rivelato della ragione superiore, che è contemporaneamente storia trascendente e immanente, piano rivelato della storia, il suo scopo, movimento verso questo scopo e forma di movimento".<sup>534</sup>

---

<sup>526</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.136-137.

<sup>527</sup> Ibidem, p.137.

<sup>528</sup> Ibidem.

<sup>529</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.137-138.

<sup>530</sup> I. Kant, **Critica della ragion pratica**, pp. 66-68. (vedi sopra)

<sup>531</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.138.

<sup>532</sup> Ibidem. Vedi anche "**O social'nom ideale**", p. 298.

<sup>533</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p.141.

<sup>534</sup> Ibidem.

Questo compito, avverte ancora una volta Bulgakov, appare superiore alle forze della scienza positiva ed è in generale insolubile con i mezzi della sola esperienza. Ma lo stesso problema è posto del tutto correttamente ed esso si presenta inevitabilmente ad uno spirito che filosofa, che cerca il costante, immutabile essere nel torrente degli avvenimenti transitori e al dissidente che vede nella storia soltanto il morto legame causale". Questo compito è sovra-sensibile, metafisico e ad esso può dare una risposta soltanto una disciplina speculativa che fino a questo momento ha portato la definizione di filosofia della storia, ma che può essere più corretto e più preciso definire metafisica della storia.<sup>535</sup>

Questa argomentazione di Bulgakov richiede comunque una precisazione di carattere generale.

La metafisica della storia, certamente, non ha un carattere autonomo e indipendente, essa è una parte oppure una sezione del sistema metafisico generale, un supplemento particolare dei principi generali metafisici verso la vita storica dell'umanità. Per questo e per il contenuto proprio la metafisica della storia si determina con le vedute generali di questo o quel filosofo, ed essa sarà diversa in Hegel, Schopenhauer, Agostino e V. S. Solov'ev. Il classico ed insieme splendido esempio della metafisica della storia è costituito dalla filosofia della storia di Hegel.<sup>536</sup> "La metafisica della storia è la rivelazione dell'assoluto nel relativo. Essa tende a vedere come l'eterna aurora dell'assoluto si riflette nella cornice limitata dello spazio e del tempo".<sup>537</sup>

In questo senso tutta l'etica di Bulgakov e le stesse leggi morali trovano un valido appoggio nella fede, e lo sviluppo dell'idea morale è motivata dall'assoluto imperativo della legge morale e dalla voce di Dio.<sup>538</sup> In questo spirito Bulgakov riconosce che la storia è la rivelazione, la realizzazione di un piano sovrumano e che nel processo storico è espresso il pensiero universale e provvidenziale. "Se riconosciamo che la storia è la rivelazione dell'assoluto, - egli scrive, - con ciò stesso noi accettiamo che nella storia non regna soltanto la morta conformità alla legge del legame causale, poiché in essa si esprime la regolarità dello sviluppo dell'assoluto: La regolarità causale della storia acquista in questo senso il significato di funzione per lo scopo assoluto".<sup>539</sup>

Ma, a parere del Nostro, la metafisica della storia include altri problemi.

In primo luogo il problema della teodicea in senso stretto, cioè della possibilità e del significato del male nella storia e nella vita dell'uomo; in secondo luogo il problema del soggetto della storia oppure quel compito che è risolto dall'umanità storica. In rapporto a questo compito, nell'esistenza della lotta del bene e del male nella storia, tutti gli avvenimenti storici si presentano come indici positivi o negativi e la metafisica della storia, in questa sua parte, argomenta Bulgakov, per il carattere dei problemi, corrisponde completamente alla teoria del progresso.<sup>540</sup> Ciò che guida correttamente l'uomo nel processo storico è, anche a parere di Bulgakov, quella potente voce categorica, la coscienza, la legge morale, l'imperativo categorico, il carattere assoluto del quale è stato indiscutibilmente dimostrato in filosofia da Kant.<sup>541</sup> "La legge morale, -scrive Bulgakov, - ci conduce a volere il bene, sempre e dappertutto, contenti dello stesso bene. La legge assoluta del bene deve essere anche la legge della nostra vita".<sup>542</sup> Questa legge, nell'applicazione allo sviluppo storico, conduce a volere il bene nella storia e ad agire con le proprie forze: alla sua realizzazione, conduce, in altre parole, "a volere il progresso",<sup>543</sup> conclude Bulgakov, per il quale

---

<sup>535</sup> Ibidem, pp. 141-142.

<sup>536</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p.142.

<sup>537</sup> Ibidem.

<sup>538</sup> Ibidem, pag. 155.

<sup>539</sup> Ibidem, pp. 143-144.

<sup>540</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. 145.

<sup>541</sup> Ibidem, p.145

<sup>542</sup> Ibidem.

<sup>543</sup> Ibidem.



il concetto di progresso ha adesso acquistato un'altra dimensione. Da questo punto di vista il progresso è per Bulgakov un problema morale. Un concetto, di progresso che si contrappone al positivismo e all'evoluzionismo, ma anche all'eudemonismo, sia esso sociale che individuale. Il nucleo fondamentale di questa teoria del progresso rimane il problema morale entro il quale va difesa la libertà morale della personalità umana.

---

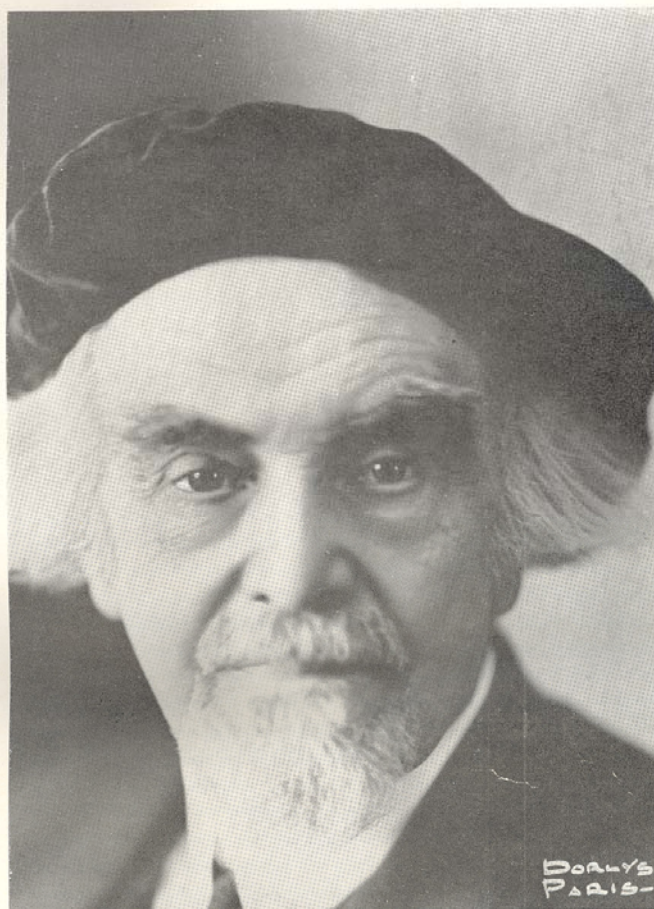


Photo «Dorly's» Paris

Н. А. Бердяев в 1948.

## 6. N. A. BERDJAEV

### § 1. Il significato della lotta per l'idealismo nel pensiero filosofico-politico di Berdjaev.

“Lo sviluppo delle ricerche idealista da parte delle correnti idealiste in filosofia, letteratura e vita possono essere considerate un fatto fondamentale della cultura spirituale degli ultimi anni”, scrive Berdjaev in un suo importante articolo dal titolo "*O novom russkom idealizme*",<sup>544</sup> apparso: sulla rivista "**Voprosy Filosofii i Psichologii**", (1904), termometro delle ricerche filosofiche dei primi anni del XX secolo. In questo articolo, Berdjaev, non nascondendo la polemica con i positivisti, vuole, da una parte chiarire il significato dell'idealismo russo, che in quegli anni attira l'attenzione generale, mentre dall'altra vuole dissipare alcuni equivoci.

Noi prima di sviluppare questo discorso vorremmo ricondurre il problema dell'idealismo filosofico russo ai suoi veri termini. Secondo quanto precisa Berdjaev, è noto che in Russia non c'è un sistema di filosofia idealista, né un Kant né un Hegel, perciò è necessario premettere che in Russia non c'è una determinata e chiara concezione del mondo idealista che unisca tutti i cosiddetti "idealisti". Nessuno degli idealisti russi appartenenti a questi movimenti, d'altra parte, pretende di possedere tanta forza da far questo.

Ciò che unisce allora gli idealisti russi non è tanto una determinata, uniforme e positiva concezione del mondo e credenza, quanto la ricerca e l'Atteggiamento negativo nei confronti dell'organicità del positivismo, lo scontento dello spirito della conoscenza. Nell'idealismo russo sussistono molte sfumature diverse e molte frazioni e i loro rappresentanti non sono tuttavia giunti ad una stabile concezione del mondo. Per questo, in Russia, la ricerca idealista non ha soltanto la via libera, ma anche tanto da dissodare. Ciononostante, come in ogni fenomeno simile in cui coesiste una molteplicità di correnti di pensiero, nell'idealismo russo due possono essere considerate le correnti dominanti: 1) una è decisamente metafisica che ruota intorno alla religione del trascendente, 2) l'altra, che è etico-gnoseologica, si muove nell'alveo dell'idealismo trascendentale. Noi, parlando di Berdjaev di questi anni, come lo stesse possiamo dire per Struve e Bulgakov, non abbiamo difficoltà ad inserirlo in questa seconda corrente etico-filosofica. È da questo punto di vista che sarà considerata nelle pagine successive l'evoluzione filosofica di Berdjaev.

Dopo la pubblicazione dello studio critico-filosofico sul pensiero di Michajlovskij e quello ancor precedente su F. A. Lange, il libro che raccoglie i suoi lavori più significativi nell'arco di tempo che va dal 1900 al 1906 è costituito dalla raccolta di articoli intitolato "**Sub Specie Aeternitatis**". In esso è possibile seguire l'evoluzione spirituale e filosofica di Berdjaev. La prima e significativa svolta che egli conosce in questi anni è quella che abbiamo già definita dal marxismo all'idealismo. Ciononostante in questi sei anni egli sente filosoficamente l'esigenza della ricerca dello spirito nel corpo sociale, l'unione mistica dell'amore e della libertà, il romanticismo individualista decadente, e la comunione mistica neo-cristiana.

“Non è un mistero per nessuno che il marxismo, quello stesso marxismo che ancora non molto tempo fa presentava una concezione così slanciata, organicamente integra e soddisfacente del mondo, sta attraversando una grave crisi. Se alcuni anni or sono la vita intellettuale e sociale della parte progressista della società russa ruotava intorno alle discussioni dei marxisti e dei populisti, adesso, invece, il centro di gravità si è

---

<sup>544</sup> N. A. BERDJAEV, "*O novom russkom idealizme*", in **Sub Specie Aeternitatis**, SPb, 1907, p. 152.

spostato ed avanzano in primo piano le divergenze dell'indirizzo critico ed ortodosso all'interno dello stesso marxismo.

Adesso, per esso, motivo di collaborazione teorica non è la critica della corrente populista, ma l'autocritica e l'ulteriore sviluppo della concezione del mondo. Nell'Europa occidentale questa crisi coincide di solito col noto libro di Bernstein, ma dalla mia esposizione sarà forse chiarito che il nuovo indirizzo critico non è necessariamente bernsteinesimo nel vero senso di questa parola e, in ogni caso, non può rimanere semplicemente bernsteinesimo".<sup>545</sup>

Questa decisa constatazione di Berdjaev è posta in apertura al suo articolo "**Bor'ba za idealizm**". In questo articolo, scritto durante il suo periodo di esilio a Vologda, è presente il ripensamento della sua attività passata di "marxista critico"; Berdjaev cerca ora di superare i limiti di quella concezione del mondo volgendosi all'idealismo filosofico.<sup>546</sup>

Affrontando il problema del fermento e dell'agitazione all'interno dello stesso marxismo, Berdjaev non considera gli stessi avvenimenti attraverso un'angolazione limitata, ma lega quel fermento a tutta la crisi della concezione del mondo del XIX secolo e della filosofia in generale. "Per chiunque fissi attentamente lo sguardo allo spirito complesso dell'uomo intellettuale contemporaneo, alle sue profonde esigenze morali, alle contemporanee tendenze nel campo della filosofia e dell'arte, dovrebbe essere chiaro che noi stiamo vivendo in un'epoca di fermento spirituale".<sup>547</sup>

Questo non si può negare, argomenta ancora il Nostro, a meno che non ci si trovi sotto l'influsso ipnotico di un dogma qualsiasi. A parere di Berdjaev la vecchia concezione del mondo progressiva è già caduta con la fine del secolo XIX in un vicolo cieco, senza d'altra parte tentare di poter tornare indietro perché non c'è dove andare. E' necessario a suo avviso riguardare le formule convenzionali e cercare nuove vie.

"Io mi prendo la libertà di affermare categoricamente che la canzonetta del positivismo, del naturalismo e dell'eudemonismo è stata cantata e per tutte le linee viene dichiarata la lotta per l'idealismo, lotta per una più gioiosa, e luminosa concezione del mondo, nella quale le eterne esigenze superiori dello spirito umano ricevono appagamento."<sup>548</sup> Infatti, solo ora si incomincia a capire, secondo l'argomentazione di Berdjaev, l'insufficienza del positivismo in filosofia, come concezione del mondo, (mirovozzrenie), mentre rinascono le tradizioni platoniche che confessano le verità eterne della creazione metafisica.

Contemporaneamente si nota anche nell'arte una reazione contro il naturalismo e, nel contemporaneo simbolismo, si rigenera il romanticismo dei migliori rappresentanti artistici del passato. L'eudemonismo, l'edonismo e l'utilitarismo dichiarano bancarotta nella risoluzione del problema morale; si osserva l'aspirazione a determinare il valore assoluto del bene, risorge l'idea idealista del "*diritto naturale*", a lungo trascurato, nonostante i suoi fondamentali meriti storici. E' molto caratteristico questo rafforzato interesse dell'uomo contemporaneo e precisamente dell'uomo "*progressista*" per i problemi filosofici dell'arte e della morale. Ogni animo profondo si sente insufficiente nei suoi migliori bisogni e porta con sé il peso della "dualità" dell'epoca transitoria. Certo anche allora è possibile trovare, una moltitudine di soddisfatti "positivisti" che non soffrono la fame spirituale ed ai quali sono incomprese le aspirazioni di Faust; ma queste persone, dice Berdjaev, non sono destinate a camminare in prima fila nelle epoche storiche. Lo spirito borghese e filisteo vive ancora nelle masse progressiste e costituisce un grande sforzo per la rinascita spirituale. La scienza positiva e reale, per principio estranea a qualsiasi romanticismo, è grande e immortale. Per questo, la principale conquista del XIX secolo, il deposito dell'epoca borghese nel forziere dello spirito umano, non teme nessun attentato.

<sup>545</sup> N. A. BERDJAEV, "Bor'ba za idealizm", in *Mir Božij*, giugno 1901. Vedi pure Sub Specie Aeternitatis, pp. 5-34.

<sup>546</sup> Berdjaev pubblica nello sbornik "Problemy Idealizma", "Moskva 1902, pp-91-136, l'articolo "*Etičeskaja problema v svete Filozofskogo idealizma*". Vedi anche Sub Specie Aeternitatis, pp. 59-99. A proposito di Problemy Idealizma così scrive Berdjaev: "In questo sbornik accanto ai marxisti, ai nuovi "idealisti" partecipano anche alcuni liberali, rappresentanti della filosofia accademica: P. Novgorodcev e i fratelli Trubeckoj. Nel mio articolo è stato notato il mio personalismo (Sampognanie, pp. 140-1).

<sup>547</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,op.cit., p. 6.

<sup>548</sup> Ibidem, pp. 6-7.

Per poter fare una diagnosi politico sociale di quelle aspirazioni spirituali sulle quali ci si soffermerà, Berdjaev ritiene anzitutto necessario dipanare un equivoco storico. Egli così argomenta: "L'idealismo teorico è legato con le bramosie sociali reazionarie, con il materialismo pratico. L'idealismo pratico e le aspirazioni progressive di possono unire soltanto con il realismo teoretico oppure col materialismo. La disposizione alla metafisica mira quasi al pensiero sulla disonestà sociale come se la metafisica fosse la concezione del mondo delle classi dominanti. Questo equivoco è molto forte nell'uomo medio progressista".<sup>549</sup> "Il progressista contemporaneo teme terribilmente alcune parole, egli distrugge il suo animo in nome di un modello invecchiato, egli non osa riconoscere che nel tempo si desidera guardare alla vita dal punto di vista dell'eternità".<sup>550</sup> Ma ecco come Berdjaev cerca di scoprire le radici storiche di questo equivoco, che è stato, a suo tempo, un'utile menzogna, ma che adesso può soltanto essere nocivo allorché è di impedimento alla creazione dell'"uomo nuovo", per la "società nuova".

Nella vita dei popoli ci sono epoche che si definiscono "epoche illuminate". Allora la ragione dell'uomo invoca i suoi diritti: getta le catene dell'autorità e inizia un'implacabile critica della concezione del mondo dell'epoca passata, delle vetuste idee religiose e sociali, delle superstizioni e dei pregiudizi che si trovano sulla via dell'ulteriore sviluppo della società umana.

"Le epoche illuminate spesso mettono avanti la loro parola d'ordine teorica "materialismo", materialismo rivoluzionario che costituisce il mezzo di lotta contro le tenebre in nome della luce, ed essere materialisti in tali epoche significa essere idealisti".<sup>551</sup>

Le forze reazionarie della società si indossano le parole idealiste e contro queste parole combattono le forze progressive che coprono con la naturale reazione psicologica il proprio contenuto idealista con parole materialiste. Così, per esempio, la concezione Medioevale Scolastico-teologica e le forze sociali che si nascondono dietro questa concezione del mondo sfruttarono intensamente la terminologia dell'idealismo assoluto ed i filosofi dell'epoca illuminista del tempo nuovo dovettero indirizzare le proprie critiche contro qualsiasi assoluto teorico per scuotere la scolastica medioevale ed il modo di vita che ad essa si appoggiava. La più grande delle epoche illuminate fu vissuta dalla Francia nel XIII secolo e nessuna epoca conta una tal quantità di eminenti pensatori, oppure diede una così splendente letteratura. Il compito fu allora audace: distruggere la società medioevale e la sua concezione del mondo.

"Io penso, - continua Berdjaev, - che la filosofia degli illuministi francesi del XVIII secolo, col suo materialismo, mantiene ancora una forte carica per l'uomo progressista del nostro tempo".<sup>552</sup> Ciò si potrebbe dire analogamente anche per la Germania degli anni '40 del XIX secolo, i cui esponenti furono Feuerbach e gli hegeliani di sinistra. La critica della teologia è stata il fondamentale motivo del materialismo di allora, ma le tendenze umanistiche hanno lasciato la loro impronta idealista.

In Russia gli anni '60 sono stati gli anni e l'"epoca illuminista", del XIX secolo. Gli esponenti più significativi della società russa pre-riforma sono stati Černyševskij e Pisarev, che, sotto il segno del materialismo, hanno combattuto con passione sincera in nome della libertà di pensiero e della dignità umana.

"E noi adesso dobbiamo vedere in Černyševskij e Pisarev non il "materialismo" in cui non c'è stato niente d'originale e niente di prezioso per il nostro tempo, in essi vediamo l'idealismo illuminista".

Essi, in sostanza, hanno lottato contro ogni metafisica perché era difesa dai conservatori, hanno lottato contro il culto della bellezza perché ad essa si appoggiavano la nobiltà feudale e i suoi pubblicisti, belle lettere, poeti e poetiche. Essi hanno avuto storicamente ragione. La loro menzogna materialista, con tutta la povertà filosofica, conteneva in sé una grande verità pratica.<sup>553</sup>

Dopo questa breve considerazione sul materialismo passato, che a parere di Berdjaev contiene più elementi idealisti di quell'idealismo difeso dagli antimaterialisti, per lo più

---

<sup>549</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op.cit., p.7.

<sup>550</sup> Ibidem.

<sup>551</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>552</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.8.

<sup>553</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p. 9.

conservatori, Berdjajev si pone un'ulteriore quesito. Se questo era vero per il passato, come bisogna considerare il problema nella situazione attuale?

"Nel XIX secolo, - continua egli,-il rapporto reciproco delle forze sociali si è modificato, l'ardore rivoluzionario del "terzo stato" si è raffreddato, è cessato di essere "popolo" per divenire "borghesia" avendo dimostrato la propria avidità sfruttatrice. Le forze creative della borghesia, che hanno compiuto nel secolo scorso un grande lavoro critico, incominciarono ad alterarsi ed il carattere della loro ideologia mutò bruscamente. Essa, si dimostrò poco incline al positivo lavoro spirituale. L'epoca borghese della storia è nota per la diminuzione del tipo psichico della persona umana e per il mutamento dei suoi orizzonti spirituali. La dominante borghesia, appiattendolo la vita, uccide ogni idealismo e lo uccide nella vita, nella filosofia, nell'arte, nella morale, nella politica, e si attacca soltanto alla scienza positiva in quanto è necessaria ai suoi interessi pratici. Essa livella ogni chiara individualità, avvelena la bellezza e l'aspirazione a comprendere il mistero dell'essere. Il materialismo rivoluzionario del secolo scorso con la sua piega idealista è sostituito dal positivismo con la sua moderatezza e accuratezza filosofica".<sup>554</sup>

La critica di Berdjajev sottolinea l'insufficienza del positivismo come concezione del mondo, in quanto avvilisce spiritualmente l'uomo, anche se il positivismo come esigenza di applicazione del metodo scientifico in tutti i campi rimane eterno. Ma Berdjajev suppone che, pur essendo la scienza soltanto positiva, la soluzione dei problemi scientifici può essere religiosa e metafisica. Per questo, in difesa dell'idealismo egli aggiunge che vol-gendo la sua critica alla borghesia, "l'idealismo metafisico bandisce la borghesia dalla vita intellettuale dell'umanità per l'inutilità pratica".<sup>555</sup> Quindi, in secondo luogo, la borghesia non può aspirare all'idealismo. In arte la borghesia afferma il realismo e crea la sua estrema manifestazione, - il naturalismo. Il naturalismo rispecchia fedelmente la società del XIX secolo in tutto il suo disordine, continua Berdjajev. In questa situazione la bellezza viene bandita dall'arte delle classi dominanti così come essa non si mostra nella loro vita e l'arte si avvilisce, i teorici del naturalismo suppongono di volgere la creazione artistica nel campo della scienza sperimentale. In una società del genere, quale quella del XIX secolo, l'idealismo, pur essendo vivo, non può trovare posto. L'idealismo, secondo Berdjajev, bandito dalla teoria e dalla pratica dalla classe dominante propone una visione utilitaristica della vita.

"Il XIX secolo ha avanzato una profonda idea idealista del "diritto naturale" e su di essa si è appoggiata nella lotta, politica: gli evoluzionisti del nostro secolo hanno privato del valore questa idea e l'opportunismo liberale divenne l'indirizzo della politica dominante. In una parola, in ordine alla borghesia sociale, noi dobbiamo riconoscere lo spirito borghese profondo e spirituale del XIX secolo, e quello spirito borghese che impoverisce la vita e degrada il suo valore. Io vorrei che qualcuno provasse a dimostrare, in quale legame positivo si trova la psiche delle classi dominanti della società borghese con la filosofia idealista, come e dove i capitalisti fattivi, i possessori di fabbriche, i banchieri si sono appassionati alla metafisica? La vita della massa dominante è vuota in modo umiliante e priva di contenuto e la protesta contro di essa è l'espressione non soltanto della fame *materiale-sociale*, ma anche *ideale-spirituale*. Le altezze spirituali dell'intelligencija aristocratica del passato comprendono in sé i più alti tratti psichici nei cui confronti essa è più vicina al futuro di quanto lo sia l'intelligenzja borghese-democratica del secolo capitalista con la sua povertà spirituale e lo spirito anti-idealista".<sup>556</sup>

A questo punto Berdjajev crede di aver sciolto l'equivoco storico secondo il quale l'idealismo astrarrebbe dalla realtà per farsi sempre strumento delle classi dominanti. Egli si oppone

---

<sup>554</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit. op.cit., p.9

<sup>555</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>556</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p. 10. Portando un paragone concreto, d'accordo col suo discorso, Berdjajev scrive: "Platone, Goethe, oppure Fichte sono uomini del futuro più di Bentham, Zola e Spencer".

a questa convinzione diffusa negando alla nuova borghesia la capacità di valori spirituali degni della vita dell'uomo in contrapposizione all'interno della società. Ma nel negare la funzione progressiva alla nuova borghesia egli deve precisare e chiarire qual è, a suo avviso, la funzione ed il significato del marxismo per la costituzione della nuova società.

La stessa opposizione allo spirito borghese si è infettata, a parere di Berdjaev, al contatto con lo spirito borghese. La situazione di oppressione in cui erano costretti ad agire i gruppi dell'opposizione sociale, il carattere aspro della lotta sociale indirizzato al raggiungimento del minimo per l'esistenza dell'uomo, tutto ciò restringe gli orizzonti spirituali della persona nella lotta condotta contro società borghese e imprime una particolare impronta alla sua ideologia.

"In una simile epoca non poté esserci **l'uomo-totale**, ma soltanto un pezzettino di uomo, usato come mezzo. Il marxismo sorse in questa situazione storica in cui non poté sviluppare in sé il contenuto idealista antiborghese che gli è proprio e che nell'aspetto originario si trova in esso in alto grado più che nelle attuali correnti. L'ideologia del marxismo si è fermata ad uno strettissimo grado di sviluppo, la sua comprensione filosofica del mondo non è originale".<sup>557</sup> Ma ecco in che cosa consiste il merito del marxismo, a parere di Berdjaev: "Il marxismo ha constatato per primo che soltanto l'organizzazione sociale materiale può essere la base per lo sviluppo ideale della vita umana, che gli scopi umani si realizzano soltanto nella condizione materiale del dominio economico sulla natura; praticamente, proprio esso costruisce gli "alloggi per gli uomini". Ma ecco che, secondo le condizioni del momento storico, tutto il lavoro teoretico e pratico finì nella produzione dei mezzi materiali, delle premesse socio-economiche; per un abbaglio psicologico i mezzi furono scambiati come scopi, gli stessi scopi della vita umana sono stati presi troppo materialmente. Il marxismo si è mostrato povero di contenuto spirituale-culturale, i compiti ideali della filosofia, della morale, dell'arte non furono da esso sufficientemente conosciuti e nella sua lotta contro la borghesia sociale del secolo non poté elevarsi più al di sopra del suo imborghesimento spirituale".<sup>558</sup> Questa critica al marxismo, in Berdjaev è lo sbocco naturale di quella sua posizione critica adottata all'interno del marxismo negli anni precedenti; la sua critica parallela al marxismo e alla borghesia somiglia molto alla posizione di Michajlovskij. D'altra parte Berdjaev crede ancora nella possibilità di quella riconciliazione che proprio sul finire del XIX secolo ed il primo anno del XX secolo tenta di realizzare tra marxismo ed idealismo, ricondotti alla loro purezza vitale e alla loro dinamica culturale e spirituale". "*Bor'ba za idealizm*" è uno degli ultimi tentativi di Berdjaev in questa direzione, di quella riconciliazione che aveva intrapreso sotto l'influsso kantiano, influsso che lo condurrà presto alla sola difesa dell'idealismo, poiché il marxismo come concezione filosofica del mondo non lo soddisfa più.

Quindi Berdjaev sferra sin da adesso alcune critiche. Marx ed Engels, a suo avviso, hanno pronunciato una nuova parola d'ordine soltanto nel campo politico sociale; al di fuori di questo campo essi non aggiunsero quasi niente al lavoro critico della borghesia nel periodo della sua lotta rivoluzionaria contro la società medioevale e contro la concezione teologica del mondo. Il fatto che nel marxismo il carattere del suo materialismo dialettico sia preso in prestito dall'idealismo hegeliano non cambia la sostanza della questione, poiché la sua visione del mondo e della vita restano materialisti ed edonisti. È in queste condizioni che Berdjaev affronta il problema principale del suo articolo. "Il marxismo storico è rimasto tale nel suo atteggiamento ostile all'idealismo filosofico e alla metafisica, all'idealismo artistico e al romanticismo, alla morale assoluta, a ogni religione, che si confonde con la vecchia teologia ed ecclesiasticità".<sup>559</sup>

Ai discepoli, continua sempre Berdjaev, rimane il grande compito pratico di aggiungere il valore spirituale alla dottrina socio-economica del maestro che essi propagano. "Ma sono passati cinquanta

---

<sup>557</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op. cit., p. 10.

<sup>558</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 11-12.

<sup>559</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 12.

anni, - scrive Berdjaev, - ed in questo lasso di tempo molta acqua è passata sotto i ponti, noi viviamo in un'altra condizione storico-sociale, la vita ed il pensiero sono andate avanti e hanno posto nuovi compiti".<sup>560</sup> Nel movimento politico social rivoluzionario del XIX secolo c'è una caratteristica che lascia nei suoi combattenti una decisa impronta antiborghese; è, questo, quel romanticismo politico sociale che è accompagnato dal tormento. Tutto l'idealismo dell'uomo si indirizza da questa parte e crea belle figure eroiche. La persona umana è deformata, la formula della sua vita si restringe, ma l'idealismo, tuttavia, c'è, quantunque in modo unilaterale.

Berdjaev stima profondamente quest'idealismo a cui si ricollega, ma rispetta anche quel tormento da martiri che, a suo avviso, però, non ha futuro. Questo idealismo rimuove lo sviluppo sociale contemporaneo. "La via per la quale si è indirizzato l'idealismo poco a poco si ricopre e scompare la più viva manifestazione antiborghese".<sup>561</sup>

Ma che cosa bisogna fare, a parere di Berdjaev, perché l'uomo possa dispiegarsi nella vita in tutta la sua totalità e non essere soltanto un mezzo? La risposta di Berdjaev adesso si fa più esplicita.

"...Se gli uomini del futuro non creeranno un nuovo idealismo, se questo idealismo non penetrerà nella coscienza dei gruppi sociali, che preparano la nuova società, allora il movimento sociale resterà definitivamente in un carattere borghese e il nuovo filisteo sarà un tipo psichico affatto più attraente del filisteo vecchio stampo contro il quale si conduce la lotta".

A proposito dell'uomo nuovo e dei suoi compiti riprendiamo il discorso appena sfiorato all'inizio dallo stesso Berdjaev. Esaminando la crisi del marxismo di quegli anni egli aveva indicato come sintomo di una nuova posizione critica l'apparizione del libro di Bernstein (in cui si critica la Zusammen-brüchtheorie e Verelendungtheorie), si rifiuta di definire il nuovo indirizzo come esclusivamente "Bernsteinesimo".<sup>562</sup> Egli si lega ancora al criticismo kantiano. A questo proposito previene quanti volessero ricondurre la sua posizione e le sue riflessioni allo schema di Bernstein, in particolare per quanto riguarda la critica e la protesta contro la necessità della catastrofe sociale, cioè alla "*Zusammenbruchtheorie*" e la "*Verelendungtheorie*", denunciando così la sua natura borghese.

Berdjaev è indifferente al fatto che la sua visione possa coincidere con quella di Bernstein poiché ciò non lo impegna a niente. Per Berdjaev è importante, invece, insistere su questo fatto: "Bernstein è un figlio legale del marxismo ortodosso, egli ereditò da esso gli elementi realistici che si sforza di rafforzare, ed egli ha ragione in quanto in lui parla la voce della realtà sociale contemporanea, differenziandosi da quella realtà che appartiene a quelli di cinquanta anni fa. Ma in Bernstein, - aggiunge Berdjaev, - manca la forza teoretica del pensiero e la forza dello spirito pratico. Nel marxismo ortodosso Bernstein non ha trovato l'idealismo ed egli stesso si è manifestato incapace di creazione autonoma, egli non appartiene a quelli che aprono nuove vie...Bernstein... è rimasto senza idealismo e la sua propria tendenza di umiliare lo spirito del movimento sociale non è particolarmente importante per noi, per noi è importante invece, - conclude Berdjaev, - che lo stesso movimento sociale dei nostri giorni resta senza idealismo".<sup>563</sup> Ma l'appello di Bernstein, "profondamente errato da un punto di vista filosofico generale", stimola ad un appello idealista e testimonia la necessità di introdurre un nuovo zampillo idealistico nel movimento sociale.<sup>564</sup> "Mi sembra, -scrive Berdjaev, - che stia per arrivare il momento in cui l'equivoco storico deve scomparire e l'idealismo pratico deve entrare in unione con l'idealismo teoretico, affinché uniti nelle loro forze lottino contro l'imborghesimento sociale e culturale e preparare lo spirito dell'uomo

---

<sup>560</sup> Ibidem.

<sup>561</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,pp. 12-13.

<sup>562</sup> Ibidem, p,13, 25-26; Vedi E. BERNSTEIN, *Evolutionary Socialism*, 1899. Questo libro diviene oggetto di animate discussioni in Germania e all'estero.

<sup>563</sup> N. A.BERDjAEV,art,cit., p.26.

<sup>564</sup> Ibidem,pp. 13-14

nuovo per la nuova società".<sup>565</sup> Dopo questo orientamento storico Berdjaev ci introduce nell'essenza della lotta per la concezione idealistica del mondo.

In difesa dell'idealismo filosofico, allo stesso modo di come fa nella critica al pensiero michajlovskiano, Berdjaev sta ancora con tutti e due i piedi nel criticismo filosofico kantiano. Posizione che lo porta a combattere l'edonismo, l'utilitarismo e l'evoluzionismo positivo, non come metodo

scientifico, che ritiene sempre valido, ma in quanto è insufficiente dipiegarsi come ampia concezione filosofica dell'uomo. Egli stesso definisce la sua critica "... soltanto una protesta contro il potere completo del punto di vista positivo-evolutivo".<sup>566</sup> Critica, questa, che costituisce allo stesso tempo "una difesa ... dell'idealismo filosofico, che è più vicino alle esperienze dello spirito umano,- è più vitale nel più ampio significato della parola, della scienza evoluzionistica, che realizza soltanto una speciale funzione della vita". Nell'epoca attuale non si può non essere evoluzionisti,- aggiunge Berdjaev,- ma affinché la teoria dello sviluppo assuma significato ed importanza filosofici essa necessita di un rifacimento".<sup>567</sup> Con quali argomentazioni filosofiche Berdjaev conduce la sua critica all'evoluzionismo?

Anzitutto egli indirizza la sua critica all'edonismo e precisa ciò che è, a suo avviso, il retto significato.

" La lotta teorica per l'idealismo, - egli scrive, - deve iniziare dalla critica dell'edonismo, oppure, secondo la terminologia nobilitata, dell'eudemonismo, che viene accettato dalla maggioranza delle persone avanzate e degli intellettuali del nostro tempo".<sup>568</sup> La felicità a base dell'eudemonismo, argomenta Berdjaev, non deve essere e consistere nella sazietà maiale, ma nella dignità dell'uomo. La lotta e lo sviluppo sociali ispirati dall'ideale sociale conducono alla creazione di una nuova forma di corpo sociale, che consiste in una nuova forma di produzione. Ma la nuova forma di produzione non è ancora l'ideale. Se si pone rettamente la questione sull'ideale ci si accorge che "lo scopo di ogni lotta, di ogni organizzazione sociale, lo scopo della vita è la felicità degli uomini". Lo stesso marxismo, a parere di Berdjaev, pur trovandosi nel giusto, a proposito del suo giudizio su Bentham, non va oltre il comune edonismo ed eudemonismo, sembra quindi che nemmeno esso sia capace di realizzare "lo scopo di ogni lotta vitale consistente nella "felicità dello sviluppo armonico della persona".<sup>569</sup> Ma se questa felicità non è la crassa soddisfazione, in che cosa essa deve consistere? Berdjaev risponde con una precisa istanza, che, cioè, essa consiste nello sviluppo degli aspetti intellettuali, morali ed estetici della persona. E aggiunge: "Questo significa che non ogni felicità ... è lo scopo ideale-della lotta sociale dell'umanità progressista, ma soltanto quella felicità superiore, che presuppone una funzione superiore dello spirito umano". "È meglio essere un Socrate insoddisfatto, - dice Berdjaev,- che un maiale soddisfatto". Ma perché ciò sia vero è necessario riconoscere un qualcosa di superiore ad ogni soddisfazione di questo mondo. Preciso che la felicità è la conseguenza della vita morale dell'uomo e mai lo scopo, Berdjaev giunge a quella precisa istanza dell'edonismo progressivo e, cioè, dello sviluppo armonico di tutti gli aspetti della personalità umana. "E, affinché questo principio non sia privo di contenuto, dobbiamo postulare come suo contenuto lo sviluppo intellettuale, morale ed estetico. Ma lo sviluppo intellettuale è un accostamento alla verità, quello morale al bene, quell' estetico alla bellezza".<sup>570</sup> In polemica adesso con gli edonisti, gli utilitaristi e gli evoluzionisti e contro la loro concezione di utilità sociale nella lotta per la vita degli elementi intellettuali, morali ed estetici, - verità, bene, bellezza, - e contro la visione del marxismo, a proposito dei beni spirituali, contro

---

<sup>565</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., pp.13-14.

<sup>566</sup> Ibidem, pp.19-20.

<sup>567</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>568</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p. 14.

<sup>569</sup> Ibidem, p.15.

<sup>570</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p.16.



l'illuminismo, egli afferma: "Tutto per la vita, ma per la vita superiore, per la vita nella verità, nel bene e nella bellezza, e con ciò io conferisco esistenza allo scopo superiore della vita e del suo significato superiore".<sup>571</sup> Per Berdjaev non ha senso la vita per se stessa. "Il problema sul significato e sullo scopo della vita è eterno, non lo distrugge dall'animo umano nessuna frase-positivo-evoluzionista... il progresso e la perfezione sono al di sopra della felicità e della soddisfazione".<sup>572</sup> Si matura così, proprio in questi primi anni, la convinzione di Berdjaev, che l'edonismo e l'utilitarismo hanno una natura reazionaria, mentre l'idealismo (teoretico e pratico), è per lui stimolo di progresso. La loro stessa idea, di progresso è, secondo Berdjaev, profondamente contraddittoria. "Il progresso suppone un fine generale ed obbligatorio della vita sociale dell'uomo. "In sostanza, Berdjaev gravita attorno a Kant, al principio morale e alla condizione formale di ogni bene morale già espresso nel suo studio su Michajlovskij, che consistono nella finalità in se stessa della persona umana e nell'equivalenza, di tutte le persone umane. Non ci soffermeremo ancora qui sul concetto di persona in Berdjaev, ma aggiungiamo soltanto che: "Lo sviluppo della personalità storica fino all'uomo è un trionfo di valori spirituali, di valori eterni ed assoluti, senza di cui la vita delle persone non è ancora vita umana, senza di cui è così informemente vuota e incompleta, così borghese nel significato più vero e grossolano di questa parola".<sup>573</sup> Ne consegue che l'idealismo metafisico, secondo Berdjaev, che, a questo proposito, si richiama a Struve, è più vicino alla vita ed alla realtà, è più ricco di esperienza e più vicino alla pienezza delle emozioni umane. Soltanto attraverso il punto di vista dell'idealismo metafisico è possibile avvicinarsi alle esperienze integre dell'animo umano, soltanto così l'animo umano trova piena e totale soddisfazione". Io voglio persino esprimere il pensiero che può sembrare un paradosso: ogni uomo vivo che agisce, un uomo che ricerca la verità, che crea la giustizia ed il bene, oppure che contempla la bellezza è un idealista metafisico".

Ma l'idealismo assume per Berdjaev un particolare significato nella realtà sociale. Esso deve contribuire a trasformare la realtà sociale, la teoria dello sviluppo nella teoria del progresso".<sup>574</sup>

Il primo compito fondamentale che si pone la teoria del progresso, - scrive anche Bulgakov, - consiste nel mostrare che la storia ha un significato e che il processo storico è non soltanto evoluzione, ma anche progresso".<sup>575</sup> " Il progresso è, - scrive Berdjaev,- il moto del vero nella direzione del dovere, è il trionfo del dovere nel vero".<sup>576</sup> Altro significato, secondo Berdjaev, il progresso non può averlo e nella filosofia del progresso bisogna ritornare ai grandi idealisti del passato, in modo particolare a Fichte.

Tutto il significato dello sviluppo sociale, dello sviluppo che diventa progresso pregevole del contenuto sopra indicato, sta nel fatto che esso è l'unico modo per scoprire il dovere nella vita dell'umanità, di tali valori spirituali, cioè, come la verità nella conoscenza umana, il bene nella volontà umana e la bellezza nei sensi umani. La metafisica idealista, secondo Berdjaev, deve capire questo processo sociale e mondiale come moto verso gli scopi superiori dell'essere, di quell'unica verità in nome della quale devono perfezionarsi tutte le cose del mondo. La verità, il bene e la bellezza assoluti, è vero, non esistono, ma è anche vero che tutto nella vita dell'umanità ha un valore, soltanto secondo il grado di vicinanza con le idee assolute secondo la loro importanza. "Il contenuto di tutta la cultura spirituale dell'umanità è relativa, ma essa acquista un senso soltanto come aspirazione verso l'assoluto".<sup>577</sup>

<sup>571</sup> Ibidem.

<sup>572</sup> Ibidem.

<sup>573</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p. 17.

<sup>574</sup> Ibidem, p.18.

<sup>575</sup> S. Bulgakov, op. cit., pag. 24.

<sup>576</sup> N. A. Berdjaev, op. cit., pag. 20.

<sup>577</sup> N. A. Berdjaev, op. cit., pag. 22.

A questo punto possiamo dire che Berdjaev, in difesa, dell'idealismo, non ha ancora abbandonato del tutto l'insegnamento socialista. La sua lotta per l'idealismo, il cui contenuto essenziale è presente anche nei suoi scritti precedenti, si muove chiaramente su posizioni revisioniste, ma di un revisionismo che si matura indipendentemente da quello tedesco e, secondo l'opinione di Struve e Berdjaev, quello russo ha un orizzonte filosofico più ampio di quello di Bernstein di cui sia Struve che Berdjaev ne criticano la limitatezza e la debolezza filosofica. Un revisionismo che nasce sullo sviluppo teorico-filosofico russo del pensiero marxista. Berdjaev sente una certa vicinanza con le posizioni di Bernstein, ma ancora di più sente la vicinanza di Struve, il padre del revisionismo russo; sulla scia di questi personaggi Berdjaev si avvicina inevitabilmente a Lassalle.<sup>578</sup> Le stesse osservazioni di Bernstein lo conducono a lui.<sup>579</sup> Allontanatosi dal marxismo, che, secondo le sue parole, egli ha sempre accettato criticamente, Berdjaev sposa già nel 1901 le tesi revisioniste. "Non molto tempo fa, - scrive in questo stesso anno Berdjaev,- dalla bocca di P. B. Struve è risuonato l'appello di ritornare indietro a Lassalle ed io posso soltanto unirmi con tutto l'animo a questo appello".<sup>580</sup>

Evidentemente nella concezione filosofica di Berdjaev questo ritorno a Lassalle non ha solo un significato politico di rottura e di superamento del marxismo, ma ha, soprattutto, una capacità di accoglimento delle esigenze dell'idealismo teoretico e di quello pratico come stimolo di progresso nella realtà sociale.

"Secondo il suo spirito filosofico e idealista, Lassalle si trova al di sopra di Marx,- scrive Berdjaev,- proprio a lui appartiene l'interpretazione idealista "dell'idea del quarto stato"; proprio lui ha mostrato con insolita forza il carattere generale ed umano di quest'idea, e ha incluso nel suo valore il contenuto morale. E noi, nella nostra lotta per l'idealismo dobbiamo trovare proprio in Lassalle il punto di appoggio; la sua immagine storica mostra sufficientemente fino a qual punto è progressiva la natura dell'idealismo filosofico".<sup>581</sup>

Da quanto fin qui detto è ormai chiaro che l'idealismo di Berdjaev non è quell'idealismo dei cosiddetti acchiappanuvole, ma conserva un importante significato pratico per il progresso sociale e materiale. Da ciò scaturisce, per gli esponenti di questa corrente un compito grande, e cioè: "Conservare un sobrio realismo e la comprensione della necessità dei mezzi materiali e introdurre nel movimento sociale lo spirito idealista. Questa necessità, - scrive Berdjaev,- Lassalle la capì più profondamente e ampiamente di Marx".<sup>582</sup>

Questo ritorno a Lassalle acquista per Berdjaev un significato particolare nel momento in cui viene proposto il revisionismo, anche se egli non parla esplicitamente di revisionismo. Gli ideologi della nuova società non devono permettere, a suo avviso, che in detta società vi entri lo spirito borghese, devono piuttosto preparare l'uomo con un contenuto vitale e valida.

"L'intelligencija d'avanguardia del nostro tempo deve mettersi al lavoro per la rinascita spirituale, di quegli elementi spirituali che devono giacere come pietre angolari del futuro e questa rinascita spirituale deve intrecciarsi intimamente con la lotta sociale, che prepara "l'abitacolo per gli uomini" e negli "alloggi" devono essere costruite alte torri".<sup>583</sup>

La più grande "torre" di cui parla Berdjaev è la rinascita spirituale del futuro uomo nuovo, dell'uomo con un'ampia formula di vita, portatore di valori ideali che pongono nella vita il sigillo di un elevato significato. A questo proposito Berdjaev afferma che: "Accanto alla democratizzazione della società deve procedere la sua aristocratizzazione spirituale. Noi non possiamo aspettare il miracolo, noi non possiamo aspettare che nel secondo giorno della nascita della nuova società appaia improvvisamente l'uomo nuovo con larghi orizzonti spirituali se ancora alla vigilia egli era pieno di imborghesimento spirituale e la formula della sua vita era insolitamente stratta, se dietro la lotta per i mezzi materiali egli non vedeva i suoi scopi ideali. La lotta sociale contemporanea costruisce le "case per gli uomini, "essa deve creare anche gli animi degli uomini per i quali

---

<sup>578</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 22.

<sup>579</sup> Vedi E. BERNSTEIN, **Socialisme theorique et Social-democratie pratique**, 1900, e lo studio su **Ferdinand Lassalle**.

<sup>580</sup> N. A. BERDJAEV, ibidem, p. 22

<sup>581</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 22.

<sup>582</sup> Ibidem.

<sup>583</sup> Ibidem. È chiaro il richiamo di Berdjaev ad Ibsen dell'opera di teatro "**Il costruttore Solnes**", dove le torri acquistano il significato di libertà.

l'abitazione è solo un mezzo e ciò non si può accantonare nella speranza che tutto si produca da sé, è necessario farlo, bisogna incominciare a creare sin dai nostri giorni. In altre parole noi rischiamo di entrare nella nuova società avendo smarrito per la via il proprio idealismo, con gli animi piccoli, tutto dunque così borghese...".<sup>584</sup> Da questo punto di vista Berdjaev dissente da quella corrente di marxisti ortodossi che concepiscono il processo storico come un processo automatico e meccanico. Il marxismo, è vero, tenta di dare una base evoluzionistico-scientifica dell'idealismo con l'aiuto del metodo dialettico, ma molti "ortodossi", argomenta Berdjaev, vedono fino a questo momento la grandezza dello spirito confessando la teoria della necessità del cataclisma sociale della società capitalista (*Zusammenbruchtheorie*). A parere di Berdjaev proprio qui il marxismo inciampa. Questo tentativo ha mostrato un utopismo storico-evoluzionistico particolare, scientificamente non raggiungibile e nello stesso tempo in esso manca l'idealismo.

"L'idealismo si trova nella profondità e nell'ampiezza dell'ideale, l'idealismo è nella lotta attiva rivolta alla realizzazione dell'ideale e ad esso illimitatamente devoto, l'idealismo è nella grandezza dello spirito che penetra il movimento sociale, dello spirito che lotta anche nel nome di chi si combatte".<sup>585</sup>

Le radici dell'idealismo sono per Berdjaev metafisiche ed il processo storico evolutivo crea soltanto le condizioni per la sua manifestazione". Dunque la teoria dialettica della necessità della catastrofe sociale non è soltanto non scientifica, logicamente assurda e in contraddizione con i fatti della vita, ma è profondamente anti-idealista".<sup>586</sup> Rigettata la "*Zusammenbruchtheorie*" Berdjaev si trova dalla parte di Lassalle e di Bernstein. Lassalle gli mostra l'"idea" dell'epoca contemporanea e i suoi portatori nella data classe sociale. Nel riconoscere all'idealismo la capacità di poter promuovere il progresso sociale, materiale e spirituale, Berdjaev si distacca fondamentalmente dalla corrente socialdemocratica tradizionale rigettandone il meccanismo filosofico. Nemmeno la sua posizione di "marxista critico" ha più senso.

D'altra parte egli non può assolutamente concepire o condividere l'interpretazione meccanicistica dello sviluppo idealista dell'umanità.

Questo discorso lo porta ad una considerazione allora non ancora sufficientemente chiarita dal pensiero teorico marxiano a proposito della questione tra ideologia ed economia, struttura e sovrastruttura. A questo proposito egli fa una critica ingiusta in rapporto al vero pensiero di Marx ed Engels, ed una critica giusta nei confronti del marxismo volgare.

La recente critica marxiana, a partire dallo sviluppo filosofico del pensiero marxiano condotto da Lukács G. sulla base dei testi originali di Marx ed Engels, gli danno a questo proposito ragione.

Egli non condivide l'interpretazione del marxismo ortodosso secondo cui ogni ideologia, scienza, religione, morale, arte, sono create dalla base economica. Ciononostante Berdjaev, nel tentativo di precisare l'autonomia dello sviluppo spirituale dallo sviluppo economico cade nell'errore opposto.

In sostanza, ci sembra, Marx ed Engels, pur avendo riconosciuto la preminenza del fattore economico nel processo storico, riconoscono un interscambio dialettico tra struttura e sovrastruttura ed un loro reciproco condizionamento. Ancora viventi, Marx ed Engels si preoccupano di risolvere questi dubbi, di chiarire le loro idee al proposito, di rigettare critiche simili che venivano rivolte al materialismo storico. Ed in sostanza così Engels avverte: "Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che in ultima istanza è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu affermato né da Marx, né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fattore determinante, egli trasforma quella proposizione, in una frase vuota, astratta, assurda. La

---

<sup>584</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p.23.

<sup>585</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp.23-24.

<sup>586</sup> Ibidem.

situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura - le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate dalla classe vittoriosa dopo aver vinto la battaglia ecc., le forme giuridiche e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore: sino a costituire un sistema di dogmi - esercitano pure la loro influenza nel corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è così lontano o così difficile a dimostrarsi che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse così, l'applicazione della teoria ad un periodo qualsiasi della storia sarebbe più facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado...".<sup>587</sup>

Come si può notare da questa citazione, Engels è in polemica con l'interpretazione deterministica del rapporto tra base economica e sovrastrutture culturali, che il marxismo volgare interpreterà per molto tempo ancora meccanicamente e deterministicamente.

Riportando alla luce questi giudizi sulla base e le sovrastrutture, G. Lukács, in polemica col marxismo volgare, contribuirà allo sviluppo dell'autentico pensiero marxiano-engelsiano.

“Marx ed Engels,- egli afferma,- non hanno mai negato o misconosciuto la relativa autonomia di sviluppo dei singoli campi di attività della vita umana (diritto, scienza, arte, ecc...) per cui, ad esempio, il singolo pensiero filosofico si riallaccia a uno precedente, sviluppandolo, combattendolo, correggendolo...”<sup>588</sup>

“Per Marx ed Engels non si ha che una sola scienza unitaria, la scienza della storia, che concepisce l'evoluzione della natura, della società, del pensiero, ecc. come un processo storico unitario, di cui si propone di scoprire le leggi, sia generali che particolari (cioè concernenti singoli periodi). Ciò non implica però, a nessun patto - e sempre in netto contrasto col pensiero borghese moderno - un relativismo storico. L'essenza del metodo dialettico consiste appunto nel fatto che in essa l'assoluto e il relativo formano un'unità inscindibile: la verità assoluta presenta elementi relativi, legati al luogo, al tempo e alle circostanze; e inversamente, la verità relativa, in quanto sia verità vera, cioè rispecchi la realtà con fedele approssimazione, ha una validità assoluta”.

"Necessaria conseguenza di tale punto di vista è il rifiuto, da parte della concezione marxista, di riconoscere la netta separazione e l'isolamento dei singoli rami della scienza... Né la scienza, né i singoli suoi rami, né l'arte hanno una storia autonoma, immanente che promani esclusivamente dalla loro dialettica interna. L'evoluzione di tutti questi campi è destinata dal corso della storia della produzione sociale nel suo insieme, e solo su questa base possono essere spiegati in modo veramente scientifico i mutamenti e gli sviluppi che si manifestano in ognuno di essi. Certo,- afferma Lukács, - questa concezione di Marx ed Engels, che duramente contraddice tanti moderni pregiudizi scientifici, non vuole essere interpretata in maniera meccanicistica, come usano fare parecchi pseudomarxisti o marxisti volgari”.<sup>589</sup> Tutto ciò per ricondurre alla sua impostazione corretta il problema dei rapporti tra base economica e sovrastrutture ideologiche.

Alla luce di questo chiarimento appare evidente la corretta impostazione critica della protesta di Berdjaev (anche se giunge a conclusioni distanti dalle nostre), ancor prima di calarsi interamente nell'idealismo filosofico e nei problemi religiosi, nei confronti del marxismo meccanicistico. Ma la sua critica non ha uno scopo costruttivo nei confronti dell'autentico pensiero marxiano, bensì gli serve di appoggio alla sua lotta per l'idealismo che si rifà a Lassalle in netta

---

<sup>587</sup> F. ENGELS a F. Mehring (14.7.1893), in K. MARX - F. ENGELS *Ausgewählte Briefe*, cit. pp.548-52; vedi trad. it. K. MARX e F. ENGELS, *Scritti sull'arte, "Il marxismo volgare"*, Laterza, 1971, a cura di C. Salinari, pp.63-65.

<sup>588</sup> G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino, 4ª edizione, pp. 29.

<sup>589</sup> G. LUKÁCS, op. cit., p.28.

polemica col marxismo volgare, ma anche con Marx e col suo pensiero. C'è quindi anche un punto di rottura dove le due concezioni si allontanano l'una dall'altra. Mentre nella concezione del materialismo storico la base economica e le sovrastrutture interagiscono lungo il processo storico, per Berdjaev la base e la struttura sono del tutto autonome e possono vivere di vita propria. Ma seguiamo il pensiero di Berdjaev, anche là dove esso, come sin qui abbiamo fatto, si allontana dalle nostre convinzioni.

"Lo sviluppo economico sociale, - scrive Berdjaev, - di per se stesso è automatico e non può creare quell'idealismo che deve colmare la vita degli uomini, esso crea le condizioni per la manifestazione dell'uomo nel vero senso della parola, ma non crea lo stesso uomo. Nella nostra coscienza deve entrare la grande idea della costruzione delle abitazioni con una grande torre al di sopra di esse e noi dobbiamo metterci alla costruzione di questa torre perché essa non crescerà mai da sola".<sup>590</sup>

Ma che cosa intende dire con questa metafora Berdjaev? La torre che domina con la sua altezza sui tetti delle case circostanti è per Berdjaev l'incarnazione di ogni aspetto dello spirito idealista nella vita dell'uomo, dell'idealismo in filosofia, in arte, nella morale, nella lotta politico sociale, nell'amore. "Questo spirito idealistico è chiamato, - scrive il Nostro, con una metafora di sapone rozanoviano-merežkovskiano, - ad innalzare la terra verso il cielo e a far scendere il cielo sulla terra... . Soltanto l'unione teoricamente cosciente del motivato idealismo con le aspirazioni sociali più progressive può superare questo sdoppiamento".<sup>591</sup>

\*\*\*

Nell'evoluzione filosofica idealista, Berdjaev, da una posizione di indifferentismo si avvicina sempre più alla religione conferendole un significato particolare nella creazione dell'uomo nuovo, come entità totale, autonoma, a se stante. In Russia, dice Berdjaev, è necessario lottare per la nuova società in nome del "diritto naturale" idealisticamente inteso. Ora l'idea sulla quale si appoggia la concezione idealista è l'idea dell'ordine morale mondiale. E se la scienza passa alla filosofia, allora la filosofia passa alla religione. Ed a questo proposito Berdjaev si richiama alla filosofia morale kantiana.

"Senza fede religiosa nell'ordinamento morale mondiale nel legame consanguineo dell'individuale con l'universale ad immorturo significato di ogni sforzo morale non vale la pena di vivere allo stesso modo della Vita senza significato ... *rien ne vaut la peine de rien*".<sup>592</sup> Non bisogna spaventarsi di fronte alla religione come molti fanno, argomenta Berdjaev, di fronte alla sua forma storica: "Ma è ora di riconoscere che la religione, nonostante la fluidità del suo contenuto, è eterna, funzione trascendentale della coscienza, e che ogni completa interpretazione ed atteggiamento nei confronti del mondo deve essere religioso. "E questo perché il grandioso slancio dello spirito, continua Berdjaev, - e l'"entusiasmo idealista", sono possibili soltanto nel caso un cui "io sento con tutto il mio essere che, al servizio del progresso umano nella sua forma storica contemporanea, io servo la verità eterna, che il mio sforzo ed il mio lavoro sono immortali per i propri risultati e che sono presi in considerazione nell'ordine mondiale. E io penso che l'uomo nuovo, scrollatosi di dosso quello vecchio e il vecchio mondo con le sue superstizioni, sarà compenetrato della nuova religione".<sup>593</sup>

---

<sup>590</sup> N.A.BERDJAEV, op. cit.,p. 27.

<sup>591</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>592</sup> N. A. BERDJAEV,op. cit.,p. 33.

<sup>593</sup> Ibidem.

Il compito della lotta per l'idealismo coincide col dovere del gruppo sociale che costituisce nell'epoca attuale, continua il Nostro, il portatore dell'idea del progresso umano. Ne consegue che questo compito non può essere realizzato per intero dai partiti socio-politici che perseguono scopi ancora più particolari. "L'idea" del futuro non si realizzerà dalla lotta socio-politica poiché la sua realizzazione è complessa e multiforme. Berdjaev precisa comunque che a suo avviso la lotta per l'idealismo non è lotta contro il realismo. "La filosofia idealista non può attentare la scienza positiva come l'idealismo sociale non può attentare il realismo sociale."<sup>594</sup>

## **§ 2. Il problema etico alla luce dell'idealismo filosofico**

E' sul terreno stesso dell'idealismo filosofico che Berdjaev tenta adesso l'impostazione del problema etico. Berdjaev sente che questo tema è molto vicino ad ogni uomo consapevole "particolarmente adesso che i problemi morali si levano con tormentosa tensione e che, irrompendo su di noi, l'ondata idealista esige l'interpretazione di tutti i problemi sociali contemporanei dal punto di vista dell'eterno problema etico".<sup>595</sup>

Come si è già accennato altrove, questo problema è sollevato da Berdjaev nello sbornik "Problemy Idealizma", che segna il primo grande passo di rottura e di critica del positivismo e dell'evoluzionismo stesso condotta da una parte dell'intel'igencija russa i cui massimi rappresentanti sono gli ex esponenti del marxismo legale come Struve, Bulgakow, Berdjaev, Frank ed altri.

Nel momento di rottura col razionalismo tradizionale ancor dominante all'inizio del secolo, Berdjaev si trova già sul terreno dell'idealismo filosofico. Con questo punto di vista propone il problema dell'etica.

"L'edificazione dell'etica filosofica, come giudizio superiore di tutte le aspirazioni e le azioni umane è, forse, il compito più importante del pensiero contemporaneo e qualsiasi spirito che faccia filosofia sui problemi della vita deve portare qui il suo contributo. Io parlo non della morale pratica, spicciola, ... parlo dell'impostazione filosofica del problema della vita morale. L'etica non è una scienza, sociologica o psicologica, che ricerca le leggi del vero, essa è una disciplina filosofica che fissa le norme del dovere".<sup>596</sup> "Nella filosofia pratica la questione non verte sulle basi di quello che accade, ma sulle leggi di quello che deve accadere, quantunque ciò non debba mai accadere".<sup>597</sup>

Ma nell'impostazione di questo problema e per un suo corretto sviluppo Berdjaev sente di dover rivolgere di nuovo la sua critica alla filosofia positivista, edonista e eudemonista al fine di dissipare gli eventuali equivoci. Ciò lo conduce a rivolgersi ancor criticamente al marxismo. Qui non ripetiamo quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente, perciò prenderemo in considerazione soltanto il problema etico.

Anzitutto Berdjaev considera il problema etico dal punto di vista gnoseologico riconoscendo gli così l'insuperabilità formale della categoria del dovere così come la postulò I. Kant. E con Kant egli concorda sull' autonomia della categoria del dovere come principio dato a priori alla nostra coscienza, rendendo in tal modo l'etica indipendente dalla conoscenza scientifica". Questo suo merito immortale e anche l'etica filosofica devono schierarsi con Kant". Anche per

---

<sup>594</sup> Ibidem.

<sup>595</sup> N. A. BERDJAEV, "*Etičesjaja problema v svete filofsokogo idealizma*," 1902, Raccolto prima in "*Problemy Idealizma*" e ristampato in *Sub Specie Aeternitatis*, 1907, pp. 59-99.

<sup>596</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op. cit., pp. 59-60.

<sup>597</sup> I. KANT, Fondazione della metafisica dei costumi, p. 63.

Berdjaev, quindi, l'etica, dottrina filosofica del dovere, è autonoma e non dipende dalla scienza e dalla conoscenza del vero.<sup>598</sup>

È proprio qui che risiede il punto fondamentale di scontro con i positivisti e gli evoluzionisti, i quali, nelle loro argomentazioni, fanno dipendere dall'esperienza l'idea assoluta del dovere.

“Il positivismo (l'empirismo), - scrive Berdjaev, - utilizza la funzione scientifico-conoscitiva della coscienza e, allorché ciò è sconveniente crede anche troppo ingenuamente nell'esperienza, nella sua unicità è condizione definitiva, dimenticando che questa esperienza è il prodotto della nostra coscienza e persino di un suo aspetto soltanto”.<sup>599</sup> Per quanto riguarda l'indirizzo evoluzionistico, Berdjaev afferma che sforzandosi di apportare alcune correzioni all'edonismo e all'utilitarismo, esso introduce nell'etica l'idea dello sviluppo della vita. Ma lo stesso evoluzionismo sfiora soltanto il problema morale e non dà alcuna risposta sul valore morale e sul dovere ed in fin dei conti, dice Berdjaev, non si allontana dall'edonismo. In sostanza, per Berdjaev, l'evoluzionismo ha poco peso nell'etica filosofica come pure nella teoria della conoscenza, ma lo riconosce opportuno soltanto nella ricerca psicologica e sociologica, mentre in tutte le loro argomentazioni contro la moralità assoluta stupisce la loro mancanza di criticismo. Allo stesso modo, il marxismo come filosofia comprensione del mondo, da cui tuttavia il nuovo indirizzo critico trae sani e vitali elementi da unire all'idealismo filosofico ed etico, condivide gli errori dell'evoluzionismo e testimonia particolarmente sulla impossibilità dell'idealismo etico.<sup>600</sup>

Ciononostante Berdjaev riconosce che: "Se l'evoluzionismo con la sua limitatezza non ha alcun significato per l'etica ha comunque significato l'idea teleologica del progresso".<sup>601</sup> Comunque il principio dello sviluppo della vita ha per Berdjaev e per l'idealismo filosofico non un significato biologico come negli evoluzionisti, ma un significato etico. Con queste premesse Berdjaev passa alla sostanza del problema etico sulla base della filosofia etica kantiana. Kant diede non solo una motivazione formale e gnoseologica dell'etica, - scrive Berdjaev, - ma diede assai di più. Tutto il contenuto dell'etica può essere costruito soltanto appoggiandosi a Kant. Kant ha riconosciuto il valore assoluto per l'uomo; l'uomo è fine a se stesso e dal punto di vista morale non lo si può considerare come un mezzo ed inoltre tutti gli uomini sono moralmente uguali. Questa legge morale eterna, assoluta, condizione fondamentale di ogni realizzazione del bene morale e tutto il fluido contenuto della morale soltanto da lui possono essere dedotti e giustificati".<sup>602</sup> Berdjaev, appoggiandosi apertamente alla morale kantiana, così espone il principio etico della persona umana come fine in se stessa e valore assoluto.

L'idea fondamentale dell'etica è l'idea della persona, l'unica portatrice della legge morale. Alla riflessione su che cosa sia la persona (ličnost') dal punto di vista dell'etica ed in quale rapporto si trova l'idea etica della persona verso la persona empirica con tutto il suo contenuto concreto e multiforme in cui si confonde il bello col mostruoso, l'elevato con l'infimo, egli crede di poter rispondere chiaramente considerando in stretto legame l'etica con la metafisica, ed in fin dei conti, con la religione. Ai limiti dell'esperienza cui è legata la scienza positiva, l'idea etica della persona sfugge; per la persona empirica non è possibile riconoscere un valore assoluto, nella realtà empirica l'uomo troppo spesso non è uomo, "quell'uomo a cui noi riconosciamo il fine in se stesso e che deve essere sacro".<sup>603</sup> È proprio la contraddizione tra la persona empirica e la persona ideale che rende tragico lo stesso problema morale. Da ciò Berdjaev afferma che: "Il problema morale è prima di

<sup>598</sup> N. A. BERDJAEV, *Ibidem*, p.62. I. KANT, **Critica della ragion pratica**, Bari, Laterza, 1959, p.66.

<sup>599</sup> N. A. BERDJAEV, *op.cit.*, p. 64.

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>601</sup> N. A. BERDJAEV, *op.cit.*, p.71.

<sup>602</sup> I. KANT, **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, pp.52-54 e **Kritik der Praktischen Vernunft**, p.158. N. A. BERDJAEV, *ibidem*.

<sup>603</sup> N. A. BERDJAEV, *op. cit.*, p. 72.

tutto il problema del rapporto tra l'"io" empirico e l'"IO" ideale, spirituale, "normale".<sup>604</sup> (10) Kant parte dal dualismo "sensibile" e "normalmente-razionale" nella natura dell'uomo e in questo vede tutta la *raison d'être* del problema morale, riconoscendo un valore assoluto soltanto per ciò che risulta dal rispetto alla legge morale. Ed inoltre, si è visto parlando di Kant, che egli attribuisce alla morale, la specifica qualità dell'uomo, l'indipendenza dalla vita sensibile.

Berdjaev giunge alla conclusione che la "morale è prima di tutto l'atteggiamento interiore dell'uomo con se stesso, ricerca e realizzazione del suo "IO" spirituale; trionfo della coscienza "normale" nella coscienza empirica".<sup>605</sup> In sostanza, nella lingua quotidiana, ciò significa sviluppo della persona dell'uomo.

Inoltre, la morale, come atteggiamento dell'uomo verso l'uomo, è il riconoscimento incondizionato in ogni uomo del proprio "IO" spirituale e l'incondizionato rispetto dei suoi diritti. Ciò significa anche quello che comunemente viene chiamato "umanità", (*gumannost'*). Essere uomo significa riconoscere e rispettarne in ogni uomo il fratello per spirito e ritenere la sua natura spirituale come fine a se stessa, allo stesso modo della sua particolarità, e favorire il suo sviluppo sul terreno della cultura spirituale di tutta l'umanità.

Da simile impostazione e sviluppo del problema etico è chiaro come - il problema morale diventi prima di tutto problema individuale per divenire problema sociale soltanto nelle sue ulteriori conclusioni.

Ma l'individualismo etico è sospeso senza alcun appoggio se rimane nel campo dell'esperienza. La persona empirica, argomenta Berdjaev, come tale, non può condurre all'individualismo etico, essa spinge l'uomo all'abbraccio con l'edonismo e l'immoralismo. In una parola, l'etica, l'idea della persona e del problema morale di cui il soggetto è la persona, possono essere compresi soltanto sul terreno dello spiritualismo, dice Berdjaev.

"L'uomo ha un valore assoluto perché è spirito eterno e gli uomini uguali, perché in essi c'è una sola natura spirituale. L'individualità spirituale ha diritti assoluti e imprescrittibili che non si possono giudicare... Il valore morale dell'uomo si determina non con l'approvazione e il giudizio degli altri uomini, né con l'utilizzazione della società, ed in generale non col mondo a lui esterno, ma in armonia con la propria natura interiore, con l'atteggiamento verso il proprio Dio".<sup>606</sup>

Ma, come si accennava, il problema morale, accanto alla sua immagine individuale, ha anche una forma sociale, in questo rapporto la questione entra nella filosofia del progresso appena abbozzata da Kant.

In questo senso, e cioè nel modo in cui la legge deve essere realizzata e può essere realizzata nella vita dell'uomo costituiscono grandi passi in avanti i distinti pensieri filosofici di Fichte, Schelling, Hegel.

"La società, lo sviluppo sociale sono un mezzo necessario dello sviluppo morale della persona umana. Alla persona appartiene il primato etico (non sociologico) sulla società",<sup>607</sup> Ma la legge morale si incarna nella vita dell'umanità per mezzo del progresso sociale, la persona umana si sviluppa e fabbrica la propria individualità tramite la multiforme azione reciproca con l'ambiente sociale, nel rapporto socio-politico degli uomini. Anzitutto, affinché la cultura spirituale di cui la persona è portatrice possa svilupparsi nella storia empirica dell'umanità essa ha bisogno della base materiale sociale.

"Per questo noi chiediamo uno sviluppo economico e salutiamo una più perfetta forma di produzione, - scrive Berdjaev-. Al fine di garantire il diritto naturale della persona i rapporti esterni

<sup>604</sup> Ibidem. La parola normale viene qui usata da Berdjaev nel significato: "che corrisponde alla norma". La realtà empirica nel significato strettamente filosofico di questa parola non è normale (ne normal'na). Normale è soltanto il mondo ideale del dovere.

<sup>605</sup> N. A. Berdjaev, op. cit., pag. 73.

<sup>606</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p. 74

<sup>607</sup> N. A. BERDJAEV, Op.cit., p.82.



delle persone devono essere regolarizzati e formati, sia nell'organizzazione dello stato che nell'organizzazione giuridica, devono essere realizzate la libertà e l'uguaglianza, che necessitano e si sanzionano con l'autonomia morale interiore di ogni persona umana".<sup>608</sup> Il progresso giuridico e politico non è altro, infatti, che la realizzazione e la garanzia del diritto naturale dell'uomo, che non ha bisogno di nessuna sanzione storica allorché questo diritto è l'immediata espressione della legge morale data... . Tutto il progresso economico che costituisce dal punto di vista sociologico la *conditio sine qua non* di ogni cultura, dal punto di vista etico resta un mezzo soltanto per il trionfo del diritto naturale della personalità.<sup>609</sup>

È per questo, argomenta Berdjaev, che l'aspetto sociale del problema morale si radica soprattutto nelle esigenze del "diritto naturale".

"Ogni forma nuova di corpo sociale (obščestvennost') e forma nuova di produzione con la corrispondente organizzazione sociale deve essere valutata e giustificata come mezzo della realizzazione del fine ideale del diritto naturale della persona, della libertà e dell'uguaglianza, di questi fondamentali momenti della realizzazione del diritto naturale". Da ciò Berdjaev deduce che la persona non può rinunciare alla sua libertà di coscienza ed al suo valore assoluto in nome dell'utilità sociale.

"Noi neghiamo il principio etico-giuridico dalla "sovranità popolare" e contrapponiamo ad esso il principio di diritti *inalienabili* delle persone,- scrive sempre Berdjaev, che non nasconde a questo proposito un non lieve influsso del pensiero nietzschano. Da qui scaturisce, a parere di Berdjaev, l'imperativo morale, la lotta per il diritto naturale dell'uomo, che non permette la sua profanazione. Lottare per questo scopo è affare di ogni uomo onesto. Nella concreta impostazione storica la lotta per il diritto naturale dell'uomo riveste la forma della lotta per gli oppressi e gli sfruttati. "Nell'atmosfera attuale, nella società, essa assume la forma di lotta per il diritto delle masse lavoratrici".<sup>610</sup> Un altro problema scaturisce, e fondamentale, a proposito dell'etica, che noi abbiamo già esaminato all'inizio di questo capitolo: l'atteggiamento del problema morale nei confronti della libertà. Il problema morale, si chiede Berdjaev, è legato al regno della libertà o al regno della necessità? Si è visto che Kant costruisce il problema morale sul postulato della libertà e presuppone il regno della libertà contrapposto a quello della natura.<sup>611</sup> Secondo Berdjaev la legge morale, per la sua origine e per la sua natura, appartiene al regno della libertà e non della necessità. Essa richiede infatti l'autonomia della persona umana". Soltanto la libera realizzazione della legge morale eleva l'uomo; la libertà è anche la natura morale dell' "IO" umano.

---

<sup>608</sup> Ibidem.

<sup>609</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p.83.

<sup>610</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>611</sup> I.KANT, Grundlegung zur metaphysik der Sitten, pp.74-77.

# P A R T E   S E C O N D A

## CAPITOLO PRIMO

### LA RINASCITA DELLA CULTURA SPIRITUALE RUSSA DELL'INIZIO DEL XX SECOLO

#### 1. Premessa:

Nell'articolo "*Russkij Duchovnyj Renessans Načala XX Veka i žumal Put'*", apparso sulla rivista **PUT'**-*Organo del pensiero religioso-filosofico russo*, pubblicata a Parigi dai circoli dell'intelligencija russa emigrata dopo la rivoluzione d'Ottobre, -in occasione del suo decimo anniversario, l'autore dell'articolo, Nilcolaj Aleksandrovič Berdjaev, allo stesso tempo redattore e fondatore della rivista, trova lo spunto per collegare l'attività di questa rivista a quella pubblicata a S. Pietroburgo nei primi anni del secolo sotto il titolo "**Novyj Put'**" e diretta da D. S. Merežkovskij, mettendo in rilievo il legame ideale che, a parere suo, esiste tra le due riviste.

Questo spunto non è fine a se stesso, né retorica da celebrazione di anniversari. Esso conduce piuttosto Berdjaev a condurre un ampio esame ed analisi di quel ventennio pieno di fermenti nuovi per la cultura russa, in particolare di carattere religioso, che aveva salutato l'apparire del secolo.

Prendiamo anche noi spunto da questo interessante articolo per ricreare, ai fini della nostra tesi, quel fermento culturale dell'inizio del secolo che Berdjaev definisce, tra l'altro, come *La Rinascenza Spirituale Russa*.<sup>612</sup>

"**Novyj Put'**", sappiamo, era nata per dar voce alle nuove esigenze spirituali così fortemente avvertite in larghi circoli ed ambienti culturali russi dell'inizio del secolo. Da qui Berdjaev, riconducendo il carattere della rivista parigina a quella pietroburghese, sente la necessità di doversi soffermare sull'analisi di quel periodo a lui così vicino tenendo soprattutto conto di quella "*rinascenza spirituale*" sulla quale aveva già scritto diverse pagine. L'inizio del secolo XX è per la cultura russa un periodo caratterizzato da un grande movimento e risveglio intellettuale, di ricerche impetuose e di un grande risveglio di forze creative. Interi mondi si aprono in quegli anni agli intellettuali russi. La gioventù contemporanea che vive nella psicosi della catastrofe sociale e nella

---

<sup>612</sup> A questo tema Berdjaev dedica molte pagine. Da notare, tra l'altro, il capitolo "*La Rinascenza Culturale Russa*", in *Samopoznanie*, pp. 147-179; l'articolo "*Russkij duchovnyj renessans*", in *Put'*, Nr. 49, Parigi, 1935, pp. 3-22; il capitolo X di *Russkaja Ideja*, e l'articolo "*Novom religioznom soznanii*", in *Sub Specie Aeternitatis*, pp. 338-372. Il fondamentale libro: *Novoe Religioznoe Soznanie i Obščestvennost'*, S. Peterburg, 1907. Vedi inoltre: N. ZERNOV, *The Russian Religious Renaissance of the twentieth Century*, N. YORK, 1963; C. S. CALIAN, "*The Russian Cultural Renaissance*" in *Berdyayev's Philosophy of Hope*, Leiden, 1968. Vedi inoltre l'interessante opera di A. BELYJ, *Vospominanija ob Aleksandre Bloke*, 1964, Bradda Books Ltd.

reazione culturale, a fatica può comprendere quei processi spirituali interiori che avevano luogo proprio allora, dice Berdjaev, testimone ormai di due grandi rivoluzioni.

L'inizio del XX secolo è contrassegnato da una rinascita della cultura spirituale, filosofica, etica, estetica, letteraria e da una accentuazione della sensibilità mistica e religiosa, "Giammai, - scrive Berdjaev, - la cultura russa ha raggiunto una finezza tale come l'ha avuta in quegli anni."<sup>613</sup>

La Russia vive in quegli anni una fioritura della poesia e della prosa, conosce intense ricerche religiose, mistiche ed occultiste. Ciò non significa che allora avviene una vera rinascita religiosa con la creazione di una nuova religione; per far questo non c'è abbastanza forza, forza di volontà religiosa, mentre manca nei movimenti religiosi la partecipazione di larghi strati popolari. C'è, invece, come avverte Berdjaev, una grande "affinità con il movimento romantico ed idealistico dell'inizio del XIX secolo".<sup>614</sup> In Russia si manifestano spiriti molto sensibili a tutte le tendenze dello spirito. Hanno luogo tempestosi e rapidi passaggi dal marxismo all'idealismo,<sup>615</sup> (come si può notare dalla prima parte di qua-sto lavoro) dall'idealismo all'ortodossia, dall'estetismo al decadentismo, alla mistica ed alla religione, dal materialismo e dal positivismo alla metafisica ed alla mistica percezione del mondo. "L'alito dello spirito si diffuse su tutto il mondo all'inizio del XX secolo".<sup>616</sup>

Ma accanto alla serietà delle ricerche, alla profondità della crisi vissuta dagli animi dell'epoca, si crea anche una moda non tanto edificante verso la mistica, l'occultismo, l'estetismo, l'atteggiamento sprezzante per l'etica assieme ad una confusione tra le condizioni spirituali-erotiche con quelle spirituali.

Comunque, ciò che allora prevale sul tutto è, indubbiamente, la comparsa del tipo di uomo nuovo più incline agli aspetti della vita spirituale.

Questo rivolgimento spirituale è legato al passaggio dall'esclusiva dedizione all'al di qua, che è stata a lungo presente nell'intelligencija russa, alla scoperta dell'al di là:<sup>617</sup> Cambia insomma la prospettiva filosofica della concezione del mondo. Ciò costituisce il principale motivo che conduce parte degli spiriti più sensibili e colti d'allora ad una profonda crisi spirituale; crisi spirituale che, come si è detto, è più vicina, per il suo carattere, alla prima metà del secolo XIX che alla seconda metà.

"Fu una crisi legata alla dissoluzione della pienezza, della concezione del mondo dell'intelligencija rivoluzionaria orientata esclusivamente ai problemi sociali, costituì la rottura con l'atteggiamento illuminista russo (prosvetitel'stvo), col positivismo nel senso più largo della parola; è stata la proclamazione del diritto nell'al di là".<sup>618</sup>

Questo avvenimento significa per la vita culturale, spirituale e filosofica., la liberazione dello spirito umano dall'oppressione della socialità, la liberazione delle forze creatrici dell'uomo dall'oppressione dell'utilitarismo.

## § 2. Coscienza religiosa e "obščestvennost"

E' noto che nella seconda metà del secolo XIX si è formato in Russia il tipo spirituale di intelligent in cui tutta l'energia religiosa, peculiare al popolo russo, era indirizzata ai problemi della

<sup>613</sup> N. A. BERDJAEV, "Russkij Duchovnyj Renessans", Put', Nr. 49, p.3, (Parigi, 1935).

<sup>614</sup> N. A. Berdjaev, art. cit., pag. 3.

<sup>615</sup> S. BULGAKOV, Ot Marksizma k Idealizmu, SPb, 1903, p. V.

<sup>616</sup> N. A. BERDJAEV, *Ibidem*; Vedi inoltre in Russkaja ldeja, p. 222. "Fu un'epoca esclusivamente piena di talento e la più splendente. Ci furono molte speranze che non si realizzarono. La rinascita stette non soltanto nel segno dello spirito, ma anche nel degno di Dioniso. In essa si confuse la rinascita cristiana e quella pagana".

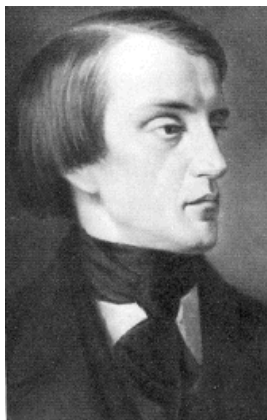
<sup>617</sup> G. DANCHIN, "Introduction" in A. BELYJ, Vospominanija ob Aleksandre Bloke, Bradda Books LTD, 1964, p. 5.

<sup>618</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 4.

socialità (*Social'nost'*) ed alla rivoluzione (Černyševskij, Dobroljubov, Pisarev). Ciò non avvenne improvvisamente perché a questo movimento aveva preparato il cammino il grande critico filosofico e letterario V. G. Belinskij il cui grido "Socialità, socialità (*social'nost'*) oppure morire",<sup>619</sup> rimase la parola d'ordine dell'intelligencija rivoluzionaria dei raznočincy degli anni '60. In questo movimento ci fu una grande verità, la verità sociale, ma, nello stesso tempo, non è stata riconosciuta la vita spirituale. L'essenza spirituale fu allora dedicata interamente alla rivolta e alla lotta sociale, al servizio della liberazione del popolo ed al suo bene.

All'inizio del XX secolo ha luogo, invece, nell'ambito della nuova rinascenza culturale, filosofica e spirituale, la differenziazione tra i due campi, tra quello sociale e spirituale, con la conseguente liberazione del campo dello spirito.

“Fu infranta la pienezza della concezione del mondo sociale rivoluzionaria dell'intelligencija”, dice Berdjaev. Nei circoli intellettuali viene dichiarata, in sostanza, la lotta per il diritto autonomo della vita dello spirito e della vita interiore, per la creazione spirituale e per l'indipendenza dello spirito. In questa lotta, anzi, alle sue radici, risiede il problema, a parere di Berdjaev, della stessa vita creativa.<sup>620</sup> Viene in società e alla sua pretesa di persona, la personalità come spirito un ruolo più pieno e rovescia quella in funzione dell'universale. Inoltre la del progresso tradizionale. Ciò culturali, spirituali, religiosi, contrapposti all'esclusiva supremazia come vedremo parlando a proposito significa che il valore dell'animo umano, la persona ed il destino personale, vengono posti al di sopra del regno terreno e del regno della necessità, cioè nel campo del regno della libertà.



Questa nuova visione dei valori conduce ad assumere un altro atteggiamento dei confronti dei problemi sociali. Ciononostante, è sempre il problema sociale che interessa e turba il pensiero filosofico russo dell'inizio del secolo XX. I capovolgimenti succedutisi in quel primo ventennio sono esclusivamente di carattere socio-politico.

### **§ 3. Sintomi della nuova rinascita spirituale**

Come vedremo meglio avanti, la crisi della concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale trova la sua espressione nello sbornik **Problemy Idealizma** (1902) e, più tardi, negli sbornik **Vechi** (1909) e **Iz Glubiny** (1918-1921). Accanto a queste opere se ne inserisce un'altra, non meno significativa, che attira l'attenzione di tutto il mondo intellettuale russo sul problema nazionale, dal titolo **Po Vecham**, che esamineremo in tutta la sua portata nell'ultimo capitolo di questa ricerca. Accanto a tutto ciò

<sup>619</sup> V. G. BELINSKIJ, "**Lettera a Botkin**", (8 settembre 1841), riportata dal Sakulin nello sbornik **Socializm Belinskogo**, p. 25.

<sup>620</sup> Per una maggiore comprensione del pensiero personalista di Berdjaev vedi: "**Personalizm i marxizm**", "**Put'**", Nr. 48, Parigi, 1935. Inoltre, **O rabstve i svobode čeloveka**, Parigi, 1939, YMKA-Press.

<sup>621</sup> Ritratto di V. G. Belinskij

assumono grande importanza le "Accademie Religiose e Filosofiche" Costituitesi a Mosca, a Pietroburgo e Kiev.<sup>622</sup> In queste società si dibattono i temi di carattere religioso-filosofico, religioso-culturale, religioso-sociale allora attuali. Queste società sono frequentate intensamente da molte persone di cultura religiosa laica, ma anche ecclesiastica. La prima a costituirsi è quella di Mosca, dedicata in memoria a V. Solov'ev: "Società Religioso-Filosofica in memoria di V. Solov'ev", il cui principale rappresentante è S. Bulgakov assieme a Berdjaev. In seguito viene fondata quella di Pietroburgo, città in cui erano sorte le "Assemblee religioso-filosofiche" di Merežkovskij.

Dopo la partenza di Berdjaev per Mosca i rappresentanti più in vista della "Società" restano Merežkovskij e Rozanov. Più tardi viene fondata quella di Kiev,<sup>623</sup> Queste società sono i luoghi principali in cui si esprime quel nuovo fermento di idee e la spiritualità generale del periodo.

#### **§ 4. Berdjaev, Bulgakov, L.Šestov**

La Rinascenza Culturale e Spirituale Russa dell'inizio del XX secolo non sorge su una tabula rasa, ma ha precise fonti e per di più vicine nel tempo. Quantunque possa sembrare strano ad uno sguardo superficiale, una di queste fonti è costituita dalla stesso marxismo della fine degli anni '90 del XIX secolo. E' quello il periodo che conosce il passaggio di molti giovani intellettuali che si erano precedentemente riconosciuti marxisti ed avevano partecipato in certa misura a quella attività teorica e pratica, nelle organizzazioni politiche rivoluzionarie marxiste, in quel processo che porta dal marxismo all'idealismo. I principali esponenti di questa corrente sono: Struve, Bulgakov, Frank, Berdjaev ed altri.<sup>624</sup> Quest'ultimo conoscerà ancora nuove fasi nell'evoluzione del suo pensiero fino a quella che lo condurrà nello spiritualismo cristiano.

Possiamo quindi dire che lo stesso marxismo costituisce motivo di crisi di coscienza da parte dell'intelligencija russa.<sup>625</sup> Al suo stesso interno viene rovesciata la critica tradizionale dell'intelligencija russa della seconda metà del XIX secolo. Il marxismo russo, argomenta Berdjaev, non è, inizialmente, come corrente ideologica, assimilazione della concezione del mondo del marxismo totalitario, e non è la continuazione della completa disposizione rivoluzionaria delle generazioni precedenti.<sup>626</sup> In esso si manifesta, invece, una grande complessità culturale che desta allo stesso tempo interessi culturali ed intellettuali estranei alla vecchia intelligencija. Tutto ciò si manifesta con più evidenza, però, nel campo filosofico, dove molti ed acuti intelletti di esponenti dell'intelligencija russa, assimilata inizialmente la filosofia idealistica kantiana e neokantiana, tentano di riconciliarla col sistema sociale proposto dal pensiero marxista.<sup>627</sup>

Come si è già accennato a proposito di questo fenomeno nei capitoli precedenti, i rappresentanti più in vista di questa corrente sono S. Bulgakov, P.B. Struve, N. A. Berdjaev, S. Frank ed altri.

---

<sup>622</sup> 10) Per notizie più particolareggiate a questo proposito vedi il capitolo primo di questa ricerca e la parte dedicata a Merežkovskij nel capitolo secondo (parte seconda).

<sup>623</sup> Su iniziativa della "Duchovnaja Akademija", N. A. B., Russkaja Ideja, p.337.

<sup>624</sup> S. BULGAKOV, **Ot marksizma k idealizmu**, "Predislovie". Vedi anche R. KINDERSLEY, **The first Russian Revisionists**, Oxford, 1962 e R. PIPES, op.cit.

<sup>625</sup> N. A. BERDJAEV, **Sub Specie Aeternitatis**, Spb, 1907, p. 5

<sup>626</sup> A questo proposito, come abbiamo fatto nel capitolo precedente, sottolineiamo che l'origine del marxismo russo, sorto in contrapposizione allo stesso populismo russo, ha con esso dei rapporti molto complessi e fino a questo momento non del tutto chiariti dalla critica storica. Ciononostante in questa direzione si è mossa l'analisi storica di V. STRADA nell' "Introduzione" al **Che Fare?** di Lenin, Einaudi, Torino, 1971, mettendo in rilievo proprio questa complessità di rapporti tra populismo e marxismo.

<sup>627</sup> Come abbiamo messo in evidenza nel capitolo precedente, lo stesso Berdjaev nel suo primo impegnativo approccio filosofico, sia su Lange che su Michajlovskij, cerca una sintesi tra la filosofia idealista e il marxismo.

Il marxismo, per il suo carattere, presuppone una larga e piena concezione istoriosofica, aspetto questo che contiene molti elementi messianici. Quando Berdjaev si riferirà al messianesimo marxista terrà sempre conto dell'aspetto istoriosofico, che tanto lo affascina. (**Smysl Istorij**).

Riprendendo il nostro discorso sul marxismo, dobbiamo dire che esso ha più origini filosofiche di quante ne abbia potute avere il populismo. Secondo Bulgakov il marxismo è stata una peculiare teologia ed essi vi riversarono i propri istinti religiosi.<sup>628</sup>

In merito allo stesso Berdjaev i suoi compagni socialdemocratici rilevano, essendo il Nostro ancora "marxista critico", che egli, in sostanza non è per niente un materialista, ma che resta invece sul terreno religioso sperando nel significato religioso della vita. Un'altra fonte della rinascita culturale dell'inizio del XX secolo è costituita dall'estetica letteraria Un'estetica a cui non sono esenti i pensatori religiosi. Tra questi si ricorda in modo particolare P. Florenskij, il cui libro: "**La colonna e l'affermazione della verità. Esperimento di teodicea ortodossa in dodici lettere**", è definito da Berdjaev "raffinatamente-ricercato." "È la prima manifestazione dell'estetismo sul terreno ortodosso, divenuto possibile soltanto dopo la cultura estetica e raffinata della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX. Su ogni parola di Florenskij si trova l'impronta dell'esperienza estetica del decadentismo".<sup>629</sup>

Già sin dalla fine del XIX secolo ha luogo un mutamento nella coscienza etica, un rovesciamento dei valori etici. Avviene allora il superamento del nichilismo russo nel suo atteggiamento verso l'arte e dei residui della critica pisareviana. La valutazione ed il giudizio dei valori artistici e creativi sono liberati, secondo le parole di Berdjaev, dall'oppressione dell'utilitarismo sociale dando luogo anche ad una libera vita creativa della persona. A. Volynskij e D. S. Merežkovskij sono i primi rappresentanti di questo mutamento nel campo dell'estetica e dell'atteggiamento nuovo nei confronti dell'arte.

Appare allora il tipo del critico filosofico e religioso-filosofico accanto al critico estetico ed impressionista. Si nota nello stesso tempo, la grandezza creativa di Dostoevskij e di Tolstoj il cui pensiero, allora più che mai, influisce direttamente sulla coscienza russa e è fondamentale della determinazione delle correnti ideologiche russe.

Ma già verso la fine degli anni '80 ed l'inizio degli anni '90 si erano manifestati in Russia nuovi spiriti, che avevano scoperto l'influsso di Tolstoj e di Dostoevskij indipendentemente dalla comparsa della nuova critica. L. Šestov è uno dei più originali e notevoli pensatori russi dell'inizio del XX secolo. Egli è monoideista, uomo di un solo tema che possiede, però, totalmente e che inserisce in ogni suo scritto.<sup>630</sup>

Šestov, ebreo, discende culturalmente da Dostoevskij, Tolstoj e Nietzsche. La sua tematica è legata al destino della persona, isolata irripetibile, unica.

"In nome di questa persona isolata, - scrive Berdjaev, - egli lotta contro l'universale, contro la morale generale obbligatoria".<sup>631</sup> Egli vuole stare dal lato del bene e del male.<sup>632</sup> Da filosofo, Šestov lotta contro la filosofia, contro Socrate, Platone, Aristotele, Kant, Spinoza, Hegel. I suoi eroi sono: Isaia, l'apostolo Paolo, Pascal, Lutero, Dostoevskij, Nietzsche, Kierkegaard.

---

<sup>628</sup>N. A. BERDJAEV, **Russkaja Ideja**, p. 223: "Una parte di marxisti di elevata cultura passò dal marxismo all'idealismo, ed infine, confluì nel cristianesimo. In misura notevole scaturì da qui la filosofia religiosa russa. Questo fatto può sembrare strano ed esige un chiarimento. Il marxismo in Russia costituì la Crisi dell'intelligencija di sinistra e la rottura con alcune sue tradizioni...". Vedi S. BULGAKOV, **Avtobiografičeskie Zametki**, Parigi, 1947.

<sup>629</sup>N. A. BERDJAEV, "**Štislizovannoe Pravoslavie**", in **Russkaja Mysl'**, Kiev, 1914. L'articolo è rintracciabile, isolato, in una raccolta di brevi saggi vari di Berdjaev operata a caso dalla Biblioteca Fritz Lieb di Basilea. Coll. Lieb E e 110, N. 1.

<sup>630</sup>N. A. BERDJAEV, "**Lev Šestov**", in **Put'**, N. 50, pp. 50-52. Qui Berdjaev sostiene la tesi che Šestov è l'uomo di una sola idea alla quale si oppone il Zenkovskij nell' **Histoire de la Philosophie Russe**, tom. II, p. 338.

<sup>631</sup>N. A. BERDJAEV, **Russkaja Ideja**, YMCA-Press, Parigi, 1971, p. 236.

<sup>632</sup>L. ŠESTOV, **L'idea del bene o del male in Tolstoj e Nietzsche**, Parigi, 1949.

La tematica šestoviana è religiosa e verte sulle assolute possibilità divine. Dio non è sottoposto né al bene né al male, né alla ragione e a nessuna necessità. Šestov, dice Berdjaev, che dà molta importanza all'opera di Dostoevskij "**Zapiski iz podpolija**" vuole filosofare come un uomo clandestino. L'esperienza del turbamento fa uscire l'uomo dall'abituale a cui si contrappone il regno della tragedia.<sup>633</sup>

Egli è un eccellente scrittore e ciò, critica Berdjaev, attenua le insufficienze del suo pensiero. Caratteristica, di Šestov è, come si diceva, l'autonomia del pensiero; non appartiene a nessuna corrente e non si piega all'influsso dello spirito del tempo. Egli sta sull'onda fondamentale del pensiero russo. Dostoevskij lo lega ai problemi fondamentali russi, specialmente al conflitto della persona e dell'armonia universale.

Verso la fine della sua vita fa conoscenza con Kierkegaard.<sup>634</sup> L. Šestov è un rappresentante sui generis della filosofia esistenziale. I suoi libri vengono subito tradotti in molte lingue straniere ed il suo pensiero è molto apprezzato. Ma ciò non significa, a dire di Berdjaev, che il pensiero di Šestov sia sempre compreso. Nella seconda metà della sua vita egli si rivolge con più insistenza alla Bibbia e la sua religiosità è più biblica che evangelica. Tuttavia egli avverte una certa vicinanza con Lutero e con Nietzsche (per quanto riguarda la concezione del male e del bene.<sup>635</sup> Nel pensiero di Šestov ha particolare rilevanza la contrapposizione della fede alla conoscenza. La figura di Šestov, qui soltanto accennata, è anch'essa essenziale per comprendere la varietà dei motivi culturali e religiosi della rinascenza russa di cui si parla.

L. Šestov, comunque, pur essendo stato legato a Dostoevskij, Tolstoj e Nietzsche, è un pensatore isolato, originale, che vive in disparte da tutte le correnti e dalla stessa rinascenza cristiana.

Dostoevskij e Tolstoj hanno anche una fondamentale importanza sullo sviluppo del pensiero filosofico dello Stesso Berdjaev. Dostoevskij influisce più di Tolstoj sulla sua tendenza alla ricerca filosofico-mistica ed alla scoperta dei recessi più sconosciuti dell'animo umana. Bisogna comunque precisare che quel legame scoperto alla fine del secolo con questi grandi scrittori preesisteva all'influsso del marxismo e dell'idealismo neokantiano.

## **§ 5. Merežkovskij, Rozanov; Florenskij, V. Ivanov, - La crisi di " Novyj Put'" - Nascita di "Voprosy Žizni" - Le altre riviste. Influssi della filosofia tedesca: Fichte, Hegel, Schelling - Influssi del pensiero religioso russo: Chomjakov, Dostoevskij, Tolstoj, Leont'ev.**

In questa atmosfera di rinascita culturale appare 10 studio critico-filosofico-religioso e letterario in due volumi di Merežkovskij, **Dostoevskij e Lev Tolstoj**, forse il più bel libro che l'autore abbia scritto, in cui egli tenta di scoprire e di rivelare il significato religioso della creazione di quei grandi spiriti russi. Egli, è giusto notare, quasi sempre utilizza questa interpretazione religiosa in sostegno della sua stessa concezione critico-filosofica, che profetizza una sintesi pagano cristiana su una vivace contrapposizione di tesi ed antitesi costituite dallo "spirito" e dalla "carne", dal "Cristo" e dall' "Anticristo", ma, nello stesso tempo, non si possono disconoscere i meriti che questo libro ha in quel contesto culturale-spirituale-filosofico dal quale l'opera scaturisce.

---

<sup>633</sup> Vedi in particolare: S. Šestov, **La filosofia della Tragedia**, Dostoevskij e Nietzsche, raccolta di articoli che appaiono all'inizio del secolo a Pietroburgo. Vedi L. Šestov, **Sobranie Sočinenij**, in 6 volumi (Štani Knihovna di Praga.)

<sup>634</sup> L. ŠESTOV, Kierkegaard o la filosofia esistenziale, Parigi, 1948.

<sup>635</sup> L. ŠESTOV, **La notte di Getsemani**, Parigi 1923, e **Sulla Bilancia di Giacobbe**, Parigi 1923.

Merežkovskij esprime e promuove quel risveglio delle coscienze religiose nella cultura russa e nella letteratura russa, che si manifestano all'alba di questo secolo. Durante il 1901-1903 vengono organizzate a Pietroburgo le "Assemblee Filosofico-Religiose", (su cui ci soffermeremo in particolare nel prossimo capitolo), in cui hanno luogo incontri e discussioni tra i gruppi rappresentativi della cultura religiosa laica, letteraria e filosofica, del clero e delle gerarchie della Chiesa.<sup>636</sup> A presiedere queste assemblee c'è persino l'arciepiscopo Finijanskij, che sarà poi il metropolita Sergio, a capo della delegazione della Chiesa. Tra i partecipanti a queste assemblee figurano con grande peso i nomi di V. V. Rozanov, D. S. Merežkovskij, V. Tarnovcev, A. Kartasev, N. Minskij.

E' chiaro che la tematica di queste assemblee verte intorno all'attuale problema della "nuova coscienza religiosa". Da questo punto di vista è fondamentale l'influsso della problematica filosofico-religiosa di Rozanov.

Rozanov è una delle più forti personalità che partecipano a queste assemblee e la sua tematica entra subito in urto con l'ortodossia tradizionale e la coscienza monastico-ascetica.

Tra gli altri problemi, vengono posti in primo piano quelli relativi all'atteggiamento che il Cristianesimo deve avere nei confronti del sesso e dell'amore, della cultura, dell'arte, dello stato e della vita sociale. Accanto alla problematica di Rozanov svolge un ruolo centrale la ripresa tematica dostoevskiana, su cui Rozanov scrive il brillante saggio "**La leggenda del Grande Inquisitore**", e quella tolstoiana.

Per quanto concerne il carattere dei problemi che dominano nelle discussioni di queste assemblee, bisogna dire che non sono per niente, o lo sono soltanto debolmente, di carattere sociale. Essi sono orientate principalmente su questioni prettamente di carattere filosofico-religioso e letterario.

" In larghi circoli dell'intelligencija di sinistra dell'Assemblea Filosofico-Religiosa" pietroburghese presieduta da Merežkovskij si scontrano atteggiamenti ostili fra loro".<sup>637</sup> Si avverte in questo periodo sugli strati elevati della cultura russa, l'influsso del modernismo letterario occidentale, dei simbolisti francesi, di Ibsen, R. Wagner e, in particolare, di Nietzsche. questi è uno degli ispiratori della rinascita russa dell'inizio del XX secolo e, forse, conferisce al movimento una certa sfumatura amoralistica. Berdjaev, sulla svolta del secolo, subisce in modo particolare l'influsso di Ibsen. Il senso acuto, invece, della persona e del suo destino egli lo sente ancor più forte nel legame ideale con Dostoevskij e lo stesso Ibsen. Soffermandoci brevemente, adesso, su Berdjaev, centro della presente ricerca, bisogna dire che la persona (*ličnost'*) e il suo ruolo nella società diviene il centro delle sue riflessioni filosofiche e della sua concezione del mondo che si distacca sempre di più dalla sua concezione del mondo precedentemente orientata in senso sociale e socialista.<sup>638</sup> Al suo profondo interesse per la persona<sup>639</sup> è legato il suo antico ed originario elemento anarchico della propria concezione del mondo, che lo distingue dagli altri pensatori russi del XX secolo e quindi anche dagli stessi marxisti nelle cui fila, anche se in posizione critica, aveva militato.

Ritornando all'atmosfera della rinascenza spirituale russa del XX secolo è opportuno anche soffermarsi sul cosiddetto "Ambiente di Vjačeslav Ivanov".

Nel suo appartamento, infatti, hanno luogo frequenti riunioni di letterati russi, che si intrattengono su discussioni aventi come oggetto i temi più disparati nell'ambito della cultura russa in generale.

"L'appartamento di Vjačeslav Ivanov, - dice Berdjaev, - era situato al piano più alto della grande casa che sorgeva di fronte al palazzo Tavričeskij. In basso infuriava la rivoluzione e si

---

<sup>636</sup> Vedi Z. GIPPIUS, **Dimitrij Merežkovskij**, YMCA-Press, Parigi.

<sup>637</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., **Put'**, N. 49, p. 8.

<sup>638</sup> Durante il periodo di attività marxista nel gruppo Social Democratico di Kiev (1894-1898).

<sup>639</sup> N. A. BERDJAEV, "**Personalizm i marksizm**," **Put'**, N.48.



scontravano le passioni politiche. Ma, di sopra, nella "Torre", avevano luogo i discorsi più utopisti su temi di elevata cultura spirituale, di estetica e di mistica".<sup>640</sup>

Ciononostante il carattere particolare ed aristocratico di queste assemblee non impedisce che in esse entrino a prendere parte persone provenienti da tutt'altro ambiente, mondo e convinzioni ideologiche, come, per esempio Luna-čarskij.<sup>641</sup>

La rinascenza culturale, filosofica e spirituale, risente però, di questo elemento utopistico, che avvolge le discussioni della "torre". Il risultato stesso di questo carattere è che tutto il movimento della rinascenza si indebolisce. In essa è presente una grande raffinatezza di pensiero e di sensibilità, ma anche un'assenza di forte e concreta volontà capace di indirizzare i propri sforzi a promuovere un mutamento della vita. Il tratto principale del movimento è quello spiritualistico, la rinascenza resta nell'ambito della problematica religiosa.

Vediamo un po' da vicino, adesso, quelle riviste che sorgono da questo clima culturale.

La rivista "Voprosy žizni" tenta di unire e rispecchiare tutta la nuova corrente, ma riesce a restare in vita soltanto per un anno (1905). Questa rivista (come si è già accennato), è redatta da S. Bulgakov e da Berdjaev. La sezione artistica e letteraria è diretta da G. Čulkov, l'editore è D. Žukovskij.<sup>642</sup>

Allo stesso modo la rivista "Novyj Put'" (1901-1904), organo redatto da Merežkovskij rispecchia completamente l'atmosfera culturale dell' "Assemblea Filosofico-Religiosa" di S. Pietroburgo. Dalla morte di questa rivista si origina, nelle mani di Bulgakov e Berdjaev "Voprosy žizni". Queste sono le principali riviste che rispecchiano quel generale movimento di rinnovamento culturale nel segno dello spirito e della filosofia idealista. Accanto ad esse svolgono pure un ruolo di primo piano le riviste: "Voprosy filosofii i psihologii", redatta da H. Grot, "Severnyj Vestnik", col suo redattore A. Volynskij. In questa rivista si esprime quell'indirizzo filosofico metafisico sostenuto da S. Trubeckoj e L. Lopatin, mentre trovano posto in essa anche gli articoli di D. S. Merežkovskij, N. Minskij, K. Balmont. Berdjaev scrive diversi articoli per la rivista "Voprosy psihologii i filosofii". Più tardi appariranno, invece, le riviste "Mir Iskusstva", "Vesy", "Novyj Put'" e "Voprosy žizni" di cui si è detto.

Queste due ultime riviste sono strettamente legate a quella corrente critica manifestatasi nell'ambito ed all'interno dello stesso marxismo e alle correnti legate con l'idealismo filosofico e letterario.

"Novyj Put'" dà spazio alle correnti artistiche e letterarie nei cui confronti si è ostili, come lo si è stato per il decadentismo. In essa gli "idealisti" che inclinano verso il Cristianesimo si incontrano con Merežkovskij, Rozanov ed altri.<sup>643</sup>

---

<sup>640</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., pag. 9.

<sup>641</sup> Secondo quanto testimonia Berdjaev (Samopoznanie) quelle assemblee erano permeate da un sentito aristocratismo culturale.

<sup>642</sup> Voprosy Žizni sorse come continuazione di "Novyj Put'" che passa nelle mani di Bulgakov e Berdjaev (autunno 1904) successori di Merežkovskij come redattori della rivista.

<sup>643</sup> N. A. BERDJAEV, Ruskij duchovnyj Renessans načala XX veka", Put', N. 49, Parigi 1935, p. 10. Ivanov-RZUMNIK, Istorija obščestvennoj Mysli, SPb, 1911, Tom II, p. 491: "L'idealismo mistico russo si unì... con la corrente artistica romantica (Merežkovskij e d'altri) che ebbe un organo letterario separato, "Novyj Put'" e "Voprosy Žizni". L'esistenza, di questi organi dell'idealismo mistico mostrò chiaramente la disponibilità all'interno dell'intelligencija russa verso gli interessi per gli estremi sistemi dell'idealismo trascendentale, ma nello stesso tempo col precoce appassimento di queste riviste non meno chiaramente rivelò l'insignificanza quantitativa di questo gruppo dell'intelligencija".

N. A. BERDJAEV, Russkaja Ideja, p. 246. "La rivista "Voprosy Žizni", redatta da me è da Bulgakov, tentò di unire diverse correnti... Politicamente la rivista era di sinistra, di indirizzo radicale, ma fu la prima nella storia delle riviste russe ad unire tale genere di idee socio-politiche con le ricerche religiose, con la percezione metafisica del mondo e con le nuove correnti letterarie. È stato un tentativo di unire i marxisti divenuti idealisti e che si muovevano verso il cristianesimo, con Merežkovskij e con i simbolisti e, in parte, con i rappresentanti della filosofia idealista accademica e dell'indirizzo spiritualistico e con i pubblicisti di indirizzo radicale. La sintesi fu insufficientemente organica e non poté essere solida".

La rivista esprime, tuttavia, una posizione sociale radicale, legata alla sinistra della organizzazione della "**Unione per l'Emancipazione**" e pubblica articoli che non suonano come completa rottura col marxismo. Ciò rappresenta un fatto nuovo, scrive Berdjaev, per l'ideologia dell'intelligencija russa.

"La rivista "**Novyj Put**" esprimeva la crisi della coscienza e della nuova ricerca". "In essa non ci fu unità di indirizzo, essa mescolò insieme quelle correnti che poi si allontanarono in direzioni contrapposte. Nella rivista entrò ancora un elemento che costituì persino una delle fonti della rinascita culturale russa".<sup>644</sup>

Una delle fonti della rinascita filosofico-culturale e intellettuale russa è costituita dalla filosofia tedesca e dalla filosofia religiosa russa del XIX secolo, sulle cui tradizioni è opportuno soffermarsi. È infatti indubbio che questi motivi abbiano avuto una parte importante nello sviluppo del movimento di cui stiamo parlando. Schelling, come avvenne temporaneamente per Belinskij e per altri grandi critici ed intellettuali russi del XIX secolo, fu quasi considerato, grazie al suo forte influsso sul pensiero russo, alla stregua di un filosofo russo. Negli anni '30 e '40 del XIX secolo ebbe una incontestabile e significativa influenza sugli schellinghiani nel senso proprio della parola e sugli stessi slavofili. Il suo pensiero filosofico ebbe un influsso notevole sul pensiero filosofico del massimo filosofo russo V. Solov'ev la cui filosofia, dice Berdjaev, rimase sulla linea schellinghiana.<sup>645</sup> Il pensiero di Schelling, rielaborato, entrò nel pensiero teologico russo e nella filosofia religiosa russa. Particolarmente importante fu l'influsso esercitato dall'ultimo Schelling e cioè quello del periodo della "**Filosofia della Mitologia e Rivelazione**".

La tendenza, infatti, del pensiero religioso filosofico russo verso l'organica pienezza, verso il superamento dell'analisi razionalistica è molto improntata a Schelling. Lo stesso movimento slavofilo, per quanto sia originale, subì l'influsso schellinghiano e hegeliano. L'idea della "*organicità*" fu l'idea del romanticismo tedesco. Gli slavofili tentarono di superare l'idealismo astratto per passare all'idealismo concreto, che può essere d'altra parte chiamato realismo.

Ancora più vicino di Schelling, a parere di Berdjaev, fu il filosofo F. Baader,<sup>646</sup> libero pensatore cattolico con forti simpatie per l'ortodossia. Lo stesso Vladimir Solov'ev gli fu molto vicino, anche se non si può stabilire una influenza diretta. Baader fu il meno colpevole per quel razionalismo di cui, ingiustamente, gli slavofili incolpavano tutto il pensiero occidentale.<sup>647</sup>

All'inizio del XX secolo, dopo Kant e Schopenhauer, si riprende di nuovo, come si è detto, la lettura di Schelling. Ma per Berdjaev, Baader rimane più vicino dello stesso Schelling; questo influsso lo porterà a scoprire e a stimare profondamente il pensatore religioso tedesco Jakob Boheme. Questo nuovo atteggiamento significa, in generale, la fine del positivismo dominante, ostile alla metafisica dell'intelligencija russa più colta.

Tale epoca dura per tutta la seconda metà del XIX secolo anche se, a questo proposito, bisognerebbe notare che esisteranno poli opposti e contrappunti. Solov'ev era ancora solo e poco compreso, Do toevskij e Tolstoj sviluppavano la loro opera creativa mentre del tutto sconosciuto e poco stimato era Fedorov.

All'inizio del secolo si ritorna, invece, creativamente ai temi di Dostoevskij e Tolstoj e alla teologia di V. Solov'ev.

V. Solov'ev, con la sua figura piuttosto leggendaria, è importante non soltanto per il suo influsso sulla filosofia e sulla teologia russa, ma anche per il suo forte influsso sui poeti simbolisti, A. Blok, V. Ivanov, A. Belyj. La dottrina del Dio-Umanità di V. Solov'ev influisce in modo prepon-

<sup>644</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 10.

<sup>645</sup> Ibidem.

<sup>646</sup> F. BAADER fu filosofo naturalista e teosofa. A proposito del legame tra Baader e Berdjaev vedi di Berdjaev, **Eksistencial'naja dialektika Božestvennogo i čekovečeskogo**, YMCA-Press, Parigi 1945, p. 12 e l'opera "**Russkaja Ideja**", Parigi 1971, pp. 54-55.

<sup>647</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 10.

derante sul pensiero religioso di Berdjaev, il quale vede nell'immagine dell'uomo-creatore lo stesso Dio. L'insegnamento di Chomjakov e la *Leggenda del grande Inquisitore* di Dostoevskij lo aiutano invece nell'approfondimento e nella comprensione del concetto di libertà. La filosofia dell'inizio del secolo, quindi, nel momento in cui si volge alle stesse origini della filosofia religiosa russa, sente molta stima ed apprezzamento per Solov'ev e Chomjakov. A Parere di Berdjaev, il ritorno a Chomjakov significa, sul terreno ortodosso, modernismo. E Chomjakov lo si può, in sostanza, considerare un modernista, innovatore e riformatore. La sua dottrina sulla "*sobornost'*" non è tradizionale, non c'è in lui l'umanesimo europeo filtrato attraverso la natura russa ortodossa. Egli si ribella e nega l'autorità nella vita religiosa.<sup>648</sup> Chomjakov, afferma Berdjaev, a differenza di Solov'ev, è particolarmente anarchico, caratteristica questa che egli scorge nel pensatore russo.<sup>649</sup>

Leont'ev sente l'idea modernista e riformatrice di Chomjakov e vede in essa degli elementi di liberalismo, modernismo ed umanesimo.<sup>650</sup> Questo carattere di Chomjakov spiega l'attacco di P. Florenskij, nel periodo più avanzato della rinascenza culturale del XX secolo, contro Chomjakov come pensatore non ortodosso, modernista, educato all'idealismo tedesco, immanentista, ecc...<sup>651</sup>

Ciononostante, per la rinascenza culturale e spirituale russa dell'inizio del XX secolo, Chomjakov, come Dostoevskij e Tolstoj e, più tardi Rozanov e Fedorov, ebbe una significativa importanza nella problematica del pensiero religioso russo,

"Nessuna importanza, - dice Berdjaev, - ebbe la teologia ufficiale, e nessun ruolo svolse l'alta gerarchia ufficiale ecclesiastica".

## § 6. Significato filosofico della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del secolo

Tutto questo grande movimento spirituale e filosofico dell'inizio del secolo, ricco di fermenti culturali, sorge però su una base limitata. La sua debolezza principale risiede proprio nella mancanza, all'interno dello stesso fermento culturale, di larghe basi sociali. Esso si origina e si sviluppa soltanto da una *élite culturale*.

"La lotta per lo spirito, per la vita spirituale e per la creazione spirituale, portò alla rottura con il grande movimento sociale dell'intelligencija russa e delle masse popolari, mentre non si unì con il tipo tradizionale e conservatore della religiosità popolare", commenta Berdjaev. Il fatto importante e fondamentale della rinascita della cultura manifestatasi all'inizio del XX secolo e di tutto il pensiero religioso filosofico del periodo è il moto di animi umani che procedono attraverso complessi esperimenti di umanesimo e che sentono la necessità di una comprensione religiosa di questo esperimento. La reazione contro l'umanesimo, argomenta Berdjaev, è un prodotto dell'esperimento dell'umanesimo della nuova storia, estraneo al tipo ortodosso tradizionale e da esso incompreso.

Questo esperimento di umanesimo con tutte le sue contraddizioni è stato già avvertito da Chomjakov, Dostoevskij e V. Solov'ev... Lo stesso Leont'ev fu un umanista del tipo della rinascenza italiana del XVI secolo, ma sempre sostenne la tradizione dell'ortodossia bizantina di Filaretov ed Ambrogio contro l'ortodossia di Chomjakov e di Dostoevskij".

---

<sup>648</sup> Su questa strada lo segue lo stesso Berdjaev. Vedi gli articoli: "*Dva Ponimanija Christianstvo*", apparsi su *Put'*, N. 36 pp. 17-47, Parigi, 1932 e "*Spasenie i Tvorčestvo*," *Put'*, N. 2, Parigi, (gennaio) 1926.

<sup>649</sup> N. A. BERDJAEV, *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Moskva, 1912.

<sup>650</sup> N. A. BERDJAEV, "*K. Leont'ev*", *Sub Specie Aeternitatis*, pp. 305-333.

<sup>651</sup> P. FLORENSKIJ è uno dei più colti e originali pensatori religiosi dell'inizio del secolo, di tendenza estetica, però, conservatrice e reazionaria. Oltre all'articolo citato di Berdjaev vedi, a proposito di questo filosofo, *Russkaja Ideja*, YMCA-Press, Parigi, 1971, pp. 238-240.

Leont'ev ha il gusto per il dualismo e per lo sdoppiamento dell'uomo della rinascenza e dell'ortodossia, del tipo monastico-ascetico. Egli non vuole la comprensione religiosa dell'esperimento umanistico, ma, d'altra parte egli possiede in sé questo esperimento.

La rinascita culturale russa scopre la mancanza di unità nella cultura russa. "Da noi, - scrive Berdjaev, - non c'è stato un unico tipo culturale, non ci fu un unico ampio ambiente culturale ed una tradizione culturale".

Questa conclusione egli la trae dal fatto che in Russia gli indirizzi culturali hanno subito cambiamenti ogni decennio, oppure potevano coesistere contemporaneamente degli indirizzi gli uni estranei agli altri. I rappresentanti del movimento religioso filosofico del pensiero del XX secolo si sentono così estranei al mondo di Plechanov e di Lenin, dice Berdjaev, come se vivessero in un altro pianeta. E ciò è valido anche in quel caso in cui, seppur parzialmente, non si fosse rimasti estranei al fenomeno sociale che si andava imponendo.

Ma la possibilità stessa di quel fenomeno come il decadentismo si è reso possibile in Russia soltanto in conseguenza della divisione abissale tra i piani superiori ed inferiori della cultura russa ed in conseguenza delle diversità dello sviluppo culturale e del distacco dell'élite dai larghi strati dell'intelligencija e quelli popolari. Quantunque il peculiare sviluppo della cultura russa abbia lasciato credere nell'impossibilità di uno spazio in Russia per la decadenza, ciò nondimeno essa si è manifestata all'inizio del XX secolo.

V. Ivanov, per la raffinatezza, e l'universalità della sua cultura, eccede, con ogni probabilità, sugli intellettuali occidentali ed egli rappresenta un fenomeno tardivo della cultura del tramonto.<sup>652</sup> Questo è veramente strano, dice Berdjaev, per un paese, alla soglia della rivoluzione e pieno di forze giovani e rivolto con grande vitalità e forza al futuro.

La rivoluzione del 1905 viene tragicamente vissuta ed sperimentata dai rappresentanti della rinascenza culturale. Essa respinge molti intellettuali a causa delle sue manifestazioni più crude e per le sue deformazioni, in modo particolare per la sua ostilità verso lo spirito. Questo fatto distingue anche le correnti successive. È questa la situazione morale e filosofica espressa nello sbornik **Vechi** (1909) che susciterà tanto clamore da ogni parte.<sup>653</sup>

In quest'opera la concezione del mondo tradizionale dell'intelligencija russa viene sottoposta a una dura critica. Il processo di dissoluzione subentrato dopo l'insuccesso della prima rivoluzione del secolo rafforza il distacco tra gli strati culturali più elevati dalle diverse manifestazioni dell'attività sociale. In questo fenomeno risiede, a parere di Berdjaev, un certo non so che di fatale per la vita futura dell'intelligencija russa.

Ciò nondimeno una delle manifestazioni più importanti della rinascita culturale russa è costituita dalla creazione di opere di filosofia religiosa. All'inizio del XX secolo appaiono molte e pregevoli opere filosofiche in cui si traccia il volto sui generis della filosofia russa. In questo periodo, argomenta Berdjaev, in Russia, come in Europa, domina ancora il positivismo ed il neokantismo, ma in Russia si ha un ritorno alla metafisica ed all'indirizzo ontologico. In Russia il pensiero filosofico religioso si riconosce essenzialmente come ontologico. Alcune correnti filosofiche che si manifesteranno in seguito in Europa sono superate adesso e, a volte, anticipate dai filosofi russi. Molto di ciò che sarà in seguito espresso da M. Scheler, N. Hartmann<sup>654</sup> e la filosofia esistenziale, viene espresso infatti in Russia all'inizio del XX secolo. Il ritorno di N. Hartmann al realismo ontologico nella teoria della conoscenza viene anticipato da S. Frank. Il neokantismo in generale, viene superato in Russia, prima che in Germania. Tale è ad esempio la filosofia di N. Loskij.<sup>655</sup>

<sup>652</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p. 14.

<sup>653</sup> N. A. BERDJAEV, "*Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*," in **Vechi**, 3-e Izdanie. Moskva, 1909, pp. 1-22.

<sup>654</sup> Max Scheler (1874-1928) sviluppa con la sua opera l'analisi fenomenologica degli aspetti emotivi e pratici della coscienza. Berdjaev lo conosce a Berlino.

<sup>655</sup> N. A. BERDJAEV, op.c it., pag. 14; **Russkaja Ideja**, pp.245-246.

Ritornando al carattere ontologico della filosofia russa religiosa del periodo in esame, dobbiamo dire che essa si occupa non soltanto del problema della conoscenza, ma anche dell'essere. Essa concepisce la conoscenza come compartecipe dell'essere, avendo concepito l'essere come autenticità concreta. La filosofia russa e alcune correnti artistiche e letterarie dell'epoca escono dai limiti loro imposti dall'attività accademica. Si crea così la filosofia religiosa russa come frutto originale dello spirito russo.<sup>656</sup>

In questa filosofia non c'è soltanto l'influsso spra, citato di Chomjakov, Dostoevskij e V. Solov'ev; in essa c'è un altro nuovo e particolare esperimento spirituale, che si differenzia da quelli del XIX secolo. Alla costruzione di questa filosofia dell'inizio del XX secolo contribuiscono Marx e Nietzsche, la filosofia critica e le nuove correnti artistiche, il socialismo e l'anarchismo, l'estetismo e la mistica apocalittica insieme alla rivoluzione del 1905. "Sotto i nostri piedi, - dice Berdjaev, - non c'era terreno solido; il suolo scottava. Non c'era un genere di vita stabile ed organico come negli slavofili, noi vivevamo in tutti i sensi, nel senso sociale e spirituale, in un'epoca, pre-rivoluzionaria. Ciò si fece sentire nella sfumatura apocalittica ed escatologica di molte correnti di pensiero di quel tempo".<sup>657</sup> È presente un forte sentimento di attrazione per la visione apocalittica del mondo, per la coscienza della fine. Questo sentimento, tuttavia, non impedisce di rivolgersi contemporaneamente alle origini.

La filosofia cristiana russa si differenzia molto da quella occidentale, sia quella cattolica che protestante. Una certa affinità, dice Berdjaev, c'è soltanto col pensiero tedesco, non col pensiero luterano ufficiale, ma col pensiero libero, con la teosofia tedesca cristiana. Si possono rinvenire punti di contatto anche con la mistica tedesca, con F. Baader e persino con Hamann ed in parte con l'ultimo Schelling, come si è già accennato. Nel pensiero mistico tedesco è caratteristicamente legato il dramma della salvezza col dramma della vita cosmica. Proprio questa è la tendenza presente nel pensiero religioso russo, quantunque in questo campo non ci sia stata alcuna influenza o prestito. All'interno di questo movimento religioso filosofico esistono comunque correnti e indirizzi diversi. La corrente dominante vuole ritornare alla tradizione platonica interrotta dalla teologia russa ufficiale ed alla patristica orientale.

"Al platonismo si era già rivolto V. Solov'ev, ma adesso si voleva conferire un carattere più patristico ed ortodosso".<sup>658</sup>

Su questa linea si trovano P. Florenskij e S. Bulgakov, che esce dalla libera filosofia dell'inizio del secolo, ma poi conferisce al suo pensiero un carattere sistematico e teologico. Per il suo orientamento potrebbe essere definito cosmico. Si potrebbe dire che si pone allora il problema del primato della Sofija oppure del Logos, del cosmo o della persona. Non è che il problema venga posto consapevolmente, ma in fondo è questo il problema che si agita nel sottosuolo di quello slancio filosofico.

Esso costituisce anche il problema dell'elemento divino nella creatura, del superamento dell'estremo trascendentalismo, del pensiero particolare cattolico e protestante e persino dell'ortodossia ufficiale.

Ma la filosofia religiosa libera russa entra subito in collisione con la teologia ufficiale nel cui ambito non si manifesta, come avevano messo in luce prima di tutti Tolstoj e quindi Rozanov e Merežkovskij, alcun segno creativo. Lo stesso Berdjaev si pone su questa linea e, nel 1913, scrive un articolo contro l'immobilismo del sacro Sinodo.<sup>659</sup> Ciò non significa che Berdjaev è un platonico o un sofiologo come V. Solov'ev, Florenskij e Bulgakov. La filosofia religiosa di Berdjaev è sempre orientata in senso antropologico e non cosmologico. In questo senso egli si avvicina alla filosofia

---

<sup>656</sup> N. A. BERDJAEV, op.c it., pag. 14.

<sup>657</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>658</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., pag. 15.

<sup>659</sup> N. A. BERDJAEV, "Gasiteli Ducha", in **Russkaja Molva**, Agosto, 913.

esistenzialista. Per quanto riguarda i legami spirituale Berdjaev dichiara di essere stato molto vicino alla mistica tedesca, in particolar modo a J.Boehme (a cui dedica diversi studi e traduzioni), più che a Platone. Il problema del cosmo è per Berdjaev un problema derivato da quello dell'uomo. Il suo problema fondamentale è quello della libertà, della creazione e dell'uomo. Tra i due orientamenti della filosofia religiosa di cui uno tende alla primigenità della Sofija, mentre l'altro asserisce la primigenità della libertà, Berdjaev si colloca con quest'ultimo indirizzo.

Ciononostante Berdjaev non nega il problema legato al problema sofologico ed alla concezione della Sofija ed al momento cosmico. Possiamo quindi aggiungere a quanto fin qui detto che la Rinascenza Culturale Filosofico-Religiosa russa dell'inizio del XX secolo non nasce all'insegna di un'unica ed esclusiva scuola. In generale esiste una contrapposizione del pensiero religioso al razionalismo, che raggiunge l'enunciato della conoscenza di Dio nei concetti razionali. Ciò significa per la ragione, il conferimento di antinomicità dei misteri della rivelazione cristiana. C'è allora un senso diffuso di panteismo in quanto vi si conferisce un fondo di commisurabilità tra Dio e l'Uomo.

Il pensiero religioso russo dell'inizio del secolo XX costituisce un indubbio movimento modernista nel campo ortodosso nel senso in cui si può parlare di modernismo di Chomjakov, V. Solov'ev, Dostoevskij e Bucharev. Questo fatto costituisce nello stesso tempo un'uscita dalla tradizionale cornice dell'ortodossia ufficiale. Ma, come si è sopra accennato, questo modernismo si differenzia dal modernismo occidentale sia esso cattolico che protestante. I suoi motivi fondamentali non risiedono nell'accordo del cristianesimo con la scienza contemporanea e con la vita politica contemporanea, né tanto meno significa dubbio della divinità di Cristo. I suoi motivi sono puramente religiosi, spirituali e mistici. "Molti aspettavano, -dice Berdjaev, - una nuova fusione dello Spirito Santo sulla terra. A volte questo sentimento assume la forma dell'aspettativa di una nuova rivelazione dello Spirito Santo con il quale si legò l'apertura dell'atteggiamento cristiano verso l'arte e la vita sociale, la scoperta della verità "sulla terra", la scoperta del significato religioso della creatività umana".

Al centro di tutte queste meditazioni risiede l'idea del Dio-Umanità sviluppata anche da Berdjaev. La dualità e persino il doppio significato della rinascenza spirituale russa furono legati al fatto che entrarono essa, - come vedremo nel capitolo successivo, elementi pagani, (li introdussero Rozanov, Merežkovskij, V. Ivanov e, in parte, persino P. Florenskij col suo magismo e il suo "kusitstvom" come direbbe Chomjakov). Il problema dello "spirito", cioè della libertà si confondeva col problema della "carne", cioè della necessità magica".<sup>660</sup>

## **§ 7. Fonti della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del XX secolo**

Questo grande fermento culturale, filosofico-religioso, che qui si è indicato per grandi linee, conoscerà dopo la rivoluzione d'Ottobre una profonda crisi che lo porterà alla completa estinzione sul terreno russo. L'atteggiamento del comunismo è, infatti, inconciliabile con questi motivi d'ordine filosofico-spirituali. Ciò nonostante, dice Berdjaev, il movimento spirituale di quegli anni interpreta abbastanza bene il significato religioso di quegli stessi problemi sociali.

"Il problema del pane non è soltanto un problema materiale, ma anche un problema spirituale, il problema dell'atteggiamento dell'uomo verso l'uomo".<sup>661</sup>

N. A. Berdjaev, nell'imperversare degli eventi rivoluzionari ed anche dopo, si sforza fino al limite delle sue forze per salvare e continuare allo stesso tempo quella cultura spirituale allora manifestatasi. Per questo motivo prende l'iniziativa e fonda a Mosca, nel 1919, la "**Libera**

---

<sup>660</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., p.17.

<sup>661</sup> Ibidem, p. 18.

*Accademia di Cultura Spirituale*". Egli ne è il presidente ed il responsabile di fronte al potere statale ufficiale fino al 1922 allorché gli giunge l'ordine di recarsi in esilio. L'intero gruppo di scrittori che vengono con lui esiliati continuano questa cultura spirituale all'estero. Una propaggine di questa attività filosofico-spirituale è costituita dal gruppo di collaboratori riunitosi attorno alla rivista parigina **Put'**, fondata a Parigi nel 1925 per iniziativa di Berdjaev, che ne sarà il redattore fino al 1940, quando la rivista si esaurisce per mancanza di forze.

Nell'intenzione dei redattori, quasi tutti intellettuali russi emigrati, essa deve continuare e legarsi armonicamente alla rinascenza filofofico-religiosa dell'inizio del secolo XX. Ciò significa volere riprendere all'estero le fila del pensiero russo del XIX secolo e dell'inizio del XX interrotto dagli eventi rivoluzionari ed indesiderato dal nuovo stato sovietico.

Riassumendo adesso brevemente quanto fin qui detto possiamo delineare sinteticamente tre correnti fondamentali intorno alle quali il movimento stesso si origina.

1) Una di queste correnti, come si è visto, si origina dallo stesso marxismo di cui non ne accetta il materialismo in filosofia pur accettandone completamente la politica sociale.

A questo gruppo appartengono gli ex marxisti critici o marxisti legali i quali, formati alla filosofia idealista di Kant ritornano, dopo l'esperienza marxista, all'idealismo filosofico. (Struve, Bulgakov, Berdjaev, Frank ecc...).

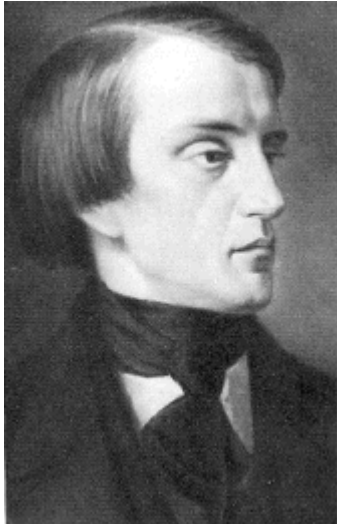
2) Una seconda corrente ha carattere letterario. In questo campo assume grande importanza, la scoperta da parte della critica della creazione di Dostoevskij e di Tolstoj. Merežkovskij è l'anticipatore di questa atmosfera culturale con i suoi libri: "Sulle cause della decadenza e sulle nuove correnti della letteratura russa", (1892) che può essere considerato il manifesto del decadentismo, e, successivamente, con l'opera **Dostoevskij e Lev Tolstoj**, in due volume, di cui ci occuperemo nel successivo capitolo. Accanto all'opera di Merežkovskij, e, per alcuni versi ancor prima di lui, risalta l'opera religioso-filosofica ma anche critico-letteraria di V. V. Rozanov.

3) La terza corrente della rinascita culturale russa dell'inizio del secolo possiamo indicarla nella fioritura della poesia russa. La letteratura russa dell'inizio del XX secolo non crea grandi romanzi come quelli del XIX secolo, (i romanzi storici di Merežkovskij risentono del peso del contenuto a volte molto dotto), crea comunque una meravigliosa e raffinata poesia. È questa l'epoca della poesia simbolista i cui rappresentanti più significativi sono A. Blok, A. Belyj, e V. Ivanov, uomo di cultura e sensibilità universale.<sup>662</sup> Abbiamo trattato nei capitoli precedenti la prima corrente; nei capitoli successivi parleremo diffusamente della seconda. Non ci sembra opportuno, per il carattere di questa ricerca, soffermarci sulla terza, - pur avendo accennato ad essa quando il nostro discorso l'ha richiesto e pur richiamandoci ancora a questi tre grandi poeti e scrittori, - poiché essa ci condurrebbe ad un lavoro di analisi poetica che costituirebbe un lavoro a sé, estraneo alla presente ricerca.

---

<sup>662</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., pp. 5, 6; 7, 10; *Russkaja Ideja*, pp. 229 – 225. Vedi inoltre: A. BELYJ, **Vospominanija ob A. Bloke**, 1964; Z. GIPPIUS, D. Merežkovskij, 1943; Ivanov-Razumnik, **A. Belyj i A. Bloke**.

## APPENDICE: V. G. Belinskii: Letter to N. V. Gogol'



### V. G. Belinskii: Letter to N. V. Gogol'

*Gogol', born in Ukraine, became Russia's most famous writer of prose in the 1830s. Belinskii, Russia's most influential literary critic, praised Gogol's work extravagantly, reading such satirical works as *The Inspector General* and *Dead Souls* as exposés of Russia's social and political ills and thus as blows struck for liberation. Gogol's personal views were extremely conservative, however. He made them plain in a weird book called *Selected Excerpts from Correspondence with Friends*, in which he praised autocracy and orthodoxy and instructed serfholders how to run their estates. Belinskii's published review of *Selected Excerpts* was unfavorable, but subdued by the pressure of censorship. Gogol' was nonetheless moved to complain. Belinskii wrote this letter in reply. It circulated in hundreds of manuscript copies and is one of the fundamental texts of Russian radicalism. It was published in Russia only in 1906*

V. G. Belinskij

You are only partly right in regarding my article as that of an *angered* man: that epithet is too mild and inadequate to express the state to which I was reduced on reading your book. But you are entirely wrong in ascribing that state to your indeed none too flattering references to the admirers of your talent. No, there was a more important reason for this. One could endure an outraged sense of self-esteem, and I should have had sense enough to let the matter pass in silence were that the whole gist of the matter; but one cannot endure an outraged sense of truth and human dignity; one cannot keep silent when lies and immorality are preached as truth and virtue under the guise of religion and the protection of the knout.

Yes, I loved you with all the passion with which a man, bound by ties of blood to his native country, can love its hope, its honor, its glory, one of its great leaders on the path toward consciousness, development, and progress. And you had sound reason for losing your equanimity at least momentarily when you forfeited that love. I say that not because I believe my love to be an adequate reward for a great talent, but because I do not represent a single person in this respect but a multitude of men, most of whom neither you nor I have ever set eyes on, and who, in their turn, have never set eyes on you. I find myself at a loss to give you an adequate idea of the indignation your book has aroused in all noble hearts, and of the wild shouts of joy that were set up on its appearance by all your enemies, both the nonliterary -- the Chichikovs, the Nozdrevs, and the mayors<sup>[1]</sup>-- and by the literary, whose names are well known to you. You see yourself that even those people who are of one mind with your book have disowned it. Even if it had been written as a result of deep and sincere conviction, it could not have created any impression on the public other than the one it did. And it is nobody's fault but your own if everyone (except the few who must be seen and known in order not to derive pleasure from their approval) received it as an ingenious but all too unceremonious artifice for achieving a purely earthly aim by celestial means.

Nor is that in any way surprising; what is surprising is that you find it surprising. I believe that is so because your profound knowledge of Russia is only that of an artist, but not of a thinker, whose role you have so ineffectually tried to play in your fantastic book. Not that you are not a thinker, but that you have been accustomed for so many years to look at Russia from your *beautiful far-away*<sup>[2]</sup> and who does not know that there is nothing easier than seeing things from a distance the way we want to see them; for in that *beautiful far-away* you live a life that is entirely alien to it; you live in and within yourself or within a circle of the same mentality as your own that is powerless to resist your influence on it.

Therefore you failed to realize that Russia sees her salvation not in mysticism or asceticism or pietism, but in the successes of civilization, enlightenment, and humanity. What she needs is not sermons (she has heard enough of them!) or prayers (she has repeated them too often!), but the awakening in the people of a sense of



their human dignity lost for so many centuries amid dirt and refuse; she needs rights and laws conforming not to the preaching of the church but to common sense and justice, and their strictest possible observance. Instead of which she presents the dire spectacle of a country where men traffic in men, without even having the excuse so insidiously exploited by the American plantation owners who claim that the Negro is not a man; a country where people call themselves not by names but by nicknames such as Vanka, Vaska, Steshka, Palashka; a country where there are not only no guarantees for individuality, honor and property, but even no police order, and where there is nothing but vast corporations of official thieves and robbers of various descriptions. The most vital national problems in Russia today are the abolition of serfdom and corporal punishment and the strictest possible observance of at least those laws that already exist. This is even realized by the government itself (which is well aware of how the landowners treat their peasants and how many of the former are annually done away with by the latter), as is proved by its timid and abortive half-measures for the relief of the white Negroes and the comical substitution of the single-lash knout by a cat-o-three tails.

Such are the problems that prey on the mind of Russia in her apathetic slumber! And at such a time a great writer, whose astonishingly artistic and deeply truthful works have so powerfully contributed toward Russia's awareness of herself, enabling her as they did to take a look at herself as though in a mirror—publishes a book in which he teaches the barbarian landowner to make still greater profits out of the peasants and to abuse them still more in the name of Christ and Church...[3] And would you expect me not to become indignant?... Why, if you had made an attempt on my life I could not have hated you more than I do for these disgraceful lines.... And after this, you expect people to believe the sincerity of your book's intent! No! Had you really been inspired by the truth of Christ and not by the teaching of the devil you would certainly have written something entirely different in your new book. You would have told the landowner that since his peasants are his brethren in Christ, and since a brother cannot be a slave to his brother, he should either give them their freedom or, at least, allow them to enjoy the fruits of their own labor to their greatest possible benefit, realizing, as he does, in the depths of his own conscience, the false relationship in which he stands toward them.

And the expression "*Oh, you unwashed snout, you!*" From what Nozdrev and Sobakevich did you overhear it, in order to present it to the world as a great discovery for the edification and benefit of the peasants, whose only reason for not washing is that they have let themselves be persuaded by their masters that they are not human beings? And your conception of the national Russian system of trial and punishment, whose ideal you have found in the foolish saying that both the guilty and innocent should be flogged alike? That, indeed, is often the case with us, though more often than not it is the man who is in the right who takes the punishment, unless he can ransom himself, and for such occasions another proverb says: *Guiltlessly guilty!* And such a book is supposed to have been the result of an arduous inner process, a lofty spiritual enlightenment! Impossible! Either you are ill—and you must hasten to take a cure, or...I am afraid to put my thought into words!...

Proponent of the knout, apostle of ignorance, champion of obscurantism and Stygian darkness, panegyrist of Tartar morals—what are you about! Look beneath your feet—you are standing on the brink of an abyss!... That you base such teaching on the Orthodox Church I can understand: it has always served as the prop of the knout and the servant of despotism; but why have you mixed Christ up in it? What have you found in common between Him and any church, least of all the Orthodox Church? He was the first to bring to people the teaching of freedom, equality, and brotherhood and to set the seal of truth to that teaching by martyrdom. And *this* teaching was men's *salvation* only until it became organized in the Church and took the principle of Orthodoxy for its foundation. The Church, on the other hand, was a hierarchy, consequently a champion of inequality, a flatterer of authority, an enemy and persecutor of brotherhood among men—and so it has remained to this day. But the meaning of Christ's message has been revealed by the philosophical movement of the preceding century. And that is why a man like Voltaire who stamped out the fires of fanaticism and ignorance in Europe by ridicule, is, of course, more the son of Christ, flesh of his flesh and bone of his bone, than all your priests, bishops, metropolitans, and patriarchs—Eastern or Western. Do you really mean to say you do not know that! Now it is not even a novelty to a schoolboy.

Hence, can it be that you, the author of *The Inspector General* and *Dead Souls*, have in all sincerity, from the bottom of your heart, sung a hymn to the nefarious Russian clergy whom you rank immeasurably higher than the Catholic clergy? Let us assume that you do not know that the latter had once been something, while the former had never been anything but a servant and slave of the secular powers; but do you really mean to say

you do not know that our clergy is held in universal contempt by Russian society and the Russian people? About whom do the Russian people tell dirty stories? Of the priest, the priest's wife, the priest's daughter, and the priest's farm hand. Does not the priest in Russia represent the embodiment of gluttony, avarice, servility, and shamelessness for all Russians? Do you mean to say that you do not know all this? Strange! According to you the Russian people is the most religious in the world. That is a lie! The basis of religiousness is pietism, reverence, fear of God. Whereas the Russian man utters the name of the Lord while scratching himself somewhere. He says of the icon: *If it works, pray to it; if it doesn't, it's good for covering pots.*

Take a closer look and you will see that it is by nature a profoundly atheistic people. It still retains a good deal of superstition, but not a trace of religiousness. Superstition passes with the advances of civilization, but religiousness often keeps company with them too; we have a living example of this in France, where even today there are many sincere Catholics among enlightened and educated men, and where many people who have rejected Christianity still cling stubbornly to some sort of god. The Russian people is different; mystic exaltation is not in its nature; it has too much common sense, a too lucid and positive mind, and therein, perhaps, lies the vastness of its historic destinies in the future. Religiousness has not even taken root among the clergy in it, since a few isolated and exceptional personalities distinguished for such cold ascetic contemplation prove nothing. But the majority of our clergy has always been distinguished for their fat bellies, scholastic pedantry, and savage ignorance. It is a shame to accuse it of religious intolerance and fanaticism; instead it could be praised for exemplary indifference in matters of faith. Religiosity among us appeared only in the schismatic sects who formed such a contrast in spirit to the mass of the people and who were numerically so insignificant in comparison with it.

I shall not expatiate on your panegyric to the affectionate relations existing between the Russian people and its lords and masters. I shall say point-blank that panegyric has met sympathy nowhere and has lowered you even in the eyes of people who in other respects are very close to you in their views. As far as I am concerned, I leave it to your conscience to admire the divine beauty of the autocracy (it is both safe and profitable), but continue to admire it judiciously from your *beautiful far-away*: at close quarters it is not so attractive, and not so safe.... I would remark but this: when a European, especially a Catholic, is seized with religious ardor he becomes a denouncer of iniquitous authority, similar to the Hebrew prophets who denounced the iniquities of the great ones of the earth. We do quite the contrary: no sooner is a person (even a reputable person) afflicted with the malady that is known to psychiatrists as *religiosa mania* than he begins to burn more incense to the earthly god than to the heavenly one, and so overshoots the mark in doing so that the former would fain reward him for his slavish zeal did he not perceive that he would thereby be compromising himself in society's eyes.... What a rogue our fellow the Russian is!

Another thing I remember you saying in your book, claiming it to be a great and incontrovertible truth, is that literacy is not merely useless but positively harmful to the common people. What can I say to this? May your Byzantine God forgive you that Byzantine thought, unless, in committing it to paper, you knew not what you were saying.... But perhaps you will say: "Assuming that I have erred and that all my ideas are false, but why should I be denied the right to err and why should people doubt the sincerity of my errors?" Because, I would say in reply, such a tendency has long ceased to be a novelty in Russia. Not so very long ago it was drained to the lees by Burachok [an advocate of "official nationality"] and his fraternity. Of course, your book shows a good deal more intellect and talent (though neither of these elements is very richly represented) than their works; but then they have developed your common doctrine with greater energy and greater consistence; they have boldly reached its ultimate conclusions, have rendered all to the Byzantine God and left nothing for Satan; whereas you, wanting to light a taper to each of them, have fallen into contradiction, upholding, for example, Pushkin, literature, and the theater, all of which, in your opinion, if you were only conscientious enough to be consistent, can in no way serve the salvation of the soul but can do a lot toward its damnation.

Whose head could have digested the idea of Gogol's identity with Burachok? You have placed yourself too high in the regard of the Russian public for it to be able to believe you sincere in such convictions. What seems natural in fools cannot seem so in a man of genius. Some people have been inclined to regard your book as the result of mental derangement verging on sheer madness. But they soon rejected such a supposition, for clearly that book was not written in a single day or week or month, but very likely in one, two, or three years; it shows coherence; through its careless exposition one glimpses premeditation, and the hymn to the powers-that-be nicely arranges the earthly affairs of the devout author. That is why a rumor has been current in St. Petersburg to the effect that you have written this book with the aim of securing a position as

tutor to the son of the heir apparent. Before that, your letter to [Minister of Education] Uvarov became known in St. Petersburg, wherein you say that you are grieved to find that your works about Russia are misinterpreted; then you evince dissatisfaction with your previous works and declare that you will be pleased with your own works only when the Tsar is pleased with them. Now judge for yourself. Is it to be wondered at that your book has lowered you in the eyes of the public both as a writer and still more as a man?

As far as I can see, you do not properly understand the Russian public. Its character is determined by the condition of Russian society in which fresh forces are seething and struggling for expression; but weighed down by heavy oppression, and finding no outlet, they induce merely dejection, weariness, and apathy. Only literature, despite the Tartar censorship, shows signs of life and progressive movement. That is why the title of writer is held in such esteem among us; that is why literary success is easy among us even for a writer of little talent. The title of poet and writer has long since eclipsed the tinsel of epaulets and gaudy uniforms. And that especially explains why every so-called liberal tendency, however poor in talent, is rewarded by universal notice, and why the popularity of great talents that sincerely or insincerely give themselves to the service of orthodoxy, autocracy, and nationality declines so quickly. A striking example is Pushkin who had merely to write two of three verses in a loyal strain and don the *kammeriunker's* [courtier's] livery to forfeit popular affection immediately! And you are greatly mistaken if you believe in all earnest that your book has come to grief not because of its bad trend, but because of the harsh truths alleged to have been expressed by you about all and sundry. Assuming you could think that of the writing fraternity, but then how do you account for the public? Did you tell it less bitter home truths less harshly and with less truth and talent in *The Inspector General* and *Dead Souls*? Indeed, the old school was worked up to a furious pitch of anger against you, but *The Inspector General* and *Dead Souls* were not affected by it, whereas your latest book has been an utter and disgraceful failure. And here the public is right, for it looks upon Russian writers as its only leaders, defenders, and saviors against Russian autocracy, orthodoxy, and nationality, and therefore, while always prepared to forgive a writer a bad book, will never forgive him a pernicious book. This shows how much fresh and healthy intuition, albeit still in embryo, is latent in our society, and this likewise proves that it has a future. If you love Russia, rejoice with me at the failure of your book!

I would tell you, not without a certain feeling of self-satisfaction, that I believe I know the Russian public a little. Your book alarmed me by the possibility of its exercising a bad influence on the government and the censorship, but not on the public. When it was rumored in St. Petersburg that the government intended to publish your book in many thousands of copies and to sell it at an extremely low price, my friends grew despondent; but I told them then and there that the book, despite everything, would have no success and that it would soon be forgotten. In fact it is now better remembered for the articles that have been written about it than for the book itself. Yes, the Russian has a deep, though still undeveloped, instinct for truth.

Your conversion may conceivably have been sincere, but your idea of bringing it to the notice of the public was a most unhappy one. The days of naive piety have long since passed, even in our society. It already understands that it makes no difference where one prays and that the only people who seek Christ and Jerusalem are those who have never carried Him in their breasts or who have lost Him. He who is capable of suffering at the sight of other people's sufferings and who is pained at the sight of other people's oppression bears Christ within his bosom and has no need to make a pilgrimage to Jerusalem. The humility you preach is, first of all, not novel, and, second, it savors on the one hand of prodigious pride, and on the other of the most shameful degradation of one's human dignity. The idea of becoming a sort of abstract perfection, of rising above everyone else in humility, is the fruit of either pride or imbecility, and in either case leads inevitably to hypocrisy, sanctimoniousness, and incomprehensibility. Moreover, in your book you have taken the liberty of expressing yourself with gross cynicism not only of other people (that would be merely impolite) but of yourself -- and that is vile, for if a man who strikes his neighbor on the cheek evokes indignation, the sight of a man striking himself on the cheek evokes contempt. No, you are not illuminated; you are simply beclouded; you have failed to grasp either the spirit or the form of Christianity of our time. Your book breathes not the true Christian teaching but the morbid fear of death, of the devil and of hell! And what language, what phrases! "Every man hath now become trash and a rag" -- do you really believe that in saying hath instead of has you are expressing yourself biblically? How eminently true it is that when a man gives himself wholly up to lies, intelligence and talent desert him. If this book did not bear your name, who would have thought that this turgid and squalid bombast was the work of the author of *The Inspector General* and *Dead Souls*?

So far as I myself am concerned, I repeat: You are mistaken in taking my article to be an expression of

vexation at your comment on me as one of your critics. Were this the only thing to make me angry I would have reacted with annoyance to it alone and would have dealt with all the rest with unruffled impartiality. But it is true that your criticism of your admirers is doubly bad. I understand the necessity of sometimes having to rap a silly man whose praises and ecstasies make the object of his worship look ridiculous, but even this is a painful necessity, since, humanly speaking, it is somehow awkward to reward even false affection with enmity. But you had in view men who, though not brilliantly clever, are not quite fools. These people, in their admiration of your works, have probably uttered more ejaculations than talked sense about them; still, their enthusiastic attitude toward you springs from such a pure and noble source that you ought not to have betrayed them completely to your common enemies and accused them, into the bargain, of wanting to misinterpret your works. You did that, of course, while carried away by the main idea of your book and through indiscretion, while Viazemskii, that prince in aristocracy and helot in literature, developed your idea and printed a denunciation against your admirers (and consequently mostly against me). He probably did this to show his gratitude to you for having exalted him, the poetaster, to the rank of great poet, if I remember rightly for his “pithless, dragging verse.” That is all very bad. That you were merely biding your time in order to give the admirers of your talent their due as well (after having given it with proud humility to your enemies) —I was not aware; I could not, and, I must confess, did not want to know it. It was your book that lay before me and not your intentions: I read and reread it a hundred times, but I found nothing in it that was not there, and what was there deeply offended and incensed my soul.

Were I to give free rein to my feelings this letter would probably grow into a voluminous notebook. I never thought of writing you on this subject, though I longed to do so and though you gave all and sundry printed permission to write you without ceremony with an eye to the truth alone. Were I in Russia I would not be able to do it, for the local “Shpekings” open other people’s letters not merely for their own pleasure but as a matter of official duty, for the sake of informing. This summer incipient consumption has driven me abroad, and [the poet] Nekrasov has forwarded me your letter to Salzbrunn, which I am leaving today with Annenkov for Paris via Frankfort-on-Main. The unexpected receipt of your letter has enabled me to unburden my soul of what has accumulated there against you on account of your book. I cannot express myself by halves, I cannot prevaricate; it is not in my nature. Let you or time itself prove to me that I am mistaken in my conclusions. I shall be the first to rejoice in it, but I shall not repent what I have told you. This is not a question of your or my personality; it concerns a matter that is of greater importance than myself or even you; it is a matter that concerns the truth, Russian society, Russia. And this is my last concluding word: If you have had the misfortune of disowning with proud humility your truly great works, you should now disown with sincere humility your last book, and atone for the dire sin of its publication by new creations that would be reminiscent of your old ones.

SALZBRUNN

July 15, 1847

Translation and Annotations by Daniel Field

[1] These and, except as indicated, other persons named by Belinskii are characters in Gogol’s fiction.

[2] A quotation from Gogol’s *Dead Souls*. Gogol’ wrote *Selected Excerpts* while he was in Rome.

[3] Here and below, the elipses are in the text.

[artsci.shu.edu/reesp/ documents/Belinskii.htm](http://artsci.shu.edu/reesp/documents/Belinskii.htm)

*\*Il testo della lettera di Belinskij a Gogol’ si trova a pag. 285.*

## CAPITOLO SECONDO

### IL LIBERO PENSIERO RELIGIOSO: LA NUOVA COSCIENZA RELIGIOSA.

#### LEV TOLSTOJ

##### § 1. Lev Tolstoj e i nuovi interessi religiosi.

Parlando della Rinascenza Filosofico-Religiosa dell'inizio del XX secolo in Russia non può assolutamente passare sotto silenzio un personaggio poliedrico e gigantesco che contribuisce immensamente per lunghi anni allo sviluppo della cultura russa e che sopravvive ai più grandi avvenimenti storico-culturali precedenti la seconda rivoluzione d'Ottobre. Bisogna necessariamente soffermarci su Tolstoj perché, a nostro avviso, ci sono dei precisi legami tra Tolstoj e la rinascenza culturale, in quanto essa è caratterizzata soprattutto da una nuova sensibilità religiosa, che anche Tolstoj contribuisce a creare nel suo scontro con la teologia ufficiale ortodossa e con la sua immobilità intellettuale. Tolstoj non è soltanto "lo specchio della della rivoluzione russa",<sup>663</sup> secondo la definizione leniniana, ma anche lo specchio di quella crisi che, a partire dagli anni '80, colpisce la cultura russa mentre egli impegna tutte le sue forze in quelle ricerche religiose di grande importanza che smuovono il vecchio terreno intriso di apatia e grossolanità culturale della Chiesa ufficiale Ortodossa, divenendo il precursore di quell'atmosfera che abbiamo definita di rinascenza filosofico-spirituale. Con questo sforzo egli prepara il terreno spirituale per quella rinascita, che si estende dalla fine del XIX secolo all'inizio del XX, che conosce uno straordinario fiorire di ricerche religiose libere e individuali. Certamente sono atmosfere religiose di tipo diverso, come pure diverse sono le concezioni religiose, ma Tolstoj prepara il terreno ed anticipa la nuova sensibilità e la nuova coscienza religiosa a lui successiva ed anche contemporanea considerata la sua lunga vita, in particolare nel primo decennio del XX secolo, che trovano espressione principale in V. V. Rozanov D. S. Merežkovskij, Berdjaev, Frank, Bulgakov, Minskij, Florenskij, Trubeckoj, Šestov, anche Struve e altri.

*"La critique russe a voulu voir l'aurore d'une renaissance de l'esprit religieux vers 1870. Le promoteurs de cet intérêt nouveau pour les problèmes religieux et mystiques sont Dostoievski, Soloviev et Tolstoj. Dostoievski avait de plus en plus tendu vers un Christianisme exclusivement positif que Soloviev approfondit mystiquement, en étendant la divino-Umanité de Jésus à toute l'humanité. Quant a Tolstoj, en liberant son Christianisme des dogmes, il tend vers un christianisme exclusivement moral".*<sup>664</sup>

Da questa breve considerazione dello studioso del pensiero religioso tolstoiano N. Weisbein in cui compaiono tre nomi di massimi scrittori e pensatori russi, si può intuire la complessità stessa e la ricchezza filosofico-artistico-culturale del fenomeno che viene definito come la "Rinascenza Filosofico-Religiosa" della fine-inizio secolo. L'impostazione della nostra problematica ed il taglio ad essa dato ci consentono di soffermarci soltanto sulle opere più significative di carattere religioso

<sup>663</sup> V.I.LENIN, "Lev Tolstoj kak zerkalo russkoj revoljucii", in **O literature i iskusrtve**, Gos. Izd, Moskva 1957, pp. 201-205.

<sup>664</sup> NICOLAS WEISBEIN, **L'èvolution religieuse de Tolstoj**, Paris, p. 473.

di Tolstoj e non l'analisi della religione dei personaggi della sue sue opere letterarie e artistiche. L. Tolstoj contribuisce con Solov'ev e Dostoevskij a preparare quel terreno religioso sul quale fioriranno all'inizio del XX secolo i circoli religiosi e culturali, che, a loro volta, risentono fortemente dell'influenza di Solov'ev (ad esempio i simbolisti) e che si richiamano, nei loro scritti al pensiero religioso di Gogol' e Dostoevskij.<sup>665</sup>

Nelle pagine successive ci soffermeremo sulla concezione religiosa di Tolstoj quale essa si manifesta nel brillante scritto costituito dalla **Confessione** (*Ispoved'*), che, pur restando il centro della nostra attenzione, non ci impedirà di rivolgerci ad altri suoi scritti di carattere puramente religioso, al fine di chiarire la nostra tesi, quali i suoi lavori: **Issledovanie Dogmaticheeskogo Bogoslovija, V Čem Moja Vera**.<sup>666</sup>

## § **2. Ispoved' (La Confessione)**

Nel mese di novembre del 1879 la contessa Tolstaja scriveva a sua sorella Tatjana Andreevna Kuzminskaja: "Liovočka lavora sempre, come egli dice, ma, ahimé! egli sta per scrivere non so che riflessioni religiose; egli legge e medita fino ad averne male alla testa, e tutto ciò per dimostrare che la Chiesa non segue la dottrina evangelica. È una fatica trovare in Russia una diecina di persone che potranno essere interessate a ciò. Ma non c'è niente da fare, io non desidero che una cosa: ch'egli lo affronti al più presto e che tutto passi, come una malattia".<sup>667</sup> (5) All'incirca nello stesso periodo Tolstoj stesso scrive al suo amico e filosofo Strachov: "Io sono molto assorbito, molto emozionato dal mio lavoro. Non è un'opera letteraria e non è affatto destinata ad essere pubblicata. Dio vi faccia superare la massa di idee false accumulate; in quanto a me io ho staccata una parte di questa corteccia e ne conosco parzialmente l'altezza. Possiate voi amare voi stesso, la vostra vita, buona in sé, quella che io amo in voi, in me stesso, in Dio, quella che sola si può amare e nella quale si può vivere".<sup>668</sup> (6) Queste riflessioni Religiose e questo lavoro che non è per niente "letterario" né "destinato ad essere stampato", sarà poi la **Confessione** che servirà a Tolstoj da introduzione alla **Critica della Teologia Dogmatica** che verrà poi finalmente pubblicata e che conoscerà, malgrado le previsioni della contessa Tolstaja, una considerevole attenzione. Secondo quanto scrive il Weisbein nella sua ampia ed approfondita ricerca sull'evoluzione religiosa di Tolstoj

*"il est assez difficile de préciser la date à laquelle Tolstoj a abordé ce nouveau travail. Il est possible qu'il ait commencé à écrire dès l'automne 1878. En mars 1879, il semble complètement absorbé par la rédaction, car il peut dire à ses familiers qu'avec la grâce de Dieu, ce qu'il est en train d'écrire aura beaucoup d'importance. Il ne peut être question ici des divers fragments sur la foi e le catéchisme qu'il a gardés par-devers lui. Il semble qu'il s'agisse d'une oeuvre plus importante, mûrement réfléchie et, en quelque sorte, parvenue à maturité".*<sup>669</sup>

Nell'appendice scritta nel 1882 per la sua **Confessione**, Tolstoj stesso ci dice che l'opuscolo era stato scritto da lui circa tre anni prima. Sembra plausibile, dunque, fissare la data della

<sup>665</sup> I. G. AIVOZOV, **Religioznoe obnovlenie naišich dnei**, Moskva, 1910, p. 35 Vedi anche : A. BELYJ , **Vospominanij ob Aleksandre Bloke**, 1964.

<sup>666</sup> Questi scritti di Tolstoj, assieme a "**Moja Žizni**," e "**Cerkov i Gosudarstvo**", sono raccolti nel 23° volume delle sue opere complete: L. TOLSTOJ, **Polnoe Sobranie Sočinenij**, Gos. Isdat. Chud. Lit. Moskva, 1957, tom 23°. Contiene anche un'introduzione di V. F. Asmus "**Religiozno-Filosofskie Traktaty L. N. Tolstogo**", (pp. V-XXXI) secondo cui il concetto di religione in Tolstoj sarebbe un concetto negativo.

<sup>667</sup> P. BIRJUKOV, **Biografija L. N. Tolstogo**, Ber lino, 1921, 3 voll. vol. 2°, p. 355. Vedi anche Weisbein, op.cit. p. 128.

<sup>668</sup> Lettera a N. N. Strachov, 23 novembre 1879, **Perepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strachovom, 1870-1894, S.** Peterburg, 1914 , tom. II, p. 14.

<sup>669</sup> M. WISSEIN op. cit., p. 128 - 129.

redazione della Confessione nel corso del 1879, anno che segna il punto di arrivo di quella evoluzione del pensiero di Tolstoj, che si era iniziata circa dieci anni prima e nel corso dei quali egli risolve lentamente e laboriosamente, una dopo l'altra, tutte le questioni che gli erano apparse fino a quel momento irrisolvibili. È di conseguenza nella serenità del suo cuore che Tolstoj, facendo ritorno al suo passato, può scrivere questa *confessione*. Per meglio precisare questo stato di pace interiore alla quale egli giunge conviene citare ciò che lo scrittore annota nel suo Diario sotto la data del 28 ottobre 1879, cioè a dire, durante la stesura della sua Confessione; " Ci sono al mondo degli esseri pesanti, privi di ali. Essi si trascinano al suolo. Ce ne sono tra di essi di forti, come Napoleone, che lasciano sugli uomini delle tracce paurose, che seminano il disordine, ma sempre sulla terra. Ci sono altri esseri, le cui ali si sviluppano poco a poco e che poco a poco si innalzano, e prendono il loro volo. Tali sono i monaci. Ci sono degli esseri leggeri, naturalmente alati, che sfuggono facilmente alla moltitudine, poi ridiscendono: questi sono i buoni idealisti. Ce ne sono d'altri, dalle ali potenti, che, per soddisfare i propri desideri, si lasciano cadere tra la folla dove essi si rompono le ali. Tale sono io stesso! Poi essi si dibattono con le ali rotte, s'innalzano con un colpo d'ala, ma ricascano. Una volta che le loro ali sono guarite s'innalzano per restare sostenuti molto più in alto. Che Dio mi aiuti. Ce ne sono degli altri, infine, le cui ali appartengono al cielo e che per amore degli uomini, discendono volontariamente sulla terra per insegnare agli uomini a volare. Quando non ne hanno più bisogno, essi riprendono il loro volo. Tale è Cristo".<sup>670</sup>

Da tutto ciò possiamo dire che Tolstoj è alla soglia di una nuova tappa dello sviluppo della sua coscienza religiosa e della sua vita spirituale. Egli ha riconosciuto l'inanità dei suoi sforzi di conciliare la Ragione e la Fede. Egli non può abituarsi alle apparenze fallaci e fuggitive delle convenzioni mondane. La crisi morale che l'ha tormentato per lunghi anni, volge quindi al termine. Egli rinuncia definitivamente alle pratiche religiose che non corrispondono più per lui ad alcuna verità essenziale. Nel corso di questo stesso anno, 1879, egli comunica per la prima volta che sta scrivendo la sua confessione.<sup>671</sup>

La Confessione di Tolstoj non è soltanto un esame di coscienza, è soprattutto un racconto condotto con una fine perfezione stilistica; è un'opera artisticamente perfetta, anche secondo il parere del Mirskij, di ciò che Tolstoj definisce la sua conversione. È un'esposizione metodica, che può essere distinta in tre parti. Nella prima, che comprende i capitoli dal primo al terzo,<sup>672</sup> egli espone brevemente la storia del suo conflitto spirituale, che lo ha tormentato così a lungo; nella seconda parte, (capitoli IV-VII)<sup>673</sup> egli spiega le cause che l'hanno condotto a questa svolta, per finire, infine, con una terza parte che equilibra da sola le prime due unite, (cap. VIII-XVI)<sup>674</sup>, con uno studio dettagliato della fede alla quale è pervenuto poiché, bisogna precisare, si tratta d'una "fede" e non soltanto d'una filosofia.

---

<sup>670</sup> P. BIRJUKOV, op. cit., tom.21 p. 354. N. WEISBEIN, op. cit., p.129.

<sup>671</sup> La storia dell'edizione della Confessione è così costruita dal Weisbein: "All'inizio dell'aprile del 1882 Tolstoj trasmette il suo manoscritto al redattore di "Russkaja Mysl", per la pubblicazione. Un mese più tardi egli corregge le bozze stampate e la confessione appare nel N. 5 di "Russkaja Mysl", maggio 1882. Questo numero viene trasmesso alla censura ecclesiastica il 24 maggio. Due mesi più tardi, il 24 luglio 1882, il N. 198 del giornale "La Voce" annuncia che l'opera di Tolstoj è definitivamente interdetta e che l'ispettore delle stampe ha messo sotto sequestro e distrutto gli esemplari esistenti. Nel 1884 le edizioni M. Elpidine, a Ginevra, pubblicano in russo la "Confessione del Conte Tolstoj", con il sottotitolo: "Introduzione ad un'opera non stampata". Nel 1901 nella serie delle Opere Complete, proibite in Russia, di Lev Tolstoj le edizioni ChristChurch di Hants in Inghilterra, pubblicano, sempre in lingua russa, la Confessione sotto il titolo: "Introduzione alla critica della teologia dogmatica". "Bisognerà aspettare la morte dello scrittore per veder riapparire in Russia questa confessione, nel 1903, nel volume XV delle opere complete" (Edizione Birjukov). N. WEISBEIN, op.cit., p. 130.

<sup>672</sup> L. N. TOLSTOJ, op. cit., tom. 23, pp. 1-11.

<sup>673</sup> Ibidem, pp. 11-27.

<sup>674</sup> Ibidem, pp. 27-59.

### **§ 3. Ricerca del senso della vita.**

Il momento centrale della lunga maturazione spirituale e religiosa di Tolstoj è pienamente espresso nella sua "Confessione", ( Ispoved' ) che è un'appassionata ricerca del senso della vita. Per questo ci sembra fondamentale soffermarci ampiamente su questo lavoro cercando di cogliere e nel contempo di precisare il carattere dello spirito religioso di Tolstoj: "Sono stato battezzato ed educato nella fede cristiana ortodossa. Mi è stata impartita sin dall'infanzia e per tutto il tempo della mia adolescenza e giovinezza. Ma non appena giunsi all'età di diciotto anni ed uscì dal secondo corso dell'università non credetti più nemmeno in una cosa di ciò che mi era stato insegnato".<sup>675</sup>

Sono queste le parole con cui Tolstoj apre la sua Confessione mettendoci davanti ad un fatto che si verifica molto spesso nei giovani pensanti alla sua età, anche se poi non si segue il cammino percorso da Tolstoj. Dalla fede dei padri Tolstoj passa in questo modo lentamente e decisamente verso la non credenza. E ciò accade perché egli ha constatato che il più comune dei mortali, cioè la gente del suo mondo, vive secondo dei principi che non soltanto non hanno niente in comune con i principi della fede cristiana, ma anzi sono, per la maggior parte, in flagrante contraddizione con i principi della fede. Egli constata nello stesso tempo una tale assenza di fede nella vita del mondo che è impossibile, per così dire, giudicare la fede di un uomo secondo la sua vita e le sue azioni.

"Secondo la vita di un uomo, secondo le sue azioni, sia adesso come allora, non è mai possibile sapere se egli è credente oppure no".<sup>676</sup>

Adolescente, ancora sotto l'impressione delle categorie scientifiche scolastiche, Tolstoj distingue i credenti, che gli sembrano a prima vista degli spiriti ottusi e crudeli, veramente arretrati e i non credenti, che danno prova di intelligenza, di onestà e di rettitudine morale. E, secondo la sua attitudine a generalizzare, Tolstoj constata che la fede, ricevuta con un sentimento infantile, si dissolve poco a poco sotto l'influsso delle conoscenze acquisite e delle esperienze della vita. Conoscenze ed esperienze che sono tutte in contraddizione con la fede iniziale. In modo che, l'uomo, giunto ad età adulta, s'immagina di credere, di aver fede, mentre invece non c'è più traccia di fede.<sup>677</sup>

Così la fede non appare essere altro che un muro crollante, che cade a pezzi, un muro di segni di croce e di preghiere, e l'uomo che pensa si trova brutalmente il vuoto davanti a sé. Alla grande luce del sapere e della vita, l'edificio artificiale s'è disfatto. Di tutto ciò alcuni si sono resi conto, altri ancora no.<sup>678</sup>

Sulla soglia della giovinezza, proprio nel momento più critico, Tolstoj è solo nella sua ricerca del senso della vita, del bene e del perfezionamento morale. A sedici anni smette di pregare e di frequentare le cerimonie e gli uffici ecclesiastici: "Smisi di credere in quello che mi era stato trasmesso sin dall'infanzia, ma io credevo in qualcosa. In che cosa credevo non potrei dirlo mai... Non negavo cristo e la sua dottrina, ma in che cosa consistesse la sua dottrina io non potrei nemmeno dirlo".<sup>679</sup> ("Adesso, ricordando quel tempo, vedo più chiaramente che cosa era la mia fede... l'unica vera fede era allora la fede nel perfezionamento".<sup>680</sup> Ma in che cosa consistesse questo perfezionamento Tolstoj non lo sa ancora. Tolstoj, come gli altri, vive in una società che si lascia vivere senza dedicare troppi pensieri ai suoi ultimi fini.

Quando Tolstoj debutta come scrittore, secondo quanto egli stesso confessa, non lo fa che per vanità e piacere di guadagno. Egli è un artista e un poeta nell'età desiderosa di gloria e gli viene

---

<sup>675</sup> Ibidem, p. 1.

<sup>676</sup> L. N. TOLSTOJ, op.cit., p. 2.

<sup>677</sup> Ibidem.

<sup>678</sup> L. N. TOLSTOJ, Soč., op. cit., p. 3.

<sup>679</sup> Ibidem.

<sup>680</sup> Ibidem. p. 4.



data la possibilità di frequentare gli ambienti letterari dove egli spera di trovare degli uomini di pensiero, ma con sua delusione vi trova soltanto degli esseri vanitosi. Nella forza della creazione letteraria e nel valore della poesia Tolstoj pensa di trovare una fede che gli dia il senso della vita e che gli permetta di vivere.

Ben presto egli dubita dell'infallibilità di questa fede e, secondo la sua abitudine, l'analizza dettagliatamente e la scompone, persino, in un certo modo, nelle sue parti. Si convince che la verità non sta più lì, perché le diverse scuole si contraddicono e si combattono, dal che nascono discussioni, dispute, ingiurie. E Tolstoj è portate a credere e a constatare che tutte quelle persone che pretendono di essere i saggi sono fundamentalmente cattive. Questa fede nella letteratura, nell'arte e nella poesia non è che una attrazione di cui prova adesso soltanto repulsione. È strano, anzi terribilmente strano, dice Tolstoj, "*ma adesso mi è comprensibile*" che i nostri discorsi, animati, consistessero solo nel fatto che noi vogliamo ricevere di più danaro possibile e lodi.

"Per il raggiungimento di questo scopo noi non dovevamo fare altro che scrivere opuscoli e giornali".<sup>681</sup> (19) Ma egli si rende subito conto della natura di questi ambienti e si lancia in una violenta diatriba contro il mondo dei cenacoli letterari. La vocazione di scrittore di queste persone, della loro produzione letteraria, tutto è contraddittorio, manca d'unità e, di conseguenza, è falso. Nella sua disillusione Tolstoj paragona i cenacoli letterari della capitale ad un asilo di alienati mentali.

Sfuggitagli la fede nell'attività letteraria non gli resta altro che la fede nel progresso umano. Egli si volge quindi all'Europa per cercare questi esempi di progresso. "Questa fede, - scrive Tolstoj, - si esprime soltanto con la parola progresso".<sup>682</sup> Ma è questo il momento in cui egli assiste ad una esecuzione capitale a Parigi dalla sua abitazione. Dopo questo fatto la sua fede nel progresso umano è ridotta a pezzettini. La morte del fratello Nikolaj, che, uomo buono, intelligente e serio, ha sofferto molto a causa di una malattia contratta in gioventù e che scompare senza aver compreso perché è vissuto e ancora meno perché muore, sottolinea per Tolstoj la scomparsa della sua fede nel progresso.<sup>683</sup> Perciò cerca di formulare un'altra fede. A suo avviso l'umanità, piuttosto che andare avanti, fa solo rumore. Ritornato dall'estero e stabilitosi in campagna si occupa delle scuole contadine. Nel formulare la sua fede egli crede di trovare il progresso, o almeno una forma di progresso, nell'attività pedagogica. Ben presto si rende però conto che per insegnare è necessario avere qualcosa da insegnare. E sempre con la sua abitudine all'analisi introspettiva egli riconosce d'aver voluto nei suoi anni giovanili pieni d'entusiasmo insegnare agli altri ciò che ignorava lui stesso, dissimulando, in certo qual modo, la sua stessa ignoranza.<sup>684</sup> E' allora che egli approda alla decisione di sposarsi ed inizia così una vita tutta in seno alla famiglia distraendosi dalla ricerca del senso della vita. Egli continua nella sua attività letteraria in questo periodo per la necessità di formare i suoi bambini e per il fatto che la letteratura è per lui il mezzo per migliorare la sua situazione materiale. Ma nonostante che dall'aspirazione al perfezionamento sia successivamente passato all'aspirazione nel progresso umano e quindi all'aspirazione alla vita familiare, in seno alla quale si ferma con questo stato d'animo per circa quindici anni, bisogna notare che, se egli continua a scrivere è perché questo lavoro di creazione artistica è un derivato molto potente per affogare al fondo di se stesso il senso della propria incapacità di rispondere alle questioni che egli si pone sul senso della vita, la sua propria e quella in generale.<sup>685</sup>

Queste righe della sua Confessione: "Io scrivevo insegnando ciò che per me era unico vero, che bisogna vivere con la famiglia in modo che vada tutto nel miglior modo possibile", caratterizzano questo periodo del suo sviluppo spirituale. È questo un periodo in cui l'inquietitudine

---

<sup>681</sup> L. N. TOLSTOJ, op. cit., p. 7.

<sup>682</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>683</sup> L. N. TOLSTOJ, op. cit, p. 8.

<sup>684</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>685</sup> Ibidem, pag. 10, 11.

di Tolstoj sembra diminuire ritrovando così un po' di serenità almeno fino al 1874.<sup>686</sup> Infatti, proprio in questo periodo, l'ideale della famiglia in cui si era rifugiato non tiene più e non sopporta la sua analisi.

Egli sente che accade di nuovo qualcosa in lui, che il dubbio l'afferra ancora e che il respiro gli viene meno. "Io potevo respirare, mangiare, bere, dormire e non potevo né respirare, né mangiare, né bere, né dormire". Egli si lascia prendere dalla disperazione. Questi sintomi, inizialmente insignificanti, appaiono man mano sempre più gravi. Di fronte alla frequenza di questi stati depressivi, egli comprende di essere ammalato e cerca la cura per guarire. Egli stesso ne fa la diagnosi: la causa del suo male, che è quello dell'umanità intera, è l'assenza di uno scopo nella vita, di un fine. Egli sente che tutto ciò su cui s'era appoggiato gli viene meno, che non ha più un terreno stabile sotto i piedi, che ciò che aveva fatto la sua vita non esiste più e che egli non ha più niente nella vita e che la sua vita si ferma. Tolstoj si trova di nuovo in uno stato di indecisione totale. In lui mancano persino i desideri: "Persino conoscere la verità io non potevo desiderare, poiché sospettavo in che cosa essa consistesse. La verità era che la vita è un non senso".<sup>687</sup> Ha paura di questa verità e si sente sul limite di un abisso". Questo era terribile. Per evitare questo terrore io volevo uccidermi.

Sentivo terrore per ciò che mi aspetta...".<sup>688</sup> Ma gli è impossibile ora, sia tornare indietro, che chiudere gli occhi. L'abisso al limite del quale viene a trovarsi a quarantasei anni, è costituito dalle sofferenze, le angosce della morte che conducono alla distruzione totale, al "suicidio".<sup>689</sup> La depressione nervosa che lo coglie è tale che egli prova una paura panica della vita, una vera ossessione del suicidio. Egli evoca nella sua confessione ciò che probabilmente non avrebbe scritto né in una lettera, né in un diario: che egli tuttavia si difende da queste idee di suicidio che lo ossessionano. Egli arriva a nascondere la corda che c'è nel suo studio per non essere tentato di impiccarsi. Rinuncia di andare a caccia da solo col suo fucile per paura di sopprimersi. Egli ha paura della vita, egli la fugge, ma spera ancora, attende ancora qualcosa da essa. E tutte queste angosce gli giungono quando è nella pienezza delle sue forze fisiche ed intellettuali, nella sua vita familiare tranquilla e dei suoi successi letterari e intellettuali. Egli non può gioire pienamente della vita e del suo successo perché ha il sentimento d'essere giocato da "qualcuno" che si prende gioco di lui. Ma chi? L'unica verità è il tempo che fu e la morte che si avvicina. Tolstoj non riesce più a gustare le dolcezze della vita. Tutto è vano, la sola verità è la morte: tutto il resto è menzogna.<sup>690</sup> Tolstoj tocca ormai il fondo della disperazione. Ma egli non si lascia andare, trova di nuovo la forza e, con un colpo d'ala ritorna in superficie e continua la sua ricerca per una via d'uscita dall'impasse in cui si è cacciato. Egli si paragona ad un viaggiatore errante in una fitta foresta impenetrabile che cerca disperatamente di uscirne. La sua disperazione non sembra essere a misura d'uomo.<sup>691</sup> Prendendo di nuovo fiato, comunque, cerca di riprendere di nuovo il controllo delle sue riflessioni intellettuali e di se stesso. Egli ritorna allo spirito del metodo: forse egli ha lasciato sfuggire qualcosa. Quali sono dunque i motivi di una tale depressione? È necessario che egli si metta a ricercare queste cause in tutti i campi della conoscenza, poiché il non senso della vita è la sola certezza accessibile all'uomo. All'unica domanda se la vita ha un senso sul quale la morte imminente non possa avere alcuna presa egli va a cercarne la risposta, in tutti i campi della conoscenza umana. Da ciò scaturisce il fatto che lo conduce alla critica della scienza. "Ebbene, io conosco, - mi dissi tra me e me, - tutto ciò che la scienza ostinatamente desidera conoscere, ma la risposta al senso della mia vita non si trova per questa via".<sup>692</sup> Egli divide tutte le conoscenze umane in due gruppi: uno negativo e l'altro positivo.

---

<sup>686</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., p. 11.

<sup>687</sup> Ibidem, pag. 12.

<sup>688</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., p. 15.

<sup>689</sup> Ibidem.

<sup>690</sup> Ibidem, pp. 16-18.

<sup>691</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., p. 21.

<sup>692</sup> Ibidem.

Che si tratti del primo con le sue scienze sperimentali e la scienza matematica all'estremo limite o che si tratti del secondo con le sue scienze speculative e la metafisica all'estremo limite, né l'uno, né l'altro possono rispondere a questa domanda dell'uomo.<sup>693</sup> Lo stadio evolutivo della sua conoscenza, scrive Tolstoj, corrisponde al suo periodo di crescita, quello in cui lui stesso si forma psichicamente e intellettualmente.

#### **§ 4. Critica alla scienza.**

"Ma è giunto il momento in cui la crescita in me s'è arrestata ed io sento che io non mi sviluppo più, ma che mi dissecco, che i miei muscoli si distendono, che i miei denti cadono ed io vidi che la legge sperimentale non soltanto non mi chiarisce niente ma che tale legge non c'era mai stata e non poteva esserci e che io avevo provato in me stesso, in un certo momento della mia vita. Io mi strinsi più da vicino alla definizione di questa legge dell'evoluzione e divenne chiaro che non ci possono essere leggi di sviluppo infinito. Mi divenne chiaro cosa dire; nell'infinitezza dello spazio e del tempo tutto si sviluppa, si perfeziona, si complica, si differenzia, - ciò significa non dire niente. Sono delle parole che non hanno alcun significato poiché nell'infinito non c'è niente di complesso né di semplice, né avanti, né indietro, né meglio, né peggio".<sup>694</sup> Egli capisce quindi che l'esattezza e la chiarezza di queste conoscenze scientifiche sono inversamente proporzionali alla loro relazione con questi problemi, più esse sono precise e chiare e più esse tendono a dare una soluzione ai problemi della vita tanto più sono meno chiare e non attraenti. Si tratti di psicologia, di biologia o di sociologia le risposte che esse propongono sono ancora più povere, più confuse e più pretenziose. In una parola, alle questioni fondamentali come quelle: "Che cos'è la vita?" "Perché io vivo?" "Perché desiderare qualcosa?" "Perché fare qualcosa?" le scienze sperimentali, secondo Tolstoj, così rispondono: "Domanda: Perché io Vivo? - Risposta: In uno spazio infinitamente grande, in un tempo infinitamente lungo, delle particelle infinitamente piccole si trasformano in una infinita complessità. E allorquando tu avrai capito le leggi di questi cambiamenti, allora tu capirai perché vivi".<sup>695</sup>

Constatato che la scienza sperimentale non può rispondere alle sue domande, Tolstoj si rivolge alla scienza speculativa. Lì la scienza evita ancora la vera risposta. Quando Tolstoj domanda: " Chi sono? Perché vivo? e come devo vivere? egli si sente rispondere che l'uomo deve anzitutto capire che cos'è questa misteriosa umanità composta da questi uomini che come lui, non si capiscono loro stessi."<sup>696</sup> In questo campo egli riconosce che alla semi-scienza, che si sforza di dare delle risposte a delle domande che a lui sfuggono, poiché esse non sono della sua competenza, s'oppone la scienza assoluta integrale.<sup>697</sup>

Tra le scienze dette speculative ci sono la scienza giuridica, la scienza storica e le scienze sociali, le quali si sforzano di risolvere i problemi posti dalla natura dell'uomo e li risolvono ciascuna a modo proprio, e d'un modo errato anche il problema della vita e dell'umanità intera, non tanto quanto individuo, ma in quanto collettività. "La scienza sperimentale, - scrive Tolstoj,- dà una conoscenza positiva, scopre la grandezza dello spirito umano soltanto allorché essa non introduce nelle sue ricerche la causa finale. Al contrario la scienza speculativa è scienza, e scopre la grandezza dello spirito umano soltanto allorché essa ha rimosso completamente i problemi della successione dei fenomeni di causalità e considera l'uomo soltanto in rapporto alla causa finale. In questo campo, tale scienza, che è costituita dal polo di queste due semisfere è la metafisica oppure la filosofia

---

<sup>693</sup> Ibidem, pag. 20.

<sup>694</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., p.18.

<sup>695</sup> Ibidem.

<sup>696</sup> Ibidem.

<sup>697</sup>L. TOLSTOJ, op. cit., p.19.

speculativa".<sup>698</sup> Si tratti comunque della metafisica e della filosofia propriamente detta, quale che sia la risposta del filosofo alla domanda primordiale della vita, che l'essenza della vita sia definita come idea di sostanza, spirito o volontà, il filosofo, come il sapiente, non fa che constatare l'esistenza di questa essenza, di questo essere. Ma perché, egli non sa e non può rispondere. E non solamente la filosofia non può rispondere, dare cioè una risposta veramente soddisfacente, ma è essa stessa che domanda ancora e cerca di sapere. Tolstoj arriva quindi alla seguente conclusione assoluta: La scienze sperimentali o speculative non possono dare delle risposte poiché sono delle semi-scienze, laddove la conoscenza speculativa è precisa, nella vera filosofia, cioè laddove il filosofo non perde di vista la questione essenziale, la risposta è sempre la stessa ed è la risposta data da Socrate, da Schopenhauer, da Solomone e da Budda,<sup>699</sup> Secondo Socrate noi ci avviciniamo alla verità soltanto nella misura in cui ci allontaniamo dalla vita, preparandoci alla morte. Verso che cosa tendiamo noi nella vita, noi che amiamo la verità? Verso ciò che ci possa liberare dal corpo e da tutto il male che proviene dalla vita corporale. "Il saggio cerca la morte per tutta la vita, poiché egli non teme la morte".<sup>700</sup>

Secondo Schopenhauer l'uomo non è che volere: "Wille zum leben". Di conseguenza ciò che resterà dopo la distruzione totale del nostro volere sarà evidentemente il nulla. Ma al contrario, per quelli in cui la volontà ha rinunciato a se stessa, per essi, questo nostro mondo reale con tutti i suoi Soli, le vie Lattee è il nulla.<sup>701</sup>

In quanto a Salomone, egli considera tutto vano: "Vanitas vanitatum, et omnia vanitas".

Per ciò che concerne Budda è nell'avventura del principe Sakia-Muni, il quale trova un cadavere lungo il suo cammino e che si spaventa non appena gli è dato di scoprire la malattia, la vecchiaia e la morte, di cui ne apprende la legge ineluttabile, che Tolstoj indica come tentativo di spiegazione della vita umana.

Tolstoj, dall'esame del pensiero di questi quattro grandi saggi, trae a sua volta la sua conclusione.

- 1) *Per Socrate la vita del corpo è un male ed una menzogna. È per questo che la distruzione del corpo è un bene e noi dobbiamo desiderarla.*
- 2) *Per Schopenhauer la vita è ciò che non dovrebbe essere, male; il passaggio nel nulla, cioè la morte, è l'unico bene della vita.*
- 3) *Secondo Salomone nella vita tutto è vano ed inutile. Sia la stupidità che la saggezza, la ricchezza, come la povertà, la gioia come il dolore. L'uomo morirà e di lui non resterà niente. E ciò è stupido.*
- 4) *Budda, infine, dice che vivere con il sentimento dell'ineluttabilità della sofferenza, della debolezza, della vecchiaia, della morte è impossibile. E' necessario liberarsi della vita, di tutte le possibilità di vita.<sup>702</sup> Tutto ciò, dice Tolstoj, lo sentono milioni di uomini ed anche io; e conclude. E' inutile ingannarsi, tutto è vano. Felice quello che non è nato, la morte è migliore della vita, quindi bisogna liberarsi della vita.<sup>703</sup>*

Cosicché nemmeno i saggi danno una risposta soddisfacente all'inquietante domanda di Tolstoj. Dopo il fallimento della conoscenza sperimentale egli constata anche quello della scienza speculativa. Egli è così indotto a considerare direttamente la vita stessa dell'umanità per provare di

---

<sup>698</sup> Ibidem, p.20.

<sup>699</sup> L. TOLSTOJ, op.,cit., p. 22.

<sup>700</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>701</sup> Ibidem.

<sup>702</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., p.26.

<sup>703</sup> Ibidem, p. 27.

trovare una risposta soddisfacente. Egli trova quattro soluzioni che corrispondono alle diverse risposte trovate nei quattro saggi.<sup>704</sup>

*1) Anzitutto la prima è l'indifferenza, la pura e semplice ignoranza, valida per quelli senza alcuna cultura, poiché non si può smettere di sapere ciò che si sa. Essa consiste nel non sapere, nel non comprendere che la vita è un male, un non-senso. Quelli che pensano così sono per la maggior parte le donne, i giovani e gli ottusi di mente.*

*2) La seconda soluzione consiste in un certo epicureismo accettabile per quelli in cui il senso morale s'è affievolito e di cui parla Salomone ai capitoli VIII,15 e IX,7,8,9,10, dell'Ecclesiaste.*

*3) La terza soluzione è quella della forza e dell'energia, quella del suicidio accettabile soltanto dai forti, che hanno il coraggio di partirsene da soli da questa vita.*

*4) Una quarta soluzione è quella della debolezza, della rassegnazione al proprio destino. La quarta soluzione, quella di vivere nella situazione di Salomone e di Schopenhauer è quella in cui vive anche Tolstoj, sapendo cioè che la vita è vana.<sup>705</sup> (43)*

Ecco dunque dove ripara Tolstoj. Si tratti della scienza sperimentale o della scienza speculativa, si tratti dei saggi dell'antichità o dei tempi moderni, né le une, né gli altri sono capaci di rispondere. Tolstoj conclude che la scienza umana, quale che sia, non è che una menzogna. La scienza assoluta, integrale, non è qui, ma essa c'è. Questo egli lo sa, ed è il risultato più attendibile delle sue ricerche e delle sue meditazioni. Tolstoj vede chiaramente che se non si è suicidato lo deve soltanto al fatto che egli ha riconosciuto nella sua tempestosa coscienza l'inesattezza dei suoi pensieri.

In sostanza: "La mia ragione ha riconosciuto che la vita non è razionale. Se non c'è una ragione superiore (ma essa non c'è e niente può dimostrarla) è per il fatto che è la mia ragione che è per me creatrice di vita. E poiché non ci sarebbe vita per me se non ci fosse la ragione come può questa ragione negare la vita che essa stessa crea? Oppure, d'altra parte, se non ci fosse vita non ci sarebbe nemmeno la mia ragione, di conseguenza la ragione è figlia della vita. La vita è tutto. La ragione è la carne della vita, e questa ragione nega la stessa vita, Ho avvertito che qui c'è qualcosa che non va".<sup>706</sup> "La nostra saggezza, quantunque possa essere certa, non ci ha dato la possibilità di conoscere il senso della nostra vita. Ebbene, tutta l'umanità, milioni di esseri, non dubitano che la vita abbia un senso".<sup>707</sup>

"Nell'ingannevole orgoglio del mio spirito, mi sembra indubbio che Salomone, Schopenhauer e me stesso abbiamo posto il problema con tanta precisione e verità, che non potrebbe essere altrimenti...".<sup>708</sup>

Dunque Tolstoj scorge la fondamentale contraddizione tra ragione e vita. Egli si domanda quale senso abbiano dato questi miliardi di esseri che sono vissuti e che continuano a vivere e quale senso continuano a dare alla vita. A parere di Tolstoj è da loro che bisogna cercare una risposta al problema di cui egli stesso cerca la soluzione: una definizione del senso della vita.<sup>709</sup>

Da quanto fin qui detto Tolstoj nota che nella persona dei saggi e dei sapienti la conoscenza razionale rifiuta il senso della vita ( smysl žizni). Ma di fronte a loro un numero incalcolabile di

---

<sup>704</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., p.27.

<sup>705</sup> Ibidem, pp. 28, 29.

<sup>706</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., p.29.

<sup>707</sup> Ibidem, p.30.

<sup>708</sup> Ibidem, pag. 32.

<sup>709</sup> Ibidem.

uomini, l'umanità intera, ammette questo senso della vita e fa ciò in una conoscenza irrazionale. Questa conoscenza irrazionale è la fede.<sup>710</sup>

## § 5. La Fede Personale di Tolstoj.

Dunque Tolstoj giunge alla fede. Il superamento del conflitto ragione-vita lo riporta di nuovo a questo vecchio posto. Ma egli ci tiene a ben precisare che non si tratta di una fede che gli consente di credere nella persona divina simultaneamente una e trina, o alla creazione in sei giorni o agli angeli e ai diavoli. La fede alla quale perviene Tolstoj al termine della sua angosciata ricerca del senso della vita non è una fede semplice, ottusa, credulona. È una fede particolare, è la fede per lui, una fede personale. Ma per arrivare a questa fede che sarà a lui personale, Tolstoj incomincia a studiare con uno spirito metodologico quasi cartesiano la fede del comune mortale, quella del popolo minuto di Nostro Signore.

La scienza religiosa, dopo Descartes, (**René Descartes, 1596-1650**) comincia a dubitare di tutto, rifiutando tutta la conoscenza ammessa in materia di fede, edificando tutto a nuovo visto che le leggi della ragione e dell'esperienza non possono dare al problema della vita che una risposta indefinita e vaga. Era sembrato a Tolstoj che la scienza avrebbe potuto dare una risposta positiva, è la risposta di Schopenhauer: la vita non ha senso, essa è un male.<sup>711</sup> Approfondendo il problema egli scopre che questa risposta non ha niente di positivo e che solo la sua sensibilità aveva potuto formularla così. La risposta espressa rigorosamente come lo è per i Brahmini, per Salomone, per Schopenhauer, non è che una risposta indefinita, o pittosto essa equivale ad un'equazione nulla:  $0=0$ , cioè a dire *la vita = il nulla*. E Tolstoj ne deduce che questa conoscenza filosofica non rifiuta niente, e non fa che rispondere che essa non può risolvere questo problema, e che la soluzione, quella che essa propone rimane indefinita.<sup>712</sup>

“Io ho capito che, - dice Tolstoj, - quantunque razionali e mostruose siano le risposte che dà la fede, esse hanno il vantaggio di far intervenire in tutta la risposta il rapporto del finito e dell'infinito senza del quale non ci sono risposte possibili”.<sup>713</sup> Quindi, quale che sia la risposta della fede all'esistenza finita dell'uomo, essa aggiunge il senso dell'infinito, un senso che né le sofferenze, né le privazioni, né la morte possono distruggere. Di conseguenza è solo nella fede che l'uomo che pensa può trovare un senso alla sua vita, e la possibilità di vivere.<sup>714</sup> "Domanda: Come devo vivere?- risposta: secondo la legge di Dio"; e, dopo quanto detto "senza fede, - conclude Tolstoj, - è impossibile vivere".<sup>715</sup>

Trovata la fede, un altro chiarimento si impone: che cos'è, dunque, la fede?  
“Io ho capito che la fede non sta nel suo significato proprio soltanto di "affermazione dell'indivisibile", (*Obličenie Veščej nevidimych*), non è una rivelazione (questa è soltanto la descrizione di uno dei segni della fede), non è soltanto l'atteggiamento dell'uomo verso Dio (è necessario determinare la fede, e poi Dio, e non attraverso Dio determinare la fede), non è accordo con ciò che si è detto all'uomo, come spesso accade che si interpreti la fede, - la fede è la conoscenza del senso della vita umana, in conseguenza della quale l'uomo non si annienta, ma vive. La fede è dunque la forza della vita".<sup>716</sup>

---

<sup>710</sup> L.TOLSTOJ,op.cit.,p.33.

<sup>711</sup> Ibidem, op. cit., p. 34.

<sup>712</sup> L.TOLSTOJ, op.cit., p.34.

<sup>713</sup> Ibidem.

<sup>714</sup> Ibidem, pag. 35.

<sup>715</sup> Ibidem, pp.34, 35.

<sup>716</sup> Ibidem, p. 35.

La fede personale di Tolstoj è una conoscenza irrazionale. Poiché ove tutte le nozioni, ove il finito è posto sullo stesso piano dell'infinito e nelle quali il comune dei mortali crede di trovare il senso della vita di cui ha bisogno per vivere, cioè la nozione di Dio, quella della libertà e quella del bene, basta sottoporle ad una analisi logica, perché esse non resistano più di fronte alla critica della nostra ragione.<sup>717</sup> Tolstoj si rende conto che la posizione dei saggi, quella di Salomone o quella di Schopenhauer è insufficiente, nonostante la loro profondità e la loro saggezza. Essi dicono (e anche lo stesso Tolstoj, che a loro si affianca fino a un certo punto), che la vita è un male, ma tuttavia noi viviamo. Tutti questi ragionamenti conducono ad un circolo vizioso che non riescono a superare. È soltanto nelle risposte che dà la fede che si trova la più grande e l'unica saggezza dell'umanità.<sup>718</sup> Tolstoj crede che non sia giusto negare le risposte date dalla fede sulla base della ragione; le risposte della fede sono quelle che rispondono al senso della vita. Egli è inoltre pronto, adesso, ad accettare una fede quale che sia purché essa non esiga da lui un'aperto rifiuto della ragione, il che sarebbe falso. Egli si rivolge al Cristianesimo poiché è in quest'atmosfera e in questa confessione che egli è cresciuto, ma avrebbe potuto lo stesso rivolgersi al buddismo o all'islamismo. Si rivolge al Cristianesimo perché può studiarlo sia attraverso la lettura diretta dei testi, che della gente che in questa religione vive, mentre le altre fedi può studiarle soltanto attraverso i libri.<sup>719</sup>

Si rivolge quindi alla religione Cristiana Ortodossa indirizzandosi ai saggi monaci, teologi, innovatori, ai neo-teologi ed ai neo-cristiani che confessano la fede nella redenzione. Questa fede nella Redenzione non gli sembra una spiegazione sufficiente poiché egli vi vede piuttosto un oscuramento di questo senso della vita che egli non può trovare. La fede di queste persone non è quella che egli cerca, essa è piuttosto un mezzo di consolazione, di tendenza epicurea, di cui parla Salomone. Egli abbandona dunque i saggi e i teologi e tenta un riavvicinamento con i poveri e gli umili e gli ignoranti. Incomincia a frequentare quindi i pellegrini, i monaci e i contadini, i *raskol'niki*.<sup>720</sup> Egli trova in queste persone una fede-identica a quella di quelle persone che egli chiama i "superstiziosi credenti del nostro ambiente", con la differenza che i primi, cioè nel popolo, le loro superstizioni sono legate alla loro vita, sicché è loro impossibile rappresentarsi la vita senza queste superstizioni, quindi sono condizione della loro vita, mentre per la vita dei superstiziosi credenti del nostro ambiente (*sueverija verujuščich našego kruga*) esse, - le superstizioni, - non sono necessarie. Egli constata quindi che tutta la vita della gente del suo mondo intellettuale-aristocratico è in flagrante contraddizione con la sua stessa professione di fede. Al contrario il modo di vivere della gente che lavora e che fatica e che professa la stessa fede è una vera conferma, una spiegazione di questo senso della vita che dà loro la conoscenza della fede (*znanie Very*).<sup>721</sup> Sono essi che possiedono la vera fede, quella che per l'oro è l'indispensabile sorgente viva e che dà un senso alla loro vita e la possibilità di vivere.

"Ed io cominciai ad amare questa gente",<sup>722</sup> "capi che il senso dato da questa vita è verità, ed io l'accettai".<sup>723</sup> Per questo egli capisce che, soltanto vivendo con questa gente, è possibile trovare il senso della vita e non nella vita, invece, della gente del suo "mondo" di cui ne rigetta la fede che non viene messa in pratica; è per questo che egli può trovare adesso la vita ricca di senso e la può ammettere. Per Tolstoj l'ostacolo iniziale non è tanto il ragionamento, il suo quanto quello degli altri, bensì il modo di vita, poiché per provare il senso della vita è necessario soprattutto che la vita che si conduce non sia né cattiva, né priva di significato. È in seguito che si può fare appello alla ragione per spiegarla e come prenderla.

---

<sup>717</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., p.36.

<sup>718</sup> Ibidem, p.37.

<sup>719</sup> Ibidem, pp. 37, 38.

<sup>720</sup> L.TOLSTOJ, op. cit., p.39.

<sup>721</sup> Ibidem.

<sup>722</sup> L. Tolstoj, op. cit., p. 40.

<sup>723</sup> Ibidem.

Si è notato come Tolstoj ama trasporre le sue idee astratte in immagini concrete che concretizzino in qualche modo il suo pensiero per colpire l'immaginazione. A questo punto egli può quindi scrivere:

"L'uccello esiste in modo tale perché deve volare, cercare la sua sostanza, fare il suo nido, e, allorché io vedo un uccello fare ciò, io gioisco per la sua gioia. La capra, la lepre, il lupo vivono per nutrirsi, moltiplicarsi, nutrire i loro piccoli, e, a veder fare tutto questo io ho la certezza che essi sono felici e che la loro vita ha un senso. (*Žizn' ich razumna*, scrive Tolstoj). Che deve fare dunque l'uomo. Egli deve, come gli animali, cercare la sua sostanza, ma con la sola differenza che egli perisce quando lo fa da solo. Egli deve cercarla, ma non per lui solo, bensì per tutti. E quando egli agisce così, io ho la ferma convinzione che la sua vita è felice e che essa ha un senso".<sup>724</sup>

Giunge quindi ad ammettere che la vita universale è la realizzazione, la manifestazione d'una volontà. Egli si guarda ancora dal pronunciare la parola creatore. Di tutte le vite individuali questa Volontà creatrice forma un tutto agente. Per poter sperare di comprendere il senso di questa volontà creatrice, Tolstoj ammette che bisogna cominciare ad eseguirla, per far sì che "Si" veda che noi facciamo. Poiché se l'uomo non esegue questa volontà egli non sarà mai capace di comprendere ciò che "Si" attende da lui, e ancora meno ciò che "Si" attende all'universo intero. In altre parole il senso della vita gli sfugge.<sup>725</sup> La conversione di Tolstoj non è ancora completamente definitiva. Durante il periodo della sua disperazione il suo cuore era torturato da un sentimento profondo che egli chiama ricerca di Dio. E Tolstoj precisa che si trattava di un sentimento, d'una intuizione, non di un ragionamento. Nella sua solitudine l'aveva aiutato una fiaccola di speranza in un aiuto superiore, sovranaturale.<sup>726</sup> Certamente egli è convinto, secondo quanto Kant e Schopenhauer gli hanno insegnato, che è impossibile provare razionalmente l'esistenza di Dio. Ma più spesso egli rifiuta questi argomenti da filosofi e, con la disperazione nel cuore, di chi non ha un Dio ripete tra sé: "Signore abbi pietà di me! Signore salvami! Signore, mio Dio, guidami!"<sup>727</sup> È in questo momento che egli riesce a capire che sente la vita, che vive, soltanto quando crede in Dio. "Io vivo propriamente e solamente allorché lo sento e lo cerco... Conoscere Dio e vivere è una sola cosa. Dio è vita. Vivi cercando Dio poiché senza Dio non c'è vita".<sup>728</sup> Dio è quindi Ciò senza di cui l'autore non può vivere. Tolstoj giunge quindi alla formula: Dio è vita. Bisogna quindi vivere nella ricerca di Dio poiché non è possibile la vita senza Dio.

A questo punto possiamo dire che per Tolstoj la luce fu. Ancor di più questa luce interiore gli permette di scoprire o piuttosto di risonoscere che questa fede, questa forza vitale che gli è ritornata, che ha riacquistata non è nuova. E' l'antica fede che lo aveva posseduto durante i primi anni della sua vita. Egli ha quindi fede - nella Volontà che l'ha creato e lo scopo unico della sua vita sarà il perfezionamento morale, grazie ad un ritorno alla tradizione. Egli così spiega questo ritorno di fede, che conclude la sua avventura spirituale:

"Non ricordo più quando mi fecero salire su una barca, quando mi fecero partire da una riva con l'indicazione della direzione da seguire per giungere all'altra riva e quando mi mossi solo con i remi in mano. Io remavo come potevo e, lentamente, progredivo. Quanto più guadagnavo il centro della corrente, più i flutti divenivano rapidi, portandomi lontano dallo scopo, ma più spesso incontravo dei rematori trascinati come me dalla corrente. Alcuni erano isolati, persistenti a remare; ce n'erano altri che avevano già gettato i remi. C'erano grandi barche, immensi navigli pieni di gente; gli uni lottavano contro la corrente, gli altri si lasciavano trascinare da essa. E più avanzavo e

---

<sup>724</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., p. 43.

<sup>725</sup> Ibidem, p.43.

<sup>726</sup> Ibidem, p.44.

<sup>727</sup> Ibidem, p.44.

<sup>728</sup> Ibidem, pp.45-46.



più dimenticavo di guardare tutti quelli che scendevano giù verso la direzione iniziale che era stata indicata. Nel bel mezzo del torrente, nel pigia pigia delle barche e delle navi che si portavano giù, persi completamente la mia direzione e gettai i remi. Da... ogni parte intorno a me, con gioia e giubilo dei rematori, si scendeva sul filo della corrente, il che mi confermava che non c'erano altre direzioni. Io vi credetti e navigai con loro.

"Trascinato molto lontano, tanto lontano che sentivo il rumore delle rapide sulle quali non potevo non andare a fracassarmi, intravidi le barche che s'erano già fracassate. Allora ripresi i miei spiriti: già da molto tempo non potevo capire ciò che mi era accaduto. Io vidi davanti a me un abisso verso il quale stavo correndo e di cui avevo paura, da nessuna parte vedevo salvezza e non sapevo cosa fare. Ma, avendo guardato indietro, vidi innumerevoli barche che, senza sosta occupavano tenacemente la corrente; mi ricordai allora della riva, dei remi e della mia direzione e mi misi a remare contro corrente verso la riva. "Questa riva era Dio, la direzione era la tradizione, i remi erano la libertà che mi era stata data per remare verso la riva, per unirmi a Dio,

"Così la forza della vita si ridestò in me ed io incominciai a vivere".<sup>729</sup> E' questa la parabola della conversione di Tolstoj.

## **§ 6. Tolstoj e la Chiesa. Critica al Cristianesimo Storico.**

Per ricominciare a vivere. Tolstoj rinnega il modo di vivere del suo ambiente poiché esso non è altro che un simulacro di vita. Ed egli si rivolge quindi al popolo russo al quale il grande signore Tolstoj, quest'intellettuale e scrittore domanda di insegnargli il senso profondo, autentico della vita. È dunque accanto "al popolo minuto di nostro Signore " che Tolstoj apprende che tutto l'uomo è nato dalla volontà di Dio e che tutte le creature devono vivere secondo la legge di Dio. Per far ciò è necessario rinunciare a tutti i piaceri vani del mondo, di condurre una vita attiva, laboriosa, di praticare l'umiltà, la pazienza, la misericordia.<sup>730</sup> Ora, la massa popolare pratica i sacramenti, segue gli uffici religiosi, osserva i digiuni prescritti dalla Chiesa, venera le reliquie e le sante icone miracolose. Così dunque farà Tolstoj come tutto il popolo russo.

Ma ben presto il Tolstoj razionalista si scontra con i dogmi dell'infallibilità del magistero della Chiesa. Egli crede, secondo la sua opinione, che per giungere alla verità è importante non perdersi, e per non smarrirsi è necessario amare e saper accettare ciò con cui uno può non essere d'accordo. Ora l'unione nella carità può dare l'amore, il più grande che sia, ma agli occhi di Tolstoj essa non deve e non può far fallire la verità divina, quale si trova espressa nei termini del Simbolo di Nicea.<sup>731</sup> "Io mi sforzavo allora, e con tutto il mio animo, di evitare ogni specie di ragionamento contraddittorio e tentavo di spiegare per quanto possibile, anche razionalmente, quelle proposizioni della Chiesa con le quali mi accadeva di scontrarmi. Osservando strettamente le prescrizioni e i riti della chiesa umiliavo la mia ragione, sottomettendomi alla tradizione, che era quella di tutta l'umanità".<sup>732</sup> Egli pratica quindi e segue scrupolosamente i riti della chiesa, quasi con metodo. Per lui le parole più importanti delle funzioni sono quelle che chiamano i fedeli alla carità e all'unione: "Amiamoci gli uni con gli altri in comunione di pensiero". Fin qui Tolstoj può anche arrivare, ma, quando si tratta di proclamare il Padre, il figlio e lo Spirito Santo Tolstoj preferisce non pronunciare queste parole e le passa sotto silenzio poiché egli, nonostante i suoi sforzi, non arriva a comprendere il dogma della Trinità.<sup>733</sup> Questo atteggiamento di Tolstoj non dura molto a lungo. Molto presto, anzi, questo studio, questa meditazione troppo sforzata di formule liturgiche conduce Tolstoj a

---

<sup>729</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., pp. 45-47.

<sup>730</sup> L.TOLSTOJ, op.cit.,p.47

<sup>731</sup> Ibidem, p .69.

<sup>732</sup> Ibidem, pp. 49-50.

<sup>733</sup> L.TOLSTOJ, op. cit. ,p. 50.

pensare che quasi i due terzi di ogni rito non hanno alcun senso e che ammettendoli egli mente rompendo così l'unione con Dio che egli aveva raggiunto dopo un lungo periodo, perdendo così tutta la possibilità di fede, cioè di comunicare con la divinità.

È dunque condotto a riconsiderare il suo atteggiamento per quanto riguarda i sacramenti. Egli non trova alcuna via d'uscita: o mentire, facendo sembrare di credere, o rifiutarli perché egli li trova scandalosi, in particolar modo il battesimo e la comunione.<sup>734</sup>

Adesso gli basta ascoltare semplicemente le parole di un contadino, ignorante dei misteri metafisici, o ancora il discorso di un pellegrino, su Dio, la fede, la vita, la salvezza e subito gli viene data la conoscenza della fede. Più prende contatto col popolo e più ancora, di meglio in meglio, egli comprende la verità.<sup>735</sup>

Per quanto riguarda i miracoli egli li considera della favole che mettono in valore e che fanno scaturire un pensiero morale; ciononostante, anche attraverso la loro lettura, egli vi trova il senso della vita. Tra le letture di vite esemplari egli legge Čet'i Minei, i Prologhi, La vita di Macario il Grande, di Ioasav Carevič, che gli ricorda la vita di Budda, ecc... .

E legge vite di martiri, che gli confermano che la morte non esclude la vita. Ma egli trova anche la storia di uomini ignoranti e semplici che hanno potuto trovare la loro salvezza senza sapere niente della dottrina della Chiesa. A contatto con questa semplicità, con questa freschezza d'animo, egli trova la serenità e la pace del cuore. Ma gli basta entrare in contatto con dei credenti saggi, o di prendere i loro libri, e subito sente insorgere in lui una indefinibile irritazione, un sentimento di malcontento. La collera della discussione si accende in lui e si rende conto che più legge questi discorsi e più s'allontana dalla verità per correre verso l'abisso,

Adesso, nonostante questi dubbi e questi dibattiti interiori, egli resta fedele alla Chiesa Ortodossa per tre anni ancora. Poiché Tolstoj scrive la sua confessione nel 1879 è possibile fissare con precisione questa tendenza alla spiritualità popolare negli anni 1874-1876, poiché è proprio nel 1874 che egli inizia a leggere Čet'i Minei. Tra il 1876 e il 1879 egli pratica la religione ortodossa come un semplice mužik.

Molto presto sorge in lui il problema delle relazioni intercofesionali col Cattolicesimo da una parte, con lo Scisma ed il Protestantismo dall'altra. Egli non ha i mezzi né l'intenzione di andare a fondo del problema: si accontenta di constatare che la dottrina che promette l'unione è divenuta nella storia causa di disunione poiché le diverse chiese si accusano reciprocamente d'eresia. Egli ha il coraggio di interrogare alcuni ecclesiastici. Va per questo motivo a Mosca per intrattenersi in particolar modo con i dignitari ecclesiastici ortodossi. La stessa cosa fa durante i suoi viaggi in Europa, in Francia e in Svizzera. Comunque sia le personalità ecclesiastiche da lui interrogate ed appartenenti a differenti confessori non hanno potuto o saputo dirgli altro che la propria fede e la sola vera mentre le altre sono nell'errore. Non resta loro dunque che un mezzo per idealizzare l'unità: pregare per i fratelli divisi quando non si impiega la forza- per convincerli.<sup>736</sup> E Tolstoj scopre che la massa dei contadini è estranea a tutte queste differenziazioni quando non le ignora del tutto. È dunque sempre tra i semplici che Tolstoj trova l'unità integrale, quello che per lui è il criterio della fede autentica.

C'è infine un'altra constatazione che stupisce Tolstoj. E' il fatto che la chiesa ammette, accetta anch'essa la guerra, prega in favore di questo o quel popolo, ammette i supplizi e le esecuzioni capitali, la pena di morte. Quando nel 1877 scoppia la guerra russo-turca, nel momento in cui Tolstoj è ancora in piena crisi, egli sente le preghiere della chiesa per il successo della armata russe; è questa una contraddizione tra lo spirito del vangelo e l'atteggiamento della Chiesa ufficiale, contraddizione che Tolstoj sottolinea già nel 1855 con i suoi "Racconti di Sebastopoli". Tutto ciò

---

<sup>734</sup> Ibidem, pp.5-51.

<sup>735</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>736</sup> L.TOLSTOJ, op.cit., pp.53-54.

l'allontana definitivamente dall'Ortodossia ufficiale così come egli la vede profilarsi nella storia e la lascia.<sup>737</sup> " ... I russi incominciarono in nome dell'amore cristiano ad uccidere i loro fratelli. Non si può non pensare a ciò. Non vedere che questo assassinio è male, contrario alle prime basi di ogni fede è impossibile".<sup>738</sup> Egli è ormai convinto che la conoscenza attraverso la fede quale egli l'ha ricevuta nella sua infanzia, dalla tradizione e che egli ha ammesso anche in età matura, non è assolutamente vera. Egli vi ha trovato una parte di verità e di menzogna. L'una come l'altra, la verità come la menzogna, egli le trova nella tradizione ecclesiastica, così come nella stessa Scrittura. Menzogna e verità sono state trasmesse al popolo fedele attraverso ciò che si è convenuto chiamare Chiesa.

Volente o nolente Lev Tolstoj uomo, pensatore, credente, non può fare altro che approfondire la tradizione religiosa ecclesiastica, cioè la Teologia e i suoi dogmi e quindi la Sacra Scrittura e i Vangeli che stanno alla base della tradizione religiosa.

Sa, comunque, adesso, che la dottrina cristiana, tale qual'è pervenuta a lui comporta una parte di verità, ma anche una parte di menzogna, o piuttosto d'errore.<sup>739</sup> La conclusione, che qui si può trarre è che Tolstoj, dopo un lungo periodo di non credenza, giunge, nel 1880, attraverso un sofferto processo spirituale e di elaborazione intellettuale, alla serenità e all'equilibrio della fede trovata. Ma, ripetiamo essa, è una fede personale con la quale critica la Chiesa e il Cristianesimo storici, mettendo in evidenza ogni contraddizione storica.

Tolstoj fa astrazione del sovrannaturale e non crede quindi né ai miracoli, né alla S.Trinità per cui la scarta come articolo di fede. Ma poiché ha bisogno d'una fede, una regola di vita, legge il Vangelo e lo analizza. E' così che rileva la contraddizione tra la dottrina di Cristo, presa nel suo senso assoluto, integrale, e i commentari ecclesiastici come ad esempio gli adattamenti che ne ha dato la Chiesa Ortodossa, Nella sua evoluzione religiosa Tolstoj è indotto a studiare a fondo, sui testi originali, la Teologia, la Bibbia e il Vangelo.

Noi non ci soffermiamo a fondo su questi studi e su quest'ulteriore sviluppo spirituale di Tolstoj, che resta ormai su questa base, ma sottolineare brevemente l'ulteriore progresso del pensiero religioso di Tolstoj sulla base della fede raggiunta nella sua Confessione.

L'opera che Tolstoj scrive dopo la **Confessione** è **Issledovanie Dogmaticeskogo Bogoslovija** (*Studio della Teologia Dogmatica*). Tolstoj comincia a lavorare a quest'opera nel febbraio del 1880 e lo confida subito a Strachov. Il lavoro procede veloce e deve essere a buon punto già nel mese di marzo dello stesso anno. Solo nel 1884 (ottobre) Tolstoj mette a punto l'opera per la pubblicazione, che viene fatta a Ginevra. La seconda edizione appare in Inghilterra nel 1903.<sup>740</sup> Con quest'opera egli si avvicina alle fonti stesse del Cristianesimo. Il risultato di queste letture e di queste meditazioni sui testi dottrinali è il seguente: "Sono stato inevitabilmente indotto all'esame della dottrina sulla fede della Chiesa Ortodossa. In unione con la Chiesa Ortodossa io ho trovato la salvezza e la disperazione. Ero fermamente convinto che in questa dottrina ci fosse una sola verità, ma molte manifestazioni di questa dottrina sono contrarie a quei concetti fondamentali che io avevo di Dio e della sua legge e mi hanno costretto allo studio della stessa dottrina".<sup>741</sup>

Tolstoj non ha supposto che questa dottrina sia falsa; ha temuto di supporlo poiché una sola menzogna in questa dottrina l'avrebbe distrutta tutta. E allora egli ha perso quel fondamentale punto di appoggio che aveva avuto nella Chiesa come portatrice di verità, come fonte di conoscenza del senso della vita, che egli ha cercato nella fede. Inizia perciò ad esaminare e a studiare quei libri catechistici e teologici che espongono la dottrina religiosa ortodossa. . Ma tutte queste opere,

---

<sup>737</sup> Ibidem, pp.54-55.

<sup>738</sup> Ibidem,p.56.

<sup>739</sup> L. TOLSTOJ,op.cit.,pp.56-57.

<sup>740</sup> Per notizie più dettagliate vedi N.Weisbein, op. cit. pp. 148-152.

<sup>741</sup> L.TOLSTOJ,**Issledovanie dogmaticeskogo Bogoslovija**, Soč., tom. 23, p. 60.

nonostante la diversità di alcuni particolari ed alcune differenze della consequenzialità, la dottrina è sempre la stessa ed ha lo stesso legame tra le parti, ed una stessa base.

"Io ho letto e studiato questi libri ed ecco qual è il sentimento che ho tratto da questo studio. Se io non fossi stato condotto dalla vita all'inevitabile riconoscimento della necessità della fede, se non avessi constatato che questa fede serve da base per la vita di tutti gli uomini, se nel mio cuore, questo sentimento scosso dalla vita non si fosse rafforzato di nuovo, se la mia fede fondamentale fosse soltanto fiducia, se in me ci fosse soltanto quella fede di cui si parla nella teologia (naučny verit'), leggendo questi libri io non soltanto non sarei diventato ateo, ma sarei diventato crudele nemico di ogni fede, poiché ho trovato in questa dottrina non solo la mancanza di senso, ma la falsità consapevole delle persone, che hanno scelto la fede come mezzo per il conseguimento di scopi personali".<sup>742</sup>

La lettura di questi libri costa a Tolstoj non poca fatica, non tanto per lo sforzo richiesto dalla lettura dei testi quanto per quella lotta interiore che Tolstoj deve costantemente combattere con se stesso, affinché, leggendo questi libri, possa trattenersi dal lasciarsi dominare dall'indignazione. Egli legge tutti i catechismi, ma si sofferma in modo principale sulla Teologia di Macario in quanto sceglie i suoi lavori come comprensivi di tutte quelle amplificazioni del simbolo della fede riscontrate nei libri letti. Oggetto del suo studio sono quindi oltre al Catechismo di Filareto ed altre opere, soprattutto l'Introduzione alla Teologia e il Manuale di Teologia Dogmatica di Macario. In questi libri, dice Tolstoj, (riferendosi principalmente a quelli di Macario), manca il sia pur minimo tono serio e scientifico. Tanto che, a parere di Tolstoj, questi libri non si possono smontare come le esposizioni scientifiche. In ogni esposizione scientifica c'è, egli dice, un legame interiore tra le parti; in queste opere invece questo legame non c'è, per questo è necessario seguirle meccanicamente, capitolo per capitolo. Quindi soltanto considerando l'espressione del pensiero ci si accorge che le espressioni sono intenzionalmente inesatte e confuse.<sup>743</sup>

Tolstoj impallidisce nell'accorgersi di tutto ciò e nel capire che tutta l'esposizione religiosa è un artificioso codice di espressioni delle credenze di diverse persone, assurde tra di loro e che si contraddicono l'una con l'altra. "Io capi che tutta questa dottrina religiosa, in cui mi era sembrato allora che si esprimesse la fede del popolo, non è soltanto menzogna, ma che si è complicata nel corso dei secoli con l'impostura di persone non credenti aventi un determinato e basso scopo. Espongono questa dottrina religiosa secondo il simbolo della fede, il messaggio dei patriarchi orientali, il Catechismo di Filareto, in modo principale la teologia dogmatica di Macario, libro riconosciuto dalla nostra Chiesa Ortodossa come il miglior libro".<sup>744</sup> E' questa l'idea fondamentale che si trova alla base dell'**Issledovanie Dogmatičeskogo Bogoslovija**, che si estende per 244 pagine dell'opera da noi consultata. In questa nuova tappa del suo pensiero, Tolstoj accusa i teologi, le persone di Chiesa di aver mentito e d'aver consciamente attentato alla verità assoluta. Accusa grave, poiché questa critica è condotta da Tolstoj con argomenti fondati e a ragione. È costretto quindi a rifiutare il punto d'appoggio costituito dalla Chiesa Ortodossa, incarnazione storica della dottrina cristiana, in quanto non corrisponde allo spirito autentico, originario della dottrina di Cristo, per di più falsata dagli interessi e scopi personali degli uomini posti a capo della chiesa.

Da quanto detto l'ulteriore tappa del pensiero religioso di Tolstoj non può che approfondire la sua fede personale. Ed infatti nel gennaio del 1884 una sua nuova opera viene pubblicata: **V Čem Moja Vera?**<sup>745</sup> Tolstoj data quest'opera, ormai terminata e pronta per la pubblicazione, il 22 gennaio 1884. Per il contenuto dell'opera Tolstoj teme urtare i censori, per cui, al fine di far loro capire che l'opera è rivolta a pochi lettori e non al grande pubblico, fa stampare una cinquantina di copie a un prezzo molto alto. Il presidente del comitato della censura ecclesiastica approva la

<sup>742</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., pp.60-61.

<sup>743</sup> L. TOLSTOJ, op.cit., p.62.

<sup>744</sup> Ibidem, p.63.

<sup>745</sup> L. TOLSTOJ, Soč., op., cit., pp. 304-465. Sulla cronologia dell'opera vedi N. WEISBEIN, Op.cit., pp. 220-224, che si serve della biografia del Birjukov per le sue citazioni

pubblicazione, ma il censore ecclesiastico di Mosca, M.Bogoljubskij è contrario e fa fermare tutto il 7 febbraio, poiché l'opera contiene pensieri "nettamente contrari allo spirito e alla dottrina cristiana, pensieri che erodono i principi della sua dottrina morale, l'organizzazione e la pace della Chiesa e dello Stato".<sup>746</sup>

Cosicché l'opera "**V čem oja vera?**" viene interdetta e vengono sequestrati tutti gli esemplari che vi si riesce a trovare presso l'editore. Se ne trovano soltanto 39 sui 50 esemplari previsti. Gli esemplari sequestrati devono essere distrutti, ma essi, nota il Goussev, furono tutti distribuiti a personaggi importanti.<sup>747</sup> Ben presto l'opera si diffonde clandestinamente anche tra il pubblico. Nel 1885 l'opera viene tradotta e pubblicata in francese.

Per la preparazione di quest'opera Tolstoj si era sottoposto al rabbino moscovita per intraprendere con lui lo studio dell'ebraico e leggere direttamente i testi sacri e la Bibbia. In questo avvicinamento diretto ai testi ebraici originali c'è già l'intenzione, ormai maturata di Tolstoj, di contrapporre la legge di Mosè alla legge Cristiana, non per trovarvi una filiazione, una successione, quanto vedervi piuttosto un'opposizione nettamente caratterizzata. È con lo studio scrupoloso e diretto dei testi originali che Tolstoj prepara il suo nuovo libro, conducendo allo stesso tempo un processo alla Chiesa, opponendo chiaramente le due leggi: quella di Mosè e quella Cristiana.

I punti fondamentali di questa nuova opera sono: la dottrina cristiana e la non resistenza al male, l'opposizione della legge mosaica a quella cristiana.

Contrariamente ai teologi, che vogliono vedere nella nuova legge una continuazione della legge antica e che ritengono che la legge cristiana prolunga quella mosaica, secondo Tolstoj, che scopre una contraddizione fondamentale tra i versetti 17 e 18, 21 e 22 del cap.V di Matteo, l'annuncio della buona novella cristiana implica un'abrogazione dell'antica legge mosaica.<sup>748</sup>

L'opera di Tolstoj, d'altra parte, è la conseguenza logica di quella precedente "Issledovanie Dogmaticeskogo Bogoslovija".

In essa Tolstoj aveva analizzato direttamente i Vangeli, in quest'ultima, "**V čem moja vera?**" analizza direttamente il testo ebraico della Bibbia inviatogli dal suo amico Strachov.

Per quanto riguarda l'altro punto, la non resistenza al male, essa scaturisce da questa meditazione di Tolstoj. Il fatto principale che lo turba, - e che abbiamo già considerato-, è la possibilità di contraddizioni fatali della dottrina cristiana rivelatasi nel corso dei secoli e cioè la giustificazione da parte della Chiesa delle esecuzioni capitali e la guerra. Com'è possibile questo?<sup>749</sup> Per trovare una risposta a questo problema Tolstoj deve rivolgersi prima all'autentico insegnamento di Cristo, alla purezza della sua dottrina, deve quindi rivolgersi ai Vangeli. "È mai possibile, - si chiede-, che la dottrina di Cristo sia stata tale da permettere l'esistenza di simili contraddizioni?".<sup>750</sup> Prima di tutto Tolstoj premette che secondo la sua opinione i passaggi del Vangelo sui quali si appoggiano e si fondano le norme e i dogmi della Chiesa, sono proprio i passaggi meno chiari, oscuri, mentre quelli dai quali scaturiscono le leggi morali sono i più chiari ed i più precisi e la realizzazione in pratica della dottrina Cristiana è enunciata, dice Tolstoj, in termini vaghi, nebulose, per cui egli si domanda: "Cristo ha davvero voluto questo predicando la sua dottrina?". A suo parere Cristo non ha voluto questa nebulosità. Quindi bisogna indicare, a suo avviso, la vera e pura immagine di Cristo e il suo insegnamento morale.

Nell'introduzione a quest'ultima sua opera qui indicata, Tolstoj, riferendosi alla sua conversione, allorché cinque anni prima aveva ritrovato Cristo, dice che, dopo questo avvenimento, tutto è cambiato nella sua vita: "Tutto ciò che era destra divenne sinistra e ciò che era sinistra divenne destra... L'indirizzo della mia vita, i miei desideri divennero altri: il bene ed il male

<sup>746</sup> P.BIRJUKOS, op. cit., tom. II, p. 482; N.WEISBEIN, op.cit., p. 222.

<sup>747</sup> N. GOUSSEV, *Letopis žizni i tvorčestva*, L. N. Tolstogo, Moskva-Leningrad, 1936, p.304.

<sup>748</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., pp.335-338 e ss., 346-348 e ss.

<sup>749</sup> L.TOLSTOJ, op.cit.,p. 308.

<sup>750</sup> Ibidem.

mutarono di posto. Tutto ciò accadde per il fatto che io compresi Cristo non come l'avevo inteso precedentemente".<sup>751</sup>

"Io non voglio interpretare la dottrina di Cristo, voglio soltanto raccontare come io ho capito ciò che è più semplice, chiaro, comprensibile, indubbio, rivolto a tutti gli uomini della dottrina di Cristo, e come ho capito ciò che ha capovolto il mio animo e mi ha dato la felicità e la tranquillità. Non voglio interpretare la dottrina di Cristo, ma una cosa soltanto vorrei: proibire di interpretarla".<sup>752</sup> Questa immagine pura di Cristo e della dottrina Cristiana, Tolstoj la trova nel Discorso della Montagna e nelle Beatitudini, proprio meditando sul V capitolo del Vangelo di Matteo. Scopre il passaggio che gli permette di comprendere la dottrina di Gesù nella sua purezza e nella sua essenza originaria. Lo illumina in particolare il versetto 39 : "Vi è stato detto: occhio per occhio, dente per dente. E io vi dico: non opponetevi al male".<sup>753</sup>

"Capî improvvisamente questo versetto nel modo più semplice. Capî che Cristo dice ciò che dice".<sup>754</sup>

"Mi è bastato comprendere queste parole in modo semplice e preciso, come esse sono state dette e subito in tutta la dottrina di Cristo, non solo nel Discorso della Montagna, ma in tutti i Vangeli, tutto ciò che sembrava oscuro divenne chiaro, ciò che sembrava contraddittorio divenne armonico; e soprattutto ciò che sembrava inutile, divenne indispensabile. Tutto confluì in un insieme armonioso, ogni parte completando l'altra... . In questa predica, come in tutti i Vangeli, da ogni parte io vedo affermarsi la dottrina della **non resistenza al male**". (sottolineatura nostra)<sup>755</sup> Questa regola fondamentale, nota Tolstoj, è stata osservata da tutti i primi discepoli.

E, a parere di Tolstoj, è possibile ritornare allo stato di questa fede pura "La dottrina di Cristo, come religione, che determina la vita e che illumina il cammino della vita degli uomini, sta adesso allo stesso modo di come stava 1800 anni fa davanti al mondo. Ma prima ci sono stati nel mondo i chiarimenti della Chiesa i quali, nascondendo ad esso la dottrina, gli sembrarono tuttavia sufficienti per la vecchia vita; ma adesso è venuto il tempo in cui la Chiesa non regge più e il mondo non ha bisogno di alcun chiarimento della sua nuova vita e non può non sentire la sua impotenza e per questo neanche adesso può non accettare la dottrina di Cristo. Cristo insegna soprattutto che gli uomini credano nella luce affinché la luce sia in essi".<sup>756</sup> La ragione e l'esperienza convincono Tolstoj che soltanto i propri sforzi sono efficaci per praticare la dottrina Cristiana che, nella sua comprensione si concentra nell'insegnamento di Cristo della non resistenza al male,

A questo punto, dopo l'esposizione del pensiero religioso di Tolstoj ci sembra che quanto inizialmente affermato su Tolstoj, come pensatore precursore e stimolatore della nascita della futura atmosfera della rinascenza spirituale dell'inizio del XX secolo in Russia, sia abbastanza dimostrata. A questo proposito riporteremo anche l'interpretazione di Berdjaev e Merežkovskij sul significato per il pensiero russo dell'attività religiosa di Tolstoj, correggendo quel luogo comune che vuole vedere nella religione morale di Tolstoj un certo sentimento religioso buddista. Non ripetendo quanto lo stesso Tolstoj ha detto a proposito della scelta della sua fede, è certo che il suo spirito religioso-morale e la sua interpretazione della religione come amore universale e non resistenza al male trovano un preciso punto di partenza nella religione di Cristo e nella sue parole. La religione di Tolstoj è la religione cristiana-personale, che si richiama a Cristo e che si rifiuta di sottostare all'autorità storica della Chiesa ed ai suoi dogmi che il più delle volte privano la religione Cristiana del suo vero senso e significato per renderla un'istituzione come tutte le altre istituzioni umane accettando con esse il male per principio. La Chiesa Ortodossa Russa nella sua forma storica è lo

---

<sup>751</sup> Ibidem, p.304.

<sup>752</sup> L. TOLSTOJ, op. cit., 304.

<sup>753</sup> Ibidem, op.cit., p. 310.

<sup>754</sup> Ibidem.

<sup>755</sup> Ibidem, pp. 311-312.

<sup>756</sup> L.TOLSTOJ, op. cit., p.45.

scoglio a cui mira la libera rinascenza religiosa e filosofica dell'inizio del secolo. Basta fermarci a Rozanov e a Merežkovskij che (si accettino o meno le loro idee filosofico-religiose) sparano a zero sull'apatia della Chiesa russa e sulla meschinità intellettuale dei suoi rappresentanti.

È proprio il tema della cultura sul quale Rozanov conduce il discorso di un suo articolo in cui esamina il caso di Tolstoj e la sua posizione di incompreso di fronte alla Chiesa Russa. L'articolo che porta il titolo: "L. N. Tolstoj e la Chiesa Russa" è del 1911. Nell'articolo, e non poteva essere altrimenti, ci sono anche le idee proprie del pensiero di Rozanov, ma qui prendiamo in considerazione ciò che egli pensa del caso Tolstoj. Egli scrive l'articolo su richiesta del redattore della rivista "Revue Contemporaine" al fine di far conoscere ai lettori occidentali i rapporti tra Tolstoj e la Chiesa Russa,<sup>757</sup> La sua tesi, per quanto riguarda la Chiesa storica, coincide in parte con quella di Tolstoj.<sup>758</sup>

"La chiesa russa, in ottocento anni della sua esistenza (come del resto quasi tutto ciò che è storico), conduce lo spirito alla confusione".<sup>759</sup> Per quanto riguarda Tolstoj e la Chiesa Rozanov scrive che essi non si capirono reciprocamente, persine non si conobbero. E andarono ognuno per la propria via,<sup>760</sup> Rozanov fa il punto sulla scomunica di Tolstoj da parte della Chiesa Ortodossa e dice che non poteva che andare altrimenti che così in quanto il clero russo non ha alcuna sensibilità spirituale da fargli comprendere il mondo interiore in cui si trovava Tolstoj: al massimo il clero russo è sensibile verso i problemi dello stato.

"Il nostro clero non è culturalmente formato, ma esso non è nemmeno psicologicamente sviluppato: - e i dubbi, le angosce, i vacillamenti, i tormenti della coscienza e dello spirito di Levin (Anna Karenina), del principe Andrej Bolkonskij e Pietro Bezuchov (Guerra e Pace), di Olenin (i Cosacchi), di Nechljudov (Resurrezione) e la giornata del proprietario, - per esso non sono nemmeno esistiti. Tutto ciò è apparso assurdità e viziosaggine dell'animo signorile, ozioso, senza lavoro e servizio serio al dovere".<sup>761</sup> Da questa situazione scaturisce l'incomprensione di Tolstoj da parte della Chiesa, a parere di Rozanov. Ma questo è solo un aspetto, ce n'è un altro che bisogna toccare e al quale si rivolge Merežkovskij. E' quanto cerchiamo adesso di esaminare, e cioè Tolstoj di fronte alla Chiesa, che si presenta come il pilastro sacro dell'impero russo.

Per meglio capire il legame indiretto avuto da Tolstoj nei confronti della nuova coscienza religiosa bisogna soffermarsi, seppur brevemente, sulla condizione della Chiesa Ortodossa all'interno dello stato russo zarista, perché proprio nei confronti dell'Ortodossia ufficiale Tolstoj si scontra con la sua revisione della religione di Cristo della non resistenza al male.<sup>762</sup> Si deve infatti ricordare che l'Ortodossia Russa, a differenza del Cattolicesimo, vive in una situazione di stretta dipendenza dall'autocrazia russa. "Tutta la storia della nostra Chiesa, - scrive Tolstoj, - non è fantastica, cioè, la storia della gerarchia sotto il potere dello Zar è una serie di inutili tentativi di questa infelice gerarchia di mantenere la verità della dottrina predicandola con la menzogna e, se occorre, appandola .... La dottrina parla di riconciliazione... ma la dottrina è predicata con la coercizione e col male".<sup>763</sup>

Il cattolicesimo, nonostante l'umiliazione della Chiesa nel periodo dell'Inquisizione di fronte al potere statale, svolse in ogni caso un ruolo importante e creativo nella storia dell'umanità, tanto che una certa sopravvivenza psicologica del cattolicesimo era possibile avvertirla ancora persino nel socialismo dell'inizio del secolo, argomenta Berdjaev.

---

<sup>757</sup> V.V.ROZANOV, L. N. Tolstoj i Russkaja Cerkov', S. Peterburg, 1912.

<sup>758</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>759</sup> V. V. ROZANOV, op.cit., p.6.

<sup>760</sup> Ibidem, p.7.

<sup>761</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>762</sup> L.TOLSTOJ, Cerkov' i Gosudarstvo, Soč., op.cit., pp.475-483.

<sup>763</sup> Ibidem, p, 481.

Al contrario, la Chiesa Ortodossa non svolse un ruolo autonomo nella storia russa e costituì un mezzo molto forte al servizio del potere statale; la religione si sottopose all'autocrazia. Da questo fatto fu prodotta la sensazione che la vera Chiesa Ortodossa non era ancora stata creata. Dopo il "*Regolamento Ecclesiastico*" di Pietro il Grande la Chiesa Ortodossa divenne una grande ruota del potere statale.<sup>764</sup>

E, per usare le parole incisive di Merežkovskij: "Ecco che, con un sol tratto di penna apposto sotto il "Regolamento ecclesiastico", il 25 gennaio dell'anno 1721, Pietro taglia questo nodo gordiano (il problema storico mondiale dei rapporti tra "*quel che è di Cesare e quel che è di Dio*"... fra lo stato e la chiesa), risolve questo problema storico mondiale e sottopone la Chiesa allo stato, l'Ortodossia all'autocrazia... D'ora innanzi l'attività della Chiesa diventa semplice "politica ecclesiastica", secondo l'espressione del Regolamento", la parte più ampia ed importante della politica statale; la Chiesa stessa diventa una delle ruote dell'enorme macchina: "un dito del piede" del colosso di ferro. Pietro riunisce in sé il potere dello Zar russo col potere del patriarca russo: "quel che è di Cesare con quel che è di Dio".<sup>765</sup>

Da questa situazione, creatasi al tempo di Pietro il Grande, si originò la situazione di indifferentismo religioso dell'intelligencija russa, quantunque essa sia sempre stata religiosa per la sua stessa conformazione spirituale nel senso profondo della parola, anche se non è da intendere come religiosità rivolta ad una religione positiva. A parere di Berdjaev, se l'intelligencija è "estranea sia come attiva negazione religiosa che come attiva creatrice religiosa, la responsabilità di ciò cade sullo stato russo".<sup>766</sup> Ciononostante, la grande letteratura russa è la più religiosa del mondo.<sup>767</sup> "L'opera creativa dei due grandi geni russi, Lev Tolstoj e Dostoevskij, portano un carattere religioso per eccellenza ...

Le nostre ricerche filosofico-religiose e lo spirito religioso interessarono persino nella nostra pubblicistica atea", scrive Berdjaev. (A questo proposito è bene notare che nel pensiero russo si scontrano due atteggiamenti opposti. Uno riconosce la religiosità naturale del popolo russo, l'altro il carattere peculiare irreligioso. Per quest'ultimo atteggiamento, molti, erroneamente, si riferiscono alla famosa *lettera a Gogol'* del grande critico letterario V.G.Belinskij del 1847. Vedi più particolareggiatamente il capitolo successivo.)

Ma, ritornando alla nostra argomentazione storica, l'indifferentismo religioso creatosi a partire da Pietro il grande, doveva essere rotto e, già verso la fine del XIX secolo, si avvertirono i sintomi della rinascenza religiosa che stava per fiorire e che da lì a pochi anni, all'inizio del XX secolo si dischiuderà in tutta la sua forza. Noi crediamo che non si commetta errore nel ritornare ad indicare come iniziatore di detta rinascita religiosa in Russia lo stesso Lev N.Tolstoj. Egli riuscì a penetrare nell'indifferentismo religioso dell'intelligencija russa e pose al centro dell'attenzione generale l'esigenza della coscienza religiosa.<sup>768</sup> È stato proprio a causa delle sue ricerche accentuatamente individuali che fu condannato dalla Chiesa Ortodossa e perseguito più di quanto potesse venir perseguita una persona indifferente. Noi non abbiamo il compito qui di distinguere l'aspetto negativo o positivo della religione tolstoiana, che può essere fatto col metro di un'altra religione a sua volta passibile dello stesso giudizio (ricadendo così nello stesso errore della Chiesa Ortodossa), ma nel considerare il punto di vista filosofico-religioso di Tolstoj nell'importanza che esso assume per lo sviluppo della coscienza religiosa russa a lui contemporanea. E il suo merito principale risiede nell'aver scoperto con forza geniale e piena di spirito religioso la scandalosa

<sup>764</sup> N. A. BERDJAEV, "*Političeskoj Smysl' religioznogo broženija v Rossii*", *Sub Specie Aeternitatis*, SPB, 1907, p. 136.

<sup>765</sup> D. S. MEREŽKOVSOJ, *L. Tolstoj e Dostoevskij*, v 2-ch t-ch, Žurnal "*Mir Iskusstva*", S.Peterburg, 1901-2, "*Introduzione*" al 2° vol. pp.XXXVII-XXXVIII.

<sup>766</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., - pp. cit., p.136, Vedi inoltre *Russkaja Ideja*, Parigi, 1971, pp. 28-29.

<sup>767</sup> N. A. BERDJAEV, *Ibidem*, pp.136-137.

<sup>768</sup> N. A. BERDJAEV, *Russkaja Ideja*, cap.VII,VIII, IX.



contraddizione e la menzogna che, a suo avviso, si trovano nel Cristianesimo storico e nell'aver mostrato quel carattere anticristiano dell'Ortodossia ufficiale storica russa.<sup>769</sup> Soltanto dopo le prediche di L. Tolstoj si capì che non ci si poteva rivolgere ai problemi religiosi con un indifferentismo passivo e che liberare l'Ortodossia e la coscienza religiosa dall'oppressione statale era possibile farlo soltanto con un atteggiamento positivo ed attivo nei confronti della religione e che l'ortodossia storica poteva essere demolita soltanto grazie ad un'attiva aspirazione religiosa. Lev Tolstoj, con forza non comune, pose "davanti a noi l'ideale del servizio a Dio mediante l'incarnazione dell'origine religioso morale della vita. Nell'anarchismo idealistico tolstoiano c'è il germe della grande ed immortale verità".<sup>770</sup> Queste sono parole di Berdjaev la cui filosofia morale non poco attingerà a questa fonte russa già sin dal suo primo dispiegarsi del suo pensiero.

Ma ecco come Merežkovskij vede questo problema e l'influsso di Tolstoj esercitato sui contemporanei: "I russi colti, - egli scrive, - sono riuniti sotto la bandiera di Tolstoj, sono insorti in nome della libertà di pensiero e di coscienza contro la morta dogmatica e scolastica, contro lo spirito delle tenebre, e dell'ignoranza che, si dice, hanno trovato espressione nella sentenza del Sinodo, interpretata da tutti - così almeno assicura lo stesso Tolstoj - non come un semplice "attestato di apostasia -, ma come una vera, anche se coperta esclusione dalla Chiesa, come una specie di scomunica".<sup>771</sup>

Da quanto sopra non si vuoi dire che in Russia non ci furono ardenti ed autonomi difensori della coscienza e della libertà religiosa già prima di Tolstoj. Basterebbe pensare soltanto agli Slavofili sinceri, e a V. Solov'ev, che occupa un posto tutto particolare nel movimento religioso russo.<sup>772</sup>

Il loro merito consiste nell'essersi contrapposti contemporaneamente e all'intelligencija atea e al potere religioso russo dei cosiddetti cristiani ortodossi. Per quanto riguarda la religione di Tolstoj, bisogna notare come essa, nonostante abbia preparato il terreno, non trovò il consenso dei massimi rappresentanti della nuova rinascita religiosa. Rozanov era attratto dal problema della "carne" visto nella sua essenza religiosa fino a divenire una specialità. Questo problema religioso palesò a volte una tendenza "eretica" tale da spaventare il clero ortodosso. Merežkovskij, che più di tutti risentì dell'influsso di Rozanov, era interessato alla riconciliazione della "carne" e dello "spirito" come elementi equivalenti nella loro essenza religiosa. Come potevano essi condividere il significato religioso dell'insegnamento tolstoiano? L'atteggiamento negativo di Merežkovskij balza chiaramente dinanzi ai nostri occhi quando si pensa alla sua lotta contro lo spiritualismo ascetico del Cristianesimo storico. Ma anche Tolstoj, a suo modo, conobbe questa lotta. Ma a considerarla

---

<sup>769</sup> È quello che faranno a loro modo Rozanov e Merežkovskij, che giungeranno a conclusioni molto lontane dal moralismo e dalla religione della non resistenza al male di Tolstoj. In precedenza Čaadaev, Belinskij, V. Solov'ev, avevano lanciato la stessa denuncia.

<sup>770</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op., cit., p. 137

<sup>771</sup> D.S.MEREŽKOVSKIJ, op. cit., vol. II, pp. II, VII. La determinazione del Sinodo trasmessa a L. Tolstoj è del 20-22 febbraio 1901. Merežkovskij si interessò molto a Tolstoj e non solo in quest'opera di grande mole. Egli ne discute nelle "Assemblee Filosofico-Religiose" di Pietroburgo. Una volta dibatte il tema della sua relazione "L. Tolstoj e la Chiesa Russa". Tema che è ripreso nel suo articolo dallo stesso Rozanov. Si avverte comunque che la ricerca Merežkovskiana, (come pure quella Rozanoviana) appare indebolita per la sua inesistente volontà di voler ricondurre i motivi della ricerca religiosa tolstoiana ai suoi schemi dialogici spirito-carne, Cristo - Anticristo in funzione della sintesi della futura religione pagano-cristiana da lui proposta. È questa la critica che lo stesso Berdjaev muove a Merežkovskij proprio nel periodo in cui egli si trova sotto il suo influsso. A questo proposito vedi l'articolo "Političeskij Smysl' religioznogo broženija v Rossii", Sub Specie Aeternitatis, p. 133. È nello stesso articolo che Berdjaev esamina e commenta i principali resoconti delle Assemblee Filosofico-Religiose di Pietroburgo apparsi costantemente sulla rivista "Novyj Put'".

<sup>772</sup> Proprio per questo motivo, il presente lavoro non è la sede più adatta per uno studio in tal senso. Bisogna comunque ricordare che dalla tendenza di Solov'ev a procurare una "Forma nuova" alla coscienza religiosa si determinano le ricerche religiose di Merežkovskij e di Berdjaev. È questo anche il parere di V. Zenkovskij, Histoire de la Philosophie russe, Parigi, pp.21-22 tom II.

da punto di vista merežkovskiano, caratterizzato dalla sua ribellione al Cristianesimo dell'Ortodossia storica, il Cristianesimo di Tolstoj e la lotta contro il Cristianesimo storico perdono in audacia. Il cristianesimo di Tolstoj si convertì in "nihilismo buddistico, in religione della non esistenza, del nirvana, del nulla divinizzato".<sup>773</sup> Queste sono le parole di Merežkovskij. Ma noi, a questo proposito abbiamo già espresso il nostro punto di vista, (§ 6) che dissente da questo di Merežkovskij e da quanti riconducono la religione tolstoiana al buddismo.

La religione di Tolstoj si radica nella tradizione morale cristiana. Ma perché si è ribellato alla Chiesa? si domanda Merežkovskij. Solo in nome della spiritualità incorporea contro lo spirito e la carne. E tale processo si acutizza sempre più in Tolstoj sino a raggiungere la situazione di uno spiritualismo esasperato,

"Egli nega, - scrive Merežkovskij-, tutti e tre i misteri della Santa Carne, inclusi tra i misteri e i dogmi cristiani...<sup>774</sup> Li nega perché scorge in essi un mostruoso materialismo religioso, un "sacrilegio", una "magia", una sacrilega deificazione della carne, come egli, in modo sommamente significativo si esprime nella sua "Risposta al Sinodo". Egli è insorto contro la Chiesa perché è insorto contro la carne,<sup>775</sup> perché prova schifo per qualsiasi carne come per un qualcosa di grossolano, peccaminoso laico, inanimato, perché egli non crede nella Santa Carne, ma crede solo nella incorporea santità.... Si, per quanto appaia strano, nella sua rivolta contro la Chiesa, Tolstoj è più clericale, certo, nel senso angusto e limitato di questa parola della Chiesa stessa. Egli spinge l'ascetismo del Cristianesimo storico all'estremo limite logico fino all'autonegazione, fino all'assurdo. Dio è la perfetta negazione della carne; la carne è il mondo, la carne è tutto; Dio è la negazione del mondo, la negazione di tutto: il puro spirito, il puro nulla".<sup>776</sup> Il contenuto di questo discorso di Merežkovskij, che noi non condividiamo per i motivi precedentemente esposti, diventerà più chiara nelle pagine che seguiranno alla luce dell'esposizione della sua concezione religiosa pagano-cristiana.

Anche Berdjaev mantiene un atteggiamento alquanto critico nei confronti della religione tolstoiana. "Pur riconoscendo nel grande scrittore il promotore di quella sensibilità religiosa nuova manifestatasi all'inizio del XX secolo,<sup>777</sup> che condusse ad intense ricerche religiose creative individuali, egli ne condanna la religione perché, a suo avviso, egli svolse un'azione avvelenatrice e demolitrice dell'animo russo sì da renderlo spiritualmente indifeso di fronte alla rivoluzione ed al suo fascino ugualitario.

"Per Tolstoj, la personalità, la qualità sono già peccato e male, e, di conseguenza, egli vorrebbe distruggere tutto ciò che è legato alla personalità ed alla qualità. In lui c'è una mentalità orientale, buddista, avversa all'occidente cristiano. Tolstoj diventa nihilista per zelo moralistico. Il suo moralismo è veramente demoniaco e distrugge tutte le ricchezze dell'essere. La passione egualitaria e nihilista porta Tolstoj ad eliminare tutte le realtà spirituali, tutto ciò che è genuinamente ontologico; la sua pretesa moralistica che non conosce limiti, rende tutto illusorio, mette in dubbio e respinge la realtà della storia, la realtà della Chiesa, la realtà dello stato, la realtà della nazione, la realtà della persona e di tutti i valori sovra-personali, la realtà di tutta la vita spirituale", scrive Berdjaev.<sup>778</sup>

---

<sup>773</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op.cit., tom II, p.XXXIII.

<sup>774</sup> "Il mistero dell'Incarnazione, dell'Incorporazione (Eucarestia) e della resurrezione della carne". Ibidem, p.XXXII.

<sup>775</sup> La chiesa russa, nella sua forma storica e popolare è il corpo del Cristianesimo. D. S.MEREŽKOVSKIJ, op. cit., tom II, p. XXII.

<sup>776</sup> Ibidem, p. XXXII.

<sup>777</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit. op, cit. pp. 133-151.

<sup>778</sup> N. A. BERDJAEV, "Duchi russkoj revoljucii", in Iz Glubiny, sbornik statej o russkoj revoljucii, YMCA-Press, Parigi, 1967, pp. 71-106. A proposito della parte di questo articolo riguardante Tolstoj si è già soffermato Vittorio Strada con lo scopo di chiarire le definizioni opposte date a Tolstoj da Lehin e Berdjaev (Tradizione e Rivoluzione nella Letteratura Russa, Einaudi, Torino) rispettivamente come: "Specchio della Rivoluzione russa", e "Cattivo genio della Russia".

È, infatti, l'annullamento della realtà della persona che rende Berdjaev ostile a Tolstoj. Egli lotta (ed in questo senso svilupperà la sua filosofia), per l'affermazione della persona come totalità di valori e per questa ragione non può condividere l'atteggiamento tolstoiano della sottomissione della persona ad ogni valore sovraperonale. Ma, se Tolstoj contribuì moltissimo alla rinascita della nuova sensibilità spirituale, pur con la sua tanto discussa religiosità (e a questo proposito rigettiamo anche il carattere buddistico del pensiero di Tolstoj affermato da Beriljaev), un altro pensatore e brillante scrittore V. V. Rozanov, meno popolare di Tolstoj - e altri scrittori meno degni di lui e quasi sconosciuti ai più - , fu direttamente toccato dalla nuova rinascita religiosa ed in essa introdusse un motivo nuovo, che, come si è accennato, gravita intorno al problema religioso della "carne". È per questo motivo che è necessario soffermarsi su questo pensatore, anche se non si farà una ricerca monografica sul suo pensiero filosofico.

---

In sostanza, sia Lenin che Berdjaev, pur da angoli visuali pposti, riconoscono il contributo di Tolstoj allo sviluppo spirituale della nuova coscienza russa, che sfociò nella Rivoluzione d'Ottobre, secondo la valutazione leniniana, che è positiva e non negativa come quella Berdjaeviana. A proposito di questo articolo è molto discutibile la posizione di Berdjaev, ma ci sembra che non si debba attribuire ad esso un valore strettamente politico anche se i giudizi ivi espressi toccano problemi contemporanei estremamente importanti. I suoi giudizi sul moralismo ed anarchismo tolstoiano sono riconducibili alla sua tendenza a cogliere il fenomeno del nihilismo religioso russo, mentre è certo che Berdjaev avrebbe considerato ingiusti quegli attacchi alla rivoluzione russa scritti in un momento di esasperazione esistenziale. Egli rigetterà molti di tali giudizi contenuti nel suo libro, "Filosofia Neravenstva," concepito nel periodo rivoluzionario e pubblicato a Berlino nel 1923, perché li riterrà impulsivi ed ingiusti nei confronti della rivoluzione ( Vedi "Samopoznanie").

# VASILIJ VASIL'EVIC ROZANOV.

## § 1. La personalità.

La conoscenza di Rozanov, come vedremo, è fondamentale, data l'importanza del suo influsso sul pensiero critico-filosofico di Merežkovskij.

Rozanov, come quasi tutti i grandi scrittori russi, fu anzitutto un lottatore. Il suo imparagonabile talento letterario costituì nelle sue mani un mezzo di lotta.<sup>779</sup> Scrittore e pensatore con una problematica complessa e di non facile definizione, il poliedrico V.V. Rozanov è uno dei più fini rappresentanti di talento della Russia a cavallo dei secoli XIX e XX. La sua caratteristica principale è quella di essere, tra i pensatori russi, quasi il più notevole scrittore pur rimanendo un autentico filosofo, che si apre con caparbietà una via nella complessità della vita e del pensiero moderni. La sua arditezza e la vasta cultura camminano insieme ad un'alta onestà con se stessi. Questo spiega perché Rozanov, il Nietzsche russo, come lo definisce Merežkovskij, possessore di un forte talento, esercita un forte influsso sulla filosofia russa dell'inizio del secolo XX (Merežkovskij e Berdjaev).

Vasilij Vasilevic Rozanov nacque il 20 aprile del 1856 nella città di Vetluga situata nella provincia di Kostroma.

La famiglia si spostò a Kostroma quando Rozanov aveva appena tre anni e lì egli trascorse la sua infanzia. All'età di cinque anni assistette alla morte del padre. Da allora, la madre, che doveva lavorare duramente, non poté prestargli le sue cure materne dovute e Rozanov crebbe in un'atmosfera di povertà e di scontentezza. Crebbe un ragazzo solitario e non si sentiva capace di sopportare gli altri.<sup>780</sup> Frequentò dapprima il liceo a Simbirsk, dove conobbe un breve e passeggero entusiasmo per il materialismo, infatuandosi per gli scritti e le teorie di Pisarev. Poi si iscrisse alla facoltà di storia e Filosofia dell'università di Mosca, che Rozanov considerò come "nihilismo", una negazione ed un'opposizione alla Russia".<sup>781</sup>

Quando completò i suoi studi all'università di Mosca, divenne professore di Storia e Geografia in una scuola di una provincia sperduta. Ma egli, come confessa a Strachov, non si sentiva affatto un buon insegnante. Si dedica quindi alla meditazione filosofica e nel 1886, dopo cinque anni di lavoro ne viene fuori un libro di 737 pagine, **O Ponimani**, che, secondo quanto dice lo stesso Rozanov, doveva essere una polemica contro l'università di Mosca. Nello stesso periodo incomincia a scrivere articoli e si dedica anche alla pubblicistica pubblicando diversi articoli: quest'attività resterà

---

<sup>779</sup> È questa la presentazione che sviluppa L. ŠESTOV nell'articolo "**V. V. Rozanov**", in **Put'**, Nr.22, Parigi, 1930, pp.97-103. Nello stesso articolo (lo si vedrà avanti) Šestov parte dal Cristianesimo di Hegel per spiegare il motivo fondamentale e profondo che indusse Rozanov alla critica. del Cristianesimo.

<sup>780</sup> Per quanto riguarda le notizie biografiche qui riportate vedi: E.GOLLERBACH, "**V. V.Rozanov. A Critical Biographical Study**", in Solitaria, trad. ing. a cura di S. S. Koteliansky. Londra 1927, V.ZENKOVSKIJ, **Histoire de la philosophie russe**, tom. I, p. 501.

<sup>781</sup> E.GOLLERBACH, op. cit., p. 6.

quella principale. Verso la fine degli anni '90 lavora per la rivista "Novoe Vremija". A causa dei suoi scritti polemici contro la scuola, egli ha delle noie amministrative e si accorge quanto gli sia difficile conciliare la libertà dello scrittore con le sue funzioni. Grazie all'intervento di Strachov, che Rozanov ammira e stima molto, riceve nel 1893 un posto di funzionario a Pietroburgo. Qui entra in contatto con gli ambienti dello slavofilismo, o, più esattamente, entra in un circolo di giornalisti e scrittori in lotta contro il radicalismo. Nel 1893-94 Rozanov scrive il suo famoso saggio su Dostoevskij "**Legenda o Velikom Inkvisitore F. M. Dostoevskogo**", che attira l'attenzione generale ed una serie di articoli che lo rendono molto noto, senza migliorare, tuttavia, la sua situazione materiale. Solo con la collaborazione alla rivista "**No-vyja Vremija**" la sua vita materiale migliora ed è assicurata. Incominciano nel frattempo ad apparire le sue prime raccolte di articoli, "**Religija i Kul'tura, Sbornik Statej**", (S. Peterburg, 1899), "**Priroda i Istorija**", (S. Peterburg, 1900), "**Literaturnye Očerki**", (S. Peterburg, 1899), "**Magičeskaja Stranica u Gogolja**", (Moskva 1905), "**Dekadenty**", (S. Peterburg 1904), "**Mesto Christianstava v Istorii**", (S. Peterburg, 1904), ecc..<sup>782</sup> Nei primi anni del secolo (1901-1904) scrive sulla rivista merežkovskiana **Novyi Put** e frequenta assiduamente quelle Assemblee Filosofico-Religiose tenute a Pietroburgo e nei cui ambienti esercita un notevole influsso su Merežkovskij, su Berdjaev (per quanto concerne l'antropologia) e su Florenskij. Successivamente (1913-1915) scrive "**Opavšie List'ja**", I/II, opera che trova la sua continuazione nella più famosa opera "**Apokalipsis našego Vremeni**", scritta durante la rivoluzione (1916/17). V. V. Rozanov muore nel monastero di S. Sergio il 23 gennaio del 1919.

Una viva testimonianza su Rozanov ci vien lasciata, tra l'altro, da uno che lo conobbe molto da vicino: N. A. Berdjaev.<sup>783</sup> Giunto a Pietroburgo, Berdjaev fu allora attratto dalle Assemblee Filosofico-Religiose nei cui ambienti conosce personalmente sia Rozanov che Merežkovskij.<sup>784</sup> Ecco come Berdjaev descrive l'impressione prodottasi in lui da quegli incontri: "V. V. Rozanov fu uno dei più straordinari ed originali uomini con cui mi è stato dato di incontrarmi nella vita ... In lui erano presenti i tipici tratti russi ed inoltre egli non era simile a nessuno. Mi è sembrato sempre che egli si fosse generato nell'immaginazione di Dostoevskij e che ci fosse qualcosa, in lui di somigliante F. P. Karamazov divedito scrittore. Dall'apparenza, dalla straordinaria apparenza, egli era molto vicino all'astuto mužik. Parlava bisbigliando e con la saliva sulle labbra. I suoi più splendidi pensieri egli ce li diceva bisbigliando all'orecchio, sputacchiando". Berdjaev, nonostante la sua grande stima per Rozanov, si distaccò dalla sua concezione e percezione del mondo. Ne apprezzò molto la critica al cristianesimo storico e la denuncia dell'ipocrisia del Cristianesimo per quanto concerneva i problemi del sesso: questi erano, tra l'altro, anche i problemi dibattuti nelle Assemblee Filosofico-Religiose. Ma per Berdjaev, Rozanov era anche una personalità poliedrica. Secondo la sua testimonianza, Rozanov produceva l'impressione di un uomo che cambia costantemente le sue vedute, che si contraddice e che si adatta. "Ma io penso, - scrive Berdjaev, - che egli rimase sempre se stesso e, nelle cose fondamentali, non mutò mai".<sup>785</sup> Ciò testimonia in fondo quanto sia stata complessa l'evoluzione spirituale di Rozanov. Un'evoluzione che s'inizia sulla base di un razionalismo, quantunque particolare, che si riflette nella sua prima opera "**O Ponimanii. Opyt Issledovanija Prirody granic i vnutrennjago**", già nel 1886. Ma questo razionalismo, pur lasciando delle tracce nel futuro Rozanov, durò poco. Ciononostante, argomenta B. Zenkovskij "egli si manifesta sin dall'inizio come un pensatore religioso. Tale reterà per tutta la vita: la sua

<sup>782</sup> Un elenco bibliografico delle opere di Rozanov, quantunque incompleto, è possibile trovarlo nelle opere, di Rozanov, Izbrannoe, A. Neimanis, Monaco, 1970, contenente un'introduzione di Heincich A. Stammler. Tutte le opere di Rozanov sono comunque rintracciabili nella Biblioteca Universitaria Pubblica F. Lieb di Basilea.

<sup>783</sup> N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie**, YMCA-Press, Parigi 1949, pp.158-159.

<sup>784</sup> V. V. ROZANOV viene espulso dalla Società Religioso-Filosofica di Pietroburgo nel 1913.

<sup>785</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., pp. 158-159

evoluzione spirituale s'effettua, per così dire, all'interno della sua coscienza religiosa".<sup>786</sup> Una religiosità che si distinguerà, bisogna precisare, per un carattere tutto *sui generis*: Rozanov "penetrò profondamente e seriamente il naturalismo religioso".<sup>787</sup> Indagando sul significato dell'apparizione del Cristianesimo nella storia dell'uomo, egli si serve di un criterio storiografico ed antropologico. Ecco un esempio di questi suoi interessi nelle linee principali.

## **§ 2. Significato del Cristianesimo nel piano della Storia.**

Il compito che si prefigge Rozanov in quest'indagine è quello di seguire gli indirizzi delle forze creative dell'uomo espresse nel passato cercando, nello stesso tempo, di indovinare questo movimento nel futuro e svelare quello che vien definito il *piano della storia*.

"Questa conoscenza è la più importante di tutte poiché soltanto essa ci dà la possibilità di una vita consapevole", conoscere la dignità dei propri scopi.<sup>788</sup> Ma si è sicuri di questa dignità, egli dice, "quando conosciamo che essi corrispondono a quegli indirizzi che sono invisibilmente ed impercettibilmente dati dalla storia universale, e già esistono in essa".<sup>789</sup>

Rivolgendosi al significato della Rivelazione e del Cristianesimo, egli si pone queste domande: perché tra tutti i popoli della terra, uno soltanto, quello semita, e propriamente quello ebreo, ha ricevuto la Rivelazione? Perché gli altri popoli sono stati privati di essa? A queste domande egli risponde con un'analisi storico-filosofico-antropologica attorno al carattere delle sue razze principali, cioè al carattere spirituale dei popoli "ariani" e dei popoli "semiti".

Egli scopre come caratteristica principale del carattere dello spirito ariano la qualità di "spirito obiettivo". "L'intelletto, il sentimento, la volontà, - egli scrive, - tutte forze spirituali, sono rivolte, negli ariani, al mondo esterno, all'incontro di impressioni che vanno e che si estrinsecano al di fuori. Necessariamente soltanto questa proprietà ha condotto alla creazione di tutto ciò che noi troviamo nella sua storia e nella sua vita".<sup>790</sup> In questo modo la ragione, diretta all'esterno, non avrebbe potuto esprimersi altrimenti se non come osservazione sulla natura e meditazioni su di essa, proprio quelle stesse che formano la scienza e la filosofia, che si trovano presso i popoli ariani. Un carattere, in sostanza, sperimentale ed osservatore.

Rivolgendosi all'identificazione del carattere spirituale dei popoli semiti in rapporto alla loro storia, egli nota che questi popoli sono, per il loro carattere, il contrario e la negazione di quello ariano. L'indirizzo semita è spirito soggettivo e proprio esso costituisce il tratto distintivo del carattere psichico dei popoli semiti. "Essi non hanno mai guardato con interesse al mondo circostante e la scienza non è mai nata da essi".<sup>791</sup> Da questa caratterizzazione dell'animo umano del popolo ariano da una parte, e di quello semita dall'altra, Rozanov spiega perché proprio quest'ultimo abbia ricevuto la Rivelazione, mentre l'altro l'ha comunicata e trasmessa al resto del mondo. Lo spirito dei semiti, che fu sempre rivolto all'interno, argomenta Rozanov, che non sentì mai la natura, distogliendo persino i suoi interessi dalla vita, è l'unico nella storia a conservare la sua purezza e non smise mai di essere l'alto divino.

Gli ariani, al contrario, sono stati sempre rivolti all'esterno ed attenti al mondo circostante ed al mondo fisico. Grazie alla loro dedizione a Dio gli ebrei hanno potuto ricevere la Rivelazione perché soltanto il popolo ebreo "l'ha cercata ed è stato degno di percepirla, proprio perché l'animo

---

<sup>786</sup> B. Zenkovskij, *Histoire de la Philosophie Russe*, tom I, p. 504.

<sup>787</sup> B. ZENKOVSKIJ, "V. V. Rozanov", in "Russkie Mysliteli i Evropa", 2 ed., YMCA-Press.Parigi 1955, p. 204.

<sup>788</sup> V.V. ROZANOV, *Mesto Christianstva v Istorii*, SPB,1904, p. 2.

<sup>789</sup> Ibidem.

<sup>790</sup> Ibidem, pp.2-3.

<sup>791</sup> V.V.ROZANO, op. cit., p. 4.

suo è stato oscurato da preoccupazioni e disegni terreni nei quali è così esclusivamente affondato l'animo ariano".<sup>792</sup>

Ma se la purezza dell'animo dei popoli semiti si è potuta conservare grazie alla loro tensione al divino fino a poter raccogliere la Rivelazione, lo stesso carattere non consente comunque di comunicare e far conoscere questa Rivelazione agli altri popoli. È proprio a questo punto che interviene lo spirito luminoso e gioioso di apertura e di comunicazione dello spirito dei popoli ariani verso il mondo esterno e quindi verso gli altri fratelli. Per il loro carattere, per il loro tratto obiettivo, per la loro vocazione, rivolta non all'interno di se stessi, ma all'esterno, cosa che fu sempre estranea ai popoli semiti, essi appaiono improvvisamente nel momento del coronamento del loro significato storico e religioso. Esso è il portatore del Vangelo ai popoli della terra.

"Non tutti i popoli capirono questo, - scrive Rozanov, - l'hanno capito soltanto quelli che in questo movimento all'esterno, in questo spirito luminoso e gioioso sentivano qualcosa di consanguineo, di vicino ... proprio gli ariani per primi hanno percepito il Cristianesimo e adesso lo portano agli altri popoli".<sup>793</sup>

È questa, in sintesi, l'interpretazione e la collocazione sul piano storico che Rozanov conferisce all'apparizione del Cristianesimo. In questo esame egli tiene presente due idee fondamentali, che costituiscono la conclusione di tutta la ricerca e cioè: l'idea della conformità allo scopo (*celesoobraznosti*) che predomina nel cammino dello sviluppo storico e l'idea della civilizzazione cristiana (*Christianskoj civilizacii*), come coronamento della storia e della sua fine.

"La prima eleva il nostro spirito, rafforza le nostre forze per l'attività, la seconda indica lo scopo di questa attività".<sup>794</sup> Lo scopo ultimo dell'attività umana è la "*Christianskaja Civilizacija*" sotto la cui espressione Rozanov intende la piena fusione "in noi stessi e in tutto ciò che facciamo e che creiamo, degli elementi dello spirito semita e dello spirito ariano".<sup>795</sup>

### **§ 3. Critica al Cristianesimo storico e alla vecchia Teocrazia. La nuova coscienza religiosa.**

Passando dal passato storico al futuro escatologico dobbiamo dire che l'idea portante e fondamentale dell'interessante *sbornik* di Rozanov "*Religija i Kul'tura*" riposa sulla necessità "di un terzo testamento" in cui il processo religioso, dopo l'affermazione della nuova coscienza religiosa si realizzi nel principio dell'unione dell'umanità con Dio, nel Dio-Umanità.<sup>796</sup> L'espiazione e la salvezza del mondo, argomenta Rozanov, compiuta da Cristo è stata riabilitazione della natura umana dalla caduta peccaminosa ed il ritorno della libertà dell'uomo, perduta nella rinnegazione divina. Cristo divenne il mezzo per la salvezza, per la libertà dell'umanità ed a lui è contrapposta soltanto la paralizzazione diabolica. Ma il figlio di Dio è apparso al mondo non come cesare e signore temporale del mondo, bensì in forma di oppresso e travagliato dalla forza di questo mondo. Qui è celato il mistero, continua Rozanov, della libertà dell'umanità. Si crea una possibilità cosmica di salvezza, si rimuove la soggiogante forza del male, ma l'uomo può e deve salvarsi liberamente avendo creduto nel Crocifisso, avendo visto in Esso il suo Dio. L'apparizione del Cristo nel mondo

---

<sup>792</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>793</sup> V. V. ROZANOV, pp. cit., p. 13.

<sup>794</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>795</sup> V. V. Rozanov, op. cit., p. 21.

<sup>796</sup> V. V. ROZANOV, *Religija i kul'tura*. Sbornik Statej. Izd. P. Percova, S. Peterburg, 1899. Contiene i seguenti scritti: "Mistika i religija", "Velikij Inkvisitor", "Gosudarstvo", "Socializm kak religija", "Pravda Socializma", "Anarchizm", "Metafisilca pola i ljubvi", "Teokratija".

ha reso l'uomo infinitamente libero, ma questa libertà porta con sé una tragedia mai vista prima, la tragedia dell'ultima libertà di scelta e dell'eterno pericolo della tentazione e della sostituzione. Nel Nuovo Testamento, testamento d'amore, non c'è niente di forzato e di coercitivo, non c'è un'autorità esterna. Cristo non ha lasciato al mondo un'incarnazione materiale, sensibile del suo potere divino, della sua possanza e del suo potere divino. La chiesa di Cristo, non era un regno di questa terra, di questo mondo e non ci poteva essere sulla terra un sostituto di Cristo, un punto materiale - empirico, sul quale fosse stato possibile appoggiarsi, come ad una immutabile autorità religiosa. In ciò consiste la libertà della vita religiosa e il suo terrore, in ciò la sua gioia e la grande sofferenza. La religione di Cristo non ha mostrato al mondo la sua forza ed il suo potere, essa ha sopportato nel mondo la sconfitta dell'insuccesso ed in ciò risiede tutta la dignità dei credenti in Cristo e di quelli che lo amano senza lo sforzo miracoloso. Ecco perché lo "Stato Cristiano" è una grande menzogna, e la persecuzione e la violenza della libertà di coscienza è una cosa diabolica. Noi aspettiamo il Cristo venturo ehe si mostrerà nella sua potenza e nella sua gloria, come un cesare e principe di questo mondo. Sarà creato il suo regno, il suo millenario regno sulla terra, ma vi entreranno soltanto quelli che hanno amato il Crocifisso ed hanno creduto nella potenza dell'Umiliato, e dell'Offeso. Nella Teocrazia si manifesterà l'autentico potere del Cristo, ma fino a questo momento il potere cristianizzato è stato soltanto una falsa teocrazia, un compromesso col principe di questo mondo, L'umanità, che Cristo ha caricato di una libertà tragica, è stata sottoposta nella sua gloria ad una grande tentazione; ha accettato il compromesso con le forze di questo mondo poiché non è ancora giunto il momento del regno di Dio sulla terra. Il cristianesimo non ha ancora compreso in sé l'antropologia positiva religiosa, l'insegnamento religioso sull'uomo, sull'umanità e sul suo destino terreno, non ha ancora rivelato la verità del corpo sociale religioso. Perciò nemmeno una delle forme storiche del Cristianesimo è stata Chiesa Universale, nemmeno in una delle religioni storiche si è realizzata la promessa e la profezia. Il Cattolicesimo ha creato una falsa antropologia religiosa, si è sottomesso alla tentazione del cesare-papismo e del falso ierarchismo. Nella sua ricerca della sensibile e materiale incarnazione dello spirito di Cristo ha consegnato all'uomo il potere di Dio e, avendo perso interiormente Cristo dalla sua visuale, ha incominciato ad organizzare religiosamente la terra con l'aiuto del gerarchismo umano. Così si è elaborata una falsa teocrazia cattolica, avendo persa la libertà ed essendo caduta nell'inumano. Il Cattolicesimo è stato un compromesso storico col Cristianesimo e col paganesimo, con l'*imperium romanum*, con l'autentica divinizzazione dello stato, che si è messo nei panni della città di Dio. Nell'Oriente, l'ortodossia non ha compreso in sé nessuna antropologia, in essa si è conservato il divino, ma non c'è stato ancora l'umano. La vita storica si è sottoposta alla tentazione del cesare-papismo dell'autocrazia bizantina in cui il cesare era riconosciuto sostituto di Cristo. Questa tentazione dell'imperialismo pagano diverso per forma da quello del Cattolicesimo occidentale, si è trasmesso in Russia dove ha dato i suoi frutti. Contro la falsa-religiosa ed inumana antropologia del Cattolicesimo dell'Occidente, contro la piena umiliazione della forza elementare umana nell'Oriente Ortodosso si è giustamente ribellata inizialmente la Riforma, ed in seguito, l'umanesimo della storia nuova, della storia moderna. La Riforma ha tentato di ristabilire la calpestata libertà di Cristo, ma, nell'ulteriore sviluppo ha minato la stessa idea della stessa Chiesa ed impercettibilmente è caduta nel razionalismo umanistico. Alla falsa divinizzazione religiosa del papa e del cesare, di quella stessa volontà umana, l'umanesimo ha contrapposto l'aperta ed onesta affermazione della volontà e del potere dell'uomo, la forza elementare dell'uomo, (*stichija*), divenne una affermazione astratta e staccata da Dio e dal senso religioso. Allora l'umanità si sottomise alla tentazione del potere popolare, dell'autodivinazione, fino all'ultima e recente tentazione del socialismo e dell'anarchismo, unione coercitiva e liberazione caotica del genere naturale al di fuori di Dio e contro Dio,

Lo sviluppo areligioso ed umanistico condusse nel XIX secolo all'idea del progresso, che divenne la nuova religione per l'umanità che aveva perso Dio. Al paganesimo era stata estranea l'idea del progresso e del senso della storia, nel Cristianesimo quest'idea non è ancora entrata, non è



stata ancora scoperta, ma essa è legata alle profezie cristiane. I primi precursori dell'idea del progresso e del senso religioso della storia sono stati gli antichi profeti, quest'idea nacque nell'attesa del Messia, la sua radice è il Messianesimo religioso. L'unico libro cristiano legato direttamente al progresso, al senso e al coronamento della storia, è l'Apocalisse. La dottrina sul progresso dell'umanità racchiude inevitabilmente in sé l'escatologia, l'idea della gloriosa fine della storia, ma questa fine può essere soltanto, o il regno di Dio sulla terra, il regno di Cristo, oppure il regno del principe di questo mondo, il regno dell'Anticristo. La nuova religione del progresso, la religione dell'umanità, la religione del positivismo e del socialismo fonde la speranza del regno di Dio sulla terra con le aspirazioni al falso Messia per il dio terreno. "Soltanto la nuova coscienza religiosa può illuminare la fatale dualità dei destini dell'umanità e perciò il nuovo movimento religioso nel mondo deve essere legato alle profezie apocalittiche. La condizione morale del mondo esige una religiosa distruzione dell'idea del progresso, una determinazione religiosa dei destini della storia"<sup>797</sup>.

Le profezie vecchio-testamentarie, continua sempre Rozanov, e nuovo-testamentarie, devono realizzarsi, il processo cosmico religioso deve continuarsi, le promesse terrene di Dio sulla terra devono realizzarsi. Il terzo testamento può essere soltanto la definitiva realizzazione del Testamento di Cristo, realizzazione delle promesse e delle profezie. Soltanto in un organico legame con la santità della Chiesa e con la santità dell'autentica Ortodossia può rivelarsi la nuova religiosità, può apparire il Dio-Umanità, che unisce tutti i beni del risultato della storia mondiale, tutti i valori della cultura mondiale.

L'atto di libera abnegazione, del libero rifiuto dall'autoaffermazione umana-naturale, realizzato dalla Chiesa di Cristo ha avuto un significato cosmico ed universale. La nuova coscienza religiosa può scoprire e fondere la verità della carne terrena, della società religiosa, del significato sacro della cultura in quell'umanità che ha ricevuto in sé Cristo e si divinizza nella fusione con Cristo. Quel processo religioso, che individualmente si è realizzato nel e Cristo-Umanità, deve com'unitariamente realizzarsi nell'umanità-Dio-Umanità.

Il processo storico si realizza, con l'apparizione della Teocrazia del millenario regno di Cristo sulla terra. In ciò sarà il suo aspetto buono, probato, sensato. Ma, d'accordo con le profezie, la Teocrazia non può rendersi forma universale di vita dell'umanità, essa sarà piuttosto l'oasi nel deserto ostile. Il regno del principe di questo mondo sarà empiricamente potente, manifesterà un potere illusorio. La vecchia falsa Teocrazia, in Occidente ed in Oriente, si sfaccerà, e cosa più necessaria, avrà timore dell'apparizione della nuova falsa teocrazia, della nuova divinizzazione della volontà umana, dell'umano "Noi". Dalla preghiera e dall'abnegazione incomincerà ogni autentica vita religiosa e con la preghiera **"sarà fatta la tua volontà"** incomincerà la vera Teocrazia. La Teocrazia sopprimerà la stessa necessità nella statalità, questo costituisce il mutamento dello stato in Chiesa. Essa unisce gli uomini con l'amore e non con la costrizione, e libera definitivamente gli uomini dalla schiavitù. Ma sarebbe funesto pensare che sia possibile vincere meccanicamente l'ordine statale (Gosudarstvennost'), liberarsi dalla legge esterna, non avendo riconosciuto la legge interiore, la legge di Dio. Gli uomini, che non hanno accettato dentro di sé Cristo, che non si sono liberati dalla schiavitù interiore dello spirito hanno sempre avuto bisogno e avranno sempre bisogno della costruzione statale. Soltanto quelli che si sono sottomessi a Dio si libereranno dalla violenza e dalla costrizione di questo mondo. L'umanità ha sopportato ed incomincia a superare la tentazione dell'imperialismo, ma l'ordine statale ha ancora una missione neutrale da compiere nello sviluppo dell'umanità, cioè ad aiutarla a mantenersi sulle proprie gambe. La tentazione dell'anarchismo rivoluzionario, che tenta di liberare massimalmente l'uomo lasciando intatta la sua schiavitù interiore e con ciò ristabilire il caos originario, deve essere religiosamente rigettata. Così pure deve essere religiosamente rigettata la tentazione del socialismo rivoluzionario, di lasciare intatta la loro interiore discordia ed ostilità. Anche nella vecchia Chiesa che si è conservata santa e nelle culture e

---

<sup>797</sup> V. V. Rozanov, op. cit., p. 232.

nel corpo sociale mondano che invisibilmente accumulano una nuova sacralità, deve aver luogo un rivolgimento dell'ordine cosmico, un passaggio alla via divino-umana. Si manifesterà nel mondo il centro divino-umano dal quale parte il processo del felice coronamento della storia. Questo rivolgimento non è un rinnovamento del vecchio, non è una riforma luterana, ma qualcosa di incommensurabilmente più grande: *il mutamento dell'ordine naturale umano e la comparsa dell'ordine Divino-Umano*. La sostanza del male è nella divinizzazione della forza, naturale umana, staccata da Dio, la sostanza del bene nella divinizzazione della natura umana in unione con Dio.

Volendo, adesso, essere sintetici e perciò necessariamente schematici, parlando di un pensatore che per la sua ricchezza e varietà di motivi non si lascia racchiudere in schemi, possiamo indicare per grandi linee due fasi del suo pensiero religioso. Nel primo periodo (di cui abbiamo parlato) egli è ortodosso; è alla luce dell'Ortodossia che egli giudica i temi della cultura in generale ed in particolare quelli dell'Occidente. L'opera più importante scritta in questo periodo è la **Legenda o Velikom Inkvizitore** (1894). Da una parte egli oppone violentemente il concetto di **Cristiano** all'Oriente, con la conseguenza che il Cristianesimo occidentale gli appare "allontanato dal mondo", esso è un "antimondo". Ai suoi occhi "tutto è più gioioso e luminoso". Nell'Ortodossia, mentre lo spirito della Chiesa, "in Occidente è ancora biblico, in Oriente, è già evangelico".<sup>798</sup> Ma non tutto procede lineare nel suo pensiero. A questo punto possiamo sottolineare come la contrapposizione "legge-mosaica - legge-vangelica" contrapposte da Tolstoj in favore di quest'ultima, vengono riferite da Rozanov rispettivamente all'Occidente e all'Oriente.

Nello stesso periodo ha inizio la sua aspra critica al Cristianesimo accusandolo di essersi trasformato in dottrina. Una critica al cristianesimo storico che lo porterà alla negazione del Cristo e che, nello stesso tempo, è condotta pure da Merežkovskij.

"Il Cristianesimo, - scrive Rozanov, - in fondo non è ancora incominciato ed in generale non ce n'è, ma noi lo veneriamo come una leggenda".<sup>799</sup>

Al contrario, secondo Rozanov, "Tutto il tormento, tutto il compito della religione sulla terra è quello di divenire reale e di realizzarsi".<sup>800</sup> È in questo processo dialettico che Rozanov giunge alla difesa del realismo cristiano. Sviluppando ulteriormente la sua critica al Cristianesimo storico egli approda ad una nuova fase dello sviluppo del suo pensiero. Non più la Chiesa, ma la famiglia attira tutte le sue riflessioni filosofiche e teologiche. La cultura prende il sopravvento sul Cristianesimo.

"Quando il suo pensiero si concentra sul problema della famiglia, - scrive V. Zenkovskij, - tutta l'energia della sua critica alla Chiesa, si trasforma in lotta contro la Chiesa". È questa stessa lotta implacabile contro la Chiesa che lo condurrà più tardi alla lotta contro lo stesso Cristo. Come testimonia Berdjaev "Rozanov fu nemico non della Chiesa, ma dello stesso Cristo, che ammalì il mondo con la sua morte".<sup>801</sup> Ma se questo è il processo spirituale religioso di Rozanov, che sfocia nelle parole taglienti e nei giudizi sullo stesso Cristo espressi nella sua opera **"Apocalisse del nostro tempo"**: "**0 Signore Gesù, perché sei venuto a turbare la terra? A turbare e a disperare?**"<sup>802</sup>, per capire la logica interna del suo pensiero è necessario soffermarsi sulla sua concezione dell'uomo, cioè sulla sua antropologia.

Nella sua concezione dell'uomo entra un elemento molto importante per l'intelligenza stessa della sua antropologia: la metafisica del sesso.<sup>803</sup> Non si tratta certo del pansessualismo freudianamente inteso, poiché esso in Rozanov rappresenta un mistero interamente umanizzato. Ad

<sup>798</sup> Sono queste ancora le idee espresse nello sbornik statej **Religija i kul'tura**. Vedi anche V. ZENKOVSKIJ, op.cit., pp.205-206.

<sup>799</sup> V. V. ROZANOV, **V Mire najaznogo e nerešennogo**, SPb, 1901, pp., 203, 267.

<sup>800</sup> Ibidem.

<sup>801</sup> N.A. BERDJAEV, Samopoznanie, p. 159.

<sup>802</sup> V. V. ROZANOV, **Apokalipsis našego vremena**, München, 1970, p. 512.

<sup>803</sup> V.V.ROZANOV, "**Metafizika pola i ljubvi**," in Religija i Kul'tura, pp.156-192.

esso è legato il problema della persona, anche se Rozanov accentua il carattere cosmico della sua visione.

“La sua meditazione sul problema del sesso, - aggiunge Zenkovskij, - s'iscrive nel quadro del personalismo. Da qui la sua importanza. Il carattere metafisicamente centrale del dominio del sesso dà il suo significato a questa metafisica dell'uomo”.<sup>804</sup>

"Il sesso, - scrive Rozanov, - non è più di tutto il corpo. Il corpo s'agglomera attorno ad esso e a partire da esso".<sup>805</sup> Come si noterà meglio parlando di Merežkovskij, il problema della "carne", nella sua impostazione religiosa, è indissolubilmente legato al problema del "sesso" tanto che egli lo ritenne il problema per eccellenza, legando alla sua soluzione il destino stesso della religione. Del sesso inteso, come origine della storia universale e come problema a cui è legata la misteriosità e l'enigmaticità dell'esistenza umana si interessa in Russia, dopo V. Solov'ev, V. V. Rozanov. "Non si valuta abbastanza il merito di Rozanov, - scrive Berdjaev, - che, con tutti i suoi limiti, pose così audacemente e radicalmente il problema religioso del sesso e ruppe tanto coraggiosamente con le inopportune pretese della morale".<sup>806</sup>

Possiamo sintetizzare come fulcro della problematica di Rozanov questi due punti fondamentali:

- 1) *la critica del Cristianesimo storico che si traduce in critica aperta alla chiesa Storica e alibio stesse Cristo.*<sup>807</sup>
- 2) *la metafisica del sesso come origine dell'universo a cui è legata la visione cosmocentrica della sua filosofia.*

Ma ecco la sostanza del problema religioso di Rozanov spiegata da un eccellente scrittore e filosofo russo a lui contemporaneo, L. Šestov. Al suo articolo su V. V. Rozanov, pubblicato sulla rivista **Put'** nel 1930 a Parigi, (N. 22) riconduco il discorso che segue.<sup>808</sup>

Come si è detto all'inizio di questa parte, il talento letterario di Rozanov costituì nelle sue mani un mezzo di lotta con l'eterno e terribile nemico con cui ogni riconciliazione, ogni compromesso e persino una tregua temporanea non erano possibili.

"Chi non è con lui è contro di lui, chi non è contro di lui è con lui". Rozanov vide questo nemico nel Cristianesimo, o meglio, precisa Šestov, Rozanov chiamò questo nemico Cristianesimo. Ma, cosa strana, Rozanov, che così irrefrenabilmente ed appassionatamente attaccò il Cristianesimo, usò per sé le stesse parole di F. Karamazov: "Quantunque io sia un porcellino, Dio mi ama". È vero che molte volte Rozanov raggiunge nei suoi scritti l'estrema rozzezza, ma, in queste parole è racchiusa una parte di verità nei riguardi di Rozanov. È vero che egli fu un "porcellino", ma è anche vero che Dio l'amò.

Ma un'altra verità si cela in lui, anche se egli non l'esprime mai. Rozanov amò Dio con tutto il cuore e con tutto l'animo, quanto ne esige il primo comandamento. Ed è proprio in questo che risiede la sua ostilità verso il Cristianesimo.<sup>809</sup> Egli, infatti, scrive Šestov, potrebbe ripetere le stesse parole di un altro personaggio dei "Fratelli Karamazov", Mitia, rivolte al fratello minore: "Dio, Aleša, è Terribile".

Secondo Šestov, chiunque legga attentamente le opere di Rozanov non può non notare chiaramente che egli si scagliò contro il Cristianesimo proprio perché sentì che Dio l'amava e che

---

<sup>804</sup> V. Zenkovskij, op. cit. tom I, p. 509.

<sup>805</sup> V. V. ROZANOV, **V mire najasnogo e nerešennogo**, SPB, 1901, p. 123.

<sup>806</sup> N. A. Berdjaev, "**O novom religioznom soznanii**", in **Sub Specie Aeternitatis**, p. 357.

<sup>807</sup> V. V. Rozanov, **L. N. Tolstoj i Russkaja Cerkov'**, SPB, 1912.

<sup>808</sup> L. ŠESTOV, art.cit., pp. 97-103.

<sup>809</sup> È anche il parere di E.Gollerbach, op. cit., p.24.

egli amava Dio più di ogni altra cosa al mondo e che aveva timore di "quel Dio terribile" che il Cristianesimo uccideva.

Come invece accade che in Rozanov l'idea del Cristianesimo si legasse all'idea dell'ateismo non si trova risposta nelle sue opere. Egli stesso, evidentemente, argomenta Šestov, non si diede una completa risposta o, almeno, non disse chiaramente che per lui il Cristianesimo è legato in qualche modo all'idea della morte di Dio. Comunque, se si intende bene il significato della sua opera, in un certo senso più significativa, il commento alla "**Legenda o velikom in-kvisitore**" di Dostoevskij, scrive Šestov, "essere Cristiano significa rifiutare Dio".

Per spiegare questa affermazione, Šestov, piuttosto che riproporre la lettura di quell'opera, propone invece la lettura di un passo hegeliano tratto dall'opera del grande filosofo tedesco: "La Filosofia della Religione". Attraverso la lettura di un passo di quest'opera egli spiega l'interpretazione rozanoviana del Grande Inquisitore di Dostoevskij. "Può darsi che la fede nella religione abbia inizio dal miracolo; ma lo stesso Cristo parlò contro il miracolo, denunciò gli ebrei che gli chiedevano il miracolo ed ai suoi discepoli disse: lo Spirito vi condurrà alla verità. La fede che ha inizio da tali cose esteriori è una fede puramente formale ed il suo posto deve essere occupato da una vera fede. Se ciò non avverrà si presenterà allora alle personee l'esigenza di credere in quelle in cui esse, ad un certo grado di istruzione, non possono più credere". Il miracolo, - continua Hegel, è soltanto una violenza sulle connessioni naturali dei fenomeni e perciò una violenza, sullo spirito".

Ciò che Hegel vuole dimostrare in queste righe è l'esigenza di ripulire il Cristianesimo da quella fede basata sul miracolo, che non presenta alcun interesse per lo spirito. Bisogna cioè sostituire nel Cristianesimo al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe quella religione dello "Spirito" proposta da Hegel. Ma, secondo la critica di Šestov, "Il Cristianesimo senza Dio non è più Cristianesimo. Hegel non potè e non volle capirlo".

Qualcosa di più radicale avvenne invece in Rozanov, sicchè, quando egli scoprì che il "Dio cristiano è così debole ed impotente davanti al volto della Necessità, come Epiteto od uno qualsiasi dei mortali, non potè più essere cristiano. Non è così invece per Dostoevskij, commenta Šestov, in cui resta il Dio di Hegel; anche per lui il Dio delle "persone colte" deve prendere il posto del Dio della Sacra Scrittura.

Rozanov, come s'è visto in precedenza, è pure lui una persona istruita. Fu studente del ginnasio, universitario e professore di storia e geografia. Produsse importanti opere su temi di pura filosofia come "**O Ponimanii**", che divenne in seguito una rarità bibliografica. Ma, proprio perché uomo istruito, fu convinto che, vuoi o non vuoi, bisogna arrampicarsi *super hanc petram*, che così eloquentemente aveva descritto Hegel. Solo che, "quando egli si arrampicò sulla pietra hegeliana, lo spettacolo che gli si aprì davanti scosse tutto il suo essere".

Egli, come Nietzsche, sentì che Dio era morto, solo che, a differenza di Nietzsche, che egli solo superficialmente conobbe dalla cattive traduzioni russe e da Dostoevskij, su cui egli si formò e si sviluppò, "non notò o non si accorse che "noi stessi" abbiamo ucciso Dio e credette che Dio morì di "morte naturale" o che la situazione naturale di Dio è la morte".

"Dio è nella bara, - dice Rozanov, - quale terribile mistero. Dio guarda all'uomo dalla sua bara. Gli occhi dei cristiani credenti brillano di una gioia indefinita, nei loro sguardi c'è qualcosa di celeste, di ultimo e luminoso, qualcosa che vi toglie quasi il respiro. Ma nello stesso tempo è semplicemente una bara".

Il Cristianesimo diventa per Rozanov la religione della morte a cui contrappone la religione della vita. Al cristianesimo di cui si fa feroce critico, contrappone il giudaismo.<sup>810</sup> Il giudaismo, come la parte più grande delle religioni pagane, è la religione della nascita, l'apoteosi della vita.

Ma, ritornando al problema del sesso, e concludendo, la religione della nascita a cui Rozanov si rivolge, è legata al sesso. Se si vuole benedire e santificare la vita allora bisogna benedire e

---

<sup>810</sup> N. A. BERDJAEV, **Russlkaja Ideja**, YMCA-Press, Parigi, 1871, p. 226.

santificare il sesso. Il Cristianesimo resta a questo proposito ambiguo. Esso non si risolve al biasimo della vita e della nascita. Esso vede la giustificazione del matrimonio, l'unione del marito e della moglie e della nascita dei bimbi. Ma nello stesso tempo adegna il sesso e chiude gli occhi su di esso. Rozanov ritiene ciò una grande ipocrisia e provoca il Cristianesimo a dare una risposta a questo problema. Alla fine, come ha spiegato brillantemente Šestov, egli giunge alla convinzione che il cristianesimo è nemico della vita, che esso è la religione della morte. Il Cristianesimo si conclude, secondo lui, sul Golgota e non nella Resurrezione.

La novità del pensiero rozanoviano, come s'è sottolinfato, risiede nell'aver posto con tanto radicalismo e profondità religiosa il problema del sesso. La sua soluzione significa, invero, sia reguidazzazione del Cristianesimo sia ritorno al paganesimo. Egli non vuole tanto la trasfigurazione del sesso e del corpo del mondo, quanto la loro benedizione così come essi sono.

"E l'impostazione del problema è stata vera e costituì il grande merito di Rozanov. Non si trattava quindi di una riforma della famiglia che egli avrebbe proposto, secondo quanto si disse da parte di alcuni dei suoi ammiratori. Il problema che egli impostò sull'atteggiamento del Cristianesimo verso il sesso si trasformò nel problema dell'atteggiamento dei rapporti del Cristianesimo verso il mondo in generale e verso l'umanità: divenne il problema della cosmologia e dell'antropologia religiosa".<sup>8113</sup> Così terminiamo questa indagine sul visione di Rozanov, che è lungi dall'aver esaurito tutta la vivacità intellettuale, filo-sofica e religiosa del pensiero di Rozanov, che immette la sua parte di energia nell'atmosfera della rinascenza religiosa dell'inizio del secolo, anche se, con rammarico, egli resta politicamente un reazionario, come abbiamo visto nell'esposizione della sua idea teocratica, mentre è un rivoluzionario nel campo religioso.

---

<sup>811</sup> N. A. Berdjajev, Russkaja Ideja, pp. 226-227; vedi anche "Metafizika pola I ljubvi", in Novoe Religioznoe Soznanie I Obščestvennost', SPB, 1907, pp. 156-161. V. V. Rozanov, "Metafizika Pola I ljubvi", in Religija I Kul'tura, SPB, 1899, pp. 156-192.

## **DIMITRIJ SERGEVIČ MEREŽKOVSKIJ E LA SINTESI RELIGIOSA PAGANO-CRISTIANA**

### **§ 1. DIMITRIJ SERGEVIČ MEREŽKOVSKIJ (1865-1941). Cenni biografici. Le "Assemblee Filosofico-Religiose".**

D. S. Merežkovskij nasce a S. Peterburg, nella casa Elagina, sul lungofiume, accanto all'Elaginskij Dvorec il 3 agosto 1865.<sup>812</sup>

Quando intraprende gli studi universitari si iscrive all'università di Pietroburgo presso la facoltà Storico-Filologica iniziando la sua lunga attività letteraria con delle modeste composizioni di versi. A 23 anni prepara la sua dissertazione. Nel 1888 pubblica in volume la sua prima raccolta di versi che, pur staccandosi per l'accuratezza del verso, dai poeti "civici" del tempo, rimangono sempre modesti nel loro valore poetico.<sup>813</sup>

Nello stesso anno incontra la poetessa Z. Gippius, che ben presto sarà una fine interprete del simbolismo ed allo stesso tempo una sua importante protagonista. A questo incontro è testimone lo stesso Jakobson presso il quale la Gippius e Merežkovskij continuano ad incontrarsi e a discutere di questioni letterarie e dei loro versi.

Merežkovskij consiglia vivamente la Gippius a dedicarsi piuttosto alla prosa; ma la Gippius, allo stesso tempo, non apprezza i versi di Merežkovskij, anzi li giudica peggiori di quelli di Nadson. Ciononostante, Merežkovskij appare alla stessa Gippius un giovane di profonda cultura. Nel 1888 Merežkovskij compone un poema con soggetto di vita spagnola intitolato: "A. Silvia". L'8 gennaio 1889 la Gippius e Merežkovskij si uniscono in matrimonio. Negli anni successivi Merežkovskij si affermerà sempre più come scrittore-pensatore e critico-filosofico con una chiara e d'intensa problematica religiosa, ma non come poeta; il contrario avverrà per la Gippius che si affermerà come fine poetessa e scriverà anche acuti articoli di critica letteraria sulle riviste del tempo. A 23 anni, all'epoca del suo incontro con la Gippius, è molto vivo in Merežkovskij "l'interesse per tutte le religioni: per il buddismo ed il panteismo, per la storia, per tutte le chiese, siano esse cristiane o non cristiane...".<sup>814</sup> Una caratteristica della vita privata di Merežkovskij è costituita dal fatto che

---

<sup>812</sup> Per questi cenni biografici vedi: GIPPIUS-MEREŽKOVSKAJA, **Dimitrij Merežkovskij**, YMCA-Press, Parigi, 1943. Nell'opera vengono utilizzate non solo i ricordi personali e le notizie autobiografiche scritte dallo stesso Merežkovskij, ma l'autrice segue l'evoluzione di Merežkovskij attraverso la sua creazione letteraria e critico-filosofica. Vedi op.cit.,p.9. Nell'opera sono inoltre presenti i fatti autobiografici della stessa Gippius a partire dal suo incontro con Merežkovskij. Altri pongono la data di nascita di M. nel 1866.

<sup>813</sup> Z.GIPPIUS, Ibidem, pp.18,20,21;Vedi anche D.S.MIRSKIJ, **Storia della letteratura Russa**, Garzanti, Milano, 1965, p. 445.

<sup>814</sup> Z .GIPPIUS, op.cit.,pp. 40, 41.

non ha amici nel vero senso della parola al di fuori della cerchia familiare; per questo riversa tutta la forza del suo amore, come testimonia la moglie, verso un sol punto: la madre.<sup>815</sup> È comunque in questo periodo in rapporti amichevoli con Minskij e con Davydov.

Stabilitosi con la moglie a Pietroburgo, Merežkovskij è significativamente presente nella vita letteraria dei circoli letterari di quella città assieme alla stessa Gippius, che da lui viene introdotta in quegli ambienti letterari.

Si reca, ogni lunedì, alla "Società letteraria", (Literatunoe Obščestvo) . Il presidente Isak, nota la Gippius, non ha alcun rapporto con la letteratura. Intorno a questo periodo Merežkovskij si converte alla prosa, iniziando a lavorare a quel progetto che costituirà la sua più famosa trilogia: Cristo e Anticristo. Il primo lavoro di questo progetto a cui si dedica sin d' adesso è il romanzo storico "**Julian Otstupnik**" (Giuliano l'Apostata). Nella primavera del 1901 Merežkovskij e la moglie Gippius intraprendono una serie di viaggi all'estero che saranno ripetuti intensamente in tutta la loro vita. Prima meta di questo viaggio è l'Italia dove hanno modo di incontrarsi a Venezia con Čechov e Suvorin. Si fermano inoltre a Bologna, Firenze, Roma, Napoli, Capri. A Firenze nasce in Merežkovskij l'idea di quello che sarà il successivo romanzo storico : "**Leonardo da Vinci**". Dall'Italia passano per la Francia, per Parigi, prima di rientrare a Pietroburgo. Prima di stabilirsi come esiliati a Parigi, i Merežkovskij ritorneranno spesso volte in Italia e in Francia.<sup>816</sup>

Terminato il romanzo "**Julian Otstupnik**" Merežkovskij trova molte difficoltà per la sua pubblicazione poiché il libro viene giudicato dallo stesso poeta Majkov, romanzo reazionario.<sup>817</sup> Il romanzo rimane per diverso tempo nel cassetto. Con "**Giuliano l'Apostata**" e più ancora con il romanzo "**Leonardo da Vinci**", appena iniziato, Merežkovskij si rivolge al Cristianesimo e sorge in lui il dualismo carne-spirito, che domina la problematica di tutte le sue opere principali scritte in Russia. Nelle sue opere, alla cui preparazione dedica la massima serietà, è possibile trovare una vastità di erudizione rara a molti scrittori suoi contemporanei. La sua passione e la serietà scrupolosa e scientifica del metodo col quale ricerca le fonti di tutti gli argomenti dei suoi romanzi è veramente esemplare.<sup>818</sup> La conoscenza delle lingue straniere lo aiuta in queste rigorose ricerche storiche, che egli compie in diversi paesi stranieri. Per il carattere stesso della sua cultura si può dire che egli sia rivolto costantemente all'Europa, ma nello stesso tempo egli è un vero figlio della Russia. "Geniale talento innato, lo scrittore V. Rozanov, - scrive la Gippius, - russo tra i russi fino al "rusopjatstvo" ( termine intraducibile che è forse possibile rendere con "all'ennesima potenza"), per il quale lo scrivere è stato semplicemente e soltanto, com'egli diceva, una "funzione", si convinse che, vedendo Merežkovskij passeggiare lungo il viale, ogni volta pensava così: ecco, l'europeo cammina. Sì, un russo tale come lo fu Rozanov, figlio della "madre- Scrofa" (com'egli chiamava la Russia), Merežkovskij non lo fu; ma che egli sia stato uomo russo soprattutto ed anzitutto scrittore russo, questo io l'affemerò sempre; lo posso fare perché so come egli ha amato la Russia ... Ma egli ha amato anche il mondo di cui la sua Russia era una sola parte".<sup>819</sup> Queste parole definiscono il carattere dell'uomo e dello scrittore Merežkovskij.

Nel 1893 il romanzo "**Julian Otstupnik**" appare per la prima volta, tagliato e storpiato nell'aspetto, sulla rivista "**Severnyj Vestnik**", redattore Flekser. Nello stesso anno Merežkovskij legge pubblicamente una sua relazione dal tema: "Sulle cause della decadenza e sulle nuove correnti della letteratura russa contemporanea", che può essere definito il manifesto della letteratura decadente.<sup>820</sup>

---

<sup>815</sup> Ibidem, p.43.

<sup>816</sup> GIPPIUS, op. cit., p . 59.

<sup>817</sup> Ibidem, pp. 57-60.

<sup>818</sup> Vedi anche la testimonianza di Z. GIPPIUS, op.cit.,p. 61.

<sup>819</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>820</sup> Ibidem, p. 63. Vedi D. S. MEREŽKOVSKIJ, "**O priččinach upadka i o novych tečenjach sovremennoj russkoj literatury**", in **Polnoe Sobranie Sočinenij**, Izd. T-van, S.Peterburg, Moskva,1912, Tom XV, pp. 209-305.

Nel 1894, sulla stessa rivista, la moglie Gippius pubblica il primo libro di racconti : "Novye Ljudi". Merežkovskij pubblica nel 1896 "Večnye Sputniki". (Eterni Compagni)<sup>821</sup> Sul finire del secolo il romanzo "Leonardo da Vinci" è già portato a compimento e Merežkovskij si mette al lavoro su quello che sarà il terzo romanzo della prima trilogia: "Petr I" e al lavoro critico "Lev Tolstoj i Dostoevskij", che uscirà in due volumi, rispettivamente nel 1901-1902. "Leonardo da Vinci" appare nel 1901 sul "Vestnik Evropy". E' questo uno dei motivi di rottura di Merežkovskij col redattore del "Severny Vestnik", Flekser.<sup>822</sup> Gli ultimi anni del secolo (1897-1900) conoscono nella vita di Merežkovskij una intensa maturazione religiosa; egli si avvicina con interesse particolare allo studio ed alla interpretazione del Vangelo criticando le precedenti interpretazioni.<sup>823</sup> E' questo il periodo in cui Merežkovskij si lascia influenzare dall'idea di Solov'ev (che egli conosce personalmente), della Chiesa Universale;<sup>824</sup> Idea che Merežkovskij farà sua. È questo anche il periodo in cui l'influsso di Solov'ev si fa sentire sui giovani poeti A. Blok e A. Belyj.<sup>825</sup> Nel corso del 1898-1899 entra nel circolo letterario di Merežkovskij anche V.V. Rozanov; essi ruotano intorno al circolo letterario della rivista "Mir Iskusstva". Nasce in questo periodo in Merežkovskij il dualismo religioso "spirito" e "carne" e la convinzione che la Chiesa di Cristo dovrà essere l'unica e l'Universale.

La terza parte della sua ricerca sulla religione di Tolstoj e Dostoevskij, che egli porta adesso a termine, rivela le tracce di questo pensiero merežkovskiano divenuto ormai fisso.<sup>826</sup> Nell'ottobre del 1899, dopo essere stato già diverse volte ancora in Italia, il Nostro torna con la moglie a Roma e in Sicilia, continuando la sua ricerca su "Lev Tolstoj e Dostoevskij"; ritorna in autunno (1900) a Pietroburgo in occasione della pubblicazione della rivista artistica "Mir Iskusstva" alla quale Gippius e Merežkovskij sono strettamente legati come collaboratori. Questa collaborazione li avvicina al circolo letterario di Djagilev.<sup>827</sup> Il periodo che s'inizia adesso è molto interessante per la vita intellettuale di Merežkovskij, che si trova a contatto con personaggi quali Rozanov, Sologub, Brjusov, Blok, Belyj ed altri ricordati dalla Gippius nel libro "Živye-Lica".<sup>828</sup> "Molti di loro, - scrive Gippius, - secondo me sono tutti importanti e caratteristici per la fine dell'epoca e l'inizio del nuovo secolo...".<sup>829</sup> Intanto al circolo di Djagilev si riuniscono persone piene di energie intellettuali artistico-estetiche fra cui si ricordano D.V. Filosofov, A. N. Benois, L. Bakst, V. Nuvel', Nurok ed il poeta Minskij. Rozanov a volte si annoiava, testimonia Gippius, poiché non era interessato al discorso generale; egli preferiva il discorso intimo con Sologub.<sup>830</sup> L'interesse di Merežkovskij al circolo "Mir Iskusstva" risiede principalmente nel fatto che essa appare ai suoi occhi come innovatrice nel campo letterario. "Mir Iskusstva", testimonia la poetessa Gippius, fu la prima rivista estetica in Russia, nel significato migliore. Essa iniziò la lotta necessaria per la rinascita delle arti plastiche in Russia. Anche se la rinascita della letteratura, come arte della parola, non raggiunse

<sup>821</sup> Questo lavoro sanziona il carattere religioso delle ricerche di Merežkovskij. "Merežkovskij, - scrive A. Belyj, - incomincia a scrivere la sua ricerca su Tolstoj e Dostoevskij dove esprime l'idea della rinascita della stessa composizione spirituale dell'uomo e che proprio alla nostra generazione si pone la scelta tra la rinascita e la morte". Vedi: A. Belyj, Vospominanija ob A. Bloke, 1964, p.15.

<sup>822</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., pp. 72-73.

<sup>823</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>824</sup> V. S. SOLOV'EV, Rossija i Vselenskaja Cerkov', 1889; Russkaja Ideja. Bruxelles, 1964.

<sup>825</sup> A. BELYJ, op. cit., 17-18 e ss.

<sup>826</sup> Z. GIPPIUS, op.cit. p. 77.

<sup>827</sup> Ibidem, 79.

<sup>828</sup> Ibidem, p. 79. Vedi anche A. BELYJ, op.cit., pp. 21-31.

<sup>829</sup> Ibidem, p.81.

<sup>830</sup> Ibidem.



immediatamente il suo obiettivo, tuttavia per la larghezza di vedute dei fondatori-innovatori della rivista, la nuova letteratura non poté restare in disparte.<sup>831</sup>

E' proprio su questa rivista che la ricerca di Merežkovskij, durata tre anni, sull'opera "**Lev Tolstoj i Dostoevskij**", incomincia ad essere pubblicata già nel 1901. Su "**Mir Iskusstva**" vengono pubblicate le lettere-articoli di Andrej Belyj, che non trova, per il momento, alcun redattore disposto a pubblicarglieli. I problemi, che comunque sorgono nel pensiero di Merežkovskij sul finire del secolo, non si esauriscono nella collaborazione con "**Mir Iskusstva**". Anzi, questi problemi sono così vasti, che la rivista non può, ove Djagilev avesse voluto, ospitarli. È da questa esigenza che nascono le "Assemblee-Filosofico-Religiose Pietroburgfeesi". Esse costituiscono un evento originale e serio nell'evoluzione del pensiero di Merežkovskij. L'idea di queste riunioni non sorge nel circolo di "Mir Iskusstva", anche se la rivista pubblica un articolo della Gippius sul significato di queste riunioni.<sup>832</sup> Queste "Assemblee Filosofico-Religiose" sono il frutto del tormento religiosocristiano che afferra Merežkovskij tra il 1900 ed il 1901.

In questo periodo Merežkovskij e la Gippius si allontanano dal gruppo di Djagilev e si riuniscono separatamente con Filosofov, che riescono ad attrarre dalla loro parte, insieme ad altri scrittori tra cui Percov, il primo editore di Merežkovskij, quello stesso che gli aveva pubblicato "**Compagni Eterni**", (**Večnye Sputniki**), che passato inosservato al suo apparire, attirerà l'attenzione dei lettori dopo il primo decennio del secolo XX.

*Nell'autunno de l 1901 la Gippius e Merežkovskij maturano l'idea di fondare una società aperta, possibilmente ufficiale, di uomini religiosi e di filosofi, per una libera discussione dei problemi della Chiesa e del mondo del mondo della cultura.*<sup>833</sup>

La formazione di questa società trova non poche difficoltà se si pensa che le vie ufficiali sono proibite e che regna su tutti la figura dell'"Ober Prokuror Sinoda" rappresentante del potere statale nella Chiesa, noto per la sua durezza ed intransigenza, Pobedonoscev.<sup>834</sup>

Ma altri problemi preoccupano Merežkovskij, tanto che, inizialmente, il progetto sembra davvero irrealizzabile. Ecco il perché spiegato dalla Gippius: "... L'idea di Dimitrij Sergevič, oppure l'idea del nostro gruppo, l'idea del Cristianesimo, era allo stesso tempo (come l'idea di Solov'ev), l'idea della Chiesa. Nell'aperta società, parlando di "uomini di religione" non potevamo non intendere i rappresentanti della Chiesa russa data (Storica). Doveva in questo modo aver luogo l'incontro "tra loro ed i rappresentanti del mondo..." laico, "cioè, non della società spirituale, ma persino del cosiddetto mondo intellettuale".<sup>835</sup>

Questo era necessario perché bisognava verificare se la chiesa reale storica portava e conservava per il mondo umano e cosmico il vero suono del Cristianesimo. "Per questo, - continua la Gippius, - ci era necessario sentire "la voce della Chiesa" (e come sentirla se non dalla voce dei suoi rappresentanti!)

"Il fatto che questa Chiesa era l'unica delle chiese cristiane questo poco cambiava ... tutte le chiese cristiane si trovavano nella medesima situazione. Il problema teoretico fu proposto a tutte le chiese cristiane ... Quello pratico, nonostante la totale dipendenza dell'attuale Chiesa ortodossa dallo stato russo del tempo, poteva tuttavia essere proposto soltanto all'Ortodossia, grazie alla sua libertà interiore in confronto alla chiesa romana". "Tali assemblee e tali aperti giudizi su di esse non sarebbero stati possibili dalle gerarchie ortodosse se questa fosse stata non la chiesa ortodossa, ma la Chiesa cattolica. E persino quella luterana, diceva Dimitrij Sergevič".<sup>836</sup> Tuttavia, l'8 ottobre 1901 si recano da Pobedonoscev cinque membri della costituente "Società": D. S. Merežkovskij, D.

<sup>831</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p. 81.

<sup>832</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>833</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., pag. 90.

<sup>834</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>835</sup> Ibidem, pp.90-91.

<sup>836</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p.91.

Filosofov, V. Rozanov, V. Miroljubov e Vol.Ternavcev per la questione dell'apertura delle "Assemblee Filosofico-Religiose" in S. Pietroburgo.<sup>837</sup> La sera dello stesso giorno gli stessi membri, eccetto Filosofov, vanno dal Metropolita di Pietroburgo, Antonij. Nel mese di novembre Merežkovskij ed il suo gruppo ricevono la risposta di Pobedonoscev. La Assemblee (sobranija) vengono ritenute possibili, ma in veste semi-ufficiale, ed incominciano la loro attività il 29 novembre 1901.<sup>838</sup>

Nel frattempo questo avvenimento provoca un grande fermento nei circoli intellettuali. Ternavcev scrive la relazione per la prima riunione d'apertura sul tema: "*L'intelligencija e la Chiesa*". (*Intelligencija i Cerkov'*). La sala delle assemblee è completamente affollata. Al centro siede lo stesso episcopo Sergej, giovane, ma vecchio d'aspetto. Le assemblee che, come s'è detto, rimangono semi-ufficiali, sono frequentate da più di duecento persone. Il primo discorso di Ternavcev mira a zero diritto contro la Chiesa, pur restando però sullo stesso terreno religioso comune alla Chiesa. A parere della Gippius, è questo il principale merito della relazione.<sup>839</sup>

In essa è inoltre espressa l'idea fondamentale che nello stesso periodo va svolgendo Merežkovskij, e cioè, l'idea dell'Incarnazione del Cristianesimo ( su cui ci soffermeremo nelle pagine seguenti).Ciò che adesso possiamo brevemente notare di questa relazione è che quel tema precorre di circa otto anni la problematica che sarà sviluppata dalla critica degli autori di *Vechi* alla "religiosità" ed all'atteggiamento dell'intelligencija di fronte agli avvenimenti più importanti della Russia.<sup>840</sup> Parlando di questo tema così si esprime Ternavcev:

"La sua composizione (dell'intelligencija) è accidentale ... ce n'è una parte che non giungerà mai a Cristo. L'avversione religiosa la condurrà dove essa stessa non si aspetta e non vuole arrivare..."<sup>841</sup>

Ciononostante, a parere di Ternavcev, la mancanza di un ideale religioso-sociale nella Chiesa, tiene lontana la stessa Chiesa dal popolo al quale non riesce a trasmettere la speranza di Cristo. Ternavcev dirige contemporaneamente le sue frecce all'assolutismo con i suoi tristi effetti sulla situazione del popolo e della Chiesa.<sup>842</sup> Secondo Ternavcev, la rinascita della Russia può avvenire, comunque, soltanto sul terreno religioso. Ma la chiesa storica non ha la forza di promuovere questa rinascita della Russia, ecco perché occorrono forze nuove.

"Ma essi (i rappresentanti della Chiesa) si incontreranno presto, viso a viso, con le forze, non interne, dell'ordine russo nobiliare, ma con le forze mondiali, che combattono col Cristianesimo nell'arena della storia..."<sup>843</sup> ) La sua conclusione è che "la situazione della Chiesa Russa nel tempo attuale è meravigliosa: per tutto il cristianesimo giunge l'ora di dimostrare non soltanto a parole, nella dottrina, ma con i fatti, che nella chiesa, non è racchiuso soltanto un ideale sepolcrale. Giunge il tempo di rivelare la recondita *Verità sulla Terra* nel Cristianesimo. La dottrina religiosa dello stato, del potere laico, della salvezza sociale: ecco su che cosa è chiamato a testimoniare il tempo già arrivato. Questo deve realizzarsi... affinché... tutto il celeste ed il terreno si uniscano sotto il segno di Cristo".<sup>844</sup>

Abbiamo toccato per sommi capi i temi di questa prima relazione, perché essa pone per intero l'impostazione del tema che sarà oggetto di discussioni in tutte le successive riunioni della "Società Filosofico-Religiosa". Vengono, tra l'altro, posti i problemi solov'eviani dell'unità dei cristiani, del dovere, del mondo, della vita dell'uomo e della vita della società umana. Quindi anche il problema della Chiesa, una ed universale, come vuole Solov'ev. Lo strumento editoriale che

---

<sup>837</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>838</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>839</sup> Z.GIPPIUS, op. cit., p. 97.

<sup>840</sup> Vedi capitolo successivo.

<sup>841</sup> Z.GIPPIUS, op. cit., pp., 99, 100-103.

<sup>842</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p. 101.

<sup>843</sup> Ibidem.

<sup>844</sup> Ibidem, p,103. In queste pagine la Gippius riporta lunghi passi della relazione di Ternavcev.

affianca le "Assemblee Filosofico-Religiose" di Pietroburgo è, come si è detto ampiamente nel capitolo precedente, la rivista "Novyj Put'", che viene stampata dal 1901 al 1904.<sup>845</sup> Su queste pagine viene pubblicata la stessa relazione introduttiva di Ternavcev. È redattore della rivista D. S. Merežkovskij, che la fa diventare il luogo di pubblicazione dei resoconti delle "Assemblee-Philosofico-Religiose". Per quanto riguarda l'atteggiamento dell'episcopo Sergij nei confronti delle proposte avanzate da Ternavcev, proposte che come si è detto coincidono chiaramente con le idee di Merežkovskij e della Gippius, bisogna dire, che è negativo.<sup>846</sup> Egli non vede la necessità per la Chiesa di dover "cambiare fronte". Per lui la Chiesa non può rinunciare al cielo e non c'è motivo per cui la Chiesa debba porsi il compito della "rivelazione della verità sulla terra".<sup>847</sup> Dopo questa breve parentesi torniamo di nuovo a Merežkovskij per il quale, il tentativo di realizzare un "incontro" con la Chiesa storica cristiana, ha un'importanza significativa per la sua coscienza religiosa ed intellettuale. "Le Assemblee Filosofico-Religiose" continuano fino al 5 aprile del 1903 e mantengono sempre lo stesso indirizzo dato nelle prime riunioni.<sup>848</sup>

Dai lavori di queste assemblee nascono alcuni libri di Merežkovskij. In questo periodo egli scrive, infatti, il libro "Gogol' i Matvej", e continua la preparazione del romanzo "Petr i Aleksej", terza parte della trilogia iniziata all'inizio degli anni '90 col romanzo "Julian Otstupnik". Il romanzo "Petr i Aleksej" costringe il Nostro a compiere dei lunghi viaggi di studio attraverso la Russia. In questi viaggi ha modo di conoscere e di incontrarsi con diverse sette religiose.

In questo periodo (1902-1903) l'attività di Merežkovskij sulla rivista "Novyj Put'" è sottoposta a doppia censura, quella civile e quella spirituale e deve sopportare gli attacchi, anche della stampa radicale.

Dopo la rottura col circolo di "Mir Iskusstva" il circolo Merežkovskij, nonostante i grandi contributi, quali quelli di Rozanov e i versi del giovane Blok, che vengono pubblicati per la prima volta sulla rivista di Merežkovskij, resta tuttavia un circolo a sé, un circolo religioso. Ciononostante, come riferisce la Gippius, nel 1903 Djagilev propone la fusione delle riviste "Mir Iskusstva" e "Novyj Put'", ma Merežkovskij non acconsente.<sup>849</sup> Le "Assemblee" continuano la loro attività e si discute animatamente sulla "libertà di coscienza" e sul caso Tolstoj proprio di questi giorni.

Ma la censura ortodossa si fa più severa. Finché, alla fine, (5 Aprile 1903) avviene l'inevitabile: il potere laico sinodale proibisce le "Assemblee Filosofico-Religiose". La Gippius pensa che Pobedonoscev abbia decisamente perso la pazienza.<sup>850</sup> Dopo questo evento molto triste per Merežkovskij, egli si dedica completamente al lavoro su "Petr i Aleksej", che viene pubblicato alla fine dell'anno 1904, regalandolo per intero alla rivista "Novyj Put'", che ormai naviga in cattive acque.<sup>851</sup>

È questo il periodo delle nuove conoscenze di Merežkovskij e quindi anche della moglie Gippius: Gor'kij, Brjusov, Belyj, Blok, entrano nella sfera dei loro interessi letterari.<sup>852</sup> Nell'inverso del 1904, la famiglia Merežkovskij entra in rapporti con altri due personaggi importanti nella storia del pensiero russo dell'inizio del secolo: "A quest'inverno si riferisce, sembra, - scrive la Gippius, - il nostro primo incontro con A. Berdjaev, noto marxista, ma che da quanto si sentiva, insieme con i suoi amici (S. Bulgakov ed altri) incominciava a passare dal marxismo all'idealismo".<sup>853</sup>

<sup>845</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p. 76.

<sup>846</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>847</sup> Ibidem.

<sup>848</sup> Per un commento dei resoconti pubblicati su "Novyj Put'", vedi N. A. Berdjaev, "*Političeskij smysl religioznago broženija v Rossii*", in Sub Specie Aeternitatis, SFB, 1903, pp. 133-151

<sup>849</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p. 112.

<sup>850</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>851</sup> Z. GIPPIUS, op. cit., p. 123.

<sup>852</sup> A proposito degli incontri tra Blok, Belyj, Rozanov, Sologub, Berdjaev, Bulgakov, Volzskij, Kartažev, Ternavcev, Benoist, Pakst vedi: A. BELYJ, Vospominanija ob A. Bloke, pp. 150-175.

<sup>853</sup> Z. Gippius, op. cit.

Merežkovskij incomincia a vivere in circoli che nutrono interessi molto vicini alla politica. S'incontra anche con P. B. Struve e con M. I. Tugan-Baranovskij che sono i principali esponenti del marxismo legale passati al liberalismo. In questo periodo la rivista "**Novyj Put'**" ha ormai il fiato corto, sia finanziariamente che per quanto riguarda gli interessi che essa riesce a suscitare. S'impone quindi un salvataggio, ma anche un cambiamento di indirizzo nel programma della rivista, affinché si rivolga al campo socio-politico. Di questo salvataggio viene incaricato il gruppo degli idealisti (ex marxisti) che tendono, in questo periodo, alla religione. Berdjaev e Bulgakov assumono l'incarico della nuova redazione. Di ciò si è parlato a proposito della "Rinascenza Filosofico-Religiosa".<sup>854</sup> Altre forze giovani collaborano alla rivista conferendole ora nuovo slancio, almeno per alcuni mesi ancora. Merežkovskij e la Gippius curano la parte letteraria e la critica letteraria. Berdjaev diviene loro intimo amico e specialmente la Gippius si intrattiene con lui in lunghe conversazioni di carattere metafisico-religioso.<sup>855</sup> Con la successiva trasformazione della rivista, dal gennaio 1905, da "**Novyj put'**" in "**Voprosy Žizni**" sia Merežkovskij che la Gippius scrivono molto poco per quelle pagine.<sup>856</sup>

Fin qui ci si è soffermati sulle principali tappe nella vita e nell'evoluzione creativa e spirituale di Merežkovskij, che, in alcuni momenti, coincide con quella della moglie Gippius. Merežkovskij, dal fallimento della rivoluzione del 1905 in poi, perde di importanza nei circoli letterari e filosofici. Si reca, nel 1906, con la moglie a Parigi da dove fa ritorno per Pietroburgo nel 1908. Noi non lo seguiremo oltre negli avvenimenti che lo porteranno con gli altri intellettuali emigrati definitivamente a Parigi dove morirà nel 1941<sup>857</sup>, ma preferiamo soffermarci su un momento particolare del suo pensiero, sulla sua idea centrale espressa all'inizio del secolo nella sua opera critica particolarmente importante "**Lev Tolstoj i Dostoevskij**" (1901-1902).

---

<sup>854</sup> Vedi il capitolo precedente, e anche: Z. GIPPIUS, op.cit., p. 143; N. A. BERDJAEV, **Samopoznanie**, p. 148.

<sup>855</sup> Z.GIPPIUS, op. cit., p. 144.

<sup>856</sup> Alcune date come quella del passaggio della rivista "**Novyj Put'**" nella veste editoriale di "**Voprosy Žizni**" posta dalla Gippius alla fine del 1905-1906 non sono esatte. Vedi Berdj aev, op.cit., p. 148.

<sup>857</sup> Z.GIPPIUS, op.cit., p. 153-293.

## **§ 2. D. S. MEREŽKOVSKIJ E LA SINTESI RELIGIOSA PAGANO-CRISTIANA II REALISMO MISTICO DI BERDJAEV.**

"Ritornavo, l'estate dell'anno scorso, da Pietroburgo a Mosca. La pioggia cadeva abbondante e forte. Sul marciapiede c'era umidità. I passeggeri s'affrettavano ad entrare nei vagoni. In quel frattempo, ad appena qualche minuto dall'ultimo scampanello, si udì improvviso nel nostro vagone un armonioso canto corale. Dai finestrini vedevamo accanto al predellino del vagone una folla di giovani uomini e donne dall'aspetto intellettuale che intonava con ardore un noto inno. Alcuni tra i passeggeri si spaventarono, poiché avevano supposto che lì si stava preparando qualche dimostrazione. Di lontano si scorsero i merletti rossi del berretto del capostazione che, inquieto, affrettava il sospettoso canto. Ma a cantori stavano tranquilli ed il loro inno, come si poteva distinguere dalle diverse espressioni, non conteneva in sé niente di politico. Essi cantavamo Cristo, la fede santa e la speranza, la futura venuta del Salvatore. Ma sulla piattaforma del vagone, con un mazzo di fiori tra le mani, stava un uomo, dall'aspetto giovanile, in onore del quale, chiaramente, veniva eseguito quell'inno. Da varie domande sembrò che quella fosse la comunità dei settantadventisti pietroburghesi che accompagnava il suo predicatore in viaggio per la Russia. Quando il treno si mise in cammino, attorno a me incominciarono delle conversazioni sull'accaduto. Alcuni dei miei amici furono commossi dalla scena a cui avevano assistito. Parve loro molto confortante il fatto che, in un periodo di acuta lotta politica, si trovassero negli ambienti della nostra *intelligencija* gruppi di persone per i quali la religione non è un suono sordo ... Ma noi non potemmo concordare con queste ed altre dichiarazioni perché capivamo che questa ed altri movimenti ad esso simili non erano per niente ecclesiastici, ma esterni alla chiesa e persino antiecclesiastici. Ebbene, nel nostro tempo, tra la nostra *intelligencija* si son formati non pochi gruppi interessati ai problemi religiosi. Ma nella grande maggioranza delle questioni religiose trattate dai nostri intellettuali essi si sono allontanati dalla Chiesa Ortodossa. Ecco, per fare un esempio, in Pietroburgo, già dall'anno scorso, ricominciarono le sedute delle "Assemblee Filosofico-Religiose". Quali sono le relazioni che conseguono maggiore successo"? Quelle nelle quali è tenuto un maggiore atteggiamento critico nei confronti della Chiesa ortodossa. È noto, inoltre, che un atteggiamento estremamente negativo per la Chiesa è tenuto nelle riunioni pubbliche e private della "Società Filosofico-Religiosa" di Mosca. Infine, sia a Mosca che a Pietroburgo, diversi intellettuali russi formano delle comunità religiose aventi un carattere dichiaratamente protestante. In una parola, quantunque nella nostra *intelligencija* si osservi un movimento religioso abbastanza forte, ebbene, questo movimento cammina accanto alla Chiesa, al di fuori della Chiesa e del suo influsso".<sup>858</sup>

Queste pagine di P. N. Rozanov, che risalgono al 1908, mi sembrano illuminanti per l'argomento di questo capitolo, tanto che abbiamo ritenuto opportuno citarle fedelmente. D'altra parte noi stessi, intitolando questo capitolo "Il libero pensiero religioso" abbiamo voluto indicare

---

<sup>858</sup> N. P. ROZANOV, " 0 Novom Religioznom Soznanii", ( Merežkovskij i Berdjaev) Moskva, 1908.

che la nostra indagine non si sarebbe rivolta alla religiosità ufficiale, che rimane pur sempre apatica ed amorfa, ma a quelle iniziative di carattere religioso che appaiono qua e là nel pensiero di significativi pensatori ed intellettuali russi capaci di dare una spinta al pensiero teologico ufficiale in senso innovatore. È da qui che scaturisce l'importanza degli incontri tra pensiero religioso libero ed ecclesiastico proposti da Merežkovskij all'inizio del secolo. La descrizione che P. N. Rozanov ci fa (alcuni anni più tardi) è quella dello stato d'animo generale di quegli anni in cui si va manifestando un nuovo risveglio religioso e culturale, in modo particolare attraverso la formazione di gruppi religiosi, settari o meno che siano, nel cui seno vengono dibattuti i più scottanti problemi della cultura spirituale della società russa del tempo, scavalcando le stesse posizioni arretrate e spesso reazionarie della Chiesa Ortodossa ufficiale. In questo processo di rinnovamento quasi tutte le sette non seguono l'ortodossia ufficiale e nemmeno il Cristianesimo storico e tradizionale. Le più importanti assemblee quali le "Assemblee Filosofico-Religiose", la "Società Filosofico-Religiosa", di Pietroburgo, diretta prima da Merežkovskij e passata poi nelle mani di Berdjaev, che va, con Bulgakov, alla direzione della "Società Filosofico-Religiosa" di Mosca, furono le arene più importanti e fecero sentire non poco il loro sensibile distacco dalla linea religiosa dell'ortodossia ufficiale. Basti pensare al tema rozanoviano della "carne", a quello merežkovskiano della sintesi religiosa pagano-cristiana ed alla problematica religiosa sofologica, in seguito condannata dalla chiesa, di Bulgakov, per convincersi delle divergenze tra il libero pensiero religioso e quello della Chiesa ufficiale.

Ciononostante, queste assemblee, ebbero, come s'è accennato, ancor più importanza della Chiesa stessa, nella promozione di una nuova coscienza religiosa. Su questo movimento, visto nel suo insieme, si è parlato nel capitolo precedente; nelle pagine che seguiranno si parlerà di Merežkovskij, indubbiamente il più importante promotore, con Rozanov, Bulgakov, Berdjaev ed altri, della rinascita religioso-culturale. La tematica di Merežkovskij, espressa sia nelle sue opere creative, che in quelle critiche, del periodo in esame, è piena di motivi sintomatici della nuova rinascenza. Qui non si esaminerà tutta l'opera merežkovskiana, ma soltanto le sue formulazioni critico-filosofiche contenute nella sua famosa opera in due grossi volumi "Lev Tolstoj i Dostoevskij" (1901-1902), che, a buon diritto può essere considerata un punto di riferimento di quella svolta culturale-religiosa e filosofico-religiosa.<sup>859</sup>

Riassumendo quanto nei capitoli precedenti si è detto a proposito di Merežkovskij, possiamo dire che, come per Rozanov anche per Merežkovskij, il punto di partenza della sua concezione filosofico-religiosa è rappresentato dalla critica al Cristianesimo storico, che sfocia non nella morte di Dio, ma nell'immaginazione di un nuovo e più vero Cristianesimo, che sia sintesi di valori "pagani" e "cristiani".<sup>860</sup> (3) Merežkovskij, all'inizio del XX secolo imprime una forza nuova non solo alla critica letteraria e alla cultura decadente, ma soprattutto alle ricerche spirituali e religiose individuali. La sua attenzione si rivolge ai lati più profondi, imprevedibili ed enigmatici dell'animo umano. Il suo interesse focale per Dostoevskij con i suoi continui drammi interiori è il fatto più sintomatico del suo interesse filosofico-religioso. In questo lavoro e processo di affinamento della sensibilità critica egli giunge al meraviglioso libro su Tolstoj e Dostoevskij rimasto ancora oggi, in

<sup>859</sup> Dell'opera di Merežkovskij "Lev Tolstoj i Dostoevskij", S. Peterburg, 1901-1902, esiste una traduzione italiana a cura di M. Ripellino, Tolstoj e Dostoevskij, Ed. Laterza, Bari, 1947. Ma questa traduzione, mutilata e tagliata in molte sue parti, in special modo nella lunga introduzione di Merežkovskij, scritta in occasione della pubblicazione del secondo volume, che si estende per LXV pagine in cui vengono sistematicamente espresse le idee filosofiche dell'autore, non risponde più, a nostro avviso, alle esigenze dello specialista di letteratura russa a cui quell'opera è accessibile.

<sup>860</sup> Secondo quanto ci dice A. Belyj, ciò che soprattutto interessa Merežkovskij è il problema storico della religione e dei suoi rapporti con la nuova epoca cristiana, il problema della chiesa storica, il problema della critica e dei giudizi. Problemi questi che non vengono sentiti da A. Blok, che in quegli anni è molto vicino a Merežkovskij e alla moglie Gippius, restando invece nella specifica gnosi cristiana. A. BELY, Vospominanija ob A. Bloke, YMCA-Press, Parigi, p. 159 e ss.

molte sue parti, fondamentale per una migliore comprensione di quei due grandi geni della letteratura russa. Mi sembra illuminante a questo proposito il giudizio che a quest'opera dà il critico A.Brückner e che può essere esteso a tutto il primo Merežkovskij :

"Quale critica vivificante, che stimola a pensare, che penetra in profondità, di contro alle superficiali, false righe che si fanno strada sotto questo titolo! Una certa animosità verso Tolstoj è innegabile; ma essa non va alla persona, bensì alla dottrina, al razionalista ed all'illuminato. Ma che brillante argomentare, che sorprendenti eombinazion, che acceso fervore, e tuttavia che delicatezza di tocco! Un migliore interprete i due grandi scrittori russi non avrebbero pojnto desiderare anche se di Tolstoj solo l'artista, l'epico regga, per lui, alla prova del fuoco, mentre il maestro è bistrattato senza misericordia. Alla fine si deve dare a Merežkovskij, in complesso piena ragione".<sup>861</sup>

Ma ancora più vicina al nostro interesse è la conclusione del Pozner nel capitolo che tratta di Merežkovskij: "Dopo anni di un positivismo che non mancava né di volgarità né di tracotanza, il tono profetico di Merežkovskij, la sua condizione e soprattutto l'interesse che egli nutriva per i fenomeni della vita spirituale e religiosa, gli assicurarono uno dei primi posti della sua generazione e ne hanno fatto uno scrittore la cui importanza trascende le frontiere del suo paese... . Merežkovskij ha orientato l'attenzione di tutta una parte degli intellettuali russi verso il campo religioso e morale; in collaborazione con Solov'ev e Rozanov, egli ha rimesso in onore le questioni mistiche, disertate da parecchi anni. Altri sono andati, in pratica, più lontano di Merežkovskij, ma era sulla sua esperienza, le sue buone e persino cattive riuscite, che essi si basavano. Merežkovskij ha così contribuito a riannodare le tradizioni della letteratura, russa abbandonate dopo la morte di Dostoevskij".<sup>862</sup>

A proposito di Dostoevskij abbiamo sottolineato precedentemente il significativo interesse di Rozanov con il suo bel lavoro sulla "Legenda o Velikom Inkvisitore", interesse che sarà continuato in particolare da Berdjaev che scriverà in seguito "Mirovozzrenie Dostoevskogo". In Dostoevskij è visto il profeta più vero dello spirito del popolo russo. La sua metafisica sembra aleggiare nel cielo della rinascita culturale, filosofica e religiosa profetizzando una rinascita spirituale nuova nel paese dove lo spirito (nonostante i progressi notevoli nel campo della cultura media popolare) "è oggi, per unanime giudizio degli osservatori obiettivi, più asservito, più profanato, più offeso che in qualsiasi altra parte del mondo o in qualsiasi altro periodo della storia umana".<sup>863</sup>

Da quanto fin qui detto, parlare di Merežkovskij comporta anzitutto la necessità di riferirsi alla cultura spirituale dell'inizio del secolo, allorquando nascono nuovi interessi che si sviluppano parallelamente al marxismo, che avanza incessantemente lasciandosi dietro le forti polemiche con i populistici dell'ultima ora. Si sviluppa la coscienza religiosa e filosofica ed idealista che contrappone il primato dell'etica e del rinnovamento della persona ai vari programmi politici di organizzazione e di lotta rivoluzionaria» Il fermento rinnovatore filosofico fu direttamente vissuto anche da N.A. Berdjaev. Quando i suoi interessi erano rivolti interamente all'idealismo filosofico scrisse, tra l'altro, un lungo articolo sulla nuova coscienza religiosa molto illuminante sull'attività filosofico-religiosa dei primm anni del secolo.<sup>864</sup>

Nell'articolo Berdjaev si scaglia contro quella parte dell'intelligencija che confessa una fede positiva e che vive i problemi più insignificanti, che cerca di rispondere ai temi più banali e ne va anche orgogliosa. Da questo punto di vista egli si unisce a V.V. Rozanov che in un suo articolo su "D.S.Merežkovskij" si rattrista per l'incomprensione che circonda questo grande scrittore. Il titolo stesso dell'articolo "Tra gente di altre lingue", esprime da solo il disappunto di Rozanov.

<sup>861</sup> A. BRÜCKNER, Geschichte der Russischen Literatur, C. F. Amelangs-Verlag, Lipsia. (La citazione è anche riportata dal Ripellino nella sua prefazione alla traduzione italiana dell'opera di Merežkovskij.)

<sup>862</sup> VLADIMIR POZNER, Littérature Russe, Ed. Kra., Parigi.

<sup>863</sup> M. RIPELLINO, "Prefazione" alla trad. italiana dell'op.cit., p. XV.

<sup>864</sup> N.A.BERDJAEV, "O Novom Religioznom Soznanii", in Sub Specie Aeternitatis, SPB, 1907, pp. 333-373. Più tardi scrive un saggio filosofico "Novoe Religioznom Soznanie i Obsčestvonnost'", Izd. Pirožkova, SPB, 1907.

Berdjaev, da parte sua, condanna quell'odio servile, che viene nutrito da una gran parte dell'intelligencija, contro tutte quelle persone, le quali, con il loro talento, ai preoccupano di dissodare le profondità insondabili dell'essere umano. Essi non capiscono quei temi geniali e nuovi e non perdonano quelli che li propongono e richiamano l'attenzione verso di loro. A queste persone geniali, dice Berdjaev, appartiene anche Merežkovskij.

Ma l'intelligencija democratica russa, argomenta Berdjaev, - introducendo un tema che sarà presto ripreso nella sbornii Vechi, - occidentalista nelle superficialità e nelle sue credenze, possiede troppo poco le tradizioni grandi ed universali dello spirito universale.

Le parole di Berdjaev, comunque, suonano dure anche per gli intellettuali occidentali. A parere di Berdjaev, l'aspetto e l'atteggiamento negativo assunto dall'intelligencija russa nei confronti di Merežkovskij è comune all'intelligencija occidentale, che, pur potendo leggere Merežkovskij attraverso le traduzioni, non agisce in modo da evitare che Merežkovskij, qui come in Russia, debba sentirsi "*in mezzo a gente di altre lingue*".

Andando al fondo del problema, ci accorgiamo che la colpa di tutto ciò non risiede nell'infelice situazione dell'intelligencija russa posta al di sopra della cultura borghese europea, ma, in questo caso, nell'epoca storica contemporanea, - nella degenerazione della cultura, nell'infedeltà alle vere tradizioni universali. L'origine di tutto ciò, a sua volta, viene ricondotto allo spirito del positivismo del secolo borghese precedente. Ma la causa vera della scarsa stima e comprensione di Merežkovskij non è, a parere di Berdjaev, quella argomentata da Rozanov per il quale, nonostante che Merežkovskij sia stato fedele alla fede slavofila nella vocazione religiosa del popolo russo e abbia allo stesso tempo capito più degli altri Puškin e Dostoevskij, è tuttavia, destinato a restare un estraneo "occidentale" per la società russa. Ed ancora il problema della scarsa comprensione di Merežkovskij non è costituito dall'essere o non essere abbastanza russo od un uomo di poca cultura. La disgrazia di Merežkovskij, dice Berdjaev, è costituita dalla grandezza del suo stesso tema e dall'assunto colossale. Quella patria spirituale universale dalla quale aveva attinto i suoi temi lo estraneò dal tempo e dagli uomini del suo tempo.

"La statura spirituale di Merežkovskij fluì completamente nella propria atmosfera, lontano dagli interessi del momento, dalle sottili discussioni del decennio, la sua attenzione si fissò sui problemi del millennio ed egli non si accorse, forse, di ciò che avveniva intorno e le sue parole suonavano in modo troppo letterario".<sup>865</sup> Egli rimase estraneo alle discussioni tra marxisti e populisti e si preoccupò continuamente del tema e dei rapporti del Cristianesimo e del paganesimo. Vide la vita ed il suo senso nella tragedia greca, nella morte degli dei pagani e nella nascita del Dio cristiano nell'epoca del Rinascimento con la sua grande Arte, nella resurrezione degli dei antichi, nelle misteriose individualità di Giuliano l'Apostata e Leonardo da Vinci, in Pietro il Grande, in Puškin, in Tolstoj e Dostoevskij. Egli voleva vedere il mistero di questi spiriti, un mistero che gli si presentava in una grandezza universale. "Nella cultura borghese europea e senza Dio, dimentica dell'idea universale, contenta di vivere parziali, sottili e provinciali interessi, Soltanto Nietzsche lo colpì con la sua pazzia per il tormento religioso, i contemporanei gli sembrarono semplicemente "decadenti", precursori della futura rinascita".<sup>866</sup>

È, infatti, in Merežkovskij che vi si trova l'attitudine teorica e spirituale precorritrice, ove non sia promotrice, del decadentismo russo. È proprio il senso del decadentismo, in quanto da esso nascerà l'uomo nuovo che rimane fondamentale nella visione merežkovskiana.<sup>867</sup>

I decadenti disprezzati dalla società borghese, discendenti dalla grande cultura universale, staccati da ciò che si era abituati a definire "vita" chiedevano come fatto nuovo una possente cultura.

Nell'atmosfera decadente dell'inizio del secolo nasce quindi una nuova sensibilità che presuppone anche un nuovo uomo con una coscienza nuova.

---

<sup>865</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., op. cit., p. 39.

<sup>866</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., p.340.

<sup>867</sup> L'idea della forza nuova e della nuova barbarie fonte di futura cultura è l'idea fondamentale dello sbornik di Berdjaev: "**La Crisi dell'arte**", Krizis Iskusstva, Izd. Lemana, Moskva, 1918, pp.1-28.



"Nell'animo dell'uomo nuovo, - scrive Berdjaev, - si incrociano le stratificazioni di diverse grandi epoche: il paganesimo ed il Cristianesimo, l'antico Dio Pan ed il nuovo Dio morto sulla croce, la bellezza greca ed il romanticismo medioevale, Dioniso, in cui l'immagine del dio pagano si fonde con l'immagine del Dio cristiano". Da questa fusione, secondo l'interpretazione di Berdjaev della nuova sensibilità religiosa, secondo la teoreticizzazione di Merežkovskij, avverrà la rigenerazione futura dell'umanità. Ma egli afferma a titolo personale:

"Noi viviamo non soltanto in un'epoca di decadenza, e di degenerazione della cultura, in un'epoca senza divinità, di piccole cose ..., ma anche in un'epoca interessantissima per il suo significato ed interesse mondiale, che promuove la nuova rinascita, che si accende di una "nuova coscienza religiosa".<sup>868</sup>

Ma qual è la sostanza di questa nuova religiosità? Va essa intesa nel senso comune della parola? A queste domande si è implicitamente risposto quando abbiamo messo a fuoco religiosità di Rozanov e, in parte, fin qui, quella di Merežkovskij. Adesso cercheremo di spiegare meglio questo concetto affrontando direttamente il punto centrale della religiosità di Merežkovskij.

Il carattere e la peculiarità della nuova rinascenza consiste nel fatto che essa si affaccia sotto un duplice aspetto e la sua tematica è essenzialmente dualistica. Da una parte avviene una rinascita del Dio cristiano e dall'altra rinascono gli dei pagani. Si può infatti dire che tutta la rinascita culturale russa dell'inizio del secolo avviene sotto il segno cristiano-pagano. Se si fa bene attenzione, infatti, l'apparizione di Nietzsche in Occidente e di Rozanov in Russia, la rinascita di Dioniso nell'arte contemporanea di allora unita al tormentoso interesse russo per il problema del "sesso" e per l'aspirazione alla consacrazione del "corpo" non fanno altro che mostrare la dualità di questa rinascenza.

"Noi siamo stati affascinati, - scrive Berdjaev, - non soltanto dal Golgota, ma anche dall'Olimpo; - ci invita e ci richiama non soltanto il Dio sofferente morto sulla croce, ma anche il Dio Pan, il dio della forza elementare terrena (*stichija*), il dio della vita voluttuosa, l'antica dea Afrodite, dea della bellezza plastica e dell'amore terreno."<sup>869</sup>

Il fatto nuovo di questa situazione quasi generale della cultura russa e peculiare alla sensibilità decadente dell'intelligencija russa delle società filosofico-religiose e delle correnti mistiche è costituito dal fatto che il dualismo della loro problematica Cristianesimo-paganesimo incomincia ad essere in parte compreso.

"L'uomo della nuova coscienza religiosa., - continua Berdjaev, - non può rinunciare né al paganesimo né al Cristianesimo, e là e qua egli vede la rivelazione divina."<sup>870</sup>

È come se nell'uomo fluissero due correnti di sangue per le sue fibre provocando una tempesta, e, nella sua testa, i pensieri diventassero doppi. Nello stesso tempo è possibile, però, un ritorno al paganesimo, come alla tesi o al Cristianesimo come all'antitesi; la stessa contrapposizione è troppo-vecchia. Da ciò scaturisce che "la nuova coscienza religiosa desidera fortemente una sintesi di superamento della dualità, di una pienezza superiore e che deve mettere insieme ... due poli opposti. Nel Cristianesimo storico non si può più trovare l'antidoto contro le nuove tentazioni del rinascendo paganesimo, come non c'è nel vecchio paganesimo l'antidoto contro i peccati del Cristianesimo storico".<sup>871</sup>

Non bisogna comunque vedere in queste argomentazioni l'accusa alle precedenti religioni come se esse fossero state ingannatrici e, di conseguenza, la necessità di inventare una nuova religione.

---

<sup>868</sup> N. A. Berdjaev, art. cit. p. 341.

<sup>869</sup> Ibidem.

<sup>870</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p. 342.

<sup>871</sup> Ibidem.

“La nuova coscienza religiosa è la rivelazione che si continua, - per restare ancora nel punto di vista di Berdjaev -, la fusione della grande pienezza della verità religiosa, così come nei precedenti gradini della rivelazione religiosa si è manifestata soltanto una verità parziale e non piena”.<sup>872</sup>

Ciò che importa notare a questo proposito è l’atteggiamento con cui viene affrontato il problema del paganesimo e del cristianesimo in vista di una futura sintesi religiosa superiore. A questo scopo non bisognava ripetere l’errore dei teologi cristiani che consideravano gli dei pagani come i positivisti ed i razionalisti consideravano il Dio Cristiano. “Essi non erano sufficientemente mistici, la loro coscienza religiosa era insufficientemente ampia perché potessero scorgere negli dei pagani sotto le diverse maschere l’immagine eterna del Dio padre che si rivelava, del dio creatore”.<sup>873</sup>

Ma la tanto attesa sintesi della tesi e dell’antitesi, cioè, della tesi pagana con l’antitesi cristiana costituì il sogno religioso della filosofia mistico-religiosa, dell’inizio del XX secolo in Russia. In questo tormentoso processo religioso si inseriva un elemento importantissimo: la funzione ed il ruolo dell’uomo nei confronti di Dio. Assume rilievo quindi a questo proposito il contributo della gnosi dell’inizio del secolo alla cui comprensione contribuì, in Russia, l’unione dell’esperimento religioso con la più alta conoscenza filosofica. La nuova filosofia mistica, insieme con la filosofia critica doveva servire alla nuova coscienza religiosa.<sup>874</sup>

---

<sup>872</sup> Ibidem.

<sup>873</sup> Il concetto di creazione, qui legato al concetto di Dio e che sarà ripreso nella sua opera successiva "**Smysl Tvorčestva**", Moskva, 1916, è, in Berdjaev, la risultante della capacità creativa dell’Uomo-Dio, della persona totale in cui l’umano ed il divino si fondono proprio in forza di questa capacità di produzione dell’atto creativo.

<sup>874</sup> Da questo punto di vista si può meglio comprendere il concetto gnostico e del realismo mistico di Berdjaev. Su questo concetto egli si sofferma brevemente nell’introduzione allo sbornik "**Sub Specie Aeternitatis**" - **O realizme** - scritta a Pietroburgo il 25 febbraio 1906. In essa egli accenna alla crisi di quegli anni ed allo sdoppiamento degli animi umani; crisi che si rispecchia completamente nei suoi articoli di quegli anni. Egli riconduce i motivi di quella crisi (sdoppiamento e crisi dell’animo) al problema religioso, quantunque egli lo affronti filosoficamente. "Quando non si possiede la saggezza,- egli scrive, - allora non ci rimane che amarla, cioè essere filosofo. E l’ultima saggezza - e forza reale - è data soltanto dalla gnosi religiosa." (op. cit. pag. 1).

Nel 1906 Berdjaev aveva superato gradualmente varie fasi del suo pensiero liberandosi nello stesso tempo dalle correnti ideologiche dell’epoca, sia dal marxismo, dal kantismo che dal nietzschanesimo. In seguito, dopo aver dato molta importanza al problema della riconciliazione del marxismo con l’idealismo kantiano, passò attraverso i rapporti individualistici e la rottura decadente e spostò su altre basi il problema, cioè a quell’ordine di idee che può essere caratterizzato dalle parole *realismo mistico*. Superò lo stesso idealismo al quale si era rivolto nei primi anni del secolo (e sulla cui base criticò il positivismo ed il marxismo), perché in esso non vedeva niente di creativo. Esso non era né reale né religioso. Sentì quindi la necessità di passare dall’idealismo astratto alle realtà mistiche. (questo concetto si ricollega alla concezione filosofico-religiosa dell’intelligencija russa della prima metà del secolo XIX, che visse per un certo periodo sotto l’influsso del pensiero di Fichte. Ad esempio lo stesso Bakunin degli anni ’30 e pre-hegeliano rivolto ai problemi morali dell’uomo concreto, visto in una religiosità viva, concreta e non astratta. Lo stesso Berdjaev, come abbiamo messo in luce nell’introduzione, si ricollega a questo Bakunin. Berdjaev rivolse tutte le sue considerazioni alla spiegazione a se stesso "in che cosa consiste il mondo". Perciò, mentre non poté essere nihilista non poté sostituire alla mistica la mistificazione. Gli fu invece necessaria una conoscenza metafisica e religiosa. Il suo stesso ideale sociale e politico fu costruito su basi mistico-reali, cioè religiose. La crisi di quegli anni era infatti segnata dalla perdita della percezione della realtà.

A ciò aveva contribuito l’idealismo astratto. Ma, superata questa fase, il "realismo" incomincia a farsi sentire col riconoscimento di se stesso nella realtà mistica, nella reale autopercezione ed autoconoscenza. A volte, dice Berdjaev, è possibile concepire la conoscenza come reale, cioè, "come la mia unione e non come la mia separazione dal mondo, dall’essere". Ma la conoscenza metafisica ci congiunge realmente con l’essere, non nel suo aspetto astratto e razionalistico, ma come parte della totalità della gnosi religiosa...". "Dall’autopercezione, dall’autoconoscenza della persona come realtà mistica, s’inizia la conoscenza reale, la rivelazione e l’azione reale e religiosa, la creazione reale". Dal successo del realismo così concepito, dal superamento del mondo illusorio, realista e positivista, dipendeva, secondo Berdjaev, la rinascita religiosa e la vera liberazione. "Il realismo religioso conduce non ad un dogmatismo statico, ma a un dogmatismo dinamico, che tende spesso alla creazione senza confini. ... La mistica viva e reale deve rivelare sempre qualcosa, affermare qualcosa ... deve produrre esperimenti ... essa è "dogmatica" in nome del moto, affinché il

Riprendendo il nostro discorso iniziato prima-, l'uomo che forse più degli altri, sia nella letteratura russa che in quella europea, sentì in prima persona il dualismo del rinnovamento religioso e che riconobbe la necessità del superamento della dualità religiosa fu D. S. Merežkovskij.

Il tema fondamentale ed immutabile di tutti i suoi pensieri e di tutte le sue emozioni, il tema più importante ed universale, secondo quanto ci testimoniano non solo le sue opere, ma anche Berdjaev, che gli è vicino per molto tempo, sia come collaboratore alla rivista "**Novyj Put'**", e redattore della rivista "**Voprosy Žizni**", che come assiduo frequentatore delle riunioni della "Società filosofico-religiosa" di Pietroburgo, è costituito da due abissi della coscienza religiosa., da due poli opposti: il Cristianesimo ed il paganesimo, lo "spirito" e la "carne", il "cielo" e la "terra", il "Dio-uomo" e l' "Uomo-Dio", il "Cristo" e l' "Anticristo".<sup>875</sup> Per la risoluzione di questo dualismo di tutta la storia religiosa dell'umanità, Merežkovskij concepì l'idea della sua trilogia, notevole nel disegno, ma non tanto felice nella realizzazione artistica. Il suo tema sulla dualità religiosa permea il suo noto lavoro in due volumi " *Lev Tolstoj i Dostoevskij*," e sul quale si basa tuttora la fama di Merežkovskij. Per quanto riguarda quest'opera voluminosa, sembra che la parte dedicata a Dostoevskij sia più resistente di quella dedicata a Tolstoj la cui opera vien troppo forzata dall'idea merežkovskiana della nuova religiosità. In questo libro Merežkovskij traccia la via da seguire per la soluzione del problema, ma non passa definitivamente dalle due scissioni al terzo elemento di unione.

"L'area degli interessi di Merežkovskij cambia e questo fatto risalta particolarmente agli occhi del lettore quando si leggono in ordine tutte le parti della sua trilogia storica, ma l'essenza rimane sempre la stessa; quel pensiero che si doppia, quel presentimento del Terzo (sintesi) che riconcilia i due abissi, l'ansia di una "terra celeste" e di un "cielo terrestre".<sup>876</sup>

In queste parole, con le quali Berdjaev cerca di cogliere la sostanza della tematica merežkovskiana, si avverte lo slancio e l'ampiezza della stessa nel suo carattere mistico-pagano. Merežkovskij capì sin dall'inizio del cammino intrapreso dalla sua tematica, e percepì misticamente, che non c'è salvezza accettando un abisso e rigettando l'altro, capì che la santità non sta in un polo soltanto e che il ritorno ad una terra pagana o ad un cielo cristiano non è possibile. "Merežkovskij, - sottolinea Berdjaev, - capì che l'uscita dal dualismo religioso, dalla contrapposizione dei due abissi, "terra" e "cielo", "spirito" e "carne", dell'incanto del mondo pagano e della rinuncia cristiana del mondo non risiede in un elemento di questi due accoppiamenti, ma nel terzo elemento di una triade".<sup>877</sup>

In questo senso Merežkovskij ebbe un grande merito ed un fondamentale significato per lo sviluppo del movimento religioso a lui contemporaneo. Il tormento del pericolo eterno a causa della confusione, della sostituzione dell'immagine sdoppiantesi del Cristo e dell'Anticristo, nel terrore eterno di non inchinarsi al Dio vero, ma di respingere una immagine della divinità, uno degli estremi non opposti a Dio, ma soltanto un polo divino, contrapposizione della conoscenza religiosa, costituì non soltanto il suo tormento, ma di tutte le correnti dell'ultimo periodo di libertà religiosa. E' noto

---

movimento sia reale, affinché nel moto avvenga realmente qualcosa". In queste parole di Berdjaev si rispecchia la sensibilità generale di quel movimento di rinnovamento dei primi anni del XX secolo, di quel periodo che passava dal "non-essere" positivista e idealista all'essere metafisico e mistico....

<sup>875</sup> Nella presentazione dell'opera "**Lev Tolstoj i Dostoevskij**", (I/II) tom I, Izd. *Žurnal Mir Iskusstva*, S. Peterburg, 1901, D. S. Merežkovskij definisce il suo lavoro una "ricerca del Cristo e dell'Anticristo nella letteratura russa". Ma questa ricerca è presente e diffusa in tutte le sue opere trilogiche. Sono da ricordare a questo proposito: "La morte degli dei, ovvero Giuliano l'Apostata" (1895), "La rinascita degli dei, ovvero Leonardo da Vinci" (1902), "L'Anticristo, ovvero Pietro e Alessio", (1905). La seconda trilogia è composta dalle opere: "Paolo primo", (1908), "Alessandro primo e i Decabristi", (1913), "II Quattordici Dicembre", (1920). Quella più nota è la prima.

<sup>876</sup> N. A. Berdjaev, op. cit. pag. 144.

<sup>877</sup> Ibidem.

che Merežkovskij non fu un puro artista e nemmeno un puro pensatore. In lui non si afferra spesso il talento artistico dovuto alla creazione di figure e nemmeno il talento di pensatore per la creazione di concezioni filosofiche; ciò non toglie comunque che egli sia un artista-pensatore sui generis. In lui c'è il dono della creazione artistica della concezione delle idee ed una attitudine alla conoscenza ed alla costruzione intuitiva. È questo, anzi, il tipo di gnostico del periodo che si rivolge ai testi del Vangelo e tende sorprendentemente verso certi misteri. Egli si pone dei compiti enormi con i quali, si diceva, non sempre ha ragione, ma che tuttavia lo aiutano ad aprire una via nuova.

Merežkovskij apprese molto da Nietzsche, Dostoevskij e Rozanov, tuttavia non gli si può contestare una originale concezione nel suo impegno, costruttivo di nuove vie mistiche. Secondo quanto ci testimonia Berdiaev, - Merežkovskij (il primo Merežkovskij) fu un radicale", un rivoluzionario per temperamento, per modo di pensare e per le aspirazioni, eternamente proteso agli estremi, che non può riconciliarsi con tutti gli indirizzi medi, moderati o soltanto riformatori. A lui non necessitavano riforme, ma rivolgimenti, non trasformazioni, ma trasfigurazioni e, nella propria coscienza religiosa, egli era per la via rivoluzionaria".<sup>878</sup> Da questo punto di vista egli fu più radicale di Solov'ev, che, in molti casi fu conservatore.

A questo punto è necessario chiarire in che cosa si differenziò il nuovo spirito religioso da quello tradizionale e definire l'aspirazione della nuova coscienza religiosa. Per fare ciò riprendiamo ancor più da vicino il motivo centrale di quelle meditazioni filosofiche e religiose e, cioè, l'interpretazione del Cristianesimo. Ancora una volta ci aiuta in quest'indagine proprio l'interpretazione di Merežkovskij, che costituisce il sintomo generale di quel periodo e di quella rinascita mistico-religiosa.<sup>879</sup> L'indirizzo generale di questa atmosfera religiosa tende a staccarsi

---

<sup>878</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., op. cit., p.345.

<sup>879</sup> A questo proposito non si può portare ad esempio l'interpretazione del Cristianesimo di Berdiaev, perché essa si distacca sin d'allora da quelle correnti. Ecco come egli interpreta il Cristianesimo in un libro scritto molti anni dopo: **Smysl Istorii** Berlino, 1923. In esso un capitolo passa sotto il titolo: "**Il Cristianesimo e la Storia**". Nel libro, (che resta una delle opere più belle di Berdiaev), si indaga sullo spirito e l'essenza dello storico come categoria eterna (uno studio più storiografico che storico) ed i motivi religiosi sono posti in primo piano. Sul cristianesimo così egli scrive: "In uno dei capitoli precedenti ho già detto a lungo del nesso privilegiato tra il cristianesimo e la storia, della storicità del cristianesimo, e mi sono rifatto a Schelling, il quale nelle sue **Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums** espresse con particolare pregnanza l'idea che il cristianesimo è anzitutto storico, rivelazione di Dio nella storia. Allo stesso tempo ho detto che il cristianesimo è per sua natura eccezionalmente dinamico e non statico, che è una forza irruente nella storia, e che perciò si differenzia profondamente dalla contemplatività del mondo antico il quale era statico. Questa dinamicità fu tanto grande che il cristianesimo produsse dinamicità anche nei casi di apostasia dal cristianesimo. In questo caso il dinamismo si espresse in altre forme, fu ribellione, sollevazione contro il destino come lo conosce nella storia solo il periodo cristiano, perché il cristianesimo o è fonte di un movimento vero o genera un irruente movimento erroneo. Questa eccezionale storicità e dinamicità del cristianesimo è legata anzitutto alla circostanza che il fatto centrale della storia cristiana (la comparsa del Cristo) è un fatto unico e irripetibile che fonda la specificità di tutto lo "storico". ... Questa unicità e irripetibilità dello "storico", questo nesso della storia celeste con la storia terrena, nel mondo cristiano ha una configurazione storicamente complessa in cui si rifrangono tutte le forze fondamentali della storia spirituale precedente. In questa configurazione interagiscono anzitutto i due principi giudaico ed ellenico. Solo l'incontro e l'interazione dei principi ebraico ed ellenico hanno creato il cristianesimo nella storia. Nel cristianesimo stesso si nota continuamente il prevalere ora del principio ebraico e ora del principio ellenico. Ciascuno di essi determina l'uno o l'altro aspetto del pluriforme e complesso mondo cristiano ... Anche ogni estetica e ogni bellezza sono legati agli elementi ellenici del cristianesimo perché il mondo ellenico è la culla, la sorgente dei secoli, della bellezza nel mondo cristiano e nel mondo in generale. Ad esso è legata tutta la bellezza della cultura cristiana, e tutti i tentativi protestanti di purificare il cristianesimo dal "paganesimo" hanno portato soltanto ad indebolire l'estetica cristiana e la metafisica cristiana, cioè quello che è connesso con lo spirito cristiano". ("**Christianstvo i Istorija**," in **Smysl Istorii**," pp.129-130)

L'interesse di questa citazione non è soltanto quello dell'interpretazione del cristianesimo condotta da Berdiaev, ma anche nel sottolineare come, a distanza di quasi un ventennio riviva in Berdiaev ancora quella concezione religiosa dei primi anni del secolo di derivazione rozanoviana e che risente in modo principale del dualismo merežkovskiano che voleva reintrodurre nel cristianesimo quegli-elementi precristiani ellenico-pagani che erano entrati inizialmente, senza alcun danno nel cristianesimo originario.

decisamente dall'indirizzo positivista del secolo XIX. Induce gli spiriti alla religione con una sete d'eternità e di totalità dell'essere per un definitivo successo sulla morte e sulla limitatezza della vita.

Evidentemente, questo ritorno alla religione, all'inizio di questo secolo, significò in Russia, un ritorno al Cristianesimo, ma, in compenso, un Cristianesimo che fosse veramente totale, diverso da quello storico e che accettasse, secondo la terminologia di Merežkovskij, non solo la santificazione dello Spirito, ma anche la santificazione Carne.

Questo Cristianesimo deve essere la sintesi dello spirito religioso precristiano, quello pagano che confluì poi nel Cristianesimo e dal quale venne comunque negato. Ma ecco quanto argomenta Merežkovskij nella parte introduttiva del suo lavoro "**Lev Tolstoj i Dostoevskij**", che compendia, si può dire, tutta la sua originaria concezione filosofica e religiosa del mondo.

“Per me ci sono due questioni principali, due dubbi. Tutto il libro a cui queste righe servono da prefazione, non è che il tentativo di impostare, sopra un esempio vivente (Tolstoj e Dostoevskij) il più vicino ed il più intuitivo per noi, una di dette questioni, precisamente la questione astratta, mistica, su una possibilità di unione dei due poli opposti della santità cristiana: la santità dello Spirito e la santità della Carne. Ho coscienza di tutte le insufficienze, le reticenze e le inesattezze della mia esposizione, ma non cercherò qui di correggerle e chiarirle, ciò mi porterebbe molto lontano, poiché la stessa impostazione di simile questione coti desiderabile chiarezza e precisione è un lavoro che supera non solo le mie forze, ma in generale quelle di qualsiasi essere umano...”.<sup>880</sup>

"Il Cristianesimo storico ha rafforzato uno dei due poli mistici della santità a scapito dell'altro: il polo negativo a danno del positivo, la santità dello spirito a danno di quella della carne. L'incorporeo è, per il cristianesimo storico lo spirituale ed insieme il "puro" il "buono", il "santo", il "divino", mentre il corporeo è "l'impuro", il "cattivo", il "peccaminoso", il "diabolico". "Si è giunti ad un infinito sdoppiamento, ad un conflitto senza via d'uscita fra la "carne" e lo "spirito", quello stesso che aveva già fatto perire il mondo precristiano, con la sola differenza che nel paganesimo la religione cercava di uscire da questo conflitto con l'affermazione della carne a danno dello spirito, e nel Cristianesimo, al contrario, con l'affermazione dello spirito a danno della carne,"

"E pertanto io domando: non è l'ascetismo, secondo la dottrina di Cristo, non è la mortificazione della carne solo un mezzo, il cui fine è la purificazione, ed infine la resurrezione della carne? Non ha il cristianesimo storico sostituito al fine il mezzo, a tal punto che il mezzo è diventato da ultimo l'unico fine, che tutto assorbe e che basta a se stesso? la resurrezione della carne si è trasferita in una irraggiungibile, mistica lontananza, che quasi nulla lega alla terrena, storica ed organica realtà del cristianesimo. La resurrezione e la santità della carne sono state prese in senso astratto, dogmatico, statico e freddo; la mortificazione, veramente, in senso attivo, vitale, ardente, cosicché, alla fine, la mortificazione ha avuto il sopravvento sulla resurrezione".

“Il cristianesimo storico ha come inserito un segno di ugualianza fra la mortificazione e la resurrezione della carne. Ma nella dottrina di Cristo questo segno di ugualianza non c'è: qui la negazione della condizione inferiore della carne, essendo soltanto unita alla riaffermazione della condizione superiore della carne, è la via alla resurrezione:  $a \times b = c$ . Nel cristianesimo storico  $a = c$ ; la mortificazione della carne è anche resurrezione, la morte è vita, e la vita è morte; la vita per la morte e la morte per la vita, niente altro.

La legazione della vita è immortalità e la negazione della carne è spirito; la negazione per la negazione, la negazione pura senza alcuna affermazione. Invece del vivente processo dialettico che è stato dato nell'insegnamento di Cristo: tesi - la carne, antitesi - lo spirito, sintesi - la carne spirituale, nel cristianesimo storico non si ha avuto che una morta identità logica. Nella dottrina di Cristo tutti i singoli colori dell'arcobaleno della vita, raggiungendo la loro più alta luminosità, si fondono alla fine nell'unico color bianco della Resurrezione, suprema affermazione della carne e dello spirito; nel cristianesimo storico questi colori dell'arcobaleno man mano si affievoliscono, si offuscano ed infine

---

<sup>880</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, **Lev Tolstoj i Dostoevskij**, (1901-1902) (tom I/II) tom.II, “**Introduzione**” pp. XXV.

si annullano nell'unico color nero della morte, suprema negazione della carne e dello spirito: digiuno, afflizione, dolore, sgomento, ecco le ombre che gradatamente addensandosi si fondono nel monacale color nero del cristianesimo storico. Tutto l'antico mondo policromo e pluriforme con tutti i suoi tesori di scienza, di arte di società, di saggezza, tutto il paganesimo - anche se istintivamente accettato, assorbito dal cristianesimo storico - è stato però respinto dalla coscienza, dalla mente cristiana, dal Logos come un "mondo immerso nel male". È nella vita non solo di ogni singolo, ma anche nell'intera umanità si è prodotto un infinito sdoppiamento, un tragico contrasto senza scampo... ".<sup>881</sup>

"E pertanto io mi torno a domandare, - continua sempre Merežkovskij,- non è indicata nella dottrina di Cristo una via d'uscita da questa contraddizione? Non afferma Cristo l'equivalenza, la pari santità dello spirito e della carne? Se è così, anche lo spirito è "carne", anzi, lo spirito è carne della carne, ciò che in essa vi ha di più saldo, imperituro, reale e, al tempo stesso di più mistico.

"Lo spirito non è solo la negazione dello stato inferiore della carne, ma anche lo stato superiore di essa. Lo spirito non è santità incorporea, ma santa carne".<sup>882</sup> Da questa angolazione Merežkovskij interpreta la misteriosità del messaggio di Cristo, che, purtuttavia, indica, a suo avviso, con sufficiente chiarezza, tre vie per giungere all'unità del Santo spirito e della Santa carne. Questi principali momenti sono visti da Merežkovskij "nel mistero della Natività, della Incarnazione", nel momento della continuazione, "mediante il mistero della Comunione, il mistero della carne e del sangue", e nel "momento della fine, mediante il mistero della Resurrezione della carne".

"Il cristianesimo storico non ha ripudiato queste tre arcane vie, ma neppure le ha seguite, in modo efficace e vitale, almeno. Si è fermato davanti ad esse e si è irrigidito in una dogmatica astratta e tutti e tre i misteri della santa carne sono rimasti per l'appunto solo misteri, cioè verità non rivelate, mentre tutto il senso del mistero è racchiuso nella rivelazione di una verità occulta...".

"In tutto ciò io non vedo un qualche fortuito o fatale irreparabile errore o "insuccesso" del Cristianesimo, ma solo una necessità storica (storica e non mistica), del suo sviluppo: per crescere a fenomeno autonomo al pari del paganesimo greco romano, il Cristianesimo doveva innanzi tutto separarsi con tutta la forza possibile dal paganesimo e a questo contrapporsi fino all'ultima possibile estremità; appunto nell'ideale di un unilaterale, assorbente ascetismo, di mortificazione del corpo, esso trovò questa forza di repulsione e di negazione e di astrazione dal paganesimo che gli occorreva .... L'ascetismo è il coltello, che, con effusione di sangue, con il pericolo di vita, ha reciso, staccato il Cristianesimo dal paganesimo, come la nuova creatura dal cordone ombelicale materno ... Nel momento da noi ora vissuto dal Cristianesimo, l'umanità ha raggiunto, nello spazio cosmico tra il suo principio e la sua fine, tra il primo ed il secondo Avvento, un punto pauroso, perché appare come un punto morto; la forma di repulsione, di negazione, di distacco dal paganesimo, insita nel primo avvento, è quasi finita, erl'opposta forza di attrazione, insita nel secondo Avvento, non è quasi ancora incominciata. E a noi pare che il movimento sia interamente cessato, che ci siamo per sempre fermati in questo punto morto intermedio, che già tutte le forze del Cristianesimo abbiano smesso di agire in noi. Ma non è così, il calcolo delle forze è fatto con matematica esattezza da colui che non erra mai nei suoi calcoli: ancora un attimo di volo e comincerà la forza dell'apposta attrazione, che poi aumenterà con progressione incessante, infinitamente crescente, e tutto assumerà in noi ed attorno a noi, tutto assumerà la posizione contraria: ciò che era in alto sarà in basso e viceversa, e noi, tutt'a un tratto sentiremo non già di volare, ma di cadere con pauroso impeto. Finirà la mortificazione, l'agonia, comincerà l'affermazione, la rinascita, la resurrezione... Questo massimo rivolgimento cosmico si compie oggi in modo quasi insensibile, impalpabile, come sempre si compiono simili rivolgimenti cosmici...

---

<sup>881</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op.cit., pp. XXVI-XXVII.

<sup>882</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op. cit.

"Il problema della posizione del Santo spirito rispetto alla santa carne, che sembra un puro problema di mistica-contemplativa, ha invece già ora una enorme importanza vitale ed attiva, come si vede, fra l'altro, dal caso di Tolstoj . Il nihilismo tolstoiano è uno dei molti sintomi della malattia che ha invaso tutto il mondo cristiano: la malattia della spiritualità incorporea che è solo la maschera di una carnalità senza anima, la malattia di uno spiritualismo che è solo la maschera del materialismo".<sup>883</sup> Abbiamo riportato questa lunga parte tratta dall'introduzione di cui s'è detto avanti, perché non si è voluto spogliare il pensiero di Merežkovskij dal suo stesso brillante argomentare. Inoltre le pagine citate sono utilissime per una corretta interpretazione ed intelligenza del fenomeno della rinascenza religiosa russa, dell'inizio del XX secolo nei suoi caratteri vari e peculiari e nell'aspetto innovatore nei confronti dell'ortodossia ufficiale. Una varietà che sfocia anche nel contrasto e nell'opposizione delle varie ricerche individuali religiose quali quelle di Tolstoj, Rozanov e Merežkovskij.

Il dualismo "cielo-terra", "spirito-carne" interessò e tormentò, possiamo dire, la vita del tempo, trasformò il mondo, di fronte alla coscienza tradizionale, in un totale stato peccaminoso. Ma la vita del mondo seguì la sua solita via, si giustificò con la santità non cristiana, La vita del sesso, la vita sociale, tutto il fascino della cultura mondiale, l'arte e la scienza si trovarono sul polo contrapposto alla coscienza religiosa del cristianesimo storico.<sup>884</sup>

Ed è in quest'atmosfera che lo slancio della nuova rinascenza religiosa acquista il vero significato. La nuova coscienza religiosa non può sopportare questa rottura, questo dualismo; desidera ardentemente la benedizione della vita, la benedizione della cultura universale, del nuovo santo amore, del santo corpo sociale, della santa "carne" della "terra" trasformata.<sup>885</sup>

La nuova rinascenza religiosa, d'altra parte, ritorna alle profonde origini di ogni religione, col superamento della morte nell'eterno, pieno e libero essere della persona, col superamento, si diceva, del Golgota nella Resurrezione. La rinascita cristiana incomincerà, argomenta Merežkovskij, quando finirà la "negazione", la "morte", la "mortificazione", a favore della Resurrezione che sorgerà come un nuovo rivolgimento cosmico. Un rivolgimento che egli definisce quasi inavvertibile nel suo inizio, ma che non è però impalpabile. Lo stesso Merežkovskij indica in Tolstoj ed in Nietzsche i due massimi esponenti di uno dei due poli del dualismo da lui indicato che dovrà essere superato dalla nuova coscienza religiosa che dovrà essere rivolta al futuro.

Ed ecco la funzione che, secondo Merežkovskij, assumono Tolstoj e Nietzsche.

Tolstoj, a suo giudizio, è insorto contro la Chiesa "in nome della spiritualità incorporea contro lo spirito e la carne, inclusi tra i misteri e i dogmi cristiani ... Egli è insorto contro la carne ... perché non crede nella santa carne, ma crede solo nell'incorporea santità ... Egli spinge l'ascetismo del Cristianesimo storico all'estremo limite logico, fino all'autonegazione, fino all'assurdo ... Dio è la perfetta negazione della carne, la carne è il mondo ... Dio è la negazione del mondo...". In questa situazione in cui il Cristianesimo di Tolstoj si converte in nihilismo buddistico, in religione della non esistenza, del nirvana, del nulla divinizzato" Tolstoj non avrebbe mai potuto raggiungere quella sintesi armonica tra spirito e carne in cui è condizione fondamentale "l'idea dell'unità mistica, della equivalenza, della eguale santità dello spirito e della carne". Soltanto così, dice Merežkovskij, Tolstoj avrebbe potuto riconciliare cielo e terra. L'amore per il cielo soltanto oppure per la terra può sembrare, com'è stato per Tolstoj e Nietzsche, la negazione dell'altro. "La stessa questione, - scrive

---

<sup>883</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op.cit., pp. XXVII-XXXII.

<sup>884</sup> "E acutamente s'avverte l'inevitabilità del nuovo indirizzo per le forze creatrici dell'uomo. Troppo libero divenne l'uomo, troppo avvilito dalla sua vana libertà, troppo affaticato dalla lunga epoca critica. Ed incominciò a provare nostalgia l'uomo, nella sua creazione, per l'organicità, per la sintesi, per il centro religioso, per il mistero". N.A.BERDJAEV, **Krizis Iskusstva**.

<sup>885</sup> In Merežkovskij la parola richiama particolari concetti dalla cui comprensione risalta la sua stessa concezione del mondo. "Corpo" (carne, terra) costituisce nel suo pensiero il simbolo sia di tutta la cultura che del corpo sociale. In ciò egli è strettamente legato a Rozanov.

Merežkovskij, - che il preteso cristianesimo di Tolstoj pone davanti alla chiesa negativamente, lo pone positivamente l'autentico anticristianesimo di tutta la cultura occidentale europea - con forza particolare proprio nel tempo attuale - nella persona dell'ultimo e più perfetto assertore di questa cultura anticristiana: nella persona di Nietzsche".<sup>886</sup>

La scelta di questi due personaggi ha nell'idea di Merežkovskij un significato ben determinato. Se nella Russia non era stata ancora possibile l'affermazione della "santa carne" ciò era invece avvenuto altrove, in Occidente, per esempio.

"In Occidente, all'ombra della Chiesa di Pietro, si è già compiuto il primo e preparatorio Rinascimento, che fu preso per un rinascimento pagano poiché, da Raffaello a Goethe, a Nietzsche, esso cercò inconsapevolmente nel paganesimo la "santa carne" non avendola trovata nel vecchio Cristianesimo. Sarà possibile questo rinascimento in Russia, - si domanda Merežkovskij. - un secondo definitivo rinascimento, non pagano, ma cristiano, che troverà la santa carne, perché la cercherà consapevolmente nello stesso cristianesimo? Pare che questo secondo Rinascimento già cominci, veramente, se non nella Chiesa Russa, intorno ad essa, vicino ad essa e, precisamente, nella letteratura russa penetrata dal soffio del nuovo misterioso "Cristianesimo di Giovanni" come finora non lo è stata nessun'altra delle letterature mondiali".<sup>887</sup> Si è già notata, a questo punto l'acutezza del problema posto da Merežkovskij nei rapporti tra lo "spirito" e la "carne". Egli nei primi anni del secolo ebbe delle intuizioni artistiche e dei presentimenti mistici che si dispiegarono da lì a poco tempo nella cultura della rinascenza culturale e filosofico-religiosa. Il nuovo tema della rinascenza fu in sostanza, l'atteggiamento della religione nei confronti della "carne", della "terra", la benedizione della cultura, della società, dell'amore sessuale della felicità della vita.

Certo il movimento della rinascenza non poteva risolvere tutti questi problemi, ma il compito che si prefisse la indubbiamente fruttuoso per lo sviluppo del pensiero filosofico religioso. Nello stesso linguaggio merežkovskiano del dualismo "terra-cielo", "spirito-carne" ecc., possiamo vedere anche lo sforzo di illuminare non una sola parte, ma tutta la vita, non un polo, ma entrambi, non soltanto il "non-io", rinuncia della persona, ma anche l'IO", risveglio della persona nella coscienza della dignità umana. In sostanza si continua in Merežkovskij quel senso di "totalità" caratteristico della parte migliore dell'intelligencija russa del secolo XIX.

In sostanza il dualismo doveva essere superato fino alle più alte affermazioni e non nelle negazioni. La rinascita pagana della riabilitazione del corpo e della felicità terrestre doveva essere riconosciuta uguale per il suo carattere di santità alla rinascita cristiana.

Ma il problema posto da Merežkovskij, della "carne" e dello "spirito", oltre che in termini religiosi è interessante esaminarlo in termini filosofici. In questo caso diviene problema ontologico, che si occupa di: che cosa è l'essere? quale la sua costituzione e la sua sostanza? Se ci avviciniamo di nuovo a Berdjaev notiamo che tale è la sua interpretazione del dualismo merežkovskiano. Secondo Berdjaev, tutta la religione non può non avere la sua ontologia, la sua interpretazione della costituzione del mondo, perciò non può eludere la metafisica.

"Merežkovskij, - scrive Berdjaev, - parla continuamente di metafisica ascetica, del cristianesimo storico, della contrapposizione del paganesimo alla metafisica, ma non prova mai di porre filosoficamente il problema e di risolvere la dualità spirito-carne. Questa è, a suo avviso, la debolezza del pensiero di Merežkovskij. In filosofia, a giudicare da alcuni punti, egli segue Kant, non rendendosi conto di quanto sia necessario il superamento filosofico di Kant per la coscienza religiosa, di quanto sia impossibile alla mistica essere kantiana".<sup>888</sup>

Ma a nostro avviso, non si tratta di risolvere il problema posto da Merežkovskij, religiosamente o filosoficamente, mentre la massa non sente questo problema, come non ha tanto

---

<sup>886</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op. cit., op.XXXII-XXXIV.

<sup>887</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, op ., ci t ., p . XLV.

<sup>888</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p.349.



sensu rimproverare a Merežkovskij di non essere stato un filosofo. Trovare una soluzione immediata a quel colossale problema religioso, filosoficamente o meno, era obiettivamente impossibile. La concezione artistico-filosofica e critico-filosofica di Merežkovskij, purtuttavia, se non con argomentazioni e concezioni puramente filosofiche, scorse una futura via d'uscita, un terzo elemento, una sintesi nuova che non poteva essere definita. Ad essa si sarebbe giunti assieme al corpo sociale. Ma è proprio qui il difetto del grande disegno e la debolezza di tutta la rinascenza religiosa: essersi allontanata, alienata dalla società e dai movimenti sociali per rinchiudersi nel suo mondo particolare.

### **§ 3. Berdjaev e l'interpretazione filosofica del dualismo merežkovskiano "spirito" "carne".**

E' certo che, quando si espone la problematica merežkovskiana in termini puramente filosofici, bisogna prestare attenzione alla terminologia da lui usata. Merežkovskij fu un deciso avversario della metafisica spiritualista, poiché, come si è cercato di mostrare, il suo motivo fondamentale rimase la lotta contro lo spiritualismo del Cristianesimo storico, colpevole di aver sacrificato allo spirito la carne. Perciò, guardando il suo problema da un'angolazione filosofica ci si accorge che il problema religioso dell'atteggiamento "spirito" e "carne" non corrisponde per niente in filosofia al problema dell'atteggiamento spirito-materia, animo-corpo, fisico e psicologico, quantunque sia ad esso vicino. La "carne" di cui parla Merežkovskij è un concetto simbolico che personifica la terra in generale e tutta la cultura ed il cospicuo dell'umanità (*obščestvennost'*), ogni sensualità ed amore sessuale. In questa "carne" c'è molto poco di ciò che in filosofia viene chiamato materia, fenomeno fisico in contrapposizione a quello psichico; in essa c'è invece troppo di ciò che in filosofia si definisce "spirito", fenomeno psichico in contrapposizione a quello fisico, dice Berdjaev.<sup>889</sup> La "carne" della teoria merežkovskiana non si determina da proprietà fisiche e da composizioni chimiche, come la "terra" non consiste in stratificazioni geologiche. In questo caso la spazialità e la temporalità del mondo empirico non sono una condizione essenziale dell'essere di questa "carne" e l'impenetrabilità non è una cosa così infausta ed una sua proprietà come quella che ci dà la materia. Allo stesso tempo, però, la "carne" non è un fenomeno, un fatto contrapposto allo "spirito", ma è un noumeno, essenza, in essa c'è qualcosa di origine noumenale.<sup>890</sup>

Ma come legare, si domanda Berdjaev, il problema religioso e storico-culturale della "carne", l'affermazione della cultura, il corpo sociale (*obščestvennost'*), la sensualità, il sesso, col problema ontologico e, cioè, che cosa sia l'essere, quale la sua sostanza, che cosa sia il noumeno e che cosa il fenomeno, e quali siano le condizioni della formazione del mondo empirico?

Per rispondere a questo quesito Berdjaev si riallaccia alla teoria della conoscenza che, a suo avviso è l'unica vera possibilità produttiva per il futuro e che vede nel mondo empirico soltanto l'essere relativo e non vero, posto dalla nostra essenza noumenale.

E rifacendosi a dei concetti espressi in un altro suo articolo (*O Novom russkom idealizme*),<sup>891</sup> afferma che, nel mondo dominato dalla scienza, che per i positivisti è l'unico mondo, è impossibile scoprire la composizione dell'essere e la sua essenza noumenale, sia nelle manifestazioni "fisiche" che nel "corpo" e nello "spirito". Ciò è invece possibile farlo nell'"esperimento" primevo, non razionalizzato, e mistico che ci rivela il vero essere, la sostanza reale, lo "spirito" metafisico e il "corpo del mondo, non soltanto la nostra anima metafisica, ma anche il nostro "corpo" mistico. Da queste premesse Berdjaev scorge nel concetto di "terra" in Merežkovskij e nel suo tentativo di unirlo al "cielo" un abisso inferiore, una "terra" noumenale e metafisica, il "corpo" trascendentale. Lo

<sup>889</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,op.cit.,pp.349-350.

<sup>890</sup> Ibidem.

<sup>891</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,op.cit.,p. 351.

spiritualismo storico del Cristianesimo, s'è visto, è fedeltà al cielo, allo spirito, ma anche un tradimento alla "terra" divina, al corpo mistico. Tra questi due atteggiamenti un corpo a parte occupa quello dei positivisti che si presentano estranei e lontani sia dall'abisso dello dello spirito che della carne. Questa cultura razionalista senza anima e senza carne, argomenta sempre Berdjaev, vive alla superficie dei fenomeni fisici e psichici e non va, però, in fondo allo "spirito" ed alla "carne" noumenale. Il problema di Merežkovskij si pone, invece, in questa profondità.

"Se lo spiritualismo storico del cristianesimo ha mortificato la "carne" e con ciò ha attentato all'originaria forza divina, deviò verso il buddismo, il materialismo dell'epoca irreligiosa, mortificò lo "spirito" non ritornando verso la profondità della carne; andò verso il definitivo non essere, verso un'esigenza illusoria su una superficie piana. Riabilitano la "carne", ritornano all'antica madre "terra" non i materialisti che conoscono soltanto il fenomeno della materia, ma anche i mistici come Rozanov che conoscono gli antichi misteri della "carne" della terra".<sup>892</sup>

Da questo punto di vista si capisce come per Merežkovskij e i neomistici della nuova coscienza religiosa, lo "spirito" e la carne non costituiscano noumeno e fenomeno, l'animo psichico ed il corpo fisico, e, certamente, nemmeno il bene ed il male. Quantunque questo non appaia chiaro in Merežkovskij poiché, a volte, ingarbuglia e manca, dice Berdjaev, di una critica filosofica, in fondo alla sua comprensione del mondo sta la più profonda idea di noumenalità, di originarietà metafisica non soltanto dello spirito, ma anche del corpo, non soltanto del cielo, ma anche della terra, ed essi, come si è prima detto, in Merežkovskij, religiosamente si equivalgono.

Per Berdjaev, però, il problema si sposta ulteriormente, e, nella sua fase mistica dell'evoluzione religiosa che continuamente vive, interpreta a suo modo il dualismo merežkovskiano "carne" e "spirito".

La riabilitazione del corpo, considerato erroneamente dal vecchio spiritualismo del cristianesimo storico come l'aspetto negativo la cui esistenza deve essere negata a favore dello spirito, può avvenire soltanto se si considera il "corpo" come elemento eterno. Ciò è possibile, secondo la concezione religiosa di Berdjaev, in unione con Dio, in un processo umano-divinizzante. Questa trasformazione è possibile soltanto perché il "problema religioso dello spirito e del corpo, dell'abisso polare, del dualismo, non nasce dal dualismo ontologico della natura umana, ma dal grande mistero, per noi, dello sdoppiamento di Dio in due persone e dall'atteggiamento di questo sdoppiamento verso la pluralità del mondo emanato da Dio".<sup>893</sup> Ma è proprio in questo passaggio che l'insegnamento cristiano risolve tutte le contrapposizioni in un modo che è stato all'origine dell'errore storico del Cristianesimo, così aspramente criticato da Tolstoj, Rozanov e Merežkovskij. Nello Spirito Santo la "carne" viene così negata e posta al grado di peccaminosità. È proprio perché Merežkovskij vide in profondità l'insegnamento di Cristo, che poté accorgersi di quanto il suo insegnamento fosse stato mutilato nel corso dei secoli dalla corrente ascetica. È proprio in un'episodio del Nuovo testamento che affonda il dualismo merežkovskiano. Come Tolstoj, anche Merežkovskij sprofonda nello-studio diretto del Vangelo e ciò che aveva sempre letto gli porta, improvvisamente la luce, proprio com'era accaduto per Tolstoj, a proposito del Discorso della Montagna e con le Beatitudini. Merežkovskij si ferma su un altro punto, dove si legge:

"Gesù prese il pane e rese grazie a Dio, lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli, dicendo: Prendete e mangiate, questo è il mio corpo. Poi prese il calice, e rese grazie a Dio, lo diede loro e disse: Bevetelo tutto perché questo è il sangue del mio nuovo testamento versato per molti in redenzione dei peccati".

Dopo questo evento, nonostante la mortificazione del corpo da parte del Cristianesimo storico, è impossibile un Cristianesimo incorporeo e senza sangue.

Ma, secondo quanto argomenta Merežkovskij, lo spirito astratto non rispose alla voce invocante di Pan, non giunse alla solenne festa di Dioniso.

---

<sup>892</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit.,op.cit.,p. 351

<sup>893</sup> N.A.BERDJAEV, op.cit., p.353.

E a questo punto bisogna dire che l'elemento caratterizzante della nuova coscienza religiosa fu la presenza della religione di Dioniso. Importante a questo proposito è la sensibilità con cui Vijačeslav Ivanov scrive il suo lavoro sulla religione di Dioniso.<sup>894</sup> "L'aspirazione di Vjačeslav Ivanov è sintomatica del nuovo movimento religioso ed i suoi esperimenti devono essere riconosciuti come un contributo significativo per la nostra rinascenza pagano-cristiana".<sup>895</sup> L'interpretazione di Dioniso come mistica percezione dell'apparizione di Cristo sul mondo costituisce la via verso la tanto desiderata sintesi pagano-cristiana. La festività solenne di Dioniso libera e manifesta l'ambiente religioso in cui si incarna il Dio sofferente - il Dio figlio. Il Dio Pan contribuisce allo smascheramento delle forze divine creative e vive nell'atmosfera religiosa del Dio Padre. Per finire, la risoluzione del dualismo "spirito-carne" che Merežkovskij proietta verso una futura sintesi religiosa pagano-cristiana, è concepita da Berdjaev, il quale sta per allontanarsi dalle sue idee e dal suo influsso, in modo meno audace, pur cercando di salvare sia la "carne" che lo "spirito".

Egli si rivolge alla persona come centro armonico e totale, individualità peculiare e trascendentale, risultante della personificazione dello spirito e della "carne spirituale". Secondo Berdjaev la persona deve occupare il posto principale nella nuova coscienza religiosa. Da questo punto di vista egli diventa un aspro critico di Merežkovskij, il quale, pur pur sentendo la grande importanza dell'interpretazione religiosa della persona, non contribuisce molto, dice Berdjaev, alla rivelazione della sua coscienza religiosa. Tra Berdjaev e Merežkovskij questo diverrà ben presto il punto di rottura che scoppiò nel 1907 in tutta la sua ampiezza. "Tra me e Merežkovskij, - scriverà molto tempo dopo Berdjaev, - c'era un abisso, poiché per me il problema fondamentale era il problema della libertà e della persona, cioè dello spirito e non della carne, che si trova nel campo della necessità".<sup>896</sup> Egli infatti riconoscerà nell'elemento pagano, presente in modo eccessivo nella rinascenza religiosa russa, un elemento reazionario, ostile alla libertà della persona.<sup>897</sup> Concludendo, ecco uno sguardo d'insieme su Rozanov e Merežkovskij, sulle loro affinità e sulle loro diversità. Rozanov influì, indubbiamente, su tutta la concezione del Cristianesimo metastorico di Merežkovskij. Questi accettò, infatti, il tema rozanoviano, si trovò dalla sua stessa parte, portò avanti la sfida di Rozanov non alla religione di Cristo, ma al cristianesimo storico. Secondo lui, infatti, il Cristianesimo storico non tollerava il sesso, lo malediva, mentre la religione di Cristo abbraccia il sesso; il Cristianesimo metastorico deve rivelarsi nel legame con la risoluzione di questo problema, come dal sesso dipenda tutto il corpo del mondo e la verità religiosa sul mondo.

Ma Merežkovskij, al di là dei punti in comune con Rozanov, si trova su un limite diametralmente opposto. Rozanov scopre la santità del sesso e della sensualità amorosa, come origine del mondo, vuole restituirci ad una condizione paradisiaca fino alla caduta. Merežkovskij scopre pure lo stesso "poi" della fine del mondo, chiama al banchetto sensuale e santo del corpo trafigurato del mondo, ma non guarda indietro, egli guarda avanti, a quel futuro che accoglierà la sintesi religiosa dell'uguaglianza della carne e dello spirito.

In entrambi comunque il sesso acquista un significato del tutto religioso ed essi cercano di risolvere questo problema rompendo col vecchio moralismo ipocrita e gli conferiscono una situazione mistico-rivoluzionaria, in cui il problema del sesso e dell'amore si pone e si risolve religiosamente e non positivamente, socialmente e moralmente.<sup>898</sup>

---

<sup>894</sup> V. IVANOV, "O religii Dionisa", in "Voprosy Žizni", luglio, 1905.

<sup>895</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p. 354-355.

<sup>896</sup> N. A. BERDJAEV, Samopoznanie, p.148.

<sup>897</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>898</sup> Vedi l'interpretazione di Berdjaev in art.cit., pp. 358.

## APPENDICE: Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866 - 1941)



Поэту посредственных строчек век не простят ни люди, ни боги, ни книжные лавки. - Гораций

---

### **Мережковский Дмитрий Сергеевич**

*(1866 - 1941)*

Поэт, прозаик, критик, религиозный мыслитель, идеолог декаденства.

Родился в семье дворцового чиновника. В 1884-1889 годах учился на историко-филологическом факультете Московского и Петербургского университетов. В 1888 году познакомился с восемнадцатилетней З. Н. Гиппиус, которая стала его женой.

Мережковский один из основоположников символизма в русской литературе ("Символы. Стихи", 1892; "О причинах упадка в современной русской литературе": Статьи, 1893). Он автор множества работ в области духовно-религиозной публицистики и литературной критики: "Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы" (1897), "Толстой и Достоевский", т. 1-2 (1901-1902), "Гоголь и черт" (1906), сборник статей "Грядущий Храм" (1906), "Не мир, но меч. К будущей критике христианства" (1908), "Больная Россия" (1910) и др., а также несколько сборников стихов и переводов ("Собрание стихов. 1883-1903", 1904, "Собрание стихов. 1883-1910", 1910, трагедии Эврипида, Софокла, роман Лонгуса "Дафнис и Хлоя", Гете, Эдгара По и т.д.).

Как прозаик Мережковский заявил о себе романом-трилогией "Христос и Антихрист" (1895-1905). Вторая трилогия, включающая в себя драму и два романа, целиком посвящена России ("Павел I", 1908; "Александр I", 1913; "14 декабря", 1918). Произведения последних лет написаны в форме художественно-философской прозы: "Наполеон" (1929), "Тайна Запада: Антлантида-Европа" (1931), "Данте" (1939) и др.

С 1920 года находился в эмиграции.

[http://www.friends-partners.org/friends/culture/literature/20century/merezhkovsky.html\(opt,mozilla,unix,russian,koi8,new\)](http://www.friends-partners.org/friends/culture/literature/20century/merezhkovsky.html(opt,mozilla,unix,russian,koi8,new))

---

Оглавление тома "Культура старого мира"

## **Л. Троцкий. МЕРЕЖКОВСКИЙ**

### **I. Культурный себялюбец**

Судьба г. Мережковского в высокой степени достопримечательна. Он пророчесствует давно: в художественной прозе и стихах, в богословских статьях и критических фельетонах, пророчесствует упорно. Но его не замечали - тоже с упорством, которое ему должно было казаться поразительным, именно потому, что оно было слишком естественным. Его заметили уже только в самые последние предреволюционные годы, когда вся жизнь русская, с поверхности до дна, стала размешиваться большой палкой, так что открылись сотни вещей, которых не замечали, всплыли тысячи вопросов, которых вчера еще не существовало, в загадку превратилось то, что казалось несомненным, - и тут нашло отклик, по крайней мере породило кружковый интерес к себе и "новое религиозное сознание" г. Мережковского: оно сулило открыть выход предгрозовому томлению некоторых утонченных петербургских душ. Но разразилась гроза, события перекатились не только через мистические головы, пророчества замолкли или были заглушены. Мистицизм временно точно венником смело. И только когда волна событий отхлынула назад, оставив после себя во многих душах какую-то нервически-похотливую потребность в кратчайший срок обновить свой образ мыслей, Мережковский снова овладел вниманием - уже в значительно больших размерах, чем прежде. В этот период всесторонней ликвидации г. Мережковский вышел из кружкового затворничества, обмирщился и начал пророчествовать даже с амвона "Речи", - чего, к слову сказать, не могло бы быть, если бы г.г. И. Гессен и Милюков\* не сказали себе, что пророчествование сие во благовремение. А вот теперь уже снова меняются знамения: спрос на душеспасительные проповеди страшно упал, пророческий отдел исчез из "Речи" вместе с отделом футбольным, трезвенный чорт политики снова становится господином положения. Ввиду этого нельзя не признать, что г. Мережковский как нельзя более своевременно подводит себе итоги, выпуская в свет собрание своих сочинений. И можно только опасаться, что издание затянется, и дальнейшие тома выйдут слишком поздно...

\* Редакторы "Речи", органа конституционно-демократической (кадетской) партии. - *Ред.*

---

О пророчествовании Мережковского мы говорили не в условном, не в переносном и уж никак не в ироническом смысле. Мережковский - мистик не в том расширительно-неопределенном толковании, в каком это слово стало употребляться в литературе последних лет, где говорят о мистике половой любви, о мистической личности государства и даже,

кажется, о мистике построчной платы. Нет, Мережковский, как отозвался о нем Чехов в одном письме, "верует определенно, верует учительски". Он считает - и это его исходная точка, - что "жизнь без бога и смерть без воскресения делают не только каждого человека, но и все человечество гниущею массой". Свою религию он называет апокалиптической. Он ждет грядущего завета, который окончательно примирит плоть и душу, ветхий и новый завет. Через историческое христианство он зовет к религии Троицы. "Именно догмат о Троице и связывает неразрывную связь историческое христианство с христианством апокалиптическим". "Каждая из трех божеских Ипостасей, - разъясняет он, - есть соединение двух остальных, так что всю полноту Троицы можно выразить символическим числом 333. Повторенное в дьявольском зеркале, удвоенное 333 дает 666". Как ни сомнительна сама по себе эта математическая комбинация (а мы решительно не советовали бы вводить ее в школьные учебники арифметических упражнений), но она достаточно красноречиво свидетельствует, что Мережковский "верует учительски, верует определенно". Не вдаваясь более в область новой апокалиптической догматики, где мы по неопытности рискуем сильно напутать, ограничимся еще только одним выразительным примером.

"Вам кажется, - обращается Мережковский к Бердяеву в "открытом письме", написанном в тоне посланий апостола Павла, - что для меня не решена проблема о дьяволе. Вы ошибаетесь: для меня эта проблема решена окончательно".

"Проблема о дьяволе" - чего стоит одно лишь сочетание этих двух слов! Перед торжественной серьезностью мыслителя, окончательно разрешившего проблему о дьяволе, бессильной падает ирония. И таков Мережковский всегда. Остроумие абсолютно несвойственная ему черта. Все "проблемы" своей веры - бессмертие дьявола, и 333, и 666 - он ставит с сосредоточенной серьезностью. Среди бела дня и громогласно он приглашал однажды Бердяева себе в сопороки, - чем, вероятно, немало напугал этого кокетливого философского фланера. Не сваливаясь от неудач, ходит г. Мережковский в хаосе нашего неапокалиптического времени, как "некто в черном"... - как некто в черном сюртуке.

---

Ибо не ряса на г. Мережковском, а сюртук, притом отличнейшего французского покроя, как свидетельство того, что перед нами человек светский, отнюдь не собирающийся отречься от благ мира сего. В ожидании грядущего завета г. Мережковский не только постное приемлет, но и скоромненькое. И скоромненькое-то даже предпочтительно.

Его мистика - не нетерпеливая, не стремительная. Он вовсе не чувствует себя в походном шатре, наоборот, его наклонности оседлые, он хочет, очень хочет обстоятельно осмотреться тут, на земле. Он видит даже "великую неправду или, вернее, великую неполноту" в самочувствии первых веков христианства с их стремительно-нетерпеливым ожиданием конца. Да и нельзя в предсмертном настроении века жить. С того времени как первые ученики верили, что "конец при дверях", прошли тысячи лет - и еще могут пройти и еще. И в этой медленности всемирно-исторического процесса, который ведет от первого пришествия ко второму, есть, по Мережковскому, своя "желанность". Правда о вечности не должна заслонять правды о времени, и тоска по вечности не должна мешать нам пользоваться комфортом. В этом и состоит самая суть "нового религиозного сознания".

Г-н А. Блок\*229 упрекал нас, непризванных, в том, что мы не понимаем Мережковского, не видим, как душа его раздирается на части: он взыскует высшего града и в то же время - влюблен в культуру. Не любит ее, как мы, расчетливо-прозаической любовью, а влюблен, как художник, как Дон-Кихот.

Что Мережковский к культуре крепко привязан, это так. Но почему же - как Дон-Кихот? Любовь Дон-Кихота не только фанатична, но и фантастична и в своей фантастичности безнадежна: это - любовь к тому, что осуждено историей, борьба за то, чего отстоять нельзя. Но какая опасность грозит тому накопленному богатству веков, в которое "влюблен" Мережковский?

Однако существует к культуре активное и страстное - и в то же время отнюдь не дон-кихотское - отношение: у социально-обездоленных, у пробужденных масс, которым еще предстоит только проложить себе дорогу к культуре. Но и такая любовь не удел Мережковского: ему нет нужды ни доказывать, ни осуществлять свое право на культуру, - ему остается любить ее спокойной и удовлетворенной любовью обладания. Греческие классики, отцы церкви, французские эротика - он всем этим пользуется так же естественно, как карманными часами или носовым платком. Культура - от комнатного комфорта до высших эстетических ценностей - не клад, который он боится утратить, и не идеал, которого он хочет достигнуть, а данная ему среда. Среда же (по Мережковскому, "середина") - это плоскость, мещанство, удовлетворенное мещанство - это хамство. Где же искать спасения от погружения в хамство облагороженного культурного прозябания? И вот тут на выручку является мистика. В ней Мережковский имеет сверх-культурную санкцию культуры, гарантию того, что, посасывая культуру, он совершает высшее дело и, главное, не является просто гниющим человеческим мясом, хотя бы и цивилизованным. Культура и Вечность - два устоя Мережковского. Вечность - это самая льготная отсрочка платежа по моральным векселям, предъявляемым культурой. Примиряя с культурными противоречиями и с самим собою, Вечность гарантирует еще, сверх всего прочего, за пределами культуры в высшей степени заманчивое продолжение.

---

Мережковский просто оказался ранним культурным индивидуалистом, преждевременным европейским себялюбом в исторической среде, враждебной такому типу, ибо все еще дышало здесь коллективными чувствами и настроениями. В борьбе за свое самосохранение Мережковский отгородился от всех и строил себе свой личный храм, изнутри себя. Я и культура, я и вечность - вот его центральная, его единственная тема. Среди русских интеллигентных мистиков, в большинстве своем новейшей формации, Мережковский стоит особняком, как мистик коренной. Струве, Бердяев, Булгаков и другие из материалистов становились полумистиками и мистиками, в меру того как слева направо передвигались их политические симпатии. А Мережковский справа налево передвигал свои политические симпатии в борьбе за сохранение своего мистицизма. От освящения самодержавия он пришел к христианско-анархическому идеалу теократического вневластия - не потому, что искал правды человеческих отношений, а исключительно под влиянием потребностей личного своего самоутверждения, но всестороннего, так, чтобы уж совершенно себя обставить и "здесь" и "там", чтобы ни о чем уж больше не беспокоиться. Революционная эпоха произвела трещину в его индивидуалистической скорлупе и показала, что есть на свете не только "я" и

культура, но и третий фактор: масса, - и Мережковский допустил массу в свои внутренние покои, впрочем, лишь чуть дальше порога, да и не реальную народную массу, а для своего обихода им самим выдуманную, "самую апокалиптическую в мире". Идеальная христианская общественность оказывается лишь перелицовкой апокалиптического тысячелетнего царства святых на земле и практически ни к чему не обязывает. "Почти невозможно найти даже первую реальную точку для теократического "действия", - меланхолично жалуется сам Мережковский и, тем не менее, не подвергает своего земного идеала никакой ревизии, ибо для него дело идет, по существу, не о том, чтобы перевернуть этот несправедливый мир, а о том, чтобы мистически истолковать его. Стоит ли тревожиться из-за невозможности общественного действия, раз "проблема дьявола" разрешена окончательно!

В противоположность Ивану Карамазову\*, который бога-то еще соглашался принять, но мира, им созданного, с жертвами безвинными, с младенцами замученными, не принимал и почитательно, т.-е. в сущности дерзостно, возвращал свой билет, - г. Мережковский мир готов принять всегда, - и с Победоносцевым\*<sup>230</sup>, и с анархией - только под одним условием: чтобы ему этот мир мистически посолили, дабы не загнил и не провонял.

\* Ф. М. Достоевский. "Братья Карамазовы". - *Ред.*

Так он и оставался, этот ранний европейский себялюбец, в русских условиях чужеродной фигурой в корректном черном сюртуке. "В России меня не любили и бранили, - жалуется Мережковский, - за границей меня любили и хвалили; но и здесь и там одинаково не понимали моего". В этой справедливой жалобе есть маленькое фальшивое самоутешение. Верно, что Мережковского за границей хвалили, т.-е., собственно, похваливали, но совсем неверно, будто его там любили. Европейцы, да и то лишь романские, одобряли автора "Леонардо"\* как писателя, хорошо знакомого с Европой, по крайней мере с внешней оболочкой ее культуры, как образованного европейца из варваров; но о какой бы то ни было значительности его в идейном обиходе Запада и речи быть не может. А на родине, которая вся содрогалась от внутреннего напряжения, именно потому и не любили и не хвалили его, что во всех его превращениях неизменно открывали одного и того же мистика-наблюдателя, человека со стороны, себялюбивого чужестранца. От своего одиночества Мережковский искал в разных местах укрыться, но всегда без успеха. У иерархов, с которыми он много общался, он находил официальное самодовольство и совсем не мистическую казенщину: "не ершиться и не суемудрствовать, - говорили ему, - становитесь, куда укажем: у нас все предусмотрено". Со стороны либералов он встречал лишь скептическую благожелательность: "нас спасти не нужно, мы и сами как-нибудь спасемся, а вы попытайтесь в массах: там мы вас поддержим против левых"... Наконец, у "левых", т.-е. у интеллигенции (глубже Мережковский никогда не заглядывал), он находил "настоящих религиозных подвижников и мучеников", но - увы! - мучеников во имя человечества, подвижников без бога.

/\* "Леонардо да Винчи", роман Мережковского. *Ред.*

Оставаясь всем чужим, Мережковский на связи людей друг с другом ничего не строит, в общественных выводах своих совершенно не упорствует. Здесь он покладист, уступчив и условен до крайнего предела. Сперва благословлял победоносцевскую государственность, потом благословил "Коня бледного"\*... Объявляя буржуазность чортовой дочерью, отлично расположился в фельетонах "Речи". Клеймя государство как дьявольское обольщение,



объединялся со Струве, глашатаем божественности государственного начала. Вызывая Бердяева себе в попутчики, не о его взглядах на будущие исторические судьбы человечества допрашивает его, а единственно о том, верит ли он, Бердяев, "что человек Иисус, распятый при Пилате Понтийском, был не только Человек, но и Бог"... "Это единственное, - говорит сам Мережковский, - что мы приобрели окончательно и чего никогда не можем лишиться". В этом признании Мережковский раскрывается вполне. Меж фундаментом культуры и куполом мистики, там, где должна помещаться "правда о спасении общественном", у него царит откровенная пустота, которую наполнить он раз и навсегда бессилён. Да он и не замечает ее, ибо по всей натуре своей он не общественник, а замкнутый себялюбец.

\* Роман известного террориста Бориса Савинкова (Ропшина). *Ред.*

## II. Чорт в цитатах

Но мистика-то Мережковского уж несомненна? То единственное, что "приобретено окончательно" (помимо культурного фундамента под ногами, о котором и споров нет), купол апокалиптический над головою, он-то уж доподлинный, из кованого золота мистики, без лигатуры?

Так где же, откуда же культурному себялюбцу двадцатого века в моднейшем сюртуке добыть подлинной мистики? Да и вместит ли он ее? Да и нужна ли она ему?... Да ведь он не был бы культурным пенкоснимателем, в утонченнейшем смысле этого слова, если бы не знал, что мистике пальца в рот не клади, ибо она нетерпима и прожорлива, как тощая фараонова корова, она способна поглотить всю культуру без остатка, со всеми ее удобными, милыми и прекрасными завоеваниями. Она ведь гонит из мира в монашество, в аскетизм, - вот ее натуральное устремление. Бессмертие нужно брать поэтому разумными дозами, иначе от него, по розановскому выражению, мир может прогоркнуть. Правду о вечности и правду о времени паче всего нужно держать в равновесии... Вечность придет в свое время, а пока что отхватим от нее тысячу лет (миг единый!), да еще тысячу лет, - ее не убавится, а на наш земной век с избытком хватит.

А большая ли при этом цена вечности, позвольте вас спросить, если ее разменять на миги? Ведь это же, ни дать, ни взять, тот сторублевый соловей, которого купец в трактире велел жарить, а когда зажарили, потребовал отрезать ему порцию на гривенник.

Разве наш мистик вечность полностью вводит в свой личный обиход, разве ею определяет ритм своей жизни? Вовсе нет, он бесцеремонно разменивает ее в мелочной лавке истории на мелкую монету времени. А потом, конзуммируя то же самое время, что и мы, грешные, он куражится над нами, - в том смысле, что он, мол, отрезал себе только маленькую порцию вечности, а что про запас у него этой самой вечности отложено - непочатый край.

У Мережковского есть излюбленный образ: "мнимая зеркальная глубина, действительная плоскость". Так он говорит о русском атеизме, так же он характеризует и чорта. Прав ли он в отношении атеизма, разбирать не станем, и насколько точно он живописует чорта, решить затрудняемся. Но кажется нам, что лучше всего мог бы он охарактеризовать этими словами - себя самого. Ведь все его новое религиозное сознание - в одной плоскости, лишено плоти и крови, одни внешние очертания, проекция чего-то, голая формула, одна тень чужих верований, одно зеркальное отражение неведомых глубин...

Верует ли он окончательно? Если говорит, значит верует. Но заражать других своей верой ему не дано. Он всегда являет вид тревожный, но он никого не тревожит. Он страшно богат титаническими антитезами, но они не волнуют, не врываются в сознание, не запоминаются. У него всегда в тоне проникновенность, но он не проникает. Ему не хватает немногого: подлинной страсти. У него душа неокрыленная. Он себялюбец. Он самый холодный, расчетливый, симметричный человек, отмеривающий и взвешивающий, за каждым своим шагом следящий. Земные расчисления он делает, без сомнения, гораздо лучше апокалиптических. По натуре своей он не мистик, но и не реалист: он - сама трезвенность.

А в то же время - и тому порукой вся судьба его - в нем живет неискоренимая, непреодолимая потребность мистицизма, таинственного взлета, подъема, страсти. Собственной трезвенностью он напуган до самой сердцевины своей, - и весь его мистицизм есть упорное, не знающее отдыха преодоление себя в себе.

---

Борьба с собственной трезвенностью во имя "бездн", христианской или языческой, все равно, - ибо обе равно недоступны, - есть основное противоречие, проходящее через творчество г. Мережковского. И перед этим субъективным противоречием отступают и неузнаваемо принижаются в его сознании противоречия объективные: между реализмом и мистикой, научным законом и догматом, душевным самоустроением и общественным строительством, между человечеством покоряющимся и человечеством всепокоряющим. Все эти историческим развитием порожденные противоречия чужды ему в своей внутренней нравственной напряженности: они лишь доставляют ему материал для литературных антитез. Он паразитически-поверхностно эксплуатирует их в борьбе с собственной трезвенностью и думает, что примиряет их. Неспособный приобщиться к страсти великих исторических начал, восстанавливающих сына на отца и брата на брата, он свою нравственную импотентность, в которой все обезличивается, выдает за синтез.

Отсюда та мнимая смелость, с какою он принимает крайние выводы в обоих направлениях. Новое религиозное сознание усыновляет "все предания, все догматы, все таинства, все откровения" и в то же время всю культуру и сок ее - науку. Принимает предания, противоречащие законам тяготения и непроницаемости, опрокидывающие вверх дном весь эвклидов разум, и в то же время - все завоевания человеческие, прошлые и будущие, основанные на законах этого самого эвклидова разума. Но как принимает? Претворяет ли в высший синтез (где он, где намеки на него!)? Или же просто мирится на недоношенном противоречии, развивая его в трусливый компромисс?

Старик Карамазов говорит: "А я вот готов поверить в ад, только чтоб без потолка... Ну, а коли нет потолка, стало быть нет и крючьев. А коли нет крючьев, стало быть и все по боку"... Чем и как думает преодолеть Мережковский это житейское вольтерьянство, рефлекс рационалистических форм современного быта? Припугнет "хамством"? Маловато: если крючья не устрашают, то слово и подавно. А ведь это только первый удар.

Второй, тягчайший, идет со стороны научного естествознания. Что по существу может в этой области предьявить г. Мережковский? Как и чем собирается он расквитаться с естествознанием?

Третье, уже совершенно непосильное испытание идет со стороны исторического, эволюционного или диалектического метода, который составляет самую сущность современной умственной культуры. Что на земле, что под землей, - он все рассматривает в процессе возникновения, развития и исчезновения. Шаг за шагом он расчищает девственные пространства, вытесняя из них мифологические существа и развертывая подлинную картину развития - от атома до амебы и от амебы до г. Мережковского. Вскрывая, на какой ступени биологического развития, в каких условиях и в какой форме зародилась вера в чудо и какие превращения испытала, он подчиняет "чудо" в его психологических корнях законам природы и тем умерщвляет его.

Если прав Мережковский, что первые христиане не выдержали бы испытания, заглянув в курс истории церкви, то позволительно спросить: а каковы отношения самого г. Мережковского к научной истории первобытных религий? Подвергал ли он себя этому испытанию всерьез? Дарвинизм, марксизм - свел ли он с ними свои счета? Излишне даже ставить эти вопросы. На работах Мережковского не чувствуется и отдаленного дуновения исторического метода. Свои субъективнейшие и современнейшие потребности он с упрямой ограниченностью начетчика втолковывает в старые тексты, оторванные от их исторических корней. В мировой истории он видит не закономерный процесс развития коллективного человека, оторвавшегося от цепи своих зоологических предков и планомерно подчиняющего себе землю, а пеструю движущуюся панораму, в которой властный случай время от времени обуздывается прямым вмешательством нездешних сил.

Но где тут наука? И где тут примирение культуры с мистикой? Ведь из культуры при этом фактически выключается ее душа: научный метод миропознания. Но культура минус научные идеи, ее одухотворяющие, есть только комфорт. Не дуб, а только желудь. Что себялюбец, и особливо трезвенный, может золотые желуди новейшего комфорта "примирить в высшем единстве" с дубами древних преданий, это не диво. Но стоит ли ради этого городить огород "нового религиозного сознания"?

Когда Алеша Карамазов, ближайший патрон г. Мережковского, почтительно отзывается о поминальных блинах: "старинное, вечное и потому хорошее", - вы чувствуете, что сколько бы Достоевский ни укрывался за своего бедного и безличного Алешу, ему, Достоевскому, поминальный блин в горло не лезет: ибо автор "Карамазовых" видит действительные глубины и подлинные противоречия. А г. Мережковский, открывая новую эпоху человеческого духа, добросовестнейшим образом обязуется потребить весь блин обрядности, - и думает, что этим своим подвигом примирит землю с небом...

А в итоге получается вот что: хоть Мережковский и твердо знает, что тысячелетнее царство святых наступит под самый конец, уже перед уничтожением мира космического; хоть он и разрешил проблему дьявола и притом окончательно; хоть он и обещает справиться даже и с поминальным блином (не оказался бы все-таки комом!), - однако же не только объективных противоречий реализма и мистицизма он при этом не примирил, но и собственного внутреннего равновесия не достиг нисколько. "Лучше быть шутлом гороховым, - признается он сам, - чем современным пророком". И разве не фатально, что он вспоминает при этом именно горохового шута?

Тот чорт, который ради дипломатического вечера у петербургской дамы соответственно воплотился: фрак, белый галстук, перчатки - и в таком виде мчался по звездным пространствам, где температура 150 гр. ниже нуля, так что пришлось схватить жестокий

ревматизм и лечиться от него мальц-экстрактом Гоффа (воплотился - стало быть принимай последствия!), - ведь этот ревматический чорт Ивана Карамазова и определяет полностью тот уровень, прямо сказать, шутовской, на котором Мережковский ищет своего мнимого синтеза. Для духа открываются: вечность и эфир звездных пространств - ничего недоступного! - а для временного телесного воплощения: мальц-экстракт материальной культуры. И совершенно неосновательным оказывается наше первоначальное предложение, будто ирония замертво падает пред лицом культурного европейца, отыскавшего точную формулу дьявола. На самом деле не так! Как ни несродна Мережковскому гейневская стихия дерзостного остроумия, - тоже стирающего грани между адом и мальц-экстрактом, только с другого конца, - но тем чувствительнее он оказывается именно с этой незащищенной стороны своей, тем больше он боится яду вольтерьянского, тем больше он, несмотря на всю внешнюю отвагу, робеет перед ридикульностью (смехотворностью) своей миссии.

Возьмите для образца одно зловещее пророчество г. Мережковского, предрекшего не более и не менее, как гибель городу Петербургу, что на Неве, в фельетоне "Речи": "Петербургу быть пусту". Что это: игра ума? Но кто же так... играет? - Издевательство? Но над кем? Мистическое изуверство? - при парижском сюртуке-то? - "У меня, должно, быть лихорадка, - поясняет Мережковский, - не удивляйтесь же, что слова мои будут похожи на бред". Значит, берет свое прорицание всерьез, если в смягчение ссылается на лихорадку. Но, однако, позвольте: одна, две, три, четыре... двадцать четыре. Двадцать четыре цитаты! Потрудитесь проверить: в пифическом фельетоне две дюжины цитат: из "Петербургской старины", из Лермонтова, конечно, из Достоевского, из фабричной частушки, из Радищева\*231, конечно, еще раз из Достоевского, из Антиоха Кантемира, из Ивана Аксакова\*232, конечно, из Апокалипсиса\* и т.д., и т.д. ... Кто же так провещевает, позвольте спросить, особливо в полубреду? Две строки набредил, снял с полки книгу, списал цитату, потом опять от себя. Попророчествовал строк пять, опять снял книгу, стишок выписал и опять в объятия пророческой лихорадки. И так всегда у Мережковского: точно по щекбню ходишь, рискуя каждую минуту напороться на какое-нибудь острие, и, что хуже всего, скоро теряешь всякую надежду на то, что этот изнурительный путь действительно ведет куда-нибудь.

/\* См. прим. 189 к этому тому. - *Ред.*

Что же такое эта злосчастная цитатомания Мережковского, которая делает его статьи невозможной крошкой из стихотворных и прозаических отрывков, произвольно искромсанных, вперемежку с собственными полумыслями-полунамеками, тоже похожими на разрозненные цитаты?

Что и говорить, цитата бывает подчас и полезна и необходима. Она может убеждать или свидетельствовать. Она может развлекать или служить к украшению. Может даже открывать выход скромности автора, если он, прерывая свое изложение, отходит в сторону, чтобы дать слово другому, большему.

Цитаты у Мережковского - не доказательство, ибо он вообще ничего не доказывает. Это и не украшения, ибо трудно представить себе другую манеру, более оскорбительную для литературного вкуса. Это и не скромность, ибо Мережковский цитирует кого попало, больших и малых, и почти всегда с возмутительным неуважением к автору, вырывая два-три слова, строку, часто ради одного только созвучия. Сперва эта манера поражает как чрезмерная безвкусица и, если позволено будет это сказать по отношению к нашему столь

европейскому писателю, именно своей некультурностью поражает. Чудовищное отсутствие меры и пристрастие к бутафорским эффектам характеризуют культурного *parvenu* (выскочку), который слишком богато наряжен, чтобы быть *comme il faut* (как подобает), а в литературе слишком вызывающе "блестящ", чтобы производить законченное эстетическое впечатление. Моментами эта неразборчивая жадность к словесной мишуре совсем уж напоминает дикаря, который украшает себя страусовым пером, кольцом в ноздре и осколком пивной бутылки. Но у Мережковского, культурнейшего и просвещеннейшего писателя, это насилие над вкусом должно же иметь какие-нибудь свои более глубокие причины. И оно их имеет.

Если не бояться быть слишком грубо понятым, можно бы сказать, что в этой литературной манере сказывается нечистая совесть: "мистическое" бессилие, которому не превозмочь скепсиса и иронии, творческая немощность, которая пуще всего боится ясности и простоты. Где не хватает идейной силы, - приходит на помощь литературное лукавство. И цитата - его орудие. Отвага, с какою Мережковский решается нам, детям XX века, предъявлять свои апокалиптические прорицания, - только казовая сторона; а за нею скрывается потаенный испуг перед собственной трезвенностью. Кем страсть владеет, тот не боится быть смешным, тот пророчествует, не кокетничая лихорадкой, и возвещает светопреставление, не прячась за цитаты. Духовная трусость Мережковского несравненно глубже и содержательнее его фразеологической смелости, и это до такой степени, что его показная смелость состоит в сущности на послылках у его трусости.

Психологические прятки от себя самого можно проследить и далее, идя от цитат к их авторам. У Мережковского всегда есть "спутники": Достоевский, Толстой, Гоголь, Лермонтов, Герцен и много других. Больше всего он боится оставаться с глазу на глаз с самим собою. Вопреки определению самого Мережковского, его спутники совсем не "вечные", - иначе ему приходилось бы ходить всегда толпою. Правильнее будет, если сказать, что "спутником" является сам Мережковский. Он примыкает к одному, к другому, сопровождает их, как преданный и верный, как влюбленный ученик, подбирает их слова, повторяет их жесты. Но это только внешнее. На самом же деле с мнимыми "спутниками" происходит точь-в-точь, как с цитатами, тоже на три четверти мнимыми: они служат прикрытием, которым Мережковский, как трупом на войне, защищается от вражеских выстрелов. Если б он не был таким поглощенным себялюбцем, он никогда не позволил бы себе над своими учителями такой бесцеремонной расправы, таких уродующих психологических вивисекций. Великаны древнего и нового мира у него всегда только адвокаты по назначению: адвокаты бога или адвокаты дьявола. С той холодной симметрией, которая его отличает, он распределяет их в две шеренги и дает им поручения формулировать то, чего от собственного имени и собственными словами он формулировать не может.

Мы осмеливаемся поэтому думать, что единственная подлинная нечистая сила, искушающая г. Мережковского, это - тот чорт или, вернее, какой-нибудь чертенок XIV класса, который заведует цитатами. Ах, эти цитаты-предатели! Они увлекают г. Мережковского своей готовой нарядностью, обещают ему замазать все прорехи его "нового сознания" и представить его мысли в самом выпуклом и выигрышном виде. А затем, когда дело сделано и цитаты, точно засохшие листья, сгребены в кучу, с вершины ее чертенок высовывает свой язык и говорит: "Что ж это: изволите быть пророком, а своих слов не имеете!"

"Киевская Мысль" NN 137, 140,

19, 22 мая 1911 г.

---

\*229 Блок, Александр Александрович (1880 - 1920) - виднейший представитель русского символизма и один из талантливейших русских лириков. Наиболее известны его книги: "Стихи о прекрасной даме" (1905 г.), "Нечаянная радость" (1907 г.), "Снежная Маска" (1908 г.), драматические произведения - "Балаганчик", "Король на площади", "Незнакомка" и "Роза и Крест". В 1918 г. им была написана поэма "Двенадцать", являющаяся первой значительной попыткой художественного отображения и "оправдания" Октябрьской революции.

О Блоке см. Л. Троцкий "Литература и революция".

\*230 Победоносцев, Константин Петрович (1827 - 1907) - обер-прокурор Синода, одна из влиятельнейших реакционных фигур царствования Александра III. Победоносцев выдвинулся немедленно после гибели Александра II и использовал страх нового царя перед террором для ликвидации всех либеральных начинаний предыдущего царствования и для проведения целого ряда контрреформ и реакционных мероприятий. Под влиянием и при участии Победоносцева был учрежден институт земских начальников, введены церковно-приходские школы, проводилась политика преследования евреев и других инородцев. Основной специальностью Победоносцева были религиозные гонения на сектантов.

Победоносцев продолжал свою "деятельность" и в царствование Николая II. При первом появлении "новых веяний" его административная деятельность перестала удовлетворять даже его единомышленников. Через два дня после манифеста 17 октября 1905 г. Победоносцев подал в отставку.

\*231 Радищев, Александр Николаевич (1749 - 1802) - один из первых деятелей русского освободительного движения, был в числе других молодых дворян отправлен Екатериной II для научных занятий в Лейпциг. Там Радищев изучал философию и право, медицину и химию. В течение пятилетнего пребывания за границей он приобрел серьезные научные познания и был одним из образованнейших людей своего времени. По возвращении в Россию Радищев занимал различные административные должности и вместе с тем занимался литературой. За свою книгу "Путешествие из Петербурга в Москву" он был приговорен к смерти, но казнь была ему заменена десятилетней ссылкой в Сибирь; книга его была уничтожена. Гонение это было вызвано нападками Радищева на крепостное право. В своем "Путешествии" Радищев предлагает в качестве "проекта в будущем" следующие реформы: освобождение дворовых, отмену стеснений крестьянских браков, передачу в собственность крестьян обрабатываемых ими наделов и движимого имущества, введение гражданского равноправия, запрещение наказывать без суда и, наконец, полное уничтожение рабства. Кроме того, Радищев восстает в своей книге против административного произвола, продажности суда, против цензуры и многих сторон быта своего времени. Радищев оставался в Илимске - месте своей ссылки - до 1796 г. В ссылке он изучал сибирскую жизнь и сибирскую природу, делал метеорологические наблюдения, много читал и писал. В начале царствования Александра I он был вызван в Петербург и назначен членом комиссии по составлению законов, куда он подал проект о необходимых законодательных

преобразованиях, в которых выдвигал на первый план освобождение крестьян. Радищев умер в 1802 г.

\*232 Аксаков, Иван Сергеевич (1823 - 1886) - сын известного писателя Сергея Тимофеевича Аксакова, автора книг "Семейная хроника" и "Детские годы Багрова внука", и брат одного из столпов русского славянофильства, Константина Сергеевича Аксакова.

Иван Сергеевич Аксаков был также горячим сторонником славянофильства. С 1859 г. до самой своей смерти он издавал последовательно целый ряд славянофильских газет и журналов: "Парус", "Пароход", "Русская Беседа", "День", "Москва", "Русь".

[Оглавление тома "Культура старого мира"](#)

<http://www.magister.msk.ru/library/trotsky/trotl490.htm>

---

## CAPITOLO TERZO

# LA RINASCENZA RELIGIOSA E L'INTELLIGENCIJA RUSSA. PRINCIPIO MISTICO E PRINCIPIO RAZIONALISTICO NEL PENSIERO RUSSO.

### § 1. Significato politico della nuova rinascenza religiosa.

Il nuovo fermento culturale, filosofico e mistico-religioso, le assemblee filosofico-religiose, che sorsero nei primi anni del secolo e le società filosofico-religiose, che ad esse seguirono, animati da personaggi quali Rozanov Merežkovskij, Minskij, Filosofov, Florenskij, Bulgakov, Berdjaev e altri, dove si dibattevano animatamente e con grande interesse i temi di cultura religiosa e filosofica, della morale, del sesso, del matrimonio e della famiglia, vedendone la loro proiezione nel corpo mistico sociale in aperto contrasto, molte volte, con l'ufficialità della chiesa e del suo pensiero teologico al quale si oppone il libero pensiero religioso delle ricerche individuali, che criticano aspramente il Cristianesimo storico e la sua morale ipocrita, costituirono, in fondo, anche un indubbio sintomo di risveglio e di profonda revisione nel campo della religiosità sociale tradizionale, che era stata costretta a vivere sotto la cappa di piombo della religiosità dell'ortodossia dipendente dall'autocrazia russa.

Non si può, d'altra parte, negare che le riunioni e le assemblee filosofico-pietroburghesi ebbero un indubbio significato politico che penetra (per merito delle diverse sette religiose che allora proliferavano in Russia) persino in quegli angoli appartati dalla vita culturale e politica attiva della Russia. Se le opere religiose di Tolstoj sono interdette e non possono circolare pubblicamente in Russia, se lo stesso Tolstoj viene condannato dalla chiesa ortodossa, se le assemblee filosofico-religiose vengono chiuse su ordine di Pobedonoscev, nonostante che egli stesso avesse concesso (a denti stretti) a Merežkovskij (1901) l'autorizzazione ad organizzarle, non si può negare che il rinnovamento del pensiero religioso, andando a colpire immediatamente l'ufficialità della Chiesa, toccava e erodeva alla base quei pilastri sui quali si appoggiava la reazione dell'autocrazia con il beneplacito della Chiesa ad essa asservita.

Non è che si voglia dire che i singoli partecipanti a queste assemblee e gli interessati alle ricerche religiose individuali avessero tale importanza politica da condizionare la politica russa di opposizione. Al contrario, molti di essi non si interessano, se non in secondo piano, di politica. Merežkovskij, secondo la testimonianza di Berdjaev, nonostante il suo radicalismo religioso non prende parte alle discussioni tra populisti e marxisti, mentre Rozanov, i cui temi dovevano apparire



scandalosi è, politicamente, un reazionario, che propone l'idea del futuro regno autocratico di Cristo sulla terra,

Ma dobbiamo dire che, senza voler esagerare, nei primi anni del secolo un doppio radicalismo minaccia l'autocrazia: quello politico e quello religioso, Il nuovo pensiero religioso, a partire dal promotore che qui abbiamo indicato in Tolstoj (tralasciando per evidenti limiti cronologici isolati precedenti pensatori religiosi) propugnano una libertà di coscienza religiosa, una libertà, che, per potersi realizzare, ha bisogno delle libertà politiche essenziali, quali la libertà di parola, la libertà di stampa, la libertà di potersi riunire ed organizzare ufficialmente: esige ancora essenzialmente una autonomia personale, la liberazione creatrice dell'uomo per la cui realizzazione si presuppone la garanzia del diritto e del rispetto della persona. Orbene, chiedere una libertà di coscienza, quindi, significa anche chiedere dette libertà, ma allo stesso tempo, questo significava allora scontrarsi con il potere reazionario dell'autocrazia zarista, che, nel corso dei secoli, era riuscita a rendere impossibile una vera ed autonoma libertà di coscienza all'interno della Chiesa russa ortodossa trasformata, a sua volta, in una ruota del grande carro. Sotto l'autocrazia, invece, non solo l'azione politica rivoluzionaria d'opposizione è un contrabbando, un'attività clandestina, ma anche la cultura spirituale, che, nei suoi aspetti innovatori, non viene sopportata. Ciononostante, il movimento religioso e spirituale, grazie anche ai più significativi pensatori, filosofi, critici ed artisti, scrittori e poeti dell'inizio del secolo, riuscì ad organizzarsi e a svilupparsi con fasi di maggiore o minore partecipazione ed intensità, fino all'avvento della rivoluzione d'Ottobre. Il popolo russo, possiamo dire, non tentò di dispiegare tutta la sua religiosità nella Chiesa Ortodossa, (ruota del potere zarista), ma nei liberi movimenti settari. La stessa intelligencija russa si mise al servizio della lotta contro l'oppressione dell'autocrazia e dell'Ortodossia ufficiale, che contribuiva soltanto a soffocare la sete religiosa genuina, le libere ricerche spirituali non si sentono incoraggiate, bensì impedito. All'inizio del secolo, proprio Rozanov, Merežkovskij e Minskij si appellano continuamente alla necessità di un riconoscimento della libertà religiosa e di coscienza,<sup>899</sup> Il nuovo movimento con la sua presenza e il suo peso nella vita russa, dice Berdjaev, pose quasi "un ultimatum all'autocrazia russa al fine di poter adempiere il proprio dovere storico-religioso".<sup>900</sup>

Per dare un quadro più chiaro e più esauriente, nel rapporto culturale, del significato politico, acquisito dal movimento filosofico-religioso dell'inizio del secolo, le cui componenti e diramazioni mistiche ed anche sociali si diffusero per la Russia, bisogna necessariamente, a nostro avviso, parlare soprattutto di quei documenti che, nell'arco di un ventennio, rispecchiarono il pensiero e la sensibilità di una parte importante dell'intelligencija russa e della stessa rottura e svolta maturatasi all'interno della stessa intelligencija russa, portavoce allo stesso tempo delle istanze socio-politiche e socio-religiose del popolo e della vita russi.

Le tappe principali e sintomatiche attraversate dall'intelligencija russa in questione, in questo periodo, sono, a nostro avviso, tre. Esse vanno viste e ricercate nel movimento che si diparte dal pensiero della rinascenza culturale e filosofico-religiosa dell'inizio del secolo, che sono segnate a chiare lettere da tre antologie collettive di articoli, che sintetizzano la nuova coscienza culturale, filosofica, politica, economica e religiosa, nelle sue linee ed orientamenti fondamentali dell'intelligencija russa passata attraverso il marxismo critico all'idealismo. In ordine cronologico queste tre tappe sono così disposte:

1) la prima è segnata dall'apparizione dello sbornik "***Problemy idealizma***"(1902) e di cui abbiamo parlato nella parte prima (cap.II), a proposito di Bulgakov e Berdjaev;

2) la seconda dal più famoso di tutti : "***Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligenti***", (1909);

---

<sup>899</sup> I loro resoconti, documenti delle "A.F.R." di Pietroburgo, sono stati pubblicati su "***Novyj Put'***" (1901-1904).

<sup>900</sup> N. A. BERDJAEV, "Političeskij Smysl' religioznogo broženija v Rossii", in Sub Specie Aeternitatis, p. 150.

3) la terza dall'apparizione avventurosa, avvenuta subito dopo la Rivoluzione, dello Sbornik o russkoj revoljucii "**Iz Glubiny**" (1318-1921), rimasto fino ad alcuni anni or sono una rarità bibliografica, poiché venne sequestrato in Russia sin dal suo apparire.<sup>901</sup> (3)

Berdjaev, Bulgakov, Struve e Frank sono i quattro autori i cui nomi sono presenti in tutti e tre le raccolte. In generale, poiché lo sbornik, che suscitò più clamore degli altri per la critica negativa in esso contenuta sull'attività dell'intelligencija tradizionale russa e attirò l'attenzione di tutto il mondo intellettuale russo fu il secondo, "**Vechi**", il movimento religioso-filosofico (e socio-politico) da esso espresso entrò nella storia col nome di "*Vechovstvo*".

Il fatto che proprio lo sbornik "**Vechi**" sia stato capace di attirare tanta attenzione della critica, favorevole e sfavorevole, con lodi e condanne, induce tuttora, ragionevolmente, a soffermarsi su questo avvenimento culturale di natura soprattutto filosofico-religiosa, indagarne le cause e sottolinearne la portata storica non trascurando, allo stesso tempo, le altre due antologie nate da quella stessa atmosfera culturale. Ma su di esse ci soffermeremo soltanto brevemente.

Sintetizzando possiamo dire che, in queste tre antologie collettive, gli autori affrontano, di volta in volta i problemi politici, filosofici e religiosi dell'epoca.

Il primo sbornik, "**Problemy Idealizma**", pubblicato nel 1902, sotto la redazione di P. I. Novgorodcev, conta tra i nomi dei suoi dodici collaboratori gli stessi Struve, Berdjaev, Bulgakov e Frank, che, come s'è detto, collaboreranno anche agli altri sborniki successivi. In esso il tema dominante è rappresentato da una critica al positivismo ed una difesa dell'esigenza del ritorno all'idealismo filosofico. Lo stesso articolo di Berdjaev suona infatti: "*Etičeskaja problema v svete filosofskogo idealizma*".

In **Vechi**, (raccolta di cui parleremo diffusamente avanti), apparso dopo la rivoluzione del 1905 e su quell'evento maturatosi, figurano sette articoli dovuti in gran parte agli autori sopra citati. In **Vechi** viene continuata la critica, iniziata con **Problemy Idealizma**, al positivismo ed al radicalismo tradizionale dell'intelligencija a favore della metafisica e dei fondamenti religiosi e spirituali delle società.

Il terzo sbornik, "**Iz Glubiny**", ebbe una storia piuttosto infelice e paradigmatica. Pronto nell'autunno del 1918, non poté essere pubblicato a causa della reazione scatenatasi in seguito all'attentato a Lenin. Nel 1921, però, gli operai della tipografia Kusnarev, che avevano stampato il libro e lo conservavano nel magazzino, lo misero in commercio di propria iniziativa. Ma, come conseguenza, il libro venne confiscato e sequestrato (1922), tanto che tuttora,<sup>902</sup> in Russia esso è una rarità bibliografica da pochi conosciuta.

Esso porta come sottotitolo "*sbornik statej o russkoj revoljucii*", che ne determina il carattere. In parte è una ripresa di temi precedenti e in parte ne costituisce il bilancio. Mancano temi nuovi, se non si tiene conto della affrettata condanna della rivoluzione d'Ottobre. E' vivo, infatti, il senso d'allarme per la "catastrofe" che si è abbattuta sulla Russia. Berdjaev, nel suo articolo, (sono 11 gli articoli raccolti in questo sbornik), fa una analisi del male, espresso artisticamente da Gogol', Dostoevskij e Tolstoj, di cui ne rigetta la dottrina morale che, a parere di Berdjaev, ha avuto solo l'influsso nichilista sugli animi russi, come categoria metafisica, che si è manifestata ed ha influito negativamente, ancora una volta, sugli avvenimenti rivoluzionari, che da soli non possono migliorare eticamente l'uomo russo.

Questo è il quadro, sommariamente, che ci offrono i tre sborniki. Ma torniamo adesso all'esame del più importante di tutti: **Vechi**.

---

<sup>901</sup> In Occidente, esso venne ristampato a Parigi dall'YMCA-Press nel 1967. Fino allora ne esistevano soltanto due copie.

<sup>902</sup> Questo lavoro risale al 1971.

Esso, a nostro avviso, richiede una lunga premessa che ci costringe a rivolgerci indietro nella storia del pensiero russo. A noi sembra che quanto avviene attorno a **Vechi**, ripete, in tempi e forme diverse, un fenomeno che affonda le sue radici in un altro avvenimento ad esso simile, e forse più noto, manifestatosi nella Russia degli anni '40 del secolo XIX, allorché apparve, come una nube a ciel sereno il libro contenente pesanti meditazioni filosofico-religiose di Gogol'.<sup>903</sup> Su questo libro soffermeremo per diverse pagine la nostra attenzione prima di riprendere il discorso sull'apparizione di "**Vechi**". Questo perché allora, come all'inizio del secolo successivo, si scontrarono due linee politiche e due concezioni del mondo opposte: Gogol' e Belinskij l'espressero nel 1847; i rappresentanti del movimento "**Vechovstvo**" e Lenin, (e le sinistre in genere), nel 1909, allorché venne alla luce l'antologia "**Vechi**", che si presentava come un punto di svolta e di orientamento del cammino fino allora percorso dall'intelligencija tradizionale russa.

Ma, se è possibile fare questa analogia, si può allo stesso tempo far discendere i due movimenti culturali, religiosi e politici rispettivamente dai precedenti episodi qui richiamati? A noi sembra di sì e questo si chiarirà nel corso dell'esposizione. D'altra parte molti pensatori russi portano avanti, contrapponendole, le due correnti, che a questi avvenimenti filosofico-religioso-culturali si richiamano. Per continuare questo discorso avvertiamo la necessità di introdurre subito Gogol' e Belinskij. A questo scopo ci serviamo di un articolo di Berdjaev, che solo incidentalmente, quantunque significativamente, tocca il problema.<sup>904</sup> L'articolo intitolato "*Duchi russkoj revoljucii*", considera gli influssi dell'arte gogoliana sull'animo impressionabile del popolo russo, in funzione della rivoluzione russa d'Ottobre, che egli, in quest'articolo, condanna.<sup>905</sup>

Nel suo lavoro così impostato, Berdjaev applica all'opera gogoliana un metodo di valutazione e di analisi critica adottato per la prima volta su Gogol' dall'nuove correnti analitiche in arte, sorte e maturatesi nell'ambito della ricerca filosofica e mistica-religiosa dell'inizio del secolo XX.

## **§ 2. Gogol' e Belinskij. Il significato delle "Perepiski."**

L'angolo visuale di Berdjaev, a proposito di Gogol', è quello metafisico. La sua attenzione è rivolta al senso del mistero e dell'enigmaticità che lo stesso scrittore portò con sé nella tomba.

"Gogol', - afferma Berdjaev, - è uno dei più grandi e più perfetti artisti russi. Egli non è realista, né satirico come prima si pensava. Egli è fantastico e rappresenta non la gente reale, ma i modi elementari dello spirito, prima di tutto dello spirito mendace impossessatosi della Russia".<sup>906</sup> In sostanza, Gogol' è, per Berdjaev, più enigmatico di Dostoevskij e, "come questi mise a nudo le contraddittorietà e gli abissi dello spirito e mostrò nella sua opera la lotta tra Dio e il Diavolo, Gogol'

<sup>903</sup> E' questo anche il punto di vista dello storico Hugh SETON-WATSON, Storia dell'impero russo,(1801-1917), Einaudi, Torino, 1971, pp. 586-587.

<sup>904</sup> In questo articolo di Berdjaev, apparso nello sbornik "**Iz Glubiny**" (1918-1921), l'autore dedica alcune pagine alla nuova interpretazione dell'arte e del pensiero di Gogol'. Egli si rifà, giustamente, all'interpretazione che prima di lui diede di Gogol' il filosofo religioso e brillante scrittore. V. V. Rozanov. Questi se ne interessò nel saggio: **Magičeskaja stranica u Gogolja** e in altri due articoli: "**O Gogole**". Vedi: Legenda O Velikom Inkvizitore. Dve stat'i o Gogole, München, 1970.

<sup>905</sup> A Gogol' Berdjaev aggancia il discorso cosmologico del male ripreso dalla tematica Rozanoviana; male che non può essere risolto, a suo avviso, in termini sociologici, influendo soltanto con la propria azione sugli aspetti esteriori della vita dell'organizzazione umana. Per quanto riguarda una analisi approfondita delle nuove correnti artistiche analitiche, vedi lo studio di Berdjaev, **Krizis Iskusstva**, Izd. Lemana i Sacharova, Moskva, 1918.

<sup>906</sup> N. A. BERDJAEV, art.cit., op.cit., p.83. Pur condannando l'utopia teocratica gogoliana, Berdjaev afferma che con Gogol' incomincia in Russia il carattere religioso-etico delle letteratura russa e del suo messianesimo. In ciò l'importanza di Gogol' è prossima alla sua importanza artistica. Egli indirizzò nelle "Perepiski" le sue ricerche del Regno di Dio sulla terra. Ma il suo Cristianesimo socialitario si rivelò terribile e Belinskij ebbe il merito di dimostrarglielo fermamente.

compenetrò la sua opera del senso del magico, rappresentando artisticamente le forze tenebrose, maligne e magiche".

Quest'interpretazione richiede evidentemente una radicale revisione della vecchia interpretazione di Gogol' come artista realista e satirico. Gogol' viene visto, infatti, come un artista enigmatico contenente in sé una certa quantità di mistero, che non è stata ancora rivelata, accompagnata ad un senso del magico. Tale senso del magico è, in forme più o meno dissimulate, presente sia nelle Anime Morte, che nel Revisore. Questo tipo di interpretazione induce Berdjaev a riconoscere i limiti della vecchia scuola critica, che, sotto l'influsso della dottrina nazionalistica, non poté pienamente capire e percepire ciò che stava nel fondo dell'opera creativa gogoliana.<sup>907</sup>

Gogol', come altri scrittori russi, fu utilizzato fin dall'apparire delle sue prime opere per fini utilitaristico-sociali. I massimi rappresentanti di quest'interpretazione furono gli epigoni di quella scuola critica, che fu soprattutto forte negli anni '40 e '60 e, cioè, Belinskij, Černyševskij e Dobroljubov. Essi, pur penetrando con grande acume i motivi interiori della letteratura russa, non ebbero la forza di valutare totalmente la sua rivelazione artistica. A questa scuola doveva restare però estraneo il motivo del raccapricciante, insito nell'intuizione artistica gogoliana. Ad afferrare il vero problema dell'arte di Gogol', - scrive Berdjaev, - doveva essere uno scrittore di un'altra "scuola", di altre "origini", e di altro "spirito", cioè, V. V. Rozanov, a cui lo stesso Berdjaev è, per certi aspetti, molto vicino. Rozanov, pur non amando molto Gogol', e pur avvicinandosi a lui con un sentimento cattivo, riuscì a capire, in compenso, che Gogol' fu l'artista del male. Il "male" gogoliano è la rivelazione artistica, che ha un origine metafisico ed interiore. Questa interpretazione si contrappone chiaramente, in posizione di rifiuto, a quella data dalla vecchia scuola critica, che considerava l'opera di Gogol' come esclusiva manifestazione del male sociale ed esterno, legato all'arretramento politico ed alla mancanza di istruzione, che, in verità, regnavano tra il popolo russo. In queste parole è, tra l'altro, visibile il personalismo di Berdjaev, il quale è convinto che la rigenerazione etica dell'uomo è soltanto possibile sulla base di una rinascita spirituale e morale, vera base del progresso, dello sviluppo dell'uomo e della società umana. Perciò egli, in questa breve riflessione su Gogol', può concludere che quel male esistente nell'underground dell'uomo russo come un male canceroso non era stato, tuttavia, spazzato via dalla rivoluzione stessa. Al contrario, invece, nascondendosi sotto altre vesti, doveva rinascere con molta forza in quei giorni di turbamento sociale in cui tanta fiducia si riponeva ancora nell'uomo.

Non pensavano certamente così i grandi critici del XIX secolo di impostazione filosofica razionalistica e di tendenza socialista. Belinskij prima, di tutti, intento a dare una risposta ai problemi più inquietanti della società russa del suo tempo vide, al di là dell'intenzione di Gogol', giustamente rispecchiata nelle sue opere, ridicolmente, quella mostruosa realtà rappresentata dalla Russia degli zar. Certamente Belinskij prima e poi Černyševskij e Dobroljubov, critici letterari di impostazione filosofica, in qualità di rivoluzionari, che lottavano contro un regime dispotico quale era quello zarista, videro nell'espressione artistica di Gogol' sestante la verità sociale. Da questo punto di vista essi errano nel vero, anche se ciò li condusse, come dice Berdjaev, a non cogliere il vero significato della creazione artistica di Gogol'. I motivi di ordine religioso furono estranei, infatti, a quella scuola. Essi furono messi soprattutto in luce dai pensatori interessati in prima persona alla rinascita filosofico-spirituale dell'inizio del secolo XX, a cui appartiene lo stesso Berdjaev.<sup>908</sup> Fu allora che poté venir capito Gogol', continua Berdjaev, perché in quel periodo venivano scossi i fondamenti della vecchia concezione del mondo dell'intelligencija. Da questa nuova luce scaturì tutta la problematicità ed enigmaticità del genio artistico di Gogol'. Il nuovo Gogol' non era più quello considerato dalla critica di Belinskij e dalla scuola realista. Le stranezze gogoliane venivano spiegate allora col suo carattere satirico che de scriveva la non giustificazione

---

<sup>907</sup> Ibidem.

<sup>908</sup> N. A. BERDJAEV, "Russkij duchovnyj Renessans Načala XX veka i žurnal Put'", **Put'**, N. 49, Parigi, 1935.

della vecchia Russia feudale, i suoi procedimenti artistici non furono visti nella loro problematicità perché veniva tutto ridotto al fine immediato della critica *utilitaristico-sociale*. A questo punto non ci sembra utile, per il tema assunto, seguire le argomentazioni di Berdjaev sul carattere tragicomico, discutibilissimo, sul piano socio-politico, della Rivoluzione russa, per la presenza di nuovi personaggi gogoliani come Čičikov e Chlestakov.<sup>909</sup> Ciò che ci preme ancora sottolineare è l'interpretazione nuova di Gogol', prima di passare all'esame diretto della crisi gogoliana a lo scontro epistolare con Belinskij. E' da questa nuova interpretazione che risalta meglio il motivo dello scontro con Belinskij.

Nella presentazione nuova di Gogol', dall'angolo visuale che tiene conto della sua profonda problematicità, misteriosità, enigmaticità e metafisicità, la breve indagine di Berdjaev si muove su due piani. Da una parte egli vede il Gogol' artista, precursore di quei movimenti analitici artistici che sorgono in seguito alla crisi dell'arte e cioè come anticipatore dell'arte di Belyj e di Ricasso, in quanto Gogol' possedeva il senso dell'"appercezione della realtà che portò al cubismo."

Dall'altra parte, sul piano filosofico, appoggia la sua tesi di un rinnovamento etico e morale dell'uomo per una sicura rivoluzione positiva nel processo di sviluppo della società umana. A questo proposito sembra che Berdjaev, come lo studioso di letteratura russa Vengerov, dia un significato morale alla meditazione gogoliana sulla situazione dell'uomo. Ma ecco un passo fondamentale dell'articolo che riflette quanto qui indicato.

"Gogol', come artista, anticipò le più moderne correnti analitiche sorte in seguito alla crisi dell'arte. Egli anticipa l'arte di Belyj e di Picasso, possiede l'appercezione della realtà che portò al cubismo. Nella sua arte c'è già lo smembramento cubista dell'essere vivente. Gogol' intravide già i mostri che in seguito doveva vedere Picasso, ma ha ingannato tutti mascherando con la beffa la sua visione demoniaca. Tra i nuovi artisti russi, quello che segue Gogol' ed è il più geniale di tutti è Andrej Betyj, per il quale la figura umana è definitivamente morta e inghiottita nei vortici del cosmo. Andrej Belyj non vede una bellezza organica come non la vide Gogol'; segue Gogol' in molte tecniche artistiche, ma fa delle conquiste nuove nel campo della forma. Già Gogol' aveva sottoposto l'immagine organica dell'uomo ad uno smembramento analitico, non ha personaggi umani, ma unicamente musi e ceffi, mostri simili a quelli componibili del cubismo. Nella sua opera l'uomo viene ucciso e Rozanov lo accusa direttamente di omicidio. Gogol' non fu in grado di fornirci personaggi umani positivi e ne soffrì profondamente, cercò tormentosamente l'immagine dell'uomo e non la trovò, fu assediato da ogni parte da mostri deformi e disumani. In ciò risiede la sua tragedia. Egli credeva nell'uomo, ne cercava la bellezza e non la trovò in Russia. In questo fatto ci fu qualcosa di indicibilmente straziante che poteva portare alla pazzia. Gogol' stesso soffrì nel suo spirito una specie di distorsione e portò con sé un mistero irrisolto ... Egli scoprì l'insopportabile male della meschinità e questo l'opprimeva. Anche in Belyj non c'è l'immagine dell'uomo, ma siamo in un'altra epoca, quando la fede dell'uomo è scossa, mentre ancora Gogol' la possedeva".

Continuando su questa impostazione data al suo articolo, Berdjaev vuole dimostrare che quanto di nefasto si è manifestato nella rivoluzione russa risiede, in sostanza, negli uomini rimasti "ceffi" e "musoni", proprio come li aveva visti Gogol'.

"Gogol' stesso, - dice Berdjaev, - fu terrorizzato e ferito da questo mancato dispiegarsi della persona umana in Russia, da questa massa di spiriti elementari della natura, invece che di uomini... Nell'insopportabile meschinità rivoluzionaria c'è l'eterno gogoliano. Le speranze che la rivoluzione avrebbe portato alla luce l'immagine dell'uomo in Russia, che la persona umana si sarebbe elevata in

---

<sup>909</sup> Berdjaev interpreta la Rivoluzione russa come un'impresa alla Čičikov, essa opera su anime morte, "vuole edificare la ricchezza popolare su delle fondamenta illusorie, irreali, possiede la baldanza di Čičikov... La rivoluzione russa è una tragicommedia, il finale-dell'epoca gogoliana e, forse, la cosa più triste e disperata nella rivoluzione russa è questa qualità gogoliana. In ciò che la rivoluzione contiene di Dostoevskij ci sono più speranze. La Russia deve assolutamente liberarsi dal potere dei fantasmi gogoliani."Op.cit.

tutta la sua statura dopo la caduta dell'Autocrazia, si rivelarono vane". A questo punto Berdjaev ha un'impennata che lascerebbe molto perplessi quanti volessero dare un significato strettamente politico alle sue parole. Questo punto è, a nostro avviso, l'aspetto più discutibile del suo articolo e noi, pur non allontanandoci dal tema assunto, lo riportiamo soltanto per una maggiore comprensione dell'interpretazione di Gogol' qui presentata.

"L'Autocrazia non c'è più, - dice Berdjaev, - ma l'ignoranza ed il male russi sono rimasti. L'ignoranza ed il male hanno radici più profonde, non nell'involucro sociale, ma nel nucleo spirituale del popolo. L'autocrazia non c'è più, ma l'arbitrio continua a regnare in Russia, come prima regna il disprezzo dell'uomo, della dignità umana, dei diritti umani. L'autocrazia non c'è più, non c'è più la vecchia burocrazia e la vecchia polizia, ma la bustarella rappresenta come prima la struttura portante della società russa, la sua costituzione di base. La concussione fiorisce, ad ogni pie' sospinto assistiamo nella Russia rivoluzionaria a scene gogoliane. L'autocrazia non c'è più, ma la Russia è piena come prima di anime morte e come prima ne continua il mercato". Ciò che Ci sembra di dover sottolineare dopo questa citazione è che sotto le parole di Berdjaev si nasconde un profondo pessimismo nei confronti dell'uomo; un pessimismo che ha qualcosa in comune con crollo gogoliano. Se le sue parole non sono piene di fiducia nella rivoluzione non è per il fatto che i mutamenti rivoluzionari vadano contro i suoi principi, ma perché sente l'incapacità dell'uomo di rinnovarsi eticamente nel momento in cui fa la rivoluzione»

Portando definitivamente la nostra attenzione al pensiero di Gogol', possiamo notare che la sfiducia che egli ha nei confronti dell'uomo lo conduce quasi alla soglia della pazzia e la sua crisi interna trova una prima risoluzione, a nostro avviso, nel momento in cui, meditando sulla condizione umana, giunge ad una riva quanto mai reazionaria, costituita dalla Chiesa Ortodossa in connubio con il potere statale autocratico.

Ma su questo punto è bene disegnare ancora una breve parentesi per poter meglio capire lo scontro tra Gogol' e Belinskij. Uno scontro che, a nostro avviso, è la logica conseguenza di due pensatori<sup>910</sup> che maturavano le loro idee attraverso processi intellettuali e spirituali diversi. Nel 1847, anno di apparizione delle "**Perepiski**" di Gogol', Belinskij era ormai giunto al materialismo feuerbachiano e vi stava in esso con tutte e due i piedi, usando l'espressione di Plechanov,<sup>911</sup> per quanto riguarda gli atteggiamenti filosofici e religiosi (anche se questo approdo ha tutte le sfumature che possono essere conferite dall'atmosfera utopistica che allora si diffondeva per tutta l'Europa), mentre Gogol', alla vigilia del suo viaggio in Terra Santa, seguiva il travagliato cammino di un'intima ricerca religiosa. A questo proposito, molti concordano nel considerare Gogol' come un ricercatore religioso. E' questa l'interpretazione di Zenkovskij e di Berdjaev.<sup>912</sup> In questo senso lo storico filosofico B. Zenkovskij dà a Gogol' il primo posto tra i pensatori russi religiosi, che si ricollegano alla chiesa dopo Čaadaev, nel movimento che cerca nella coscienza ecclesiastica la risposta a tutte le questioni complesse e dolorose della vita.<sup>913</sup>

---

<sup>910</sup> Usiamo la parola "pensatore" perchè in questo momento più che allo scrittore o al critico letterario la nostra attenzione è rivolta alla loro concezione del mondo.

<sup>911</sup> G. V. PLECHANOV, **V. G. Belinskij**, sbornik Statej, Moskva 1923.

<sup>912</sup> N. A. BERDJAEV, *Russkaja Ideja*, pp. 83-85

<sup>913</sup> A proposito di questo accostamento Gogol'-Čaadaev non bisogna trarsi in inganno. Quantunque la loro problematica sorga sul terreno religioso, Čaadaev è rivolto al futuro, Gogol' al passato. Il pessimismo verso il passato ed in particolar modo verso la Russia e la fede e la speranza ottimista verso il futuro sgorgano dal pensiero originale storiografico di Čaadaev. Gogol', pur di risolvere le contraddizioni della Russia contemporanea, è costretto a giustificarla o a rifugiarsi nell'idillio patriarcale e nell'utopia teocratica che rendono terribile il suo insegnamento sul Cristianesimo sociale. Entrambi, secondo quanto dice Berdjaev, cercano il regno di Dio sulla terra (*Russkaja Ideja*, pp.36, 84), ma Čaadaev è un rivoluzionario, un "decabrista diveduto mistico", dice Geršenzon, mentre il Gogol' filosofo si trasforma, volente o nolente, in "predicatore della frusta, l'apostolo dell'ignoranza", secondo la secca risposta di Belinskij a Gogol'. Čaadaev è attratto dall'universalismo cattolico e si ostina sulla storicità del Cristianesimo, mentre Gogol' restò sul terreno orto-

“Tra questo gruppo, - scrive Zenkovskij , - attribuiamo il primo posto a Gogol', non per ragioni cronologiche, ma perché la disgregazione dell'umanesimo morale ed estetico si manifesta in lui con una particolare nettezza. Si potrebbe senza esagerazione considerarlo un profeta della cultura ortodossa. Ciò determina il suo ruolo nello sviluppo della filosofia e la sua importanza capitale nella dialettica della vita spirituale del XIX secolo.<sup>914</sup>

A questo punto diamo uno sguardo più da vicino all'attività di Gogol' negli anni '40 è '50.

La vita di Gogol' fu, negli anni '50, estremamente complicata. In particolar modo dopo la rappresentazione del "**Revisore**" nel 1936, allorché per sfuggire alle minacce della polizia preferì partire subito per l'estero. Roma fu la sua sede preferita. Si incontra all'estero con la società degli slavofili (il cui influsso fu secondo alcuni estremamente negativo), al cui contatto, nei primi anni degli anni '40, si rafforzò in lui lo stato d'animo mistico-religioso. Con questo spirito cercò di interpretare il significato storico delle svolte rivoluzionarie dell'Europa e dello sviluppo del movimento contadino in Russia.

Gogol' non riuscì ad orientarsi in tutta la complessità degli avvenimenti che avvolgevano allora la Russia dove, proprio in quegli anni, aveva luogo un processo di delimitazione e di chiarimento delle forze progressiste e democratiche da quelle reazionarie. Egli temeva i turbamenti sociali che, a suo modo di vedere, "potevano condurre la Russia all'ordine legale borghese già realizzato in America dove, come, egli notava, si era formato lo *stato automa* e dove si era insediata la muffa".<sup>915</sup> Ma al di là di queste sue preoccupazioni politiche ce n'è uno di ordine religioso che in lui abbia maggiore importanza e su cui bisogna soffermarsi.

Gogol' tendeva per sua natura verso un moralismo piuttosto astratto e rigorista, che egli si imponeva con austerità. Ciononostante, Gogol' era posseduto da un amore invincibile ed ardente per l'arte, tanto da esserne divorato.

Un amore che entrava in contraddizione nel momento stesso in cui Gogol' scopriva l'amoralità particolare del dominio dell'arte. Per superare questa contraddizione egli si lascia condurre ad "un'utopia estetica, evidentemente irrealizzabile e provocata dal bisogno di dimostrare a se stesso *l'utilità dell'arte*. Il fallimento di questa utopia, che può avere dei rapporti abbastanza chiari con la commedia "**Il Revisore**" (basti pensare alla parte esplicativa, che Gogol' vi aggiunse), rovescia il suo universo spirituale, l'umanesimo gli appare in tutta la sua precarietà, preparando così la sua crisi religiosa.

In effetti, a partire dal 1836, avviene in lui un ritorno appassionato verso la vita religiosa, che non abbandonerà più. Si va così precisando in lui il problema del principio estetico nell'uomo.

"Gogol', - scrive ancora Zenkovskij, - è il primo ad toccare la questione dell'amoralismo estetico e a porre in maniera molto acuta il tema della divergenza tra la vita morale ed estetica; per la prima volta, la questione della problematica del dominio estetico si trova sollevata".<sup>916</sup> Tormentato da questo tema egli approda ad una concezione del mondo che non è per niente nuova e che non corrisponde affatto alle aspettative della critica, che era ormai abituata a vedere in lui soltanto l'autore del "**Revisore**" e delle "**Anime Morte**". Questa sua nuova concezione del mondo, che in sostanza non è di per se stessa nuova, per il modo con cui viene manifestata, è del tutto

---

dosso. (vedi le Lettere Filosofiche di Čaadaev, in particolare quella diretta a E. D. Pankov del 1829 pubblicata sul "**Telescopio**").

<sup>914</sup> B. ZENKOVSKIJ, Histoire de la philosophie russe, tom.I, pp.194-195. Vedi inoltre la monografia dello stesso autore: **N. V. Gogol'**, YMCA-Press, Parigi, pp. 145-156.

<sup>915</sup> La citazione è tratta dalla "**Posleslovie**" alla lettera di V. G. BELINSKIJ, *Pis'mo k Gogolju*, curata da F. M. Golovenčenko, Gos. izd., Moskva, 1956. Vedi anche: B. ZENKOVSKIJ, **N. V. Gogol'**, YMCA-Press., Parigi, pp.-178-194. In queste pagine Zenkovskij mostra quanto il problema della "socialità cristiana" abbia interessato non solo filosofi come Solov'ev e Rozanov, ma anche l'economista-filosofo e teologo S. Bulga-kov che scrive "Filosofija Chozjajstva", e dal mistico Merežkovskij. Egli vede l'importanza di tutta l'utopia gogo-liana nella cristianizzazione della vita su cui Gogol' pone l'accento.

<sup>916</sup> B. ZENKOVSKIJ, op.cit.,tom. I, p. 196.

anacronistica. Essa viene esposta e presentata ai lettori nell'opera con maggiori pretese filosofiche di Gogol' e cioè, nel libro: **Vybrannye Mesta iz Perepiski s Druz'jami**. In quest'opera gogol' approda alla concezione secondo la quale la Chiesa Ortodossa, "permette di risolvere tutte le questioni che si pongono attualmente con una tale acutezza all'umanità intera". Vedremo avanti qual è questo modo e che cosa ne pensa Belinskij. Quest'opera, che per la vita di Gogol' pensatore e artista, costituisce un punto di arrivo e di partenza allo stesso tempo, provocò a suo tempo un'ondata di proteste da parte della critica progressista e di quella parte più illuminata e sincera che agiva nello stesso campo slavofilo. Si levarono invece lodi, come testimonia Belinskij, dalla parte più reazionaria e da parte dello stesso governo zarista. Questo fatto ci spinge maggiormente ad esaminare attentamente, seppur concisamente, quanto da Gogol' proposto nel suo libro.

**Vybrannye Mesta iz Perepiski s Druz'jami** venne pubblicato nel gennaio del 1847. La sua apparizione lasciò costernati tutti i giovani progressisti, i quali non riuscivano a credere che quel libro fosse un frutto dello stesso autore delle "**Anime Morte**" e del "**Revisore**". Belinskij considerò l'opera un tragico errore dello scrittore. Ma il libro era stato scritto da Gogol', e non da un Gogol' incolto, come più di qualcuno è stato portato a credere.<sup>917</sup> Vengerov, infatti, nella parte del suo saggio su Gogol', dedicata all'esame di quest'opera, pur riconoscendone gli anacronismi e le ingenuità troppo spesso pretenziose, sotto cui Gogol' vuole esprimere le sue idee "nuove", dimostra che l'accusa a Gogol' di essere incolto non è più accettabile; anche se il suo spirito si è sviluppato anacronisticamente, egli ha seguito comunque una via sui generis. A proposito delle **Perepiski**, nella critica gogoliana si possono rintracciare vari atteggiamenti, punti di vista e giudizi diversi. Ma tra queste correnti due ci sembra che abbiano tanta importanza da essere ancora prese seriamente in considerazione.

Una (di cui si è accennato in relazione agli ultimi sviluppi parlando di Berdjaev e Zenkovskij), fa capo alla corrente slavofilo-religiosa più sincera e, nello stesso tempo, critica su molti punti del pensiero gogoliano. Da questo campo le prime critiche Gogol' le ricevette dallo stesso Aksakov.<sup>918</sup>

L'altra corrente fa capo a Belinskij, la cui lettera fu accettata completamente dall'intelligencija progressista rivoluzionaria delle generazioni successive. La critica di Belinskij è, a nostro avviso, una critica sui generis, valida in molti punti tuttora, ma che non sopporta ulteriori appesantimenti e che deve essere spogliata di quelle cappe di piombo in cui è stata rinchiusa nei decenni successivi alla morte del grande critico.

A queste due correnti fondamentali non è il caso di avvicinare quella volutamente reazionaria e strumentale alimentata dallo stesso potere zarista e dalla Chiesa Ortodossa, che vedono in quest'opera un loro vantaggio. La linea adottata da Vengerov ci sembra piuttosto accademica con pretese di neutralità.

**Vybrannye mesta iz Perepiski s druz'jami** è l'espressione degli stati d'animo e delle meditazioni sull'arte, la chiesa e la società, che Gogol' esprime agli amici nel corso di una corrispondenza, che, vera o fittizia che sia, ha inizio nel 1836 e dura fino al 1847, un arco di tempo di dieci anni.

Secondo Vengerov "la lotta contro la svogliatezza dell'uomo di "prestare ubbidienza" diede il tono a tutto il libro e è allo stesso tempo il centro di gravità di quella schiacciante impressione che produsse sui contemporanei, che sognavano allora ad occhi aperti di vivere un po' di libertà". Fu, infatti, il dissenso degli spiriti progressisti a decidere la triste sorte del libro. Vengerov non sembra disposto a condannare quel libro, perciò è costretto, ci sembra, a condurre un tipo di critica che

<sup>917</sup> S. A. VENEROV, "**Pisatel' Graždanin**", (N.V.Gogol'), in **Istorija Russkoj Literatury**, pp. 165-244. Ovsjaniko-Kulinovskij nel suo libro su Gogol' parla di un Gogol' estraneato dalla cultura. Zenkovskij è del parere opposto. Vedi op. cit., p. 181. In "**Neisvestnyj Gogol'**", in **Novyj Žurnal**, N. 27, 1901 di D. I. Čiževskij sono contenuti giudizi opposti a quelli di O-Kulinovskij.

<sup>918</sup>S. A. VENEROV, op. cit., p. 230.



svincoli l'opera di Gogol' dal momento storico-sociale in cui essa nacque ed apparve alla luce. In questo senso egli riconosce la sincerità di Gogol', che non può essere incolpato, egli dice, di aver dato ricette oscurantiste, reazionarie ed arretrate per curare i mali della società. "Il significato della sincera o finta rassegnazione che si trova nelle "**Perepiski**", - ripetiamo, - scrive Vengerov, - ha un interesse puramente psicologico e da ciò non bisogna trarre conclusioni socio-politiche".

Come vedremo più avanti, Belinskij muove tutt'altro ordine di considerazioni. Non ci sembra utile seguire adesso la critica e le considerazioni psicologiche di Vengerov, che, se da una parte ha il merito di dipanare molti dubbi sulla sincerità dello scritto di Gogol' e del suo supposto anacronismo culturale, egli tende, nello stesso tempo, erroneamente, da un punto di vista storico culturale, ad astrarre il pensiero di Gogol' dal momento storico-sociale in cui quell'esperimento letterario veniva vissuto sia dall'autore che dalla critica. Ciò significa, nell'intenzione di Vengerov, non attribuire alcun significato politico a quell'opera, che veniva alla luce, in Russia, proprio in un momento politico particolare, allorché parte dell'intell'igencija russa stava per togliersi la veste del **lišnij celovek** per agganciare alla realtà la sua funzione progressista.<sup>919</sup> Ma che cosa propone in sostanza Gogol'? A questo proposito ci torna utile ed interessante quanto egli scrive nella lettera intitolata "*Russkij Pomeščik*", indirizzata ad un suo caro amico.

"E' importante, - scrive Gogol' all'amico, con il tono del consigliere disinteressato, - il fatto che tua sia ormai arrivato in campagna e che ti sei proposto di diventare, in ogni caso, un proprietario (pomesščik)... Non turbarti con certi pensieri quasi che le vecchie catene che legarono il proprietario con i contadini siano scomparse per sempre - (che esse siano scomparse è vero; che i colpevoli di questo fatto siano gli stessi proprietari è pure vero, ma) che esse scompaiano per sempre e per l'eternità - sputa su queste parole: pronunciarle può soltanto quello che non riesce a vedere al di là del suo naso.... Se soltanto utilizzerai alla precisione tutto ciò che adesso ti sto per dire, allora, alla fine di un anno vedrai che io avevo ragione. Prendi la questione del proprietario come essa deve essere presa, nel significato vero e legittimo. Raduna prima di tutto i mužiki e chiarisci loro chi sei tu e chi sono loro; che tu sei **pomesščik** su di loro non perché a te è piaciuto comandare ed essere **pomesščik**, ma perché tu sei già **pomesščik**, perché sei nato **pomesščik**, perché lo chiede Dio da te e perché non puoi barattare questo titolo per un altro, perché ognuno deve servire Dio al proprio posto e non in un posto che non è il suo, per l'appunto, come pure essi, nascendo sotto il potere devono sottomettersi a quello stesso potere sotto cui nacquero, poiché non c'è potere che non sia venuto da Dio. E dimostraglielo a questo punto, nel Vangelo, affinché essi vedano tutti, dal primo all'ultimo e perché si convincano di quanto dici loro. Poi di loro come tu li costringi a lavorare non perché a te siano necessari i soldi per i tuoi piaceri (e rincresciti nella dimostrazione davanti a loro delle somme assegnate); e poi fa sì che essi vedano realmente che a te i soldi importano poco, proprio nulla, ma che tu li costringi a faticare poiché da Dio è stato comandato all'uomo di faticare e di guadagnarsi il pane e leggi poi loro le Sacre Scritture affinché essi vedano ciò e si convincano. Di loro tutta la verità e che tu devi rendere conto a Dio, in cielo, nell'ultimo giudizio, ragion per cui Dio sorveglierà ancor di più te affinché essi lavorino onestamente non solo per te, ma anche per se stessi. Poiché sappi, ed anche essi sappiano, che impigritosi, il mužik è capace di tutto: farsi ladro o ubriacarsi significa uccidere il proprio animo e a te resterà il peso di risponderne davanti a Dio. E tutto ciò che dirai loro sostienilo con le parole della Sacre Scritture. Mostra loro col dito persino ogni lettera con cui ciò è stato scritto. In una parola, affinché essi vedano chiaro che tu in tutto ciò che hai loro detto ti conformi alla volontà di Dio, e non a una qualsiasi impresa europea o meno che sia. Il mužik questo lo capirà, a lui non sono necessarie molte parole. Annunzia loro tutta la verità: che l'anima dell'uomo è la cosa più cara di quanto ci sia al mondo e che tu sorveglierai anzitutto che nessuna delle tue anime vada in rovina per consegnarsi al tormento eterno, In tutte le recriminazioni ed ammonizioni che farai a chi coglierai nella situazione di ladro, di pigro o di ubriaco, ponilo davanti

---

<sup>919</sup> Vedi a questo proposito gli articoli di A. Herzen, "*Very Dangerous!!!*" e "*Lišnie ljudi i želčeviki*" (1859, 1860).

all'immagine di Dio e non davanti a te; mostragli che egli pecca davanti a Dio e non contro di te. E non rimproverarlo da solo, isolatamente, ma chiama sua moglie, la sua famiglia ed aduna i suoi vicini. Rimprovera la moglie affinché non sia dissuasa dal male di suo marito e affinché non lo minacci col timore di Dio; rimprovera i vicini perché ammettano di essere fratelli ... e che di tutto daranno conto a Dio ... Raccogli la forza dell'ascendente, ma con essa anche la responsabilità dei padroni esemplari e dei migliori mužiki. E, fatti da te radunare i migliori mužiki, quelli esemplari, se essi sono vecchi, dopo averli posti a sedere davanti a te, spiega con loro come essi possono mettere sulla buona strada ed insegnare il bene agli altri, servendosi in questo modo proprio dell'insegnamento e dell'ordine di Dio. Comportati così anche per l'arco di un anno soltanto e vedrai come tutto andrà in ordine. Persino l'economia trarrà vantaggio da tutto questo. ...Cristo non per nulla disse: "Di tutto questo a voi è dato". Nell'essere cristiano questa verità è ancora più evidente che nel nostro: in esso il ricco padrone e l'uomo buono sono sinonimi".<sup>920</sup>

Questo è il succo delle proposte "nuove" gogoliane. Un sogno utopico vestito di misticismo se si dà atto alla sua sincerità ed alla sua idea di comunità patriarcale; un'assurda condanna di ogni rivendicazione civile di libertà da parte dei servi della gleba, dei poveri e degli sfruttati qualora si voglia riportare, come bisogna e si deve fare, il significato che tutto ciò acquista nella sua trasposizione politico-sociale, nella realtà sociale russa del tempo.

Sono dei consigli che, comprensibili a noi, non potevano allora non suscitare sgomento e ira in quanti avevano stimato Gogol' artista molte volte con tutto l'animo, perplessità negli slavofili sinceri e lode da parte della gerarchia ufficiale ortodossa e del potere zarista. Fatto quest'ultimo molto sintomatico.

Ma forse non è esagerato dire che il più deluso di tutti si sentì lo stesso Gogol', che vide fallire la sua idea di un messaggio all'umanità intera.

La critica sdegnata di Belinskij gli giunse inaspettata provocandogli quella stessa delusione ed amara sorpresa che la comparsa del libro aveva suscitato in Belinskij. Tra il coro di voci, infatti, che si levarono allora sdegnate contro Gogol' s'impone a tutti il grido appassionato di Belinskij espresso nella famosa Lettera a Gogol', (vedi l'appendice a questo capitolo per i testi originali sia della lettera sopra citata di Gogol' che di quella a Gogol' scritta da Belinskij) scritta a Salzbrunn il 15 luglio dello stesso anno, durante un periodo di cura a cui Belinskij, ormai prossimo alla morte, ancora in giovane età, si sottopone. La lettera, al di là della pura e semplice protesta, a cui non è riconducibile, acquista un valore altamente civico e nello stesso tempo significato politico ben preciso, dimostrando a quali conclusioni reazionarie portava il libro di Gogol'. Ma per avere una chiara comprensione della stessa lettera e per penetrare nei suoi motivi veri che Belinskij volle con essa esprimere ed indicare agli altri, riteniamo opportuno riportare i passi più significativi della stessa lettera, scritta in un momento delicato del suo sviluppo intellettuale.

Nel decennio in cui Gogol' scriveva le **Perepiski**, attratto sempre più dal misticismo, in Belinskij, invece, avveniva un processo inverso, e cioè quello che lo portò al materialismo feuerbachiano.

Dopo aver superato velocemente gli influssi della filosofia di Schelling, Fichte e, per quanto riguarda la filosofia di Hegel, soltanto di quegli aspetti reazionari ed assolutistici nelle conclusioni, passava, attraverso una sofferta maturazione di idee dall'idealismo al socialismo utopistico imperante in quegli anni in tutta l'Europa. Un vivo documento che ci testimonia questo passaggio è costituito dalla lettera scritta al suo amico Botkin l'8 settembre del 1841. In essa, tra l'altro, troviamo scritto:<sup>921</sup>

---

<sup>920</sup> N. V. GOGOL', **Vybrannye Mesta iz Perepiski s Druz'jami**, Berlino, 1921, pp. 173-176.

<sup>921</sup> **Боткин** Василий Петрович [27.12.1811 (8.1.1812), Москва, - 10(22).10.1869, Петербург], русский писатель, критик, искусствовед. Брат врача С. П. **Боткина**. В 30-40-х гг. был близок к **западничеству**, к М. А. Бакунину, В. Г. Белинскому, А. И. Герцену; переписка Б. с Белинским и др. представляет большой общественный интерес. Сотрудничал в "Телескопе" и "Отечественных записках". Знарок искусства, Б. опубликовал статьи об У.

“Tu conosci la mia natura: essa è eternamente agli estremi e giammai cade nel centro dell'idea ... Di conseguenza io mi trovo adesso ad un nuovo estremo. È l'idea del socialismo (social'nost') che divenne per me l'idea delle idee, l'essere dell'essere, il problema dei problemi, l'alfa e l'omega della fede e della conoscenza. Essa ( per me ) inghiottì la storia, la religione e la filosofia. Per questo con essa io spiego adesso la mia vita, la tua e la vita di tutti quelli che ho incontrato sulla via della vita. Il nostro amato sogno costante e "razionale" fu di elevare a realtà tutta la nostra vita e, di conseguenza, anche i nostri reciproci atteggiamenti: ma che cos'è dunque! Il sogno fu sogno e resterà tale. Noi fummo fantasmi e moriremo fantasmi, ma noi non siamo colpevoli per questo e di ciò non ci incolpiamo. La realtà sorge sul terreno, ma il terreno di ogni realtà è la società. Il generale senza il particolare e l'individuale è effettivamente soltanto nel pensiero puro, ma nella viva e visibile realtà esso è un sogno morto".<sup>922</sup>

In queste parole è già visibile il distacco dalla filosofia e dalla verità astratta assoluta di Hegel. Più avanti, nella stessa lettera, con un grido di entusiasmo neofita per una verità trovata dopo tanti sforzi, esclama: *"Socialità, socialità, oppure morire! Ecco il mio motto. Che importa a me che viva l'universale quando soffre la personalità? Cosa importa a me che il genio sulla terra vive nel cielo quando la folla si rotola nel fango? Che importa che io capisca l'idea che mi rivela il mondo dell'arte, della religione, della storia, quando non posso con ciò essere partecipe con tutti coloro che devono essere miei fratelli per umanità, miei vicini in Cristo, ma che mi sono estranei e nemici a causa della propria ignoranza? Che importanza ha che per gli eletti c'è la felicità quando la gran parte dubita persino della sua possibilità d'essere? Lontana da me la felicità se io solo su mille posso raggiungerla! Non la voglio se non mi è comune con i miei fratelli più piccoli!"*

Con questo nuovo modo di vedere Belinskij si avvicina sempre più al materialismo filosofico e già verso il 1846 è passato alla filosofia di Feuerbach. Da questo angolo visuale non gli è difficile, ma gli appare soprattutto doveroso, demistificare la concezione della riconciliazione bonaria tra pomeščik e mužik, una riconciliazione che si tradurrebbe in pratica, per il mužik, in un'amara rassegnazione davanti a quelle catene a cui è legato, per di più in nome di Dio. È per questa assurdità che la voce di Belinskij si leva, come la voce stessa della coscienza russa di un'epoca intera ed acquista, a ragione, più forza, secondo le parole di Vengerov, "poiché dalla sua bocca parlava lacoscienza, si può dire senza alcuna esagerazione, di tutto ciò che nella Russia pensava onestamente".<sup>923</sup>)

Quanto aveva asserito Gogol' era, risponde Belinskij, "una offesa al sentimento dell'amor proprio, che si può anche sopportare, ed io sarei stato abbastanza intelligente da tacere se di questo soltanto si fosse trattato; ma non si può sopportare un'offesa al sentimento dell'amore per la verità e del rispetto della dignità umana; non si può tacere quando sotto il manto della religione e con la salvaguardia della frusta, si predicano la menzogna e l'immoralità come verità e virtù".<sup>924</sup>

---

Шекспире, Э. Т. А. Гофмане, Ж. Санд, художественных выставках; о музыке: "Итальянская и германская музыка" (1839), "Об эстетическом значении новой фортепьянной школы" (1850), об итальянской опере. В обзоре "Германская литература" ("Отечественные записки", 1843) впервые познакомил русского читателя с трудами молодого Ф. Энгельса (изложение его брошюры "Шеллинг и откровение"). Путешествуя по Европе, познакомился с К. Марксом, П. Леру, Л. Бланом. В 1847-49 опубликовал в "Современнике" очерки "Письма об Испании". Революция 1848 испугала Б. и привела к сближению с либералами. После 1855 стал защитником "чистого искусства" (<http://www.oval.ru/enc/9935.html>).

<sup>922</sup> V. G. BELINSKIJ, "**stat'i i pis'ma**" in **Socializm Belinskogo** a cura di P. N. SAKUMIN. Vedi anche V.G. Plechanov. op.cit., p. 136.

<sup>923</sup> S. A. VENGEROV, op.cit., p.229.

<sup>924</sup> V. G. BELINSKIJ, **Pis'mo k Gogolju**, gos. Izd.chud. lit., Moskva, 1936 (vedi anche l'Appendice alla fine di questo capitolo). Nel 1847 Belinskij scrisse sul secondo numero del contemporaneo un articolo-recensione in occasione della comparsa del libro "**Vybrannye Mesta iz Perepiski s druž'jami**". Belinskij in quest'occasione definisce il libro di Gogol' il più strano che sia mai apparso in lingua russa mostrando l'inconsistenza delle idee ivi contenute. A questo articolo risponde Gogol' con una lettera che viene spedita da Nekrasov a Belinskij, che si trovava in quel periodo

Lo sdegno pesante e vivo in ogni parola scritta da Belinskij non è tuttavia il motivo principale della stessa. Egli riprende i temi religiosi e sociali avanzati dallo stesso Gogol', sul terreno socio-politico di quella realtà storica russa e ne dimostra l'incongruenza da un qualsiasi punto di vista progressista, mettendo in luce il loro carattere squisitamente reazionario,

In sintesi ecco i motivi dominanti nella lettera di Belinskij: indignazione, rimprovero di falso uso dei motivi religiosi e di quelli politici, richiamo alla missione dello scrittore. Ecco come essi vengono espressi nei punti più salienti della lettera.

Al misticismo gogoliano Belinskij risponde "che la Russia non attende la sua salvezza dal misticismo, dall'ascetismo e dal pietismo, ma dai progressi della civilizzazione, dell'istruzione, dell'umanesimo. Non ha bisogno di prediche (ne ha sentite abbastanza!); ha bisogno invece che nel popolo si risvegli il senso della dignità umana, trascinato per tanto tempo nel fango e nel letame; ha bisogno di una dottrina giuridica e di leggi che non si ispirino agli insegnamenti della Chiesa, ma al buon senso e alla giustizia, e che vengano applicati con la massima severità. Ed invece essa presenta l'orribile spettacolo di un paese dove gli uomini commerciano in uomini, senza avere nemmeno la speciosa giustificazione di cui si valgono i piantatori americani, i quali affermano che il negro non è un essere umano; un paese dove gli uomini si apostrofano tra di loro non con nomi ma con soprannomi...; un paese, infine, dove non soltanto non vi è alcuna garanzia che assicuri il rispetto della personalità umana, dell'onore e della proprietà, ma non vi è neppure un regolamento di polizia e dove prosperano soltanto vaste confraternite di funzionari e rapinatori di ogni genere. Oggi, in Russia, le questioni nazionali più attuali, più scottanti sono l'abolizione della servitù della gleba, l'abolizione delle pene corporali, l'applicazione rigorosa almeno delle leggi in vigore".

Ma la grande sorpresa di Belinskij, che traspare dalla lettera, è che quello scrittore che aveva rivelato così bene il volto della Russia ed aveva contribuito in modo efficace a che la Russia prendesse coscienza di sé, "questo stesso scrittore si presenta con un libro nel quale, in nome di Cristo e della Chiesa, si insegna al barbaro latifondista a spremere ancor di più denaro dai contadini e ad insultarli più sanguinosamente!... No! Se voi foste davvero ispirato alla verità cristiana e non ad una dottrina diabolica certamente non avreste scritto cose simili nel vostro libro. Avreste invece dovuto dire al latifondista che, giacché il fratello non può essere schiavo del fratello, egli deve dare loro la libertà, o almeno valersi delle loro fatiche nella maniera per essi più vantaggiosa, Riconoscendo nell'intimità della sua coscienza di trovarsi in una posizione falsa nei loro confronti...".

*"Predicatore della frusta, apostolo dell'ignoranza, difensore dell'oscurantismo, panegirista dei costumi tartari, che cosa fate? Guardate ai vostri piedi, siete sull'orlo dell'abisso. Che appoggiate una simile dottrina alla chiesa ortodossa posso ancora capirlo; essa è sempre stato il sostegno dello Knut e la schiava fedele del dispotismo; ma perché immischiarci anche Cristo? Che cosa trovate in comune tra lui e una qualsiasi chiesa, e tanto meno quella Ortodossa? Egli per primo annunciò agli uomini la dottrina della libertà, della egualianza e della fraternità, e con il martirio confermò e consacrò la verità della sua dottrina. Ed essa è stata la salvezza degli uomini finché non si è organizzata in chiesa e non ha assunto come fondamento il principio dell'ortodossia. La chiesa si sostituì come gerarchia e pertanto come fautrice dell'inegualianza, adulatrice del potere, nemica e persecutrice della fraternità tra gli uomini e tale continua ad essere ancora oggi".*

Questa è la posizione assunta da Belinskij, posizione alquanto radicale, che non grida come ingiustamente gli dice Gogol', perché è soltanto irritato nel suo amor proprio, ma perché alle

---

all'estero, a Salzbrenn, per curare la sua malferma salute. In essa Gogol' dice di aver sentito la voce dell'uomo Belinskij irata con lui: "Io, - dice Gogol', - non ho avuto affatto l'intenzione di recarvi dispiacere in nessuna parte del libro". A questa lettera Belinskij risponde con quella che è ormai riconosciuta come storica. Da notare che Gogol' nella sua lettera a Belinskij non si era ancora accorto del significato politico reazionario del suo libro, per cui non riesce nemmeno a capacitarsi del significato della stessa risposta di Belinskij la cui ira è interpretata dallo scrittore come un capriccio personale.

conclusioni cui portano le meditazioni di Gogol' ha ben altro da contrapporre e più progressivo da difendere. Alla via della reazione, quale si desume dall'opera di Gogol', egli indica la via per il progresso della Russia. Ma di fronte ad uno scrittore additato da lui stesso come luminosa speranza nella via del progresso per il popolo russo, alla luce del nuovo libro egli riesce a dire soltanto che *"Voi (Gogol') conoscete profondamente la Russia soltanto come artista e non come pensatore. Mentre proprio di pensatore vi siete così infelicamente assunto la parte del vostro assurdo libro, E ciò non perché voi non siate un pensatore, ma da troppi anni vi siete abituato a guardare alla Russia dalla vostra splendida lontananza ..."*. *"Una lontananza nello spazio che porta Gogol' lontano nel tempo e lo costringe ad affondare nel vecchio misticismo russo e, sotto l'influenza slavofila, si abbandona al sogno dell'armonia corale della persona nella **Sobornost**". Ma di fronte a questa fiamma mistica Belinskij ha qualcosa da obiettare: Vi farò osservare soltanto un fatto, - dice; - quando un europeo, specialmente un cattolico è preso dal furore religioso diventa lo smascheratore dell'ingiustizia, come i profeti ebrei che denunciavano gli arbitrii dei potenti della terra. Da noi avviene il contrario: quando un uomo anche se onesto viene colpito dalla malattia nota agli psichiatri sotto il nome di mania religiosa ecco si mette ad incensare il Dio terrestre più di quello celeste..."*.

In questa affermazione Belinskij, come nel resto della lettera, ha perfettamente ragione. Solo che, se si prova ad avvicinarsi al dramma spirituale di Gogol', che in ogni caso è sinceramente e ardentemente vissuto, nell'ultima affermazione Belinskij ha ragione solo in parte. La crisi religiosa di Gogol' non fu un atteggiamento, né una posa. Questa crisi tormentò tutto il suo essere ed al suo fuoco si scottò le mani. La sentì tanto da autoconsumarsi.

Belinskij dà poco credito alla sincerità delle idee espresse da Gogol' e tanto meno gli perdona di averle espresse in quel modo. Ma per quanto riguarda la crisi religiosa di Gogol', Belinskij, prossimo alla morte non ebbe modo di vederla in tutte le sue tragiche ed estreme conseguenze.<sup>925</sup>

Ma la lettera di Belinskij non fu importante soltanto perché attaccava le convinzioni religiose e l'utopia teocratica di Gogol', bensì anche perché attaccava Gogol' per aver tradito l'alta missione dello scrittore.

“Nella sola letteratura, - scrive Belinskij -, nonostante una censura degna dei tartari, c'è ancora vita ad una via progressista. Ecco perché in Russia il titolo di scrittore è circondato da tanto rispetto ed il successo letterario è così facile anche per un talento mediocre. Il titolo di poeta e di letterato nel nostro paese ha già offuscato l'orpello delle spilline e delle uniformi variopinte. Ed ecco perché, particolarmente in Russia, ad ogni opera della cosiddetta tendenza liberale viene tributata una generale attenzione, anche quando vi sia povertà di talento, ed ecco perché così presto scade la popolarità dei grandi talenti che si mettono, sinceramente o meno, al servizio dell'ortodossia, dell'autocrazia e del nazionalismo”.

Da questo assunto è chiaro che Belinskij tende a giudicare un'opera letteraria in base alla sua utilità per la causa del progresso umano e sociale. “Negli anni '40, - scrive lo storico Seton-Watson, - questo era un atteggiamento salutare, una reazione necessaria contro un regime soffocante, ed un modo intelligente di utilizzare uno dei pochi varchi lasciati aperti dalla censura”. Ma in seguito “la dottrina di Belinskij diventò il dogma di un utilitarismo rivoluzionario che inibiva ai russi colti l'apprezzamento della letteratura. Più tardi ancora essa si formalizzò in un oscurantismo che agì parallelamente all'oscurantismo ufficiale”.<sup>926</sup>

La lettera di Belinskij a Gogol', che incominciò a circolare in manoscritti nei circoli intellettuali, entrò nella storia del pensiero russo ed in particolare nel movimento russo

<sup>925</sup> Come abbiamo messo in luce, Vengerov, dopo mezzo secolo, si sforza di dimostrare che la sincerità sta alla base delle "Perepiski". Berdjaev, pur concordando con la lettera di Belinskij, riconosce che lo stesso critico non capì i problemi religiosi di Gogol' e che questo fu un suo limite. *Russkaja Ideja*, p. 84.

<sup>926</sup> Hugh Seton-WATSON, op.cit., p. 242.

d'emancipazione, con un significato ben preciso: come manifesto di lotta rivoluzionaria. In questo senso essa diventa un punto significativo di demarcazione tra le due correnti di pensiero, quello progressista e democratico rivoluzionario da una parte e quello religioso ortodosso ufficiale e reazionario-conservatore dall'altra. Sebbene essa sia stata per lunghi anni interdotta dalla censura zarista il suo significato storico non è mai sfuggito a nessuno.<sup>927</sup>

Nel circolo Petraščevskij, ad es., la lettera servì da programma di lotta rivoluzionaria e fu in occasione della sua lettura, che ivi si tenne che nel 1849, che Dostoevskij ed i suoi amici vennero arrestati e salvati dalla pena capitale proprio all'ultimo momento..

Ricordando Belinskij come precursore dell'intero spostamento dei raznočincy nel movimento di liberazione già sotto il regno di Nicola. I°, Lenin così definisce la famosa lettera a Gogol': "La sua franosa Lettera a Gogol' che tirò le somme dell'attività letteraria di Belinskij, fu una delle migliori opere della stampa democratica incensurata che abbia conservato fino adesso il suo grande e vivo significato".<sup>928</sup> (27)

A questo punto, dopo aver tracciato il quadro di uno dei momenti molto importanti della storia del pensiero russo che a noi interessava, il risvolto ortodosso e quello democratico nel pensiero di Gogol' e Belinskij, possiamo di nuovo rivolgere la nostra attenzione al problema sollevato dalla comparsa di **Vechi**, così come l'avevamo lasciato, e al forte dibattito che da esso scaturì mezzo secolo dopo la lettera di Belinskij a Gogol'.

### **§ 3. " Vechi " e L' "Intelligencija russa" - (La problematica)**

Si è detto che "**Iz Glubiny**" costituì per le sue proposte un bilancio di ciò che era avvenuto dopo la pubblicazione dello sbornik "Vechi". "Vechi" infatti, costituisce il punto di partenza, espresso o celato, degli autori dei diversi articoli della terza antologia. E partendo da questo bilancio che qui ci vogliamo avvicinare ai problemi mossi da "Vechi".

P. I. Novgorodcev trae lo spunto del suo lavoro: "*Strade e compiti dell'intelligencija russa*", pubblicato in "**Iz Glubiny**", proprio da quanto detto, nove anni prima, dai *Vechovcy*. Esamina quei temi alla luce degli ultimi eventi rivoluzionari condannando quanti da quel messaggio non hanno tratto le dovute conseguenze. Egli così scrive, tra l'altro: "Nel 1909 apparve "**Vechi**", una raccolta di articoli sull'intelligencija russa.

Come si legge nell'introduzione, i collaboratori avevano redatto i loro articoli non con altezioso disprezzo verso il passato dell'intelligencija russa, ma "con dolore per questo passato e nell'ansia bruciante per il futuro della patria. "Volevano invitare l'intelligencija russa a rivedere le credenze di cui era vissuta fino allora, credenze che l'avevano portata alle grandi delusioni del 1905 e che, come essi prevedevano, dovevano portarla a delusioni ancora più cocenti in futuro. Essendo essi stessi rappresentanti eminenti dell'intelligencija russa, non si proponevano di distogliere questa dal compito specifico di organizzare coscientemente l'esistenza, non la chiamavano a rinunciare al

---

<sup>927</sup> A pubblicare per primo la lettera di Belinskij fu A. I. Herzen nel primo opuscolo di "**Poljarnaja zvezda**", nel 1855, a Londra. La prima pubblicazione legale in Russia fu fatta nel 1872 sul numero di luglio della rivista "**Vestnik Evropy**", nell'articolo di V. P. Čizov "**Poslednye gody Gogolja**". Da qui lo stesso Pypin prese il testo della lettera per la sua monografia "**Belinskij ego žizn' i perepiski**", (1876). A questa monografia si rifà spesso il Plechanov per la stesura dei suoi importanti articoli su Belinskij. Questi i primi passi legali della lettera.

<sup>928</sup> V.I. LENIN, "*Iz prošlogo rabočej pečati v Rossii*", in **O Literature i Iskusstvo**, Gos.Izd., Moskva 1957, pp. 124-125.

lavoro intellettuale creative né alla fede della propria vocazione vitale; volevano soltanto mostrare che la strada fino allora percorsa era sbagliata ed esiziale e che era possibile ed indispensabile una strada diversa, quella cui da tempo l'invitavano i suoi massimi rappresentanti come Čaadaev, Dostoevskij, V. Solov'ev. Se essa aveva invece scelto per guide Bakunin e Černyševskij, Lavrov e Michajlovskij, ciò costituiva una grande disgrazia e per l'intelligencija russa e per la nostra patria, perché quella era la strada della decadenza e del rinnegamento dei principi positivi, della vita. Invece il compito che doveva porsi era di rompere con questa tradizione che portava all'abisso e alla perdizione e di tornare ai fondamenti oggettivi della storia. Le due strade che le si aprivano dinanzi si presentavano come le strade della vita e della morte: bisognava scegliere e ciò avrebbe condizionato anche il destino della Russia. Queste in sostanza le conclusioni di **Vechi**".<sup>929</sup>

Si è riportata questa testimonianza per poter ricostruire con più fedeltà l'atmosfera di quegli anni creatasi attorno a "**Vechi**" e che noi presenteremo nelle pagine successive; pagine che non avranno lo scopo di sostituire lo sbornik "Vechi" a cui si rimanda in appendice (oppure al testo online: <http://www.vehi.net/berdyaev/index.html>), ma soltanto quello di consentire una organicità di sviluppo al discorso intrapreso che non può limitarsi ad un semplice richiamo all'opera.

I saggi ivi contenuti che si muovono attorno ad un motivo comune, costituiscono un'analisi spirituale dell'intelligencija. Essi, pur muovendo da angoli visuali diversi, partono tutti da una duplice crisi, politica e spirituale, scaturita dalla fallita rivoluzione del 1905.<sup>930</sup>

N. A. Berdjaev analizza, nel suo breve saggio, i rapporti dell'intelligencija verso la filosofia. L'intelligencija a suo avviso, non ha saputo porsi obiettivamente davanti ai problemi filosofici, peccando così contro la verità ed impedendo allo stesso tempo alla filosofia russa di dispiegarsi in tutta la sua forza ed originalità. A questo proposito Berdjaev porta lo stesso esempio, che riprenderà anche Gersenzon, e cioè che la filosofia russa fu sempre una corsa dietro alla filosofia occidentale, non perché mancassero i punti di riferimento filosofici russi da poter sviluppare (ad es: Čaadaev e V. Solov'ev), ma perché lo spirito sociologico ed utilitario dell'intelligencija tradizionale russa operava una sorta di discriminazione tale da mettere nell'ombra qualsiasi pensiero filosofico che appariva intraducibile in arma rivoluzionaria. "Ma una volta presa coscienza di questa situazione, - dice Berdjaev, - in un'epoca di crisi dell'intelligencija, di riconoscimento dei propri errori, in un'epoca di riesame delle vecchie ideologie è necessario fermarsi anche sui nostri rapporti con la filosofia. L'atteggiamento tradizionale dell'intelligencija russa verso la filosofia è più complesso di quanto possa sembrare al primo sguardo e l'analisi di questo atteggiamento può svelare i tratti spirituali fondamentali del nostro mondo intellettuale. Parlo dell'Intelligencija nel senso tradizionale della parola, delle nostre chiesuole intellettuali, artificialmente separate dalla vita del resto della nazione".<sup>931</sup>

Ma in questo esame, la cosa che più di tutto stupisce è "che l'atteggiamento verso la filosofia fu grossolano come quello verso gli altri valori spirituali: un valore indipendente della filosofia veniva negato, la filosofia veniva assoggettata a scopi utilitaristico-sociali". Con ciò Berdjaev non nega che i problemi filosofici siano stati molto vicini e vivi negli interessi intellettuali dell'intelligencija; anzi, essa si interessò sempre di questioni di indole filosofica conferendo carattere filosofico persino agli interessi politico-sociali. Ma il peccato dell'intelligencija fu, a parere

---

<sup>929</sup> P. I. NOVGORODCEV, "*O putjach i zadačach russkoj intelligencii*", in **Iz Glubiny, sbornik statej o russkjoj revoljucii**, YMCA-Press, Parigi, 1967.

<sup>930</sup> L'analisi dell'intelligencija russa è l'argomento specifico della raccolta di scritti filosofici **Vechi (1909)**. Uno dei saggi che ne fanno parte è stato scritto da Nikolaj A. Berdiaev. Il filosofo russo osserva che, più che essere interessata ad un confronto serio, critico, libero con le varie scuole filosofiche, l'intelligencija russa assoggetta la filosofia a scopi "utilitaristico-sociali". Essa applicò in modo esclusivo e dispotico il criterio: tutto a favore del "dio-popolo" e contro il "diavolo-assolutismo".

<sup>931</sup> N. A. BERDJAEV, "*Filosofskaja Istina i intelligentskaja pravda*", in **Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii**, 2-e Izd. Moskva, 1909. Pereizdano v 1967 Izd. Počev, Francoforte, pp.1-22.

di Berdjaev, di essersi esaurita nella ricerca di una soluzione filosofica alle proprie disposizioni d'animo ed aspirazioni sociali che il pensiero filosofico non scuote e modofica; ma lascia indiscusse come dogmi. "All'intelligencija non interessa se, per esempio, la teoria della conoscenza di Mach sia vera o falsa; le interessa solo se questa teoria sia favorevole o meno all'idea del socialismo, se serva al bene e agli interessi del proletariato; le interessa non tanto sapere se la metafisica danneggi verità metafisiche, quanto vedere se la metafisica danneggi gli interessi del popolo, distolga dalla lotta contro l'autocrazia e dal servizio del proletariato. L'intelligencija è pronta ad accettare come verità di fede qualsiasi filosofia a condizione che questa sanzioni i suoi ideali sociali e rigetti, senza critica, ogni filosofia, la più profonda e la più vera, se sia sospetta di riprovare o semplicemente criticare il suo atteggiamento verso le proprie disposizioni d'animo tradizionali ed ideali. L'ostilità per le correnti idealiste e mistico-religiose, il trascurare la filosofia russa, originale e piena di spunti creativi, si fondono su questa psicologia "cattolica". L'utilitarismo sociale nella valutazione di qualsiasi cosa, il culto del "popolo", - sia dei contadini sia del proletariato - rimangono dogmi morali per la maggior parte dell'intelligencija, la quale cominciò persino a leggere Kant solo perché il marxismo critico aveva promesso di fondare su Kant l'ideale socialista".<sup>932</sup>

E' proprio in questo atteggiamento, e in questo modo di avvicinarsi alla filosofia che sta la grossolanità della intelligencija russa. In questa situazione, riassume Berdjaev, "all'intelligencija russa, in forza della sua posizione storica, è accaduta la seguente disgrazia: l'amore per la giustizia egualitaria, per il bene sociale, per il benessere popolare paralizzò l'amore per la verità, quasi distrusse l'interesse per la verità. La filosofia invece è la scuola dell'amore per la verità, prima di tutto per la verità. L'intelligencija non poteva avere un atteggiamento disinteressato verso la filosofia perché non era disinteressata nemmeno di fronte alla verità, esigendo da questa che diventasse strumento della rivoluzione sociale, del benessere popolare, della felicità umana. Essa si lasciò allettare dal grande inquisitore che esigeva il rifiuto della verità in nome della felicità degli uomini".<sup>933</sup> Da questa situazione e poi per colpa dei pregiudizi prodottisi nel corso della storia l'intelligencija russa si trovò in una condizione in cui non riusciva a vedere nella filosofia russa le basi della sua ricerca della verità. " Infatti, -continua Berdjaev, - la nostra intelligencija aveva cara la libertà e professava una filosofia nella quale non c'è posto per la libertà, aveva cara la personalità e professava una filosofia nella quale non c'è posto per la persona, aveva cara l'idea del progresso e professava una filosofia nella quale non c'è posto per la giustizia né per ogni cosa nobile. Questa è un'aberrazione della nostra coscienza prodottasi quasi ininterrottamente nel corso della nostra storia".<sup>934</sup> Sull'aberrazione della coscienza dell'intelligencija russa Geršenzon si soffermerà in modo particolare.

Ma che cosa bisogna fare, secondo Berdjaev, per superare questa aberrazione in un momento di crisi dell'intelligencija tradizionale?

È il pensiero creativo filosofico che "deve rimuovere questa aberrazione dalla coscienza, - afferma Berdjaev, - e farla uscire dal vicolo cieco in cui si è cacciata". Per questo non bisogna seguire le mode filosofiche, ma rivolgersi all'originale elaborazione filosofica. Bisogna inoltre superare quell'ostilità dell'intelligencija russa per l'elaborazione filosofica del pensiero. Una ostilità che egli vede manifestarsi persino all'inizio del XX secolo nella stessa mistica russa. La stessa rivista "**Novyj Put'**" - organo di ricerca religiosa, ha sofferto, a suo avviso, dell'assenza di una chiara coscienza filosofica, avendo assunto nello stesso tempo un atteggiamento quasi di disprezzo. "I nostri mistici più notevoli, Rozanoy, Merežkovskij, V. Ivanov, pur offrendo un ricco materiale per una nuova impostazione dei temi filosofici, si distinguono per lo spirito antifilosofico".<sup>935</sup> In

---

<sup>932</sup> N.A.BERDJAEV, op.cit., pp. 6-7.

<sup>933</sup> Ibidem, p.8.

<sup>934</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit. pp. 19-20.

<sup>935</sup> Ibidem, pp. 20-22.



sostanza Berdjaev è convinto che la riforma radicale dell'intelligencija e della sua coscienza può avvenire soltanto "al fuoco purificatore della filosofia", poiché essa è l'organo dell'autocoscienza dello spirito umano, organo non individuale, ma sovraindividuale e può aiutare l'intelligencija in quella sintesi tra scienza e fede, di unione organica tra teoria e pratica, tra ragione e verità, verità e giustizia, al fine di preparare il passaggio ad una nuova coscienza. Una nuova coscienza filosofica la cui super individualità e conciliarità può realizzarsi soltanto sulla base della tradizione universale e nazionale. "Il rafforzamento di queste tradizioni deve contribuire alla rinascita culturale della Russia". Ciononostante in Berdjaev non c'è il tentativo di colmare con anelli di congiunzione l'abisso logico tra l'oppressione esterna e la schiavitù interna, per riprendere il modo con cui si esprime egli stesso. Nell'articolo di Berdjaev c'è comunque un punto, anche se forse è l'unico, in cui vi si allude ad un chiarimento più realistico dei fatti. Avendo mostrato come il materialismo economico si sia trasformato sul terreno russo in "mistica di classe del proletariato", egli continua: "Alla luce di una simile filosofia la coscienza non poteva rivolgersi alle condizioni oggettive dello sviluppo della Russia, ma venne necessariamente assorbita dal raggiungimento di un astratto massimo per il proletariato, un massimo che dal punto di vista della chiesa dell'intelligencija non voleva sapere nulla della verità oggettiva".<sup>936</sup> Egli dice tutto ciò a proposito dei marxisti, ma da tutto il suo articolo è chiaro che, secondo la sua opinione, ciò è più giusto riferito ai populisti ed in generale a tutta la loro intelligencija, poiché tutta essa si incolpa del soggettivismo e dell'indifferenza alla verità obbiettiva. Basta infatti ricordare la principale letteratura per la conoscenza della Russia e per l'apprendimento del tenore di vita e delle condizioni di esistenza dei contadini, prodotta dai populisti.

Tutto ciò conduce, secondo Berdjaev, al fatto che l'amore ugualitario della giustizia annullò nell'intelligencija l'interesse alla verità obbiettiva, allo studio delle condizioni obbiettive dello sviluppo della Russia. E ciò permeò il suo programma di un massimalismo astratto. La rivoluzione condotta dall'intelligencija è stata un insuccesso poiché si tendeva a degli scopi per la cui realizzazione ed esistenza non c'erano le necessarie condizioni nella realtà. È questo, in sostanza, anche se non lo dice, il significato dell'articolo di Berdjaev.

Passando da Berdjaev a **Bulgakov** notiamo che, se nel primo il massimalismo e l'astrattezza degli scopi della rivoluzione si lega all'indifferenza dell'intelligencija verso la verità obbiettiva, Bulgakov li unisce all'ideologiosità dell'intelligencija.

Esaminando tutto il bagaglio ideale e spirituale dell'intelligencija alla luce degli eventi rivoluzionari del 1905, Bulgakov, tra l'altro, così scrive: "L'anima dell'intel-l'igencija, questa creazione di Pietro (il Grande) è anche la chiave per spiegarne la sorte futura dello stato e della società russa. Che ciò sia bene o male, i destini della Russia di Pietro sono nelle mani dell'intelligencija, per quanto oppressa e perseguitata e, al momento attuale, possa sembrar debole e perfino impotente. Essa è la finestra aperta da Pietro sull'Europa, attraverso la quale arriva a noi l'aria dell'Occidente, allo stesso tempo vivificante e velenosa. A lei, a questo pugno di persone, appartiene il monopolio dell'educazione e della cultura europea in Russia, essa ne è il principale canale nella massa di un popolo di cento milioni, e se la Russia non può fare a meno di questa educazione senza correre il pericolo della morte politica e nazionale, allora si comprenderà quanto alta e significativa sia questa vocazione storica dell'intelligencija, quanto terribilmente grande la sua responsabilità storica davanti al futuro del nostro Paese, prossimo e remoto! Ecco perché per un patriota che ama il proprio popolo e soffre per i bisogni dello Stato russo, non v'è ora tema più esaltante da considerare di quello della natura dell'intelligencija russa né allo stesso tempo preoccupazione più affannosa e inquietante di quella di sapere se l'intelligencija russa si eleverà all'altezza del proprio compito, se la Russia avrà la tanto per lei necessaria classe colta con

---

<sup>936</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.13.

un'anima russa, illuminata nel giudizio e forte nella volontà, perché in caso contrario l'intelligencija insieme al sedimento tartarico ancora così forte nel nostro Stato e nella nostra società, rovinerà la Russia".<sup>937</sup> Esaminando il carattere della stessa intelligencija, Bulgakov riconosce che essa si è formata sotto l'influsso di due fattori fondamentali, uno interno ed uno esterno, che, se pur contribuirono ad isolarla dalla vita, nondimeno, per il semplice fatto che l'intelligencija riuscì a sopportare la spietata pressione poliziesca, ne dimostrano il coraggio eccezionale e la sua eccezionale vitalità. I due elementi che Bulgakov indica sono: la pressione poliziesca, che, rendendo difficile lo sviluppo spirituale normale, congelò l'intelligencija nel suo monoideismo politico nella lotta contro l'autocrazia e l'elemento interiore, quale la particolare concezione del mondo, che ne determina il carattere. E' proprio partendo da questo secondo elemento che Bulgakov imposta tutto il suo articolo dedicando particolare attenzione al problema religioso. "Io non posso non vedere nell'atteggiamento verso la religione la particolarità fondamentale dell'intelligencija. E se non si concentra l'attenzione su quest'atteggiamento dell'intelligencija verso la religione non si possono nemmeno comprendere le peculiarità della rivoluzione russa. Ma anche il futuro storico della Russia è racchiuso nella soluzione della questione come si autodeterminerà l'intelligencija nei riguardi della religione, se essa resterà sulle posizioni precedenti, inerti o se in questo campo avremo una svolta, una vera rivoluzione delle menti e dei cuori".<sup>938</sup>

L'intelligencija, come si vede, viene sottoposta da ogni autore di "Vechi" al proprio bisturi, ma poche volte i Vechovcy si differenziano sostanzialmente nella loro analisi critica. Bulgakov propone, a sua volta, la via per la futura salvezza dell'intelligencija: "L'anima dell'intelligencija russa come anche tutta la vita russa è tessuta di contraddizioni e suscita sentimenti contraddittori. Non si può non amarla e non si può non respingerla. Accanto ai tratti negativi che rappresentano un sintomo d'ignoranza e di immaturità storica e costringono a voler superare l'intelligencija, nel volto sofferente di questa traspaiono i tratti di una bellezza spirituale che la rendono simile a un fiorellino tutto speciale, caro e tenero cresciuto dalla nostra dura storia... Accanto al principio dell'anticristo si sentono in quest'intelligencija anche potenze religiose superiori, una nuova carne storica che aspetta la sua animazione. Questa aspirazione a compiere la volontà di Dio sulla terra come in cielo si distingue profondamente dall'amore della cultura borghese per il solido benessere terrestre. Il mostruoso massimalismo dell'intelligencija con la sua inutilità pratica è una conseguenza del travisamento religioso, ma può essere vinto da un risanamento religioso".<sup>939</sup> Ma che cos'è che ha guastato questo fiorellino, a parere di Bulgakov? È "L'impazienza storica, la tendenza ad invocare il miracolo sociale, la negazione pratica di quell'evoluzionismo che pur si professa in teoria".<sup>940</sup> Con questo punto di vista Bulgakov afferma che: "Al contrario la disciplina dell'obbedienza deve contribuire ad elaborare il buon senso storico, la padronanza di sé, la tenacia; essa insegna a portare il peso della storia, il giogo dell'obbedienza storica, educa al Pentimento del legame col passato ed alla riconoscenza verso questo passato che così facilmente ora dimenticano per il futuro, ristabilisce il legame morale dei figli coi padri".<sup>941</sup>

Al fine di evitare incomprensioni così Bulgakov precisa questo compito e carico storico: "Che cosa fu se non asceti tutta la storia del nostro popolo, a cominciare dal periodo dell'oppressione tartarica a quello dei periodi successivi di Mosca e di Pietroburgo, col pesante compito storico plurisecolare di sentinella avanzata per difendere la civiltà occidentale dai popoli selvaggi e dalle ire dell'Asia, in quel clima crudele con le sue eterne carestie, freddi e sofferenze. Se il nostro popolo ha potuto sopportare tutto ciò e conservare la sua forza d'animo e uscirne vivo, sebbene minorato, ciò è accaduto solo perché esso aveva una fonte di forza spirituale nella sua fede

<sup>937</sup> S. BULGAKOV, "Geroizm i podvižničestvo" (L'Errore Laico e L'Asceta), op. cit., pp. 23-69.

<sup>938</sup> S. BULGAKOV, op. cit., p. 27

<sup>939</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p. 68.

<sup>940</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>941</sup> Ibidem.

e negli ideali dell'ascetismo cristiano che costituiscono il fondamento della sua salute e vitalità nazionali".<sup>942</sup>

Dopo questa testimonianza di Bulgakov possiamo ripetere che tutti e sette gli autori di "Vechi" richiamano l'intelligencija al suono della religione. In particolare Berdjaev, Bulgakov e Geršenzon puntano tutti sulla necessità di una nuova coscienza religiosa. Di pari passo con la problematica religiosa procede negli autori di "**Vechi**" la spiegazione ed i giudizi sui motivi del fallimento della rivoluzione russa.

A questo proposito, nell'argomentazione di Bulgakov si nota chiaramente una visione in cui l'intelligencija vive in una condizione di isolamento: "L'isolamento spirituale della nostra intelligencija dal "popolo" si manifesta nella mancanza del "sentimento carnale del legame storico" e di "amore verso la propria storia" nel "vuoto cosmopolitismo" e nella mancanza di un sano sentimento nazionale". Riservandoci di trattare più approfonditamente questi elementi nel prossimo capitolo, notiamo sin d'ora che a parere di Bulgakov tutto ciò conduce alla "mortificazione di tutta la parte dell'animo per di più rivolta spontaneamente al popolo".

"L'intelligencija, nei rapporti col popolo, servire il quale lo ritiene un suo compito specifico, oscilla continuamente ed inevitabilmente tra due estremi: l'adorazione del popolo e l'aristocratismo spirituale. La necessità di adorare il popolo in questa o in quella forma (sotto l'aspetto del vecchio populismo che prese inizio da Herzen e ebbe a fondamento la fede nello spirito socialista del popolo russo, o nella sua forma più recente del marxismo dove le stesse proprietà vengono attribuite invece che a tutto il popolo solo a una parte di esso e cioè al "proletariato") deriva dai fondamenti stessi della fede dell'intelligencija. Ma dalla medesime necessità deriva necessariamente anche l'opposto, un atteggiamento altezzoso verso il popolo quale oggetto dell'azione salvifica, quale minore che ha bisogno della balia per venire educato all'"coscienza" di sé, quale un ignorante nel senso che l'intelligencija dà a questa parola....".<sup>943</sup> Attribuendo al popolo un concetto messianico-religioso-culturale egli aggiunge: "L'idea di popolo così concepita è una delle condizioni positive indispensabili per il progresso della civiltà. Col suo cosmopolitismo la nostra intelligencija si sbarazza di molte difficoltà che sorgono inevitabilmente nello sviluppo pratico delle questioni nazionali, ma ciò viene pagato a caro prezzo, con la mortificazione di una intera parte dell'anima direttamente rivolta al servizio del popolo, e perciò, tra l'altro, questo cosmopolitismo viene facilmente sfruttato dai rappresentanti del nazionalismo militante, sciovinistico i quali, grazie a ciò detengono il monopolio del patriottismo".<sup>944</sup>

Avendo indicato in questo modo un elemento che, come vedremo meglio in Geršenzon, per alcuni rivela lo sradicamento spirituale dell'intelligencija russa dal popolo, Bulgakov aggiunge: "Ma l'abisso più profondo tra l'intelligencija e il popolo non è nemmeno questo a scavarlo, giacché questa è solo una differenza derivata; la differenza fondamentale resta il rapporto con la religione".<sup>945</sup> "Per questo, il contatto dell'intelligencija col popolo, è prima di tutto il cozzo di due fedi, di due religioni e l'influsso dell'intelligencija s'esprime anzitutto col fatto che essa, distruggendo la religione popolare, corrompe anche l'anima popolare, la scuote dalle sue secolari fondamenta rimaste incrollabili".<sup>946</sup> E che cosa gli dà in cambio: "Sviluppo dell'intelletto ed arricchimento di cognizioni".<sup>947</sup>

"L'intelligencija crede erroneamente che l'istruzione russa e la cultura russa possano venire costruite sull'ateismo come fondamento spirituale trascurando completamente la cultura religiosa della personalità e sostituendo a tutto questo la semplice trasmissione di cognizioni. La personalità

---

<sup>942</sup> S. BULGAKOV, op. cit., pp. 61-62.

<sup>943</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p.59.

<sup>944</sup> Ibidem, pp.61-62.

<sup>945</sup> Ibidem, p.62.

<sup>946</sup> Ibidem, p.63.

<sup>947</sup> Ibidem.

umana non è solo intelletto, ma prima di tutto volontà, carattere: trascurarlo provoca dura vendetta. La distruzione di principi secolari, morali e religiosi nel popolo dà via libera alle forze oscure così numerose nella storia russa, profondamente avvelenata dal male tartarico e dagli istinti dei predoni nomadi. Nell'anima storica del popolo russo hanno sempre lottato i comandamenti del monastero di San Sergio e della *seč* di *Zaparož'e* che nutrì le file delle orde degli impostori Razin e Pugačev.<sup>948</sup> Queste forze elementari, minacciose e disordinate, nel loro distruttivo nichilismo solo apparentemente s'avvicinano all'intelligencija rivoluzionaria, sebbene essa le ritenga rivoluzionarie nello spirito a lei proprio. In realtà esse sono d'origine assai più antica, considerevolmente più vecchia della stessa intelligencija. Con difficoltà furono superate dallo stato russo che pose ad esse dei confini esterni e le incatenò, ma non vennero completamente vinte. L'illuminismo dell'intelligencija con una parte del suo influsso risveglia questi istinti dormienti e riporta la Russia alla situazione caotica che indebolisce e che fu superata con gravi difficoltà e sacrifici nel corso della storia. Queste sono le lezioni degli ultimi anni, la morale della rivoluzione nel popolo".<sup>949</sup> Questa è la sostanza dell'articolo di Bulgakov al quale ci richiameremo ancora da un altro punto di vista.

Anche **S. Frank** conduce un'analisi simile a quelle di Berdjaev e Bulgakov.<sup>950</sup> Egli parte dalla crisi politica del 1905 e dalla crisi morale dell'intelligencija per soffermarsi in particolare sulla crisi morale e quindi sulla vita spirituale dell'intelligencija russa. Nega ad essa il carattere religioso perché non vi riscontra nell'attaccamento fanatico all'idea amata dall'intelligencija il vero concetto di religione come fede nella realtà di un valore assoluto e positivo. Nel tentativo dell'intelligencija di assolutizzare l'umano ed il fine di lottare per il **bene del popolo** come obbligo supremo dell'uomo, Frank vede la disposizione nihilista e moralista dell'intelligencija.

"Il moralismo dell'intelligencija russa è solo l'espressione ed il riflesso del suo nihilismo," egli scrive. E per nihilismo egli intende "la negazione e il non riconoscimento dei valori assoluti (oggettivi)."

Anche Frank ha quindi qualcosa da proporre. Il superamento della crisi morale dell'intelligencija che egli stigmatizza con le parole di Nietzsche: "Il mondo non ruota attorno ai creatori di nuovi rumori ma attorno ai creatori di nuovi valori!", è possibile soltanto con un ritorno ai valori religiosi.

"Se ci è permesso di esprimere aforisticamente in che cosa consiste questa svolta, concluderemo queste nostre considerazioni critiche, - scrive Frank, - con un suggerimento positivo: dal moralismo nihilista, improduttivo ed anticulturale, dobbiamo passare ad una cultura creativa, costruttiva, all'umanesimo religioso".<sup>951</sup>

**M. O. Geršenzon**, nel suo articolo sulla *"Coscienza creativa"*, fa il punto sulla impossibilità per l'uomo di vivere una vita vera se la coscienza viene staccata dalla personalità e dalla volontà.<sup>952</sup>

"Nell'inaccessibile complessità dello spirito umano, - egli scrive, - non c'è nulla di separato, non vi sono passaggi meccanici dai movimenti inferiori ai superiori, dalla sensazione al desiderio, dalla percezione sensibile al desiderio, dalla percezione sensibile al pensiero astratto; tutto in esso è unito ed integro".

"Tuttavia con un'esperienza interna immediata noi constatiamo in noi stessi differenti sfere dello spirito e comprendiamo il carattere delle loro peculiarità. Ciò riguarda la natura della nostra

---

<sup>948</sup> Cfr. le caratteristiche dei cosacchi e del *Zaparož'e in prof. Ključevskij, corso di storia russa, Parte III, Mosca 1908.*

<sup>949</sup> S. BULGAKOV, op.cit., p.62

<sup>950</sup> S. L. FRANK, "*Etika nihilizma*", op.cit., pp. 175-210.

<sup>951</sup> S. L. FRANK, op. cit. ,p. 210.

<sup>952</sup> M. O. GERŠENZON, "Tvorčeskoe Samosoznanie", op. cit., pp. 70-96.

coscienza logica".<sup>953</sup> E la coscienza può seguire il suo lavoro organico solo quando essa non fantastica in zone lontane per distese sconfinite; ma quando si fissa all'interno della della personalità e riordina effettivamente la volontà. Da queste considerazioni Geršenzon giunge alla definizione, contrapposta all'insegnamento del materialismo storico, di due leggi generali: "La prima che il carattere dell'attività della nostra coscienza (cioè il suo ritmo, tensione e colore) è interamente condizionato dall'innata configurazione psico-fisica della personalità; la seconda che la *direzione e la capacità* della coscienza, ad un certo livello sono, in misura considerevole, autonome". Perciò la coscienza deve rispecchiare qualcosa di sentito e di vissuto interiormente dalla personalità che l'esprime.

"In altre parole, - aggiunge Geršenzon, - nella vita della nostra coscienza il come è determinato dalla qualità della nostra volontà centrale, il *che cosa* ed il *quanto* sono relativamente indipendenti da essa e vengono molto di più determinati dal perfezionamento indipendente del meccanismo e dal carattere dei materiali che l'educazione, l'ambiente ecc. impongono alla nostra coscienza perché li elabori. Questa relativa indipendenza della coscienza è un fatto cardinale del nostro essere spirituale".<sup>954</sup> Da queste premesse, spostando il suo campo d'analisi sull'intelligencija russa, Geršenzon delinea la sua vita ed il suo sviluppo, che gli appare storpiato a causa del suo sdoppiamento.

" Una cosa che noi possiamo e dobbiamo dire all'intellettuale russo è questa: sforzati di diventare uomo. Diventato uomo egli comprenderà senza di noi ciò che gli è necessario: amare o credere e precisamente come.

"Poiché non siamo uomini, ma storpi, tutti quanti siamo intellettuali russi, e la nostra mostruosità non è nemmeno una mostruosità di crescita (come spesso avviene), ma una mostruosità casuale e violenta. Siamo storpi, - continua Geršenzon, - perché la nostra personalità è sdoppiata, perché abbiamo perduto la capacità di un'evoluzione naturale dove la coscienza cresce di pari passo con la volontà, perché la nostra coscienza, come una locomotiva staccata dal treno, s'è messa a correre e corre a vuoto, lasciandosi dietro insoddisfatta la nostra vita sensibile-volitiva. L'intellettuale russo è prima di tutto, un uomo che dagli anni giovanili vive fuori di se stesso, nel senso letterale della parola, cioè che riconosce come oggetto unicamente degno del proprio interesse e della propria partecipazione qualcosa che si trova al di fuori della sua personalità, il popolo, la società, lo stato. In nessuna parte del mondo l'opinione pubblica impera così dispoticamente come da noi e la nostra opinione pubblica già da tre quarti di secolo si basa incrollabile sul riconoscimento del seguente principio: pensare alla propria personalità è egoismo, un'indecenza, il vero uomo è solo quello che pensa alla società, s'interessa alle questioni della società, lavora per l'utilità comune. Il numero degli intellettuali che realizzavano praticamente questo programma anche da noi, s'intende, fu insignificante, ma tutti riconoscevano la santità della bandiera e chi non agiva riconosceva platonicamente questa attività come la sola salvifica e così si liberava completamente di fare qualcosa di diverso, dato che questo principio, che si convertiva in fede personale presso coloro che veramente agivano e così realmente li salvava, per tutta la rimanente enorme massa degli intellettuali era solo fonte di grande dissolutezza, che giustificava ai loro occhi la mancanza, di fatto, di ogni attività ideale nella loro vita".<sup>955</sup>

A questa continui! estraneazione della propria vita interiore che rende vuoto il proprio "Io" Geršenzon contrappone l'esigenza primaria del "primato della vita spirituale sulle forme esteriori della vita comunitaria". Ed afferma ancora che: "La vita interiore della persona è l'unica forma creativa dell'essere umano e che essa, e non i principi autosufficienti dell'ordine politico, è l'unica base sicura per ogni costruzione sociale".

---

<sup>953</sup> M. O. GERŠENZON, "Tvorčeskoe Samosoznanie", op. cit., p. 72.

<sup>954</sup> Ibidem.

<sup>955</sup> M.O.GERŠENZON, op. cit. pp.72-73.

In queste parole, come nota lo stesso Novgorodcev, Geršenzon afferma proprio quella medesima apostasia e alienazione dallo stato che P.B. Struve nello stesso sbornik condanna quale peccato capitale dell'intelligencija russa. Su questo punto si farà più luce nelle pagine successive.

Come spiega dunque Gersenzon la causa della vita storpiata e sdoppiata dell'intelligencija russa?

Sempre partendo dal mancato sviluppo e dispiegarsi naturale ed organico della coscienza in unione con la volontà della personalità, Geršenzon approda a Pietro il Grande dalle cui riforme l'intelligencija russa trae le proprie origini. Egli dà un giudizio negativo a queste riforme perché esse imposero allo strato superiore della società "un'enorme quantità di idee preziose, ma sentimentalmente ancora troppo lontane". Fu proprio la Riforma di Pietro il Grande che per prima forzò e scisse quasi meccanicamente la personalità nella società russa, strappò la coscienza dalla volontà insegnando alla coscienza una vuota verità".

"Essa ( La Riforma) ha insegnato agli uomini a non vergognarsi per il fatto che la vita è oscura e povera di verità, quando nella coscienza si sono accumulati grandi tesori di verità e, liberata la coscienza dal controllo quotidiano della volontà, perciò stesso condannò anche la coscienza ad errori mostruosi. L'attuale intellettuale russo è il discendente diretto e l'erede del signore feudale volterriano. Anche qui s'è verificato il divide et impera. Se in Russia ci fosse anche solo un pugno di uomini integri e forniti di una coscienza sviluppata, cioè di persone nelle quali l'alto volo dei pensieri sia organicamente realizzato nella personalità, il dispotismo sarebbe impensabile".<sup>956</sup> E invece il dispotismo si ipertrofizzò e suscitò nella parte istruita della società un interesse esagerato per le questioni sociali. La coscienza si staccò dalla vita personale sensitvo-volitiva facendo di questo distacco la norma generale. La disgregazione, avvenuta a partire da Pietro il Grande e dalle sue riforme fu, secondo Geršenzon, fatale sotto tre aspetti: "Rese l'intellettuale interiormente mutilo, separò estremamente l'intelligencija dal popolo e infine, con queste due cause sommate, condannò l'intelligencija ad una completa impotenza di fronte all'autorità che l'opprime".<sup>957</sup>

Su questa via l'intelligencija perde il senso delle esigenze organiche della verità e non riesce a trovare un filone proprio. La sua coscienza, strappata dalla sua occupazione naturale ha condotto una vita malsana ed illusoria. Tanto meno essa si sforzava nella organizzazione della personalità, tanto più attivamente si rimpinziva di verità di ogni genere, di verità necessarie e non necessarie. A riprova di ciò Geršenzon porta avanti la questione dello sviluppo e della storia del pensiero sociale russo che non procede secondo una via di sviluppo interiore, ma secondo periodi di dominazione di questa o quella dottrina straniera: "Schelling, Hegel, sansimonismo, furierismo, positivismo, marxismo, Nietzsche, neokantismo, Mach, Avenarius, anarchismo, non v'è tappa che non porti un nome straniero. La nostra coscienza nelle masse non ha elaborato per sé propri valori vitali e non li ha rivalutati gradualmente, come è accaduto in Occidente; perciò peeso di noi nemmeno esiste un'evoluzione del pensiero, propria, nazionale".<sup>958</sup>

Su questa strada l'intelligencija russa, non ha saputo cogliere, sempre a parere di Geršenzon, quanto le veniva dato dal lavoro personale delle coscienze delle menti migliori rappresentate da Čadaev, gli slavofili per giungere fino a Dostoevskij, non riuscendo a riconoscere nella verità da questi raggiunta l'elemento dell'originalità nazionale. Al contrario, l'intelligencija russa afferrava ciò che il pensiero occidentale creava di volta in volta per se stesso trastullandosi con esso fino a quando non ne riceveva uno migliore. Ma un simile pensiero, poiché è disincarnato, non può restare sano. "Non appena cessa il ricambio sanguigno, - scrive Geršenzon, - tra la coscienza e la volontà, il pensiero si intristisce e viene colpito da malattie, immancabilmente le stesse presso tutti gli uomini

---

<sup>956</sup> M. O. GERŠENZON, op o cit., pp . 73-79.

<sup>957</sup> Ibidem,p.79.

<sup>958</sup> M. O. Geršenzon, op. cit., p. 81. Vedi anche N. A. BERDJAEV. op. cit. p. 16.

ed in tutti i tempi".<sup>959</sup> Ma una coscienza non può restare senza un qualcosa a cui dedicarsi ed il materiale della coscienza dell'intelligenciija russa fu costituito proprio da "quella società che più di ogni altra cosa aveva provocato il distacco della coscienza dalla personalità". Questo fatto doveva condurre l'intellettuale sin dal primo suo risveglio cosciente a divenire sottomesso alla politica, a pensare e discutere, solo di questa e "quanto più le persone si esternavano nella società, tanto più la loro coscienza restava storpiata e "quanto più restava storpiata, tanto più avidamente si buttava nella società. Nella gioventù agiva l'esempio comune e l'opinione pubblica; poi con gli anni il pensiero s'era già tanto abituato a vivere fuori casa che non gli restava altro che sciamare sulle piazze anche se non vi faceva nulla ma solo ascoltare nella calca o addirittura non ascoltare affatto. Uno lavorava in politica, faceva propaganda fra gli operai, un altro leggeva con entusiasmo Lavrov, un terzo almeno ascoltava. Ma la maggior parte erano tipi cechoviani, guardavano le stelle, non osavano o addirittura non sapevano entrare in se stessi e nemmeno vivere semplicemente senza complessi."

Un altro fatto importante fa ancora notare il Geršenzon. Essa, si è detto, rimase impotente di fronte al dispotismo e nello stesso tempo non riuscì a conquistare l'animo del popolo. Al di là dei procedimenti culturali usati per conquistarsi le simpatie del popolo, questi, pur vedendo il volto umano e russo dell'intellettuale non sente in esso l'animo e perciò l'odia con passione.

*"Restando così come siamo, non solo non possiamo sognare una fusione col popolo, - esclama Geršenzon, - ma dobbiamo temerlo più di tutte le pene capitali che ci possono venire dall'autorità..."*.<sup>960</sup>

I nuovi avvenimenti richiamano alla realtà. Dopo la rivoluzione del 1905, argomenta ancora Geršenzon, non pochi credono di dover riconquistare se stessi, di ritornare nella propria personalità e di rompere il vecchio dogma sociologico che ha estraneato la persona dal suo "IO" nel sociale, all'esterno. Questo movimento era già in atto e da esso sarebbe sorto una nuova morale, dice Geršenzon, in cui si sarebbero dissolti i valori dell'altruismo e del sociologismo pur senza scomparire. Nella nuova persona non ci sarà più lo sdoppiamento tra l' "IO" e il "Noi" ed ogni bene oggettivo diventerà per lei una "necessità personale." Geršenzon confessa che con il suo scritto non vuole "rigettare la vecchia legge né darne una nuova". Egli comunque crede che recuperando quell'egoismo e quel senso dell'auto-affermazione a cui l'intelligenciija ha di proposito rinunciato, la persona futura può acquistare una grande forza.

A proposito di questo intervento di Geršenzon qui riassunto ci sembra utile soffermarci ancora su due elementi che stanno alla base della sua scoperta del dissenso metafisico e su cui ci soffermeremo ancora nel capitolo successivo. Questi due elementi possiamo indicarli nella maggiore o minore distanza tra la "conoscenza del signore" e le opinioni e le credenze popolari; per secondo, il dissidio tra coscienza, e vita inevitabilmente inerente all'intelligenciija come se fosse assente nel popolo. In questi elementi (ed in Russia più che in Occidente) c'è una "profonda differenza qualitativa fra la conformazione spirituale dell'uomo semplice e del signore".<sup>961</sup> Tutto ciò sembra semplice e comprensibile. La differenza tra l'intelligenciija ed il popolo può sembrare non soltanto un problema metafisico o più precisamente un problema religioso. Ma da questo dissidio tra loro non comincia il sentimento metafisico". Le discussioni religiose, come ogni altra, "si riversano naturalmente nella forma dell'idea", e l'arma principale di essi è "la coscienza individuale". Ma a quale metafisicità si rivolge Geršenzon? Egli non lo spiega, ma potrebbe aiutare la scoperta che fa Frank nell'intellettuale, e cioè, l'ostilità metafisica verso il "concetto puro di cultura"

Ma forse ci aiuta ad orientarci di più in questo problema il chiarimento del secondo punto e cioè la scissione tra coscienza e vita, poiché soltanto questo punto dà quel nuovo elemento nel dissenso tra intelligenciija e popolo di cui parla Geršenzon. La scissione tra coscienza e vita costitui-

---

<sup>959</sup> M. O. Geršenzon, op. cit., p. 82.

<sup>960</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>961</sup> M.O.GERŠENZON,op.cit.,p.88.

rebbe quindi il tratto distintivo dell'intelligencija e proprio per questo motivo il popolo "non sente in noi l'animo umano".<sup>962</sup> "Noi siamo per lui dei mostri antropomorfi, degli uomini senza Dio nell'anima e la ragione, - scrive Geršenzon. Perché come l'elettricità si manifesta quando due campi di carica elettrica contraria si toccano, così la scintilla divina nasce solo quando la volontà personale incontra la coscienza, e da noi questo non è mai avvenuto. Proprio per questo il popolo non sente in noi degli uomini, non ci capisce, ci odia".<sup>963</sup>

Ma se noi qui ci poniamo una domanda lecita di sapere a chi si rivolge Geršenzon, allora notiamo che egli fa delle esclusioni: allorché parlando dell'assenza di personalità scrive, come abbiamo notato in precedenza: "Per tutto il tempo in cui presso di noi imperava il socialismo, solo tra i rivoluzionari si potevano trovare personalità spiccate, e questo perché da noi la rivoluzionarietà attiva era un eroismo morale, cioè esigeva dall'uomo un enorme lavoro domestico della coscienza sulla personalità sotto forma di rinuncia interiore dei legami cari, della speranza nella felicità personale, della vita stessa. Non fa meraviglia che una persona con al proprio attivo tanta vittoria interiore, fosse all'esterno salda e forte". Questi rivoluzionari non rientrano nel quadro di Geršenzon poiché essi non dividono le convinzioni dalla vita, quanto, piuttosto vi rientra quella parte dell'intelligencija che non realizza le proprie convinzioni nella vita.

"Ma la massa dell'intelligencija era senza profilo, aveva tutte le qualità del gregge, l'insensibilità ottusa del suo radicalismo e l'intolleranza fanatica".<sup>964</sup> Ma qui sembra ci sia contraddizione in Geršenzon in quanto, almeno per quanto riguarda i veri rivoluzionari, il popolo avrebbe dovuto allora sentire "l'animo umano", e la "scintilla divina". Ma Geršenzon pone un'altra distinzione, quella della "differenza qualitativa" tra la costituzione spirituale della gente semplice e quella parte dell'intelligencija a cui sono rivolti i rimproveri. Ma è giusto ciò? Certamente se uno volesse tirar fuori dall'intelligencija quegli elementi in cui la coscienza e la volontà sono staccate una dall'altra allora la rottura tra l'intelligencija ed il popolo è inevitabile. Ma si può d'altra parte affermare che nel popolo tale rottura non esiste nemmeno? Ebbene, argomenta Geršenzon, ogni fede richiede azioni gloriose e a queste azioni sono capaci soltanto pochi, la folla ne è incapace. Egli dice ciò riferendosi all'intelligencija, ma non potrebbe essere valido anche relativamente al popolo? Secondo quanto dice Rakitnikov: "Poiché la rottura, tra coscienza e volontà è stata al popolo tanto estranea che gli uomini che non vivono secondo la sua fede gli sono apparsi "tali mostruosità umane", per chi ciò sia vero è necessaria una delle tre supposizioni: o che il popolo non avesse alcuna "fede" o che la sua "fede", a differenza da ogni altra, non esigesse dai suoi seguaci alcuna azione gloriosa; oppure infine che nel "popolo" fossero senza eccezione tutti capaci di azioni gloriose. Non so quali di queste tre conclusioni preferisce Geršenzon. Io preferisco per me la quarta conclusione, che non appare in Geršenzon. Io respingo la sua teoria della "profonda differenza qualitativa", tra la conformazione spirituale dell'uomo semplice e dell'intellettuale, come chiaramente infondata".<sup>965</sup> A questo punto ci resta da dire che Geršenzon si sente appartenere a quella parte dell'intelligencija russa che ha acquisito la "religione del corpo sociale", ma evidentemente non si può dire che l'abbia realizzata nella propria vita. Evidentemente non si salva il popolo pensando ricette per esso, né ideando come fa Geršenzon quel sistema di "selezione profondamente individuale".

Continuando in questa presentazione di "**Vechi**" ci sembra opportuno notare, al di là dell'accettazione o meno del suo punto di vista, che l'intervento di P. B. Struve, pur nella sua brevità è concisione, sia fornito di una sensibilità storica (anche se non è storico nel vero senso della parola)

---

<sup>962</sup> M. O. GERŠENZON, op. cit. p. 89.

<sup>963</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>964</sup> M.O.GERŠENZON,op.cit.,p.85.

<sup>965</sup> N. RAKITNIKOV, "**Vechi**" **kak znamenie vremeni**, p.305.



e fornisca, con maggiore individualizzazione degli altri *Vechovcy* la caratteristica del corpo dell'intelligencija nella dinamica del suo sviluppo e decadimento. Questa peculiarità egli la vede nell'apostasia areligiosa dallo stato ( V bezreligioznom otščpenstve ot gosudarstva).<sup>966</sup>

**P. B. Struve** parte anch'egli, nella sua analisi, dalla rivoluzione del 1905 per volgersi indietro nel corso della storia russa. Giunge così al periodo di Pugačev che egli considera come "l'ultimo tentativo di sollevare e condurre gli strati inferiori del popolo contro lo stato". La storia successiva dei movimenti rivoluzionari russi dimostrerà l'errore di Struve, ma non per questo la sua indagine perde in acutezza.

"Con l'insuccesso di questo tentativo, - egli scrive, - il movimento cosacco (Kazačestvo) esce dalla scena come elemento che aveva introdotto nelle masse popolari un fermento anarchico antistatale. Esso stesso viene sottoposto a un processo di stabilizzazione e le masse popolari restano sole nella loro lotta, fino a che il posto dei cosacchi verrà preso da un'altra forza. Dopo la riduzione a zero dei cosacchi come fattore rivoluzionario, nella vita russa matura un elemento nuovo che, pur essendo poco simile al movimento cosacco nel senso sociale e nel modo di vita, viene a dargli il cambio nel senso politico, è il suo erede storico. Questo elemento è l'intelligencija".<sup>967</sup>

Ma che cosa intende Struve per intelligencija? L'intelligencija di cui egli parla non è quella costituita dalla classe colta, ma quell'intelligencija che nello sviluppo storico-politico della Russia viene a costituire un elemento del tutto speciale: "Il significato storico dell'intelligencija in Russia è determinato dal suo atteggiamento verso lo stato, verso l'idea e l'incarnazione reale del medesimo". Da questo punto di vista, argomenta Struve, l'intelligencija russa come categoria politica si manifestò solo all'epoca delle riforme e si scoprì definitivamente nella rivoluzione degli anni 1905-1907. Ma idealmente essa fu preparata nella meravigliosa epoca degli anni *Quaranta*. Ed ecco il punto principale dell'argomentazione struviana:

"Nel sembiante dell'intelligencija come forza politica ideale dello sviluppo storico russo, si possono distinguere un elemento costante, una specie di forma stabile, ed un elemento più mutevole e transeunte, il contenuto. La forma ideale dell'intelligencija russa è il suo rinnegamento, la sua alienazione dallo stato (Otščpenstvo ot Gosudarstva) e la sua ostilità verso il medesimo".<sup>968</sup> Ma questo non è tutto. C'è un altro aspetto che a Struve preme notare come preme a tutti gli altri *Vechovcy*.

"Caratteristico per il rinnegamento dell'intelligencija non è solo l'aspetto antistatale, ma anche la sua irreligiosità. Negando lo stato, lottando contro di esso, l'intelligencija rigetta la mistica del medesimo non in nome di un qualche altro principio mistico o religioso, ma in nome di un principio razionale ed empirico".

Da questa premessa egli concorda con la tesi avallata anche da Solov'ev (e anche da Berdjaev) della religiosità sui generis dell'intelligencija russa del tipo "tutto o nulla", la religione non viene infatti intesa nel vero significato, ma in maniera formale ed acritica.<sup>969</sup>

Applicando questi criteri sull'intelligencija egli segna una netta demarcazione tra la corrente che accetta il socialismo ateistico europeo-occidentale da parte di pensatori russi d'avanguardia, che

---

<sup>966</sup> P.B.STRUVE, "*Intelligencija i Revolucija*", in *Vechi*, pp. 156-174. Questo lavoro era stato concepito dall'autore come un capitolo per un libro a cui meditava ed in cui avrebbe voluto fare un bilancio culturale e politico. Su questo articolo e sull'intervento di Lenin contro "*Vechi*" si sofferma incidentalmente anche V. Strada nel suo breve saggio "*Il Paradosso dello spirito russo*", in *Tradizione e Rivoluzione nella letteratura russa*, Einaudi, Torino, 1969.

<sup>967</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 158.

<sup>968</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 160.

<sup>969</sup> N.A.BERDJAEV, *Russkaja Ideja*, p. 253. Nella conclusione di questo viaggio attraverso il pensiero russo Berdjaev afferma che: "Il pensiero russo, le ricerche russe dell'inizio del XIX secolo ed inizio del XX testimoniano l'esistenza dell'idea russa che corrisponde al carattere ed alla vocazione del popolo russo. Il popolo russo è religioso per sua natura e per la sua conformazione spirituale. L'ansia religiosa è naturale persino ai non credenti. L'ateismo, il nihilismo, il materialismo russi acquistarono un colore religioso".

in sostanza compongono l'intelligencija russa, distinta dalla classe colta religiosa russa.<sup>970</sup> Dalla parte del socialismo ateistico stanno Bakunin, senza di cui si dice Struve, non ci sarebbe stato lo slittamento a sinistra di Belinskij, e Černyševskij che appare il continuatore di una certa tradizione del pensiero sociale. Dall'altra parte stanno Novikov, Radiščev e Čaadaev. "Novikov, Radiščev e Čaadaev sono uomini veramente inebriati di Dio, mentre l'ateismo nel più profondo senso filosofico è il vero elemento spirituale di cui vivono Bakunin dell'ultima maniera e Černyševskij dal principio alla fine della sua attività. La differenza fra Novikov, Radiščev e Čaadaev da una parte e Bakunin dall'altra, - argomenta Struve, - non è semplicemente una diversità "storica", non sono anelli di una medesima catena ma due correnti spirituali sostanzialmente irconciliabili, che debbono combattersi ad ogni stadio di sviluppo".

Ma il distacco più netto dell'intelligencija russa dalla classe colta, che, come si è accennato, sono per Struve due cose diverse, egli lo pone negli anni '60, quando lo sviluppo della pubblicistica è al suo apice. Da una parte e dall'altra troviamo uno spazio di cui l'intelligencija non può impossessarsi: si tratta dello spazio occupato dai grandi scrittori come Puškin, Lermontov e Gogol', Turgenev, Dostoevskij, Čechov, i quali non hanno quella caratteristica dell'intelligencija specificata da Struve. Per quando riguarda Belinskij e Herzen, pur riconoscendoli portatori in parte della veste indossata dall'intelligencija, Struve tenta di staccarli dalla sostanza che caratterizza l'intelligencija: di Belinskij egli tiene conto più del commentatore di Puškin che dell'esponente dell'intelligencija, mentre per Herzen adduce la divergenza del grande rivoluzionario, a volte sostanziale, dagli uomini degli anni '60 come Černyševskij. Quanto dice per Herzen Struve lo ripete per Saltykov-Ščedrin quantunque questi due personaggi siano poco simili.

Con questo procedimento tipologico fin qui seguito Struve pone nell'ulteriore sviluppo dell'intelligencija russa e del pensiero sociale anche Michajlovskij ed il liberalismo russo (seppur con una sfumatura diversa) sulla scia dell'intelligencija da lui caratterizzata, mentre Dostoevskij e Tolstoj, ciascuno a modo proprio, si strappano di dosso e gettano lontano la divisa dell'intelligencija.

Delimitata e caratterizzata l'intelligencija russa come categoria essenzialmente irreligiosa Struve spiega nel suo rinnegamento irreligioso dello stato la chiave per comprendere la rivoluzione "da noi vissuta e che viviamo ancora".

"Al momento della trasformazione statale del 1905 le idee rinnegatrici dello stato d'animo rinnegatore dominavano totalmente larghi circoli di persone colte russe".<sup>971</sup> Ma che relazione ha, si domanda Struve, la religiosità con la politica. Si può spiegare con essa il fallimento della rivoluzione del 1905-7 che, secondo la linea adottata dall'intelligencija, doveva essere invece vittoriosa? "La religiosità e l'irreligiosità dell'intelligencija in apparenza non hanno alcuna relazione con la politica.

---

<sup>970</sup> S. FRANK, nell'opera considerata nega la religiosità dell'intelligencija russa intesa come tensione ad una religione positiva, ma ne riconosce il carattere religioso nell'attaccamento fanatico dei suoi esponenti alle proprie idee.

S. Bulgakov dà un giudizio più positivo del carattere religioso dell'intelligencija. Ecco le sue parole: "Se noi tentiamo di scomporre questo "antiborghese-sismo" dell'intelligencija russa, risulterà essere un Mixtum Compositum, formato da elementi molto vari. C'è l'elemento della nobiltà ereditaria, per una serie di generazioni libera dalle cure del pane quotidiano e, in genere, da ciò che costituisce l'aspetto "borghese" dalla vita d'ogni giorno. V'è una dose dignificativa di vera e propria mancanza di cultura e di abitudine al lavoro tenace e disciplinato e a un misurato tenore di vita. Ma v'è indubbiamente, una certa dose, del resto, forse, non troppo grande, di riluttanza inconsciamente religiosa per la grettezza dello spirito, per il "regno di questo mondo" con la sua tranquilla contentezza di sé... In genere le pratiche spirituali praticate dalla Chiesa spiegano più d'uno dei tratti migliori dell'intelligencija russa, come per es: Dobroljubov e Černyševskij (tutti e due seminaristi educati in famiglie religiose ed ecclesiastiche) conservano quasi intatta tutta la loro precedente fisionomia morale che tuttavia, a poco a poco, vanno perdendo i loro figli e nipoti storici... L'intelligencija russa possiede anche il sentimento di colpevolezza di fronte al popolo.... A ciò bisogna aggiungere la sua capacità di sacrificarsi, questa costante prontezza dei suoi migliori rappresentanti a tutti i sacrifici e persino a cercarli. Quale che sia la psicologia di questa prontezza al sacrificio essa rafforza la disposizione disinteressata dell'intelligencija di fronte a questo mondo, il che fa che il suo ambiente sia così diverso da quello piccolo borghese, conferendogli le caratteristiche di una religiosità particolare". op.cit., pp. 28, 29, 30.

<sup>971</sup> P. B. STRUVE, op. cit., pp. 165-166.

Tuttavia solo in apparenza. Non a caso l'intelligencija russa pur essendo irreligiosa nel senso formale che noi sosteniamo, nello stesso tempo era sognatrice, inabile e sconsiderata in politica. Credulità senza fede, lotta senza creatività, fanatismo senza entusiasmo, insofferenza senza devozione, in una parola avevamo ed abbiamo qui tutta la forma di religiosità senza contenuto. Questa contraddizione naturalmente è essenzialmente propria di ogni radicalismo tinto di materialismo e positivismo. Ma su nessuna forza viva storica essa gravava e grava in tanta misura come sull'intelligencija russa".<sup>972</sup> Ecco qual'è stata la causa di quel fallimento. L'intelligencija nel suo radicalismo, chiamando il popolo all'azione gli negò completamente l'educazione tanto importante in politica e pose al suo posto l'eccitazione; questa doveva dissolversi ed esaurirsi subito.

“Se l'intelligencija possedeva la forma di religiosità senza il contenuto, il suo "positivismo", al contrario, era qualcosa di completamente informe. Erano idee "positive", "scientifiche", senza alcuna vera positività, senza una conoscenza della vita e degli uomini, un "empirismo" senza esperienza, un "razionalismo" senza sapienza e persino senza senso comune”.

Struve, con l'accusa di inettitudine politica, condanna l'intelligencija, che deve ormai rivedere la sua concezione del mondo e riesaminare quella "negazione socialista della responsabilità personale". Ma nel pensiero di Struve sta al primo posto la convinzione che la sottomissione della politica all'idea dell'educazione è un fatto del tutto errato. Secondo Struve non si può ridurre la politica ad una competizione tra le forze sociali da risolvere, in fin dei conti, con la superiorità fisica. Da ciò quindi scaturisce che deve cambiare la stessa posizione della “politica” nell'orizzonte ideale dell'intelligencija. E la conclusione di Struve è che: " Questa crisi ideale non si può curare con la camomilla delle direttive tattiche, né col regime calmante del lavoro culturale senza ideali. A noi è necessario un lavoro culturale indefesso, ma proprio per non perderci in esso e tener duro, sono necessario le idee, la lotta creatrice delle idee".<sup>973</sup>(69)

Questo è in sostanza il contenuto dell'articolo di Struve la cui critica all'intelligencija poggia nella sua apostasia dallo stato. Ma cosa significa ciò? Per tradurla in termini filosofici allora correnti, bisogna dire che ciò sta a significare "un utopismo razionalistico, un tentativo di organizzare l'esistenza secondo la ragione staccandola dai principi oggettivi della storia, dai fondamenti organici dell'ordinamento sociale, dal sacrario vivificante dell'essere popolare. Se supremo fondamento e sacrario dell'esistenza è la religione, cioè il legarne dell'uomo con Dio, e il nesso della coscienza personale con la legge suprema ed oggettiva del bene come legge di Dio, - argomenta Novgorodcev, - l'utopismo razionalistico è la negazione di questi legami, è la defezione o apostasia della ragione umana dalla ragione divina. In questo senso, la crisi della coscienza dell'intelligencija non è un fenomeno tipicamente russo, ma storico universale".<sup>974</sup>

Temi simili a quelli fin qui esposti sono quelli argomentati nell'intervento di **A. S. Izgoev**.<sup>975</sup> Affermando che il carattere spirituale dell'intelligencija tradizionale russa è prevalentemente ispirazione a sacrificare se stessi e ad elevare a massima il principio "va e muori!", che guidava le azioni delle persone elette, Izgoev conclude che questa fisionomia spirituale dell'intelligencija russa fu una conseguenza del dominio del plurisecolare assolutismo nella vita russa.

"Ma il 17 Ottobre siamo pervenuti ad una svolta. Adesso, apprezzando i meriti dell'intelligencija russa nel passato in modo pieno, dobbiamo cominciare a tener conto anche dei suoi lati oscuri. ... Alle soglie di una nuova storia russa, quando apertamente entrano in scena accanto al governo le forze sociali (chiunque esse siano e qualunque sia la deformazione subita dalla

---

<sup>972</sup> Ibidem, pp. 167-168.

<sup>973</sup> P.B.STRUVE, op. cit., p. 173.

<sup>974</sup> P. I. NOVGORODCEV, art. cit., op.cit.

<sup>975</sup> A. S. IZGOEV, "Ob Intelligentnoj Molodeži," in Vechi, Sbornik Statej O Russkoj Injelligencii., 2 -el zd. Moskva, 1909, pp. 97-124.

loro rappresentanza legale) non si può non rendersi conto del danno che reca alla Russia il carattere della sua intelligencija".

Un motivo diverso è presente nell'intervento che qui trattiamo per ultimo. Del diritto e della coscienza giuridica in Russia si interessa **B. A. Kistjakovskij** nel suo contributo allo stesso sbornik "**Vechi**".<sup>976</sup>

Evidentemente, a suo avviso, del mancato sviluppo di questa disciplina in Russia è colpevole anche l'intelligencija: "L'intelligencija russa, - egli scrive, - è costituita da persone che non sono disciplinate né individualmente né socialmente. E questo è in relazione col fatto che l'intelligencija russa non ha mai stimato il diritto, non ha mai visto in esso un valore; di tutti i valori culturali il diritto fu quello da lei più trascurato. In queste condizioni non poteva nascere nella nostra intelligencija una coscienza giuridica che invece è rimasta a un livello di sviluppo estremamente basso".<sup>977</sup>

Secondo Kistjakovskij, invece, la coscienza giuridica si sarebbe potuta sviluppare insieme all'elaborazione delle idee giuridiche nella letteratura. Anche Herzen aveva presente questa caratteristica negativa dell'intelligencija, che Kistjakovskij definisce "ottusità dell'intelligencija russa nei riguardi della coscienza giuridica" e la sua mancanza di interesse per le idee giuridiche, che, sottolinea, sono il risultato del vecchio male, l'assenza di un qualsiasi ordinamento giuridico nella vita quotidiana del popolo russo.<sup>978</sup> Senonchè, per Herzen il fatto che in Russia mancasse un solido ordinamento giuridico è garanzia per una certa superiorità ed un certo vantaggio se si guardi al futuro della Russia.

"E bisogna dire, - osserva Kistjakovskij, - che è una particolarità comune a tutta la nostra intelligencija l'incomprensione della portata delle norme giuridiche per la vita sociale."<sup>979</sup> A suo parere il difetto della lotta portata avanti dall'intelligencija per la libertà in nome della persona criticamente pensante, della persona cosciente, della persona onnilateralmente sviluppata, della persona autoperfezionantesi, della persona morale, della persona religiosa e della persona rivoluzionaria sta nel fatto che è venuto tuttavia a mancare nella coscienza sociale l'ideale della persona giuridica. Ad esempio di guide spirituali negatrici dell'ordinamento giuridico, seppur con motivi diversi, Kistjakovskij accusa K. D. Kavelin ed N. Michajlovskij i quali, a suo avviso, non avevano compreso la natura dello stato costituzionale.

"Mentre Kavelin obbiettava contro i progetti costituzionali perché allora la rappresentanza popolare in Russia sarebbe stata nobiliare, Michajlovskij rigettava lo stato costituzionale come borghese. In conseguenza della debole coscienza giuridica della nostra intelligencija, l'uno e l'altro facevano attenzione solo alla natura sociale dello stato costituzionale e non rilevavano il suo carattere giuridico, benché la sua essenza consista precisamente nel fatto di essere prima di tutto stato giuridico. E il carattere giuridico dello stato costituzionale riceve la sua espressione più chiara nel tutelare la persona, nell'invulnerabilità e libertà della medesima".<sup>980</sup> In sostanza, però, per capire la posizione di Michajlovskij bisogna tener presente i a. suo concetto di libertà : "La libertà,- egli scrive, - è una cosa grande ed allettante, ma noi non la vogliamo se essa, come accadde in Europa, aumenterà solo il nostro debito verso il popolo".<sup>981</sup>

È questa in sostanza la sua posizione di pubblicista, e sociologo populista. A parere di Kistjakovskij è proprio la generale carenza della coscienza giuridica dell'intelligencija russa che fa

<sup>976</sup> B.A.KISTJAKOVSKIJ, "V Zaščitu Prava", in Vechi, pp. 125-155.

<sup>977</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>978</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>979</sup> B. A. KISTJAKOVSKIJ, op.cit., p. 132.

<sup>980</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>981</sup> N. K. MICHAJLOVSKIJ, Polnoe Sobranie Sočinenij, Tom. IV, p. 949.

si che anche i suoi leaders come Kavelin e Michajlovskij non possano tentare di dare espressione giuridica, il primo al suo democraticismo ed il secondo al proprio socialismo.<sup>982</sup>

Fin qui arriva la problematica di "Vechi", che riprenderemo in parte, per taluni aspetti, nel capitolo successivo. Adesso vorremmo domandarci: è corretta la posizione di Vechi?

Sul piano politico la critica degli autori di "Vechi" è diretta contro ogni positivismo ed in particolare contro il marxismo ed il populismo. Su questo aspetto ritorneremo attraverso l'intervento di Lenin.

Per quanto riguarda il problema dell'intelligencija in sé come guida spirituale ed intellettuale del suo popolo, dobbiamo notare che, nonostante l'acuta critica mossa alla concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale russa, provocando in ogni caso una maggiore presa di coscienza e di autoconoscenza critica, più che risolvere il dramma dell'intelligencija i *Vechovcy* tendono a spostarlo sul limite opposto. Basta, infatti, seguire ciò che è detto nell'introduzione, per bocca di Geršenzon per convincersi di questo. Egli afferma che: "La vita interiore della persona è l'unica, forza creatrice dell'essere umano", e che su questa piattaforma sono d'accordo tutti gli autori di "Vechi".<sup>983</sup> In questo modo essi spostano il primato indiscusso dell'intelligencija tradizionale dalle forme sociali alle forme spirituali. In sostanza non giungono alla vera conclusione che avrebbe dovuto tener conto dello spirito naturale dell'uomo che tende alla realizzazione completa di se stesso, alla totalità della vita e quindi anche alla liberazione del popolo. A giudizio degli autori di "**Vechi**" l'intelligencija tradizionale si è esclusivamente appoggiata al principio e al riconoscimento del primato delle forme sociali, ma essa non è stata capace di raggiungere lo scopo prefisso, la liberazione del popolo.

"Noi non giudichiamo il passato, - scrive Geršenzon nell'introduzione, poiché ci appare chiara l'inevitabilità storica, ma indichiamo che la via per la quale fino a questo momento è andata la società l'ha portata ad un vicolo cieco senza alcuna via d'uscita. I nostri ammonimenti non sono nuovi". Ma, in sostanza, questa volta, nel tentativo di affrancarsi, e di avvicinarsi di più a Čadaev, a Dostoevskij e a Tolstoj, come consiglia Geršenzon, e di non farsi dominare dalla verità sociale che dominò sull'intelligencija tradizionale, i *Vechovcy* si sottomettono completamente al dominio dello spirito.<sup>984</sup>

#### **§ 4. Il significato di "Vechi" nel giudizio politico di V. I. Lenin. La Polemica.**

Esposta nelle pagine precedenti la problematica presentata dallo sbornik "Vechi" (Orientamenti), riprendiamo adesso il discorso interrotto sul significato che "Vechi" ha acquistato nella società russa subito dopo la sua apparizione.

"Vechi" fu accolto da un coro unanime di biasimi, salvo poche eccezioni. Ciò si spiega col fatto che i principi avanzati dai *Vechovcy* si staccavano decisamente dalle fedi politiche socialiste, anarchiche e populiste dell'intelligencija russa in generale. L'attuazione di questi ideali era stata stroncata a loro avviso nel 1905 col fallimento della rivoluzione e con l'avvento più duro della reazione governativa dell'autocrazia. Chi continuava a credere nei propri ideali, si ritirò in disparte convinto che i propri ideali erano giusti, convinto che soltanto l'abbattimento del potere zarista

---

<sup>982</sup> B.A. KISTJAKOVSKIJ, op. cit., p.137.

<sup>983</sup> "Predislovie k 1--mu izdaniju" in **Vechi, Sbornik Statej o Russkoj Intelligencii**, 5-e izd., Moskva, 1910, p. II.

<sup>984</sup> Questa insufficienza dello sbornik e delle tesi esposte è stata, tra l'altro, notata da Novgorodcev e da Ajvozov in "**Religioznoe obnovenie našich dnei**", Moskva, 1910, p. 39.

avrebbe potuto offrire le condizioni per la loro realizzazione. A pensare così fu quasi la maggioranza della società russa, soltanto pochi, come i collaboratori di "Vechi" si staccarono, prevedendo che dalle sementi "avvelenate" dell'utopismo non poteva scaturire nulla di buono e che queste sementi portavano con sé perdizione e morte. Intorno a questa profezia dilagò la polemica alimentata dalle continue edizioni di "Vechi"<sup>985</sup> e di cui qui riporteremo la più significativa dal punto di vista politico-culturale e cioè, quella espressa da V. I. Lenin col suo articolo "O Vechach". Ma prima di arrivare a Lenin vorremmo presentare brevemente il contesto religioso entro il quale le proposte di "Vechi" non vennero sempre bene accolte, data la varietà di indirizzi nutriti nel pensiero mistico-religioso e filosofico russo.

È interessante a questo scopo il breve saggio di I. G. Ajvozov "Religioznoe Obnovlenie našich dnei", apparso proprio in quell'atmosfera.

In esso l'autore dopo avere esaminato il nuovo fermento religioso al quale è indubbiamente legata la stessa origine di "Vechi", dedica quindi necessariamente alcune pagine ai "Novoputejcy" e a "Vechi".<sup>986</sup>

L'atteggiamento di Ajvozov è molto critico nei confronti dei "Novoputejcy" e del loro re Merežkovskij a causa del loro atteggiamento ostile nei confronti di "Vechi". Questa ostilità, dopo quanto si è detto sulla religione pagano-cristiana di Merežkovskij e sulla spiritualità, invece, di "Vechi", si può ben intuire, perciò qui accenneremo appena ai motivi filosofici e religiosi di questa ostilità. Si è detto allora, parlando delle "Assemblee Filosofico-Religiose" che in quelle di S. Pietroburgo, sotto l'influenza di Rozanov e Merežkovskij, e quelle di Mosca, sotto l'influsso di Bulgakov, Florenskij e Berdjaev, si sviluppavano idee e motivi filosofici e mistici contrastanti tra loro, e molte volte, secondo la testimonianza di Berdjaev, sorgevano su posizioni antagoniste e di lotta gli uni contro gli altri.

Ora nell'Assemblea Religioso-Filosofica di S. Pietroburgo, mentre Rozanov aveva giudicato l'apparizione di "Vechi" molto positivamente e, contrariamente a quanto ci si sarebbe potuto aspettare, argomenta Ajvozov, Rozanov ebbe ragione di definirli "il più nobile libro degli ultimi anni", in "cui è racchiuso l'obbrobrio morale della rivoluzione e dell'intelligencija nella sua vanteria, millanteria e nel suo autoinebriamento",<sup>987</sup> Merežkovskij, quantunque trattenuto dalla dichiarazione di Rozanov, non nascose la sua critica negativa. Una critica che, comunque, non veniva mossa da posizioni socialiste, ma mistiche.

"Nell'assemblea Religioso-Filosofica" piomboburghese, argomenta Ajvozov, venne letta una relazione di Merežkovskij. D'accordo con la sincera dichiarazione di Rozanov, Merežkovskij non apparve un critico imparziale di "Vechi", ma semplicemente si mosse come un prestigiatore che nella risata della sala prese gli autori di "Vechi" con i piedi. Lo stesso Rozanov giudicò la posizione di Merežkovskij una "cosa disonesta".<sup>988</sup>

Questo episodio particolare dimostra che il messaggio di "Vechi", nonostante il suo carattere dichiaratamente religioso trovò molti oppositori anche in quel campo ove proliferavano le sette religiose. Lo stesso Ajvozov critica i "Novoputejcy" poiché essi, a dispetto del loro gran parlare di Gogol' e di Dostoevskij, non sanno per niente vivere nello spirito religioso di quei grandi.

Al contrario, gli autori di "Vechi", che fanno risuonare un rintocco funebre per la concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale, tornano alla difesa della verità del regno di Dio anzitutto nell'animo del popolo russo e nell'individualità interiore. "Questa è la vera via, - concorda Ajvozov,

---

<sup>985</sup> Cinque edizioni stampate nel giro di un anno! Basti dare comunque uno sguardo alla bibliografia allegata alla quinta edizione dello sbornik "Vechi"(1910) per rendersi conto di quanto quel problema divenne attuale ed importante interessando tutto il mondo intellettuale russo di ogni tendenza od indirizzo. Vedi "Vechi", 5-e Izd. Moskva, 1910, pp. 213-219.

<sup>986</sup> I. G. AJVOZOV, op. cit., p. 35-40.

<sup>987</sup> V. V. ROZANOV, "Merežkovskij protiv "Vechi"", in Novoe Vremja, 27 aprile, 1909.

<sup>988</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, "Sem' Smirenych", in Reč, 26 aprile, 1909. Vedi anche I.G. AJVOZOV, op. cit., p. 37.

- di Gogol', di Dostoevskij e di V. Solov'ev".<sup>989</sup> Una via, in ogni caso, con cui mal si conciliava l'attesa sintesi religiosa-pagano-cristiana presentata da Merežkovskij ove la carne deve santificarsi allo stesso modo dello spirito. E' questa la chiave che ci chiarisce la posizione di Merežkovskij sul problema "**Vechi**" che tornavano a ristabilire il primato dello spirito contro cui egli aveva lottato con la sua attività critico-filosofico-religiosa dell'inizio del secolo.

Non seguiremo oltre la letteratura religiosa sorta su "Vechi". Ci sembra invece opportuno adesso dare spazio ed esaminare l'incisiva e radicale voce di Lenin che entra in campo sul problema "Vechi" nel dicembre dello stesso anno. Intendiamo parlare dell'articolo "**O Vechach**".<sup>990</sup> Lenin, che viveva in prima persona il dramma del movimento rivoluzionario in Russia, in qualità di organizzatore e dirigente politico-rivoluzionario, dotato di estrema ed acuta sensibilità politica, nel suo intervento sul problema sollevato dai "Vechovcy" non si soffermò tanto sugli aspetti religiosi avanzati in quello sbornik, bensì sul suo significato politico: la sua risposta fu quindi esclusivamente politica. È con questo stato d'animo che bisogna avvicinarsi alla lettura del suo intervento.

Nel mettere in guardia i rivoluzionari russi Lenin mette a nudo la sostanza del movimento che si nasconde dietro a "**Vechi**". Al loro programma politico indirizza la sua tagliente ed acuta critica. Perciò precisa in apertura del suo articolo che gli autori di quello sbornik, i nostri "**Vechovcy**", altro non sono che i componenti del partito dei Cadetti e, per conseguenza: "resterà un fatto indubbio che "**Vechi**" espresse la sostanza lampante del cadettismo". "Il partito dei Cadetti è il partito di "Vechi".<sup>991</sup> "Valutando soprattutto lo sviluppo politico e classista della coscienza delle masse, la democrazia operaia deve salutare "**Vechi**" come una eccellente rivelazione dei capi ideologici dei cadetti e della sostanza del loro indirizzo politico.

"Gli '**Orientamenti**' (**Vechi**) sono stati scritti dai signori Berdjaev, Bulgakov, Geršenzon, Kistjakovskij, Struve, Frank e Izgoev. I nomi soltanto di questi noti deputati, noti rinnegati, noti cadetti parlano già abbastanza di per se stessi. Gli autori di "Vechi" intervengono come veri capi ideologici dei cadetti e della sostanza del loro indirizzo sociale dando in un abbozzo succinto l'intera enciclopedia di

questioni di filosofia, di religione, di politica, di pubblicistica, di giudizio di tutto il movimento d'emancipazione e di tutta la storia della democrazia russa. Avendo definito "**Vechi**" *Sbornik statej o russoj intelligencii*" gli autori restrinsero con questo sottotitolo il tema reale del loro intervento oppure "l'intelligencija" entra in essi nella qualità di guida spirituale, di portavoce di tutta la democrazia russa e di tutto il movimento russo d'emancipazione. "**Vechi**" sono gli orientamenti più importanti sulla via della totale rottura del cadettismo russo e del liberalismo russo in generale col movimento russo di liberazione, con tutti i suoi compiti fondamentali, con tutte le sue radicate tradizioni".<sup>992</sup>

Questo giudizio di Lenin su "**Vechi**", dobbiamo riconoscerlo, non è certo campato in aria. Esso riflette, al contrario, una acuta analisi dell'opera in questione andando fino ai più reconditi motivi politici che in essa si nascondono. "L'enciclopedia della rinnegazione liberal", - come egli definisce "Vechi", - abbraccia sostanzialmente tre temi: 1) "La lotta contro i fondamenti ideologici di tutta la concezione del mondo della democrazia russa (e internazionale); 2) la ritrattazione del movimento di liberazione avvenuta da poco tempo e la sua vituperazione; 3) La manifesta proclamazione dei propri sentimenti da "livrea" (e della corrispondente politica da livrea) nei riguardi della borghesia di Ottobre del Vecchio potere e di tutta la vecchia Russia in genere".

Ma, come noi avevamo sottolineato, anche Lenin afferma, nel porre la loro critica della concezione del mondo dell'intelligencija su basi filosofiche, gli autori di "**Vechi**" conducono una

<sup>989</sup> I.G. AJVOZOV, op.cit., p. 39. Egli giudica l'attività di "**Novyj Put'**" come la via che conduce alla fine della religione.

<sup>990</sup> V. I. LENIN, "**O Vechach**", in O Literature i Iskusstve, Gos. Izd. Chud. Lit. Moskva, 1957, pp. 66-72.

<sup>991</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>992</sup> V. I. LENIN, op.cit., p. 66.

lotta decisa contro il materialismo. Egli non crede alla sincerità ed alla obbiettività di "Vechi" come esclusiva espressione culturale. Negli attacchi all'intelligencija tradizionale che, nelle persone di Belinskij, Dobroljubov e Černyševskij, corrisponde alla parte rivoluzionaria più viva della Russia, egli vede giustamente un attacco all'intero movimento democratico russo. "Il lettore può vedere, - scrive Lenin, - che **"Vechi"** non si scaglia contro l'intelligencija, questo è soltanto un artificio ed un imbroglio, un modo d'esprimersi. L'attacco è condotto su tutta la linea contro la democrazia, contro la concezione del mondo democratica".<sup>993</sup> Da questo punto di vista Lenin legge dietro le righe e va oltre le parole scritte su **"Vechi"**. Ne rivela il significato nascosto, togliendo il velo a quella terminologia che pare essere stata presa in prestito dalle "Moskovskie Vedomosti".<sup>994</sup> Nelle affermazioni contenute in "Vechi" dove si dice che l'ardente lettera di Belinskij a Gogol' è un'ardente "classica espressione della situazione d'animo dell'intelligencija" o che "la storia della nostra pubblicistica, iniziata dopo Belinskij, nel significato di vitale razionalità, è un incubo totale", in tutto ciò Lenin scorge l'intenzione dei Vechovcy di non voler considerare l'importanza dei fattori esterni, socio-politici contro cui si levò l'intelligencija rivoluzionaria, e di voler annullare il significato della lotta di massa verificatasi dal 1861 al 1905. Voler ricondurre il significato e la sostanza della lotta contro il diritto della servitù della gleba alla disposizione d'animo dell'intelligencija e dell'intellettuale, significa, come dice giustamente Lenin,, annullare il significato della protesta di Belinskij a Gogol', che non è soltanto la conseguenza della situazione morale di Belinskij, ma di una situazione storico-socio-politica insopportabile per la dignità del popolo. E lo stesso vale, secondo Lenin, per la pubblicistica russa che dipese dall'indignazione delle masse popolari contro gli avanzati dell'oppressione feudale. Interpretando **"Vechi"** come espressione di un moto reazionario, Lenin non ha difficoltà ad avvicinarli alle **"Moskovskie Vedomosti"** che dimostrarono sempre che la democrazia russa, a partire da Belinskij, non espresse gli interessi delle più larghe masse, ma soltanto una "situazione d'animo intellettuale" (intelligentskoe nastoenie). "Il programma di "Vechi" e di **"Moskovskie Vedomosti"**, - scrive Lenin, - è identico sia in filosofia che in pubblicistica. Ma in filosofia i rinnegati liberali decisero di dire tutta la verità, di rivelare tutto il loro programma (guerra al materialismo e al positivismo interpretato materialisticamente, riabilitazione della mistica e della concezione del mondo mistica), ma nella pubblicistica essi tergiversano, cavillano, fanno come i gesuiti. Essi hanno rotto con le stesse fondamentali idee democratiche, ma vogliono dare a credere che intendono rompere soltanto con l'intellettualità (intelligentsčina). La borghesia liberale si tirò risolutamente indietro dalla difesa dei diritti del popolo alla difesa delle istituzioni indirizzate contro il popolo. Ma i politici liberali desiderano conservare la denominazione di "democratici".<sup>995</sup>

Questa è in sostanza l'interpretazione politica di tutto il movimento "democratico" rispecchiato da **"Vechi"** così come Lenin la svolge nel suo intervento.

Bisogna ancora notare che Lenin appoggia questa sua interpretazione non solo in forza della sua posizione politica, ma anche per il fatto che i Vechovcy, in realtà, non attaccano, a suo avviso, tutta l'intelligencija, ma soltanto quella parte che si fece espressione del movimento democratico e perché essa, col tempo, ebbe la maggioranza dei seguaci, acquistando così una potente forza di influsso ideologico. In queste situazioni i liberali, che l'appoggiarono fintantoché essa si mantenne circoscritta ad una piccola setta sottomessa, non poterono più sopportarla quando divenne forte. A questo punto si deve riconoscere che la critica di Lenin è forte per quanto riguarda l'aspetto politico. Ma, a nostro avviso **"Vechi"** non andava e non va letto in chiave esclusivamente politica. È vero

---

<sup>993</sup> V. I. LENIN, op. cit., p. 6.

<sup>994</sup> **"Moskovskie Vedomosti"**, giornale quotidiano fondato nel 1756. Dagli anni '60 del XIX secolo espresse le vedute reazionarie di quella parte di persone monarchiche, proprietarie ed ecclesiastiche. Dal 1905 fu uno degli organi principali degli ultra-reazionari Cento-Neri. Fu vietato dopo la Rivoluzione del 1917.

<sup>995</sup> V. I. LENIN. op. cit., p. 68.



che i saggi in esso contenuti, come s'è detto inizialmente, apparivano in un momento delicato per la vita politica e sociale della società russa e una lettura ed interpretazione non politica, specialmente da parte di un rivoluzionario, era impossibile: era la stessa atmosfera che contribuiva a nutrire giustificati sospetti, anche se "**Vechi**" combatte apertamente contro il materialismo filosofico.

Come al tempo di Gogol' fu la reazione ad approfittare del significato politico del libro "**Vybrannye mesta iz perepiskci s druž'jami**" così coraggiosamente criticato da Belinskij, anche al tempo della pubblicazione di "**Vechi**" fu possibile lo stesso equivoco. Lo stesso Lenin sottolinea: "... Il vero significato di "**Vechi**" non si distingue affatto dai veri pensieri di Pobedonoscev. Pobedonoscev disse solamente più onestamente e più a buon diritto quelle stesse cose che dicono Struve, Izgoev, Frank e Kistjakovskij".<sup>996</sup> In forza di questa situazione, come allora fece Belinskij con Gogol', adesso Lenin si sente autorizzato a criticare la posizione politica di "**Vechi**" e dei pubblicisti della "nuova epoca" che coprono col manto divino e spirituale la loro politica oppressiva nei confronti del popolo. "Quando la borghesia aiutò il popolo a lottare per la libertà, essa spiegò questa lotta come questione divina. Quando spaventò il popolo e ritornò all'appoggio di ogni sorta di medioevo contro il popolo, essa spiegò come una questione divina l'egoismo, l'arricchimento, la politica estera sciovinistica. Questo accadde dappertutto in Europa. Si ripete anche in Russia".<sup>997</sup>

Ma presentare lo scontro di "**Vechi**" con l'intervento di Lenin come espressioni di due posizioni antitetiche in filosofia, idealismo, misticismo e materialismo non è nemmeno esauriente e soddisfacente. Se è vero che "**Vechi**" non tenne conto o non volle capire la via più genuina per il progresso e lo sviluppo democratico della Russia, secondo quanto è detto dalla critica materialista in filosofia e socialista in politica, è pur vero che all'inizio del secolo, nella cui atmosfera "**Vechi**" si colloca, c'era una nuova realtà: la Russia non era tutta atea e materialista. In quegli anni erano sorti vasti fenomeni culturali nuovi e fermenti con carattere essenzialmente religioso, mentre le diverse sette religiose avevano già diversi anni di vita. Accanto alla cultura ispirata al movimento rivoluzionario, era sorta e si stava sviluppando una corrente di cultura mistico-religiosa i cui rappresentanti, attraverso sofferti processi di sviluppo ideale e spirituale, passarono a volte dal positivismo e dal materialismo filosofico a correnti mistiche e metafisiche e quindi alla filosofia idealista. Ad esempio possiamo ancora una volta ricordare i più noti rappresentanti del marxismo critico e noti Vechovcy Struve, Bulgakov, Berdjaev, Frank.

Come Belinskij, però, non poté capire il dramma religioso di Gogol', così Lenin non capì quella nuova "religiosità" nascente in Russia, anzi combattè queste nuove correnti, che furono destinate ad estinguersi, o meglio a non più comparire nella cultura ufficiale, con l'affermarsi del potere sovietico scaturito dalla Rivoluzione d'Ottobre.

Completando adesso e concludendo da quanto sopra si è detto, bisogna dire che tutta la verità non sta da una sola parte, ma che sia nelle parole di Lenin che in quelle dei Vechovcy c'è una gran dose di verità. Noi non abbiamo la spada di Damocle e come sempre accade, il difficile consiste nel tentativo di amalgamare le due parti di verità. Solo che la situazione storica e politico-sociale doveva dare immediatamente più ragione a Lenin che ai Vechovcy. E in questo non c'è niente di male. Le lotte sviluppatasi e che in ogni parte del mondo si sviluppano dialetticamente, in ogni parte

---

<sup>996</sup> V. I. LENIN, op. cit., p. 69, 71.

<sup>997</sup> E' pure l'opinione espressa poco tempo dopo nello sbornik statej "**Vechi**" **kak znamenie vremeni** pubblicato a Mosca nel 1910, proprio un anno dopo la comparsa del primo **Vechi, sbornik statej o russkoj intelligencii, Moskva, 1909**. In esso, come si argomenta nell'introduzione a "**Vechi**" **kak znamenie vremeni**" (*vmesto predislovija*) si dà ampio posto alla problematica sollevata dai Vechovcy, ma da una posizione molto critica. Il merito di "**Vechi**" è detto, tra l'altro, è stato in grande misura quello d'aver provocato uno scandalo, di attirare a sé l'interesse sociale in un'epoca di marasma. "Cionondimeno noi supponiamo che "**Vechi**" merita un'attenzione più seria di quella che è stata loro dedicata fino a questo momento. Questo libro è, indubbiamente, un segno dei tempi, o più precisamente, un segno di tempi difficili (di epoca di marasma sociale). E' inoltre per la sua essenza, il libro più reazionario che sia apparso negli ultimi dieci anni. A questo riguardo "**Vechi**" ha battuto il record del "**Moskovskij sbornik**" di Pobedonoscev...". Vedi JURIJ GARDENIN, "**Vechi**" **kak znamenie vremeni, sbornik statej**, Moskva, 1910, pp. 1-37, op. cit., p. 1.

del mondo sono tutt'altro che inutili. Il male è venuto dopo. Con questo non vogliamo dire che "**Vechi**" non ebbe una risonanza favorevole, attorno a questo libro sorsero fermenti di appoggio accanto a quelli di opposizione. Ma qui ci riferiamo a quella situazione storico-socio-politica in cui "**Vechi**" veniva ad inserirsi. Una situazione che, come si è detto, avrebbe sfruttato in senso antisocialista l'ammonitrice parola dei Vechovcy.

Noi riteniamo che "**Vechi**" sorse da un processo di rinnovamento religioso interiore anche se non si dimentica che lo sbornok "**Vechi**" si veniva ad inserire in un programma politico liberale ancor più che revisionista, tappa per la quale erano passati i Vechovcy. Per questo essi fornivano alla reazione uno strumento di cui servirsi per imprecare in nome di Dio e dello spirito contro quell'intelligencija russa democratica e rivoluzionaria, materialista in filosofia, che stava preparando le coscienze della massa alla rivoluzione, il che significava lottare allo stesso tempo contro le opposizioni socialiste in primo luogo.

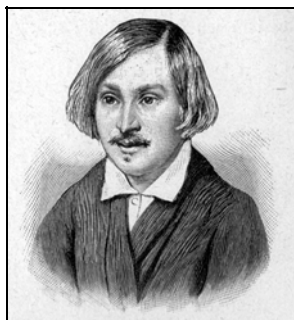
Di ciò si avvide Lenin, proprio in qualità di capo rivoluzionario alla cui sensibilità storico-politica eccezionale non doveva sfuggire la grande importanza che veniva ad assumere lo sbornik "**Vechi**" e forse capì anche la sua verità, anche se non lo disse apertamente. Ma la condanna di Lenin si giustifica soltanto sul piano politico e nel contesto del programma politico-rivoluzionario. D'altra parte nel momento in cui Lenin pubblicava il suo articolo rispondeva con un gesto politico ad un gesto che, pur inserendosi secondariamente in una visione politica opposta, proponeva ed avanzava dei motivi culturali e religiosi e filosofici ben precisi e sempre presenti nella storia del pensiero filosofico-religioso russo. Ma la storia in Russia prima, e poi in URSS, sembra aver come compito quello di rendere i fenomeni da dialettici e dinamici quali essi si manifestano, in morta dogmatica. *Perciò l'articolo di Lenin perse il suo valore dialettico allorché, con la vittoriosa Rivoluzione d'Ottobre si trasformò in arma e censura per togliere la parola all'intelligencija dissidente e che si trovava su posizioni simili a quelle dei Vechovcy, La sorte degli stessi Vechovcy testimonia questo cristallizzarsi del pensiero in URSS.* In questo senso l'intervento di Lenin venne spogliato del suo significato più genuino e fruttuoso. Nei suoi confronti si peccò proprio come si peccò nei confronti della Lettera di Belinsk a Gogol' quando i suoi successori cristallizzarono il suo grido appassionato. Pretendere di essere o-biettivi nel giudicare il futuro toccato a "**Vechi**" di fronte al successo della posizione di Lenin non è facile. Questa ricerca non ha per scopo il compito di seguire ciò che avvenne in futuro nel pensiero russo. Ma se vogliamo prenderci la responsabilità di un giudizio storico possiamo e dobbiamo fare una semplice constatazione. Grazie alla possibilità di rendere in URSS la dialettica in morta dogmatica, mentre in seguito si poté gridare contro il partito dei Cadetti e contro i rinnegati Vechovcy, quest'ultimi ed i loro seguaci, per quanto è possibile saperne, si trovarono nell'impossibilità di esprimersi. A nostro avviso, per evitare gli equivoci, ciò non è dovuto né al materialismo filosofico, né al marxismo e né alla Rivoluzione. Le cause sono nel peculiare processo storico-politico dell'URSS e all'oppressiva censura che ne seguì con grave danno sia per gli intellettuali che per il popolo.<sup>998</sup>

---

<sup>998</sup> Con il disfacimento dell'URSS dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989 la storia culturale, religiosa e filosofica della Russia riprenderà il suo cammino naturale e, per quanto è possibile nei processi storici, politici e culturali, il dibattito culturale, sia pure offeso dalla lunga repressione sovietica, rientrerà nella "normalità" e cercherà di curare le profonde ferite subite a causa di quel nuovo potere che combatté "Vechi" e che si affermò dopo la rivoluzione del 1917. Gli scrittori dissidenti ed esiliati, ancora in vita, come ad esempio A. Solženicyn, rientrarono in patria o furono liberi di muoversi come A. Sacharov. (Domenico Furci, 2006)

**APPENDICE:** Николай Васильевич Гоголь

Гоголь Н.В.: Выбранные места из переписки с друзьями-ХІІ РУССКОЙ ПОМЕЩИК



**Николай Васильевич Гоголь**  
**Гоголь Н.В.: Выбранные места из переписки с друзьями**

**ХХІІ**

**РУССКОЙ ПОМЕЩИК**

(Письмо к Б. Н. Б.....му)

Главное то, что ты уже приехал в деревню и положил себе непременно быть помещиком; прочее все придет само собою. Не смущайся мыслями, будто прежние узы, связывавшие помещика с крестьянами, исчезли навеки. Что они исчезли, это правда; что виноваты тому сами помещики, это также правда; но чтобы навсегда или навеки они исчезли, - плюнь ты на эти слова: сказать их может только тот, кто далее своего носа ничего не видит. Русского ли человека, который так умеет быть благодарным за всякое добро, какому его ни научишь, русского ли человека трудно привязать к себе? Так можно привязать, что после будешь думать только о том, как бы его отвязать от себя. Если только исполнишь в точности все то, что теперь тебе скажу, то к концу же года увидишь, что я прав. Возьмись за дело помещика, как следует за него взяться в настоящем и законном смысле. Собери прежде всего мужиков и объясни им, что такое ты и что такое они. Что помещик ты над ними не потому, чтобы тебе хотелось повелевать и быть помещиком, но потому что ты уже есть помещик, что ты родился помещиком, что взыщет с тебя бог, если б ты променял это званье на другое, потому что всяк должен служить богу на своем месте, а не на чужом, равно как и они также, родясь под властью, должны покоряться той самой власти, под которою родились, потому что нет власти, которая бы не была от бога. И покажи это им тут же в Евангелии, чтобы они все это видели до единого. Потом скажи им, что заставляешь их трудиться и работать вовсе не потому, чтобы нужны были тебе деньги на твои удовольствия, и в доказательство тут же сожги ты перед ними ассигнации, чтобы они видели действительно, что деньги тебе нуль, но что потому ты заставляешь их трудиться, что богом поведено человеку трудом и потом снискивать себе хлеб, и прочти им тут же это в Святом писании, чтобы они это видели. Скажи им всю правду: что с тебя взыщет бог за последнего негодея в селе и что по этому самому ты еще больше будешь смотреть за тем, чтобы они работали честно не только тебе, но и себе

самим, ибо знаешь, да и они знают, что, заленившись, мужик на все способен -сделается и вор и пьяница, погубит свою душу, да и тебя поставит в ответ перед богом. И все, что им ни скажешь, подкрепи тут же словами Святого писания; покажи им пальцем и самые буквы, которыми это написано; заставь каждого перед тем перекреститься, ударить поклон и поцеловать самую книгу, в которой это написано. Словом, чтобы они видели ясно, что ты во всем, что до них клонится, сообразуешься с волей божьей, а не с своими какими-нибудь европейскими или иными затеями. Мужик это поймет, ему не нужно много слов. Объяви им всю правду: что душа человека дороже всего на свете и что прежде всего ты будешь глядеть за тем, чтобы не погубил из них кто-нибудь своей души и не предал бы ее на вечную муку. Во всех упреках и выговорах, которые станешь делать уличенному в воровстве, лености или пьянстве, ставь его перед лицом бога, а не перед своим лицом; покажи ему, чем он грешит против бога, а не против тебя. И не упрекай его одного, но призови его бабу, его семью, собери соседей. Попрекни бабу, зачем не отваживала от зла своего мужа и не грозила ему страхом божьим; попрекни соседей, зачем допустили, что их же брат, среди их же, зажил собакой и губит ни про что свою душу; докажи им, что дадут за то все ответ богу. Устрой так, чтобы на всех легла ответственность и чтобы все, что ни окружает человека, упрекало бы и не давало бы ему слишком расстегнуться. Собери силу влиянья, а с нею и ответственность на головы примерных хозяев и лучших мужиков. Растолкуй им ясно, что они не затем, чтобы только самим хорошо жить, но чтобы и других учить хорошему житию, что пьяница не может учить пьяницу и что это их долг. Негодяям же и пьяницам повели, чтобы они оказывали им такое же уваженье, как бы старосте, приказчику, попу или даже самому тебе; чтобы, еще завидевши издали примерного мужика и хозяина, летели бы шапки с головы у всех мужиков и все бы ему давало дорогу; а который посмел бы оказать ему какое-нибудь неуваженье или не послушаться умных слов его, то распеки тут же при всех; скажи ему: "Ах ты невымытое рыло! Сам весь зажил в саже, так что и глаз не видать, да еще не хочешь оказать и чести честному! Поклонись же ему в ноги и попроси, чтобы навел тебя на разум; не наведет на разум - собакой пропадешь". А примерных мужиков призвавши к себе и, если они старики, то посадивши их перед собою, потолкуй с ними о том, как они могут наставлять и учить добру других, исполняя таким образом именно то, что повелел нам бог. Так поступи только в течение одного года, и увидишь сам, как все пойдет на лад; даже и хозяйство от этого делается лучше. О главном только позаботься, прочее все приползет само собою. Христос недаром сказал: "Сия вся всем приложится". В крестьянском быту эта истина еще видней, чем в нашем; у них богатый хозяин и хороший человек - синонимы. И в которую деревню заглянула только христианская жизнь, там мужики лопатами гребут серебро.

Но вот, однако же, тебе совет и в хозяйстве. Только раскуси его хорошенько, и не будешь в накладе. Два человека уже благодарят меня; один из них тебе знакомый К\*\*. Собственно о том, какими отраслями хозяйства следует заниматься и как заниматься, я тебе не скажу. Это знаешь ты лучше меня; притом и деревня твоя мне не известна так, как моя собственная ладонь. А относительно всяких нововведений ты умен и смекнул сам, что не только следует придерживаться всего старого, но всмотреться в него насквозь, чтобы из него же извлечь для него улучшение. Но я тебе дам совет насчет соприкосновения помещика с крестьянином в хозяйственных делах и работах, что покамест нужнее всего прочего. Припомни отношения прежних помещиков -хозяинов к своим мужикам: будь патриархом, сам начинателем всего и передовым во всех делах. Заведи, чтобы при начале всякого общего дела, как-то: посева, покосов и уборки хлеба - был пир на всю деревню, чтобы в эти дни был общий стол для всех мужиков на твоём дворе, как бы в день самого светлого воскресенья, и обедал бы ты сам вместе с ними, и вместе с ними вышел бы на работу, и в работе был бы передовым, подстрекая всех работать молодцами, похваливая тут же удальца и укоряя тут же ленивца. Когда же наступит осень и кончатся полевые работы, воспразднуй таким же образом и еще большим пиршеством окончание работ, в сопровожденье торжественного и благодарственного молебна. Мужика не бей. Съездить его в рожу еще не большое искусство. Это сумеет сделать и становой, и заседатель, и даже староста; мужик к этому уже привык и только что почешет слегка у себя в затылке. Но умей пронять его хорошенько словом; ты же на меткие слова мастер. Ругни его при всем народе, но так, чтобы тут же обсмеял его весь народ; это будет для него в несколько раз полезней всяких подзатыльников и зуботычин. Держи у себя в запасе все синонимы молодца для того, кого нужно подстрекнуть, и все

синонимы бабы для того, кого нужно попрекнуть, чтобы слышала вся деревня, что лентяй и пьяница есть баба и дрянь. Выкопай слово еще похуже, словом назови всем, чем только не хочет быть русский человек. В комнате не засиживайся, но появляйся почаще на крестьянских работах. И, где ни появляйся, появляйся так, чтобы от твоего прихода глядело все живей и веселей, изворачиваясь молодцом и щеголем в работе. Поддай и от себя силы словами: "Прихватим-ка разом, ребята, все вместе!" Возьми сам в руки топор или косу; это будет тебе в добро и полезней для твоего здоровья всяких Мариенбадов, медицинских муционов и вялых прогулок.

Замечания твои о школах совершенно справедливы. Учить мужика грамоте затем, чтобы доставить ему возможность читать пустые книжонки, которые издают для народа европейские человеколюбцы, есть действительно вздор. Главное уже то, что у мужика нет вовсе для этого времени. После стольких работ никакая книжонка не полезет в голову, и, пришедши домой, он заснет как убитый, богатырским сном. Ты и сам будешь делать то же, когда станешь почаще наведываться на работы. Деревенский священник может сказать гораздо больше истинно нужного для мужика, нежели все эти книжонки. Если в ком истинно уже зародится охота к грамоте, и притом вовсе не затем, чтобы сделаться плутом-конторщиком, но затем, чтобы прочесть те книги, в которых начертан божий закон человеку, - тогда другое дело. Воспитай его как сына и на него одного употреби все, что употребил бы ты на всю школу. Народ наш не глуп, что бежит, как от черта, от всякой письменной бумаги. Знает, что там притык всей человеческой путаницы, крючкотворства и каверзничеств. По-настоящему, ему не следует и знать, есть ли какие-нибудь другие книги, кроме святых.

Кстати о священнике. Ты напрасно хлопчешь о его перемене и затеваешь просить архиерея, чтобы он дал тебе более знающего и опытного. Такого священника он тебе не даст, потому что такой священник повсюду нужен. Выбрось даже из головы, чтобы мог отыскаться священник, вполне отвечающий твоему идеалу. Никакая семинария и никакая школа не может так воспитать священника. В семинарии он получает только начальное основание своего воспитания, образуется же вполне в деле жизни. Будь сам ему напутником, ты же понял так хорошо обязанности сельского священника. Если священник дурен, то этому почти всегда виноваты сами помещики. Они наместо того, чтобы пригреть его у себя в доме как родного, поселить в нем желание беседы лучшей, которая могла бы его чему-нибудь поучить, бросят его среди мужиков, молодого и неопытного, когда он еще и не знает, что такое мужик, поставят его в такое положение, что он еще должен потворствовать и угождать им, наместо того, чтобы уже с самого начала иметь над ними некоторую власть, и после этого вопиют, что у них священники дурные, что они приобрели мужицкие хватки и ничем не отличаются от простых мужиков. Да я спрашиваю: кто не огрубеет даже из приготовленных и воспитанных? А ты сделай вот как. Заведи, чтобы священник обедал с тобою всякий день. Читай с ним вместе духовные книги: тебя же это чтение теперь занимает и питает более всего. А самое главное, - бери с собой священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника, чтобы он видел самолично всю проделку твою с мужиками. Тут он увидит ясно, что такое помещик, что такое мужик и каковы должны быть их отношения между собою. А между тем и к нему будет больше уваженья со стороны мужиков, когда они увидят, что он идет с тобой об руку. Сделай так, чтобы он не нуждался в доме своем, чтобы был обеспечен относительно собственного своего хозяйства и через то имел бы возможность быть с тобой беспрестанно. Поверь, что он так наконец привыкнет к тебе, что ему будет скучно без тебя. А привыкнувши к тебе, он от тебя нечувствительно наберется познания вещей, и познания человека, и много всякого добра, потому что в тебе, слава богу, всего этого довольно, и ты умеешь так ясно и хорошо выражаться, что всяк невольно усвоит себе не только твои мысли, но даже и образ их выраженья, и самые слова твои.

Что же до проповеди, которую ты полагаешь нужною, то на это я тебе скажу вот что: я скорей того мнения, что священнику, не вполне наставленному в своем деле и не ознакомленному с людьми, его окружающими, лучше вовсе не произносить проповеди. Подумал ли ты о том, какое трудное дело сказать умную проповедь и особенно мужикам? Нет, лучше немного потерпи, по крайней мере до тех пор, пока и священник побольше осмотрится, да и ты также. А до того времени посоветую тебе то, что одному уже посоветовал и что, кажется, ему пошло уже впрок. Возьми святых отцов и особенно

Златоуста, говорю потому Златоуста, что Златоуст, имея дело с народом-невежею, принявшим только наружное христианство, но в сердцах оставшимся грубыми язычниками, старался быть особенно доступным к понятиям человека простого и грубого и говорит таким живым языком о предметах нужных и даже очень высоких, что целиком можно обратить места из проповедей его к нашему мужику, и он поймет. Возьми Златоуста и читай его вместе с твоим священником, и притом с карандашом в руке, чтобы отмечать тут же все такие места, а таких мест у Златоуста десятками во всякой проповеди. И эти самые места пусть он скажет народу; не нужно, чтобы они были длинны: страничка или даже полстранички; чем меньше, тем лучше. Но нужно, чтобы перед тем, как произносить их народу, священник прочитал их несколько раз с тобою вместе, затем, чтобы уметь их произнести ему не только с одушевлением, но таким убедительным голосом, как бы он хлопотал о какой-нибудь собственной выгоде своей, от которой зависит благополучие его жизни. Увидишь, что это будет действительнее, нежели его собственная проповедь. Народу нужно мало говорить, но метко, - не то он может привыкнуть к проповеди так же, как привыкнул к ней высший круг, который ездит слушать знаменитых европейских проповедников таким же самым образом, как едет в оперу или в спектакль. У К\*\* священник не говорит никакой проповеди, но, зная насквозь всех мужиков, поджидает только исповеди. И на исповеди так примет из них всякого, что он как из бани выходит из церкви. З\*\* послал к нему нарочно исповедовать 30 человек рабочих с своей фабрики, пьяниц и мошенников первейшего разбора, а сам стал на паперти церковной, чтобы посмотреть им в лица в то время, как они будут выходить из церкви: все вышли красные, как раки. А кажется, немного и держал их на исповеди; по четыре, по пяти человек исповедовал вдруг. И после того, по сказанию самого З\*\*, в продолжение двух месяцев не показывался ни один из них в кабаке, так что окружные целовальники не могли приложить ума, отчего это случилось.

Но довольно. Поработай усердно только год, а там дело уже само собой пойдет работаться так, что не нужно будет тебе и рук прилагать. Разбогатеешь ты как Крез, в противность тем подслеповатым людям, которые думают, будто выгоды помещика идут врознь с выгодами мужиков. Ты им докажешь делом, а не словами, что они врут и что если только помещик взглянул глазом, христианина на свою обязанность, то не только он может укрепить старые связи, о которых толкуют, будто они исчезли навеки, но связать их новыми, еще сильнейшими связями - связями во Христе, которых уже ничего не может быть сильнее. И ты, не служа доселе ревностно ни на каком поприще, сослужишь такую службу государю в званье помещика, какой не сослужит иной великочинный человек. Что ни говори, но поставить 800 подданных, которые все, как один, и могут быть примером всем окружающим своей истинно примерною жизнью, - это дело не бездельное и служба истинно законная и великая.

1846

## XXIII

### ИСТОРИЧЕСКИЙ ЖИВОПИСЕЦ ИВАНОВ

(Письмо к гр. Матв. Ю. В.....му)

Пишу к вам об Иванове. Что за непостижимая судьба этого человека! Уже дело его стало, наконец, всем объясняться. Все уверились, что картина, которую он работает, - явление небывалое, приняли участие в художнике, хлопчут со всех сторон о том, чтобы даны были ему средства кончить ее, чтобы не умер над ней с голоду художник, - говорю буквально - не умер с голоду, - и до сих пор ни слуху ни духу из Петербурга. Ради Христа, разберите, что это все значит. Сюда принеслись нелепые слухи, будто художники и все профессора нашей Академии художеств, боясь, чтобы картина Иванова не убила собою все, что было доселе произведено нашим художеством, из зависти стараются о том, чтоб ему -не даны были средства на окончание. Это ложь, я в этом уверен. Художники наши благородны, и если бы они узнали все то, что вытерпел бедный Иванов из-за своего беспримерного

самоотверженья и любви к труду, рискуя действительно умереть с голоду, они бы с ним поделились братски своими собственными деньгами, а не то чтобы внушать другим такое жестокое дело. Да и чего им опасаться Иванова? Он идет своей собственной дорогой и никому не помеха. Он не только не ищет профессорского места и житейских выгод, но даже просто ничего не ищет, потому что уже давно умер для всего в мире, кроме своей работы. Он молит о нищенском содержании, о том содержании, которое дается только начинающему работать ученику, а не о том, которое следует ему, как мастеру, сидящему над таким колоссальным делом, которого не затевал доселе никто. И этого нищенского содержания, о котором все стараются и хлопочут, не может он допроситься, несмотря на хлопоты всех. Воля ваша, я вижу во всем этом волю провиденья, уже так определившую, чтобы Иванов вытерпел, выстрадал и вынес все, другому ничему не могу приписать.

Доселе раздавался ему упрек в медленности. Говорили все: "Как! восемь лет сидел над картиной, и до сих пор картине нет конца!" Но теперь этот упрек затихнул, когда увидели, что и капля времени у художника не пропала даром, что одних этюдов, приготовленных им для картины своей, наберется на целый зал и может составить отдельную выставку, что необыкновенная величина самой картины, которой равной еще не было (она больше картин Брюллова и Бруни), требовала слишком много времени для работы, особенно при тех малых денежных средствах, которые не давали ему возможности иметь несколько моделей вдруг, и притом таких, каких бы он хотел. Словом - теперь все чувствуют нелепость упрека в медленности и лени такому художнику, который, как труженик, сидел всю жизнь свою над работою и позабыл даже, существует ли на свете какое-нибудь наслаждение, кроме работы. Еще более будет стыдно тем, которые попрекали его в медленности, когда узнают и другую сокровенную причину медленности. С производством этой картины связалось собственное душевное дело художника, - явление слишком редкое в мире, явление, в котором вовсе не участвует произвол человека, но воля того, кто повыше человека. Так уже было определена, чтобы над этою картиной совершилось воспитанье собственно художника, как в рукотворном деле искусства, так и в мыслях, направляющих искусство к законному и высшему назначению. Предмет картины, как вы уже знаете, слишком значителен. Из евангельских мест взято самое труднейшее для исполнения, доселе еще не бранное никем - из художников даже прежних богомольно-художественных веков, а именно - первое появление Христа народу. Картина изображает пустыню на берегу Иордана. Всех видней Иоанн Креститель, проповедующий и крестящий во имя того, которого еще никто не видал из народа. Его обступает толпа нагих и раздевающихся, одевающихся и одетых, выходящих из вод и готовых погрузиться в воды. В толпе этой стоят и будущие ученики самого спасителя. Все, отправляя своей различные телесные движенья, устремляется внутренним ухом к речам пророка, как бы схватывая из уст его каждое слово и выражая на различных лицах свои различные чувства: на одних - уже полная вера; на других - еще сомненье; третьи уже колеблются; четвертые понурили главы в сокрушение и покаянье; есть и такие, на которых видна еще кора и бесчувственность сердечная. В это самое время, когда все движется такими различными движеньями, показывается вдали тот самый, во имя которого уже совершилось крещение, - и здесь настоящая минута картины. Предтеча взят именно в тот миг, когда, указавши на спасителя перстом, произносит: "Се агнец, вземляй грехи мира!" И вся толпа, не оставляя выражений лиц своих, устремляется или глазом, или мыслию к тому, на которого указал пророк. Сверх прежних, не успевших сбежать с лиц, впечатлений, пробегают по всем лицам новые впечатления. Чудным светом осветились лица передовых избранных, тогда как другие стараются еще войти в смысл непонятных слов, недоумевая, как может один взять на себя грехи всего мира, и третьи сомнительно колеблют головой, говоря; "От Назарета пророк не приходит". А он, в небесном спокойствии и чудном отдалении, тихой и твердой стопой уже приближается к людям.

Безделица - изобразить на лицах весь этот ход обращения человека ко Христу! Есть люди, которые уверены, что великому художнику все доступно. Земля, море, человек, лягушка, драка и пирушка людей, игра в карты и моление богу, словом, все может достаться ему легко, будь только он талантливый художник да поучись в академии. Художник может изобразить только то, что он почувствовал и о чем в голове его составила уже полная идея; иначе картина будет мертвая,

академическая картина. Иванов сделал все, что другой художник почел бы достаточным для окончания картины. Вся материальная часть, все, что относится до умного и строгого размещения группы в картине, исполнено в совершенстве. Самые лица получили свое типическое, согласно Евангелию, сходство и с тем вместе сходство еврейское. Вдруг слышишь по лицам, в какой земле происходит дело. Иванов повсюду ездил нарочно изучать для того еврейские лица. Все, что ни относится до гармонического размещенья цветов, одежды человека и до обдуманной ее наброски на тело, изучено в такой степени, что всякая складка привлекает вниманье знатока. Наконец, вся ландшафтная часть, на которую обыкновенно не много смотрит исторический живописец, вид всей живописной пустыни, окружающей группу, исполнен так, что изумляются сами ландшафтные живописцы, живущие в Риме. Иванов для этого просиживал по нескольким месяцам в нездоровых Понтийских болотах и пустынных местах Италии, перенес в свои этюды все дикие захоластья, находящиеся вокруг Рима, изучил всякий камешек и древесный листик, словом - сделал все, что мог сделать, все изобразил, чему только нашел образец. Но как изобразить то, чему еще не нашел художник образца? Где мог найти он образец для того, чтобы изобразить главное, составляющее задачу всей картины, - представить в лицах весь ход человеческого обращенья ко Христу? Откуда мог он взять его? Из головы? Создать воображеньем? Постигнуть мыслью? Нет, пустяки! Холодна для этого мысль и ничтожно воображенье. Иванов напрягал воображенье, елико мог, старался на лицах всех людей, с какими ни встречался, ловить высокие движенья душевные, оставался в церквях следить за молитвой человека - и видел, что все бессильно и недостаточно и не утверждает в его душе полной идеи о том, что нужно. И это было предметом сильных страданий его душевных и виной того, что картина так долго затянулась. Нет, пока в самом художнике не произошло истинное обращенье ко Христу, не изобразить ему того на полотне. Иванов молил бога о ниспослании ему такого полного обращенья, лил слезы в тишине, прося у него же сил исполнить им же внушенную мысль; а в это время упрекали его в медленности и торопили его! Иванов просил у бога, чтобы огнем благодати испепелил в нем ту холодную черствость, которую теперь страждут многие наилучшие и наидобрейшие люди, и вдохновил бы его так изобразить это обращение, чтобы умилился и нехристианин, взглянувши на его картину; а его в это время укоряли даже знавшие его люди, даже приятели, думая, что он просто ленится, и помышляли сурьезно о том, нельзя ли голодом и отнятием всех средств заставить его кончить картину. Сострадательнейшие из них говорили: "Сам же виноват; пусть бы большая картина шла своим чередом, а в промежутках мог бы он работать малые картины, брать за них деньги и не умереть с голода", - говорили, не ведая того, что художнику, которому труд его, по воле бога, обратился в его душевное дело, уже невозможно заняться никаким другим трудом, и нет у него промежутков, не устремится и мысль его ни к чему другому, как он ее ни принуждай и ни насилуй. Так верная жена, полюбившая истинно своего мужа, не полюбит уже никого другого, никому не продаст за деньги своих ласк, хотя бы этим средством могла бы спасти от бедности себя и мужа. Вот каковы были обстоятельства душевные Иванова. Вы скажете: "Да зачем же он не изложил всего этого на бумаге? Зачем не описал ясно своего действительного положения? тогда бы ему вдруг были высланы деньги". Да, как бы не так. Попробуй кто-нибудь из нас, еще не доказавший сил, еще не умеющий самому себе высказать себя, объясняться с людьми, стоящими на других поприщах, которые не могут, весьма естественно, даже постигнуть, что может существовать в искусстве его высшая степень, свыше тон, на которой оно стоит в нынешнем модном веке! Неужели ему сказать: "Я произведу одно такое дело, которое вас потом изумит, но которого вам не могу теперь рассказать, потому что многое покуда и мне самому еще не совсем понятно, а вы, во все то время, как я буду сидеть над работой, ждите терпеливо и давайте мне деньги на содержание"? Тогда, пожалуй, явятся много таких охотников, которые заговорят таким же образом - да им разве безумец даст деньги. Положим даже, что Иванов мог бы в это неясное время выразиться ясно и сказать так: "Мне внушена кем-то свыше меня преследующая мысль - изобразить кистью обращенье человека ко Христу. Я чувствую, что не могу этого сделать, не обратившись истинно сам. А потому ждите, покуда во мне самом не произойдет это обращенье, и давайте до того времени мне деньги на мое содержание и на мою работу". Да ему тогда в один голос закричим мы все: "Что ты, брат, за нескладицу городишь? за дураков, что ли, нас принял? Что за связь у души с картиной? Душа сама по себе, а картина сама по себе. Что нам ждать твоего обращенья! Ты должен быть и без того христианин; ведь вот мы же все истинные христиане". Вот что мы скажем все Иванову, и каждый из нас почти прав. Не будь этих же



самых тяжелых его обстоятельств и внутренних терзаний душевных, которые силою заставили его обратиться жарче других к богу и дали ему способность к нему прибегать и жить в нем так, как не живет в нем нынешний светский художник, и выплакать слезами те чувства, которых он силился добыть прежде одними размышленьями, - не изобразить бы ему никогда того, что начинает он уже изображать теперь на полотне, и он действительно бы обманул и себя и других, несмотря на все желанье не обмануть.

Не думайте, чтобы легко было изъясниться с людьми во время переходного состоянья душевного, когда, по воле бога, начнется переработка в собственной природе человека. Я это знаю и отчасти даже испытал сам. Мои сочиненья тоже связались чудным образом с моею душой и моим внутренним воспитаньем. В продолжение более шести лет я ничего не мог работать для света. Вся работа производилась во мне и собственно для меня. А существовал я дотолде, - не позабудьте, - единственно доходами с моих сочинений. Все почти знали, что я нуждался, но были уверены, что это происходит от собственного моего упрямства, что мне стоит только присесть да написать небольшую вещь, чтобы получить большие деньги; а я не в силах был произвести ни одной строки, и когда, послушавшись совета одного неразумного человека, вздумал было заставить себя насильно написать кое-какие статейки для журнала, это было мне в такой степени трудно, что ныла моя голова, болели все чувства, я марал и раздирал страницы, и после двух, трех месяцев таковой пытки так расстроил здоровье, которое и без того было плохо, что слег в постель, а присоединившиеся к тому недуги нервические и, наконец, недуги от неуменья изъяснить никому в свете своего положения до того меня изнурили, что был я уже на краю гроба. И два раза случилось почти то же. Одни раз, в прибавление ко всему этому, я очутился в городе, где не было почти ни души мне близкой, без всяких средств, рискуя умереть не только от болезни и страданий душевных, но даже от голода. Это было уже давно тому. Спасен я был государем. Нежданно ко мне пришла от него помощь. Услышал ли он сердцем, что бедный подданный его на своем неслужащем и незаметном поприще помышлял сослужить ему такую же честную службу, какую сослужили ему другие на своих служащих и заметных поприщах, или это было просто обычное движенье милости его. Но эта помощь меня подняла вдруг. Мне было приятно в эту минуту быть обязану ему, а не кому-либо другому. К причинам, побудившим взяться с новою силою за труд, присоединилась еще и мысль, - если удостоит меня бог сделаться, точно, человеком близким для многих людей и достойным, точно, любви всех тех, которых люблю, - сказать им: "Не забывайте же, меня бы не было, может быть, на свете, если б не государь". Вот каковы бывають положения. В прибавленье скажу вам, что в это же самое время я должен был слышать обвиненья в эгоизме: многие не могли мне простить моего неучастия в разных делах, которые они затевали, по их мненью, для блага общего. Слова мои, что я не могу писать и не должен работать ни для каких журналов и альманахов, принимались за выдумку. Самая жизнь моя, которую я вел в чужих краях, приписана была сибаритскому желанию наслаждаться красотами Италии. Я не мог даже изъяснить никому из самых близких моих друзей, что, кроме нездоровья, мне нужно было временное отдаление от них самих, затем именно, чтобы не попасть в фальшивые отношения с ними и не нанести им же неприятностей, - я даже этого не мог объяснить. Я слышал сам, что мое душевное состояние до того сделалось странно, что ни одному человеку в мире не мог бы я рассказать его понятно. Силясь открыть хотя одну часть себя, я видел тут же перед моими глазами, как моими же словами туманил и кружил голову слушавшему меня человеку, и горько раскаивался за одно даже желанье быть откровенным. Клянусь, бывають так трудны положенья, что их можно уподобить только положенью того человека, который находится в летаргическом сне, который видит сам, как его погребают живого, и не может даже пошевелинуть пальцем и подать знака, что он еще жив. Нет, храни бог в эти минуты переходного состоянья душевного пробовать объяснять себя какому-нибудь человеку; нужно бежать к одному богу, и ни к кому более. Против меня стали несправедливы многие, даже близкие мне люди, и были в .то же время совсем невиноваты; я бы сам сделал то же, находясь на их месте.

То же самое и в деле Иванова; если бы случилось, что он умер от бедности и недостатка средств, вдруг бы все до единого исполнилось негодованья противу тех, которые допустили это, пошли бы обвинения в бесчувственности и зависти к нему других художников. Иной драматический поэт составил бы из этого чувствительную драму, которою бы растрогал слушателей и подвигнул бы

гневом противу врагов его. И все это было бы ложь, потому что, точно, никто не был бы истинно виновен в его смерти. Один только человек был бы бесчестен и виноват, и этот человек был бы - я: я испробовал почти то же состояние, испробовал его на собственном теле, и не объяснил этого другим! И вот почему я теперь пишу к вам. Устройте же это дело; не то - грех будет на вашей собственной душе. С моей души я уже снял его этим самым письмом; теперь он повиснул на вас. Сделайте так, чтобы не только было выдано Иванову то нищенское содержание, которое он просит, но еще сверх того единовременная награда, именно за то самое, что он работал долго над своей картиной и не хотел в это время ничего работать постороннего, как ни заставляли его другие люди и как ни заставляла его собственная нужда. Не скупитесь! деньги все вознагралятся. Достоинство картины уже начинает обнаруживаться всем. Весь Рим начинает говорить гласно, судя даже по нынешнему ее виду, в котором далеко еще не выступила вся мысль художника, что подобного явления еще не показывалось от времен Рафаэля и Леонардо - да - Винчи. Будет окончена картина - беднейший двор в Европе заплатит за нее охотно те деньги, какие теперь платят за вновь находимые картины прежних великих мастеров, и таким картинам не бывает цена меньше ста или двухсот тысяч. Устройте так, чтобы награда выдана была не за картину, но за самоотвержение и беспримерную любовь к искусству, чтобы это послужило в урок художникам. Урок этот нужен, чтобы видели все другие, как нужно любить искусство. Что нужно, как Иванов, умереть для всех приманок жизни; как Иванов, учиться и считать себя век учеником; как Иванов, отказывать себе во всем, даже и в лишнем блюде в праздничный день; как Иванов, надеть простую плисовую куртку, когда оборвались все средства, и пренебречь пустыми приличиями; как Иванов, вытерпеть все и при высоком и нежном образовании душевном, при большой чувствительности ко всему вынести все колкие поражения и даже то, когда угодно было некоторым провозгласить его сумасшедшим и распустить этот слух таким образом, чтобы он собственными своими ушами, на всяком шагу, мог его слышать. За эти-то подвиги нужно, чтобы ему была выдана награда. Это нужно особенно для художников молодых и выступающих на поприще художества, чтобы не думали они о том, как заводить галстучки да сертучки да делать долги для поддержания какого-то веса в обществе; чтобы знали вперед, что подкрепление и помощь со стороны правительства ожидают только тех, которые уже не помышляют о сертучках да о пирушках с товарищами, но отдались своему делу, как монах монастырю. Хорошо бы даже, если бы выданная Иванову сумма была слишком велика, чтобы невольно почесали у себя в затылке все другие. Не бойтесь, эту сумму он не возьмет себе; может быть, из нее и копейки не возьмет для себя, - эта сумма будет вся употреблена на вспомоществование истинным труженикам искусства, которых знает художник лучше, нежели какой-нибудь чиновник, и распоряжения по этому делу будут произведены лучше чиновнических. За чиновником мало ли что может водиться: у него может случиться и жена-модница, и приятели-едоки, которых нужно угощать обедом; чиновник заведет и штат и блеск; станет даже утверждать, что для поддержания чести русской нации нужно задать пыль иностранцам, и потребует на это деньги. Но тот, кто сам подвизался на том поприще, которому потом должен помочь, кто слышал вопль потребности и нужды истинной, а не поддельной, кто терпел сам и видел, как терпят другие, и соскорбел им, и делился последней рубашкой с неимущим тружеником в то время, когда и самому нечего было есть и не во что одеться, как делал это Иванов, тот - другое дело. Тому можно смело поверить миллион и спать спокойно, - не пропадет даром копейка из этого миллиона. Поступите же справедливо, а письмо мое покажите многим как моим, так и вашим приятелям, и особенно таким, которых управлению вверена какая-нибудь часть, потому что труженики, подобные Иванову, могут случиться на всех поприщах, и все-таки не нужно допустить, чтобы они умерли с голоду. Если случится, что один, отделившись от всех других, займется крепче всех своим делом, хотя бы даже и своим собственным, но если он скажет, что это, по-видимому, собственное его дело будет нужно для всех, считайте его как бы на службе и выдавайте насущное прокормление. А чтобы удостовериться, нет ли здесь какого обмана, потому что под таким видом может пробраться ленивый и ничего не делающий человек, следите за его собственной жизнью; его собственная жизнь скажет все. Если он так же, как Иванов, плюнул на все приличия и условия светские, надел простую куртку и, отогнавши от себя мысль не только об удовольствиях и пирушках, но даже мысль завестись когда-либо женою и семейством или каким-либо хозяйством, ведет жизнь истинно монашескую, корпя день и ночь над своей работой и молясь ежеминутно, - тогда нечего долго рассуждать, а нужно дать ему средства работать, незачем также торопить и подталкивать его - оставьте его в покое: подтолкнет .его

бог без вас; ваше дело только смотреть за тем, чтобы он не умер с голода. Не давайте ему большого содержания; дайте ему бедное и нищенское даже, и не соблазняйте его соблазнами света. Есть люди, которые должны век остаться нищими. Нищенство есть блаженство, которого еще не раскусил свет. Но кого бог удостоил отвесть его сладость и кто уже возлюбил истинно свою нищенскую сумку, тот не продаст ее ни за какие сокровища здешнего мира.

1846

---

### Белинский Виссарион Григорьевич: *Письмо к Н. В. Гоголю*



### *Письмо к Н. В. Гоголю*

<15 июля н. с. 1847 г. Зальцбрунн >.

Вы только отчасти правы, увидав в моей статье *рассерженного* человека этот эпитет слишком слаб и нежен для выражения того состояния, в какое привело меня чтение Вашей книги. Но Вы вовсе не правы, приписавши это Вашим действительно не совсем лестным отзывам о почитателях Вашего таланта. Нет, тут была причина белее важная. Оскорбленное чувство самолюбия еще можно перенести, и у меня достало бы ума промолчать об этом предмете, если б все дело заключалось только в нем; но нельзя перенести оскорбленного чувства истины, человеческого достоинства; нельзя умолчать, когда под покровом религии и защитой кнута проповедуют ложь и безнравственность как истину и добродетель.

Да, я любил Вас со всею страстью, с какою человек, кровно связанный со своею страной, может любить ее надежду, честь, славу, одного из великих вождей ее на пути сознания, развития, прогресса. И Вы имели основательную причину, хотя на минуту выйти из спокойного состояния духа, потерявши право на такую любовь. Говорю это не потому, чтобы я считал любовь мою наградою великого таланта, а потому, что, в этом отношении, представляю не одно, а множество лиц, из которых ни Вы, ни я не видали самого большого числа и которые, в свою очередь, тоже никогда не видали Вас. Я не в состоянии дать Вам ни малейшего понятия о том негодовании, которое возбудила Ваша книга во всех благородных сердцах, ни о том вопле дикой

радости, который издали, при появлении ее, все враги Ваши — и не литературные (Чичиковы, Ноздревы, Городничие и т. п.), и литературные, которых имена Вам известны. Вы сами видите хорошо, что от Вашей книги отступились даже люди, по-видимому, одного духа с ее духом. Если б она и была написана вследствие глубоко искреннего убеждения, и тогда бы она должна была произвести на публику то же впечатление. И если ее принимали все (за исключением немногих людей, которых надо видеть и знать, чтоб не обрадоваться их одобрению) за хитрую, но чересчур перетоненную проделку для достижения небесным путем чисто земных целей — в этом виноваты только Вы. И это нисколько не удивительно, а удивительно то, что Вы находите это удивительным. Я думаю, это оттого, что Вы глубоко знаете Россию только как художник, а не как мыслящий человек, роль которого Вы так неудачно приняли на себя в своей фантастической книге. И это не потому, чтоб Вы не были мыслящим человеком, а потому, что Вы столько уже лет привыкли смотреть на Россию из Вашего *прекрасного далека*, а ведь известно, что ничего нет легче, как издали видеть предметы такими, какими нам хочется их видеть; потому, что Вы, в этом *прекрасном далеке*, живете совершенно чуждым ему, в самом себе, внутри себя, или в однообразии кружка, одинаково с Вами настроенного и бессильного противиться Вашему на него влиянию. Поэтому Вы не заметили, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиэтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и неволе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение. А вместо этого она представляет собою ужасное зрелище страны, где люди торгуют людьми, не имея на это и того оправдания, каким лукаво пользуются американские плантаторы, утверждая, что негр — не человек; страны, где люди сами себя называют не именами, а кличками: *Ваньками, Стешками, Васьками, Палашками*; страны, где, наконец, нет не только никаких гарантий для личности, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, а есть только огромные корпорации разных служебных воров и грабителей. Самые живые, современные национальные вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, введение, по возможности, строгого выполнения, хотя тех законов, которые уже есть. Это чувствует даже само правительство (которое хорошо знает, что делают помещики со своими крестьянами и сколько последние ежегодно режут первых), что доказывается его робкими и бесплодными полумерами в пользу белых негров и комическим заменением однохвостого кнута треххвостой плетью. Вот вопросы, которыми тревожно занята Россия в ее апатическом полусне! И в это-то время великий писатель, который своими дивно-художественными, глубоко-истинными творениями так могущественно содействовал самосознанию России, давши ей возможность взглянуть на себя самое как будто в зеркале,— является с книгою, в которой во имя Христа и церкви учит варвара-помещика наживать от крестьян больше денег, ругая их *неумытыми рылами!*.. И это не должно было привести меня в негодование?.. Да если бы Вы обнаружили покушение на мою жизнь, и тогда бы я не более возненавидел Вас за эти позорные строки... И после этого Вы хотите, чтобы верили искренности направления Вашей книги? Нет, если бы Вы действительно преисполнились истиною Христова, а не дьяволова учения,— совсем не то написали бы Вы Вашему адепту из помещиков. Вы написали бы ему, что так как его крестьяне — его братья во Христе, а как брат не может быть рабом своего брата, то он и должен или дать им свободу, или хоть, по крайней мере, пользоваться их трудами как можно льготнее для них, сознавая себя, в глубине своей совести, в ложном в отношении к ним положении. А выражение: *ах ты неумытое рыло!* да у какого Ноздрева, какого Собакевича подслушали Вы его, чтобы передать миру как великое открытие в пользу и назидание русских мужиков, которые, и без того, потому и не умываются, что, поверив своим барам, сами себя не считают за людей? А Ваше понятие о национальном русском суде и расправе, идеал которого нашли Вы в словах глупой бабы в повести Пушкина, и по разуму которой должно пороть и правого и виноватого? Да это и так у нас делается в частую, хотя чаще всего порют только правого, если ему нечем откупиться от преступления — быть без вины виноватым! И такая-то книга могла быть результатом трудного внутреннего

процесса, высокого духовного просветления!.. Не может быть!.. Или Вы больны, и Вам надо спешить лечиться, или — не смею досказать моей мысли...

Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов — что Вы делаете?.. Взгляните себе под ноги: ведь Вы стоите над бездною... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было *спасением* людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми,— чем и продолжает быть до сих пор. Но смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные. Неужели Вы этого не знаете? А ведь все это теперь вовсе не новость для всякого гимназиста.

А потому, неужели Вы, автор «Ревизора» и «Мертвых душ», неужели Вы искренно, от души, пропели гимн гнусному русскому духовенству, поставив его неизмеримо выше духовенства католического? Положим, Вы не знаете, что второе когда-то было чем-то, между тем как первое никогда ничем не было, кроме как слугою и рабом светской власти; но неужели же и в самом деле Вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попovu дочь и попова работника. Кого русский народ называет: *дурья порода, колуханы, жеребцы?* — Попов. Не есть ли поп на Руси, для всех русских, представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства? И будто всего этого Вы не знаете? Странно! По-Вашему, русский народ — самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиэтизм, благоговение, страх божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе задницу. Он говорит об образе: *годится — молиться, не годится — горшки покрывать*. Приглядитесь пристальнее, и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. Суеверие проходит с успехами цивилизации; но религиозность часто уживается и с ними: живой пример Франция, где и теперь много искренних, фанатических католиков между людьми просвещенными и образованными и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то бога. Русский народ не таков: мистическая экзальтация вовсе не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: и вот в этом-то, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем. Религиозность не привилась в нем даже к духовенству; ибо несколько отдельных, исключительных личностей, отличавшихся тихою, холодною, аскетическою созерцательностию,— ничего не доказывают. Большинство же нашего духовенства всегда отличалось только толстыми брюхами, теологическим педантизмом да диким невежеством. Его грех обвинить в религиозной нетерпимости и фанатизме; его скорее можно похвалить за образцовый индифферентизм в деле веры. Религиозность проявилась у нас только в раскольнических сектах столь противоположных, по духу своему, массе народа и столь ничтожных перед нею числительно.

Не буду распространяться о Вашем дифирамбе любовной связи русского народа с его владыками. Скажу прямо: этот дифирамб ни в ком не встретил себе сочувствия и уронил Вас в глазах даже людей, в других отношениях очень близких к Вам по их направлению. Что касается до меня, лично, предоставляю Вашей совести упиваться созерцанием божественной красоты самодержавия (оно покойно, да, говорят, и выгодно для Вас); только продолжайте благоразумно созерцать ее из Вашего *прекрасного далека*: вблизи-то она не так красива и не так безопасна... Замечу только одно: когда европейцем, особенно католиком, овладевает религиозный дух — он делается обличителем неправой власти, подобно еврейским пророкам, обличавшим в беззаконии сильных земли. У нас же наоборот, постигнет человека (даже порядочного) болезнь,

известная у врачей-психиатров под именем *religiosa mania* (религиозная мания), он тотчас же земному богу подкурит больше, чем небесному, да еще так хватит через край, что тот и хотел бы наградить его за рабское усердие, да видит, что этим окомпрометировал бы себя в глазах общества... Бестия наш брат, русский человек!..

Вспомнил я еще, что в Вашей книге Вы утверждаете как великую и неоспоримую истину, будто простому народу грамота не только не полезна, но положительно вредна. Что сказать Вам на это? Да простит Вас Ваш византийский бог за эту византийскую мысль, если только, передавши ее бумаге, Вы не знали, что творили...

«Но, может быть,— скажете Вы мне,— положим, что я заблуждался, и все мои мысли ложь; но почему ж отнимают у меня право заблуждаться и не хотят верить искренности моих заблуждений?» — Потому, отвечаю я Вам, что подобное направление в России давно уже не новость. Даже еще недавно оно было вполне исчерпано Бурачком с братиею. Конечно, в Вашей книге больше ума и даже таланта (хотя того и другого не очень богато в ней), чем в их сочинениях; зато они развили общее им с Вами учение с большей энергиею и большею последовательностью, смело дошли до его последних результатов, все отдали византийскому богу, ничего не оставили сатане; тогда как Вы, желая поставить по свече тому и другому, впали в противоречия, отстаивали, например, Пушкина, литературу и театр, которые с Вашей точки зрения, если б только Вы имели добросовестность быть последовательным, нисколько не могут служить к спасению души, но много могут служить к ее гибели. Чья же голова могла переварить мысль о тождественности Гоголя с Бурачком? Вы слишком высоко поставили себя во мнении русской публики, чтобы она могла верить в Вас искренности подобных убеждений. Что кажется естественным в глупцах, то не может казаться таким в гениальном человеке. Некоторые остановились было на мысли, что Ваша книга есть плод умственного расстройства, близкого к положительному сумасшествию. Но они скоро отступились от такого заключения: ясно, что книга писалась не день, не неделю, не месяц, а может быть год, два или три; в ней есть связь; сквозь небрежное изложение проглядывает обдуманность, а гимны властям предержавшим хорошо устраивают земное положение набожного автора. Вот почему распространился в Петербурге слух, будто Вы написали эту книгу с целью попасть в наставники к сыну наследника. Еще прежде этого в Петербурге сделалось известным Ваше письмо к Уварову, где Вы говорите с огорчением, что Вашим сочинениям в России дают превратный толк, затем обнаруживаете недовольство своими прежними произведениями и объявляете, что только тогда останетесь довольны своими сочинениями, когда тот, кто и т. д. Теперь судите сами: можно ли удивляться тому, что Ваша книга уронила Вас в глазах публики и как писателя и, еще больше, как человека?

Вы, сколько я вижу, не совсем хорошо понимаете русскую публику. Ее характер определяется положением русского общества, в котором кипят и рвутся наружу свежие силы, но, сдавленные тяжелым гнетом, не находя исхода, производят только уныние, тоску, апатию. Только в одной литературе, несмотря на татарскую цензуру, есть еще жизнь и движение вперед. Вот почему звание писателя у нас так почтенно, почему у нас так легок литературный успех, даже при маленьком таланте. Титло поэта, звание литератора у нас давно уже затмило мишуру эполет и разноцветных мундиров. И вот почему у нас в особенности награждается общим вниманием всякое так называемое либеральное направление, даже и при бедности таланта, и почему так скоро падает популярность великих поэтов, искренно или неискренно отдающих себя в услужение православию, самодержавию и народности. Разительный пример — Пушкин, которому стоило написать только два-три верноподданнических стихотворения и надеть камер-юнкерскую ливрею, чтобы вдруг лишиться народной любви. И Вы сильно ошибаетесь, если не шутя думаете, что Ваша книга пала не от ее дурного направления, а от резкости истин, будто бы высказанных Вами всем и каждому. Положим, Вы могли это думать о пишущей братии, но публика-то как могла попасть в эту категорию? Неужели в «Ревизоре» и «Мертвых душах» Вы менее резко, с меньшею истиною и талантом, и менее горькие правды высказали ей? И она, действительно, осердилась на Вас до бешенства, но «Ревизор» и «Мертвые души» от этого не пали, тогда как Ваша последняя книга позорно провалилась сквозь землю. И публика тут права: она видит в русских писателях своих единственных вождей, защитников и спасителей от мрака

самодержавия, православия и народности и потому, всегда готовая простить писателю плохую книгу, никогда не прощает ему зловредной книги. Это показывает, сколько лежит в нашем обществе, хотя еще и в зародыше, свежего, здорового чутья; и это же показывает, что у него есть будущность. Если Вы любите Россию, порадитесь вместе со мною падению Вашей книги!..

Не без некоторого чувства самодовольства скажу Вам, что мне кажется, что я немного знаю русскую публику. Ваша книга испугала меня возможностью дурного влияния на правительство, на цензуру, но не на публику. Когда пронесся в Петербурге слух, что правительство хочет напечатать Вашу книгу в числе многих тысяч экземпляров и продавать ее по самой низкой цене, мои друзья приуныли, но я тогда же сказал им, что несмотря ни на что книга не будет иметь успеха и о ней скоро забудут. И действительно, она теперь памятнее всем статьями о ней, нежели сама собою. Да у русского человека глубок, хотя и не развит еще инстинкт истины!

Ваше обращение, пожалуй, могло быть и искренно. Но мысль — довести о нем до сведения публики — была самая несчастная. Времена наивного благочестия давно уже прошли и для нашего общества. Оно уже понимает, что молиться везде все равно и что в Иерусалиме ищут Христа только люди, или никогда не носившие его в груди своей, или потерявшие его. Кто способен страдать при виде чужого страдания, кому тяжело зрелище угнетения чуждых ему людей, — тот носит Христа в груди своей и тому незачем ходить пешком в Иерусалим. Смирение, проповедуемое Вами, во-первых, не ново, а во-вторых, отзывается, с одной стороны, страшною гордостью, а с другой — самым позорным унижением своего человеческого достоинства. Мысль сделаться каким-то абстрактным совершенством, стать выше всех смирением может быть плодом только или гордости, или слабоумия, и в обоих случаях ведет неизбежно к лицемерию, ханжеству, китаизму. И при этом Вы позволили себе цинически грязно выражаться не только о других (это было бы только невежливо), но и о самом себе — это уже гадко, потому что если человек, бьющий своего ближнего по щекам, возбуждает негодование, то человек, бьющий по щекам самого себя, возбуждает презрение. Нет! Вы только омрачены, а не просветлены; Вы не поняли ни духа, ни формы христианства нашего времени. Не истиной христианского учения, а болезненною боязнью смерти, черта и ада веет от Вашей книги. И что за язык, что за фразы! *«Дрянъ и тряпка стал теперь всяк человек»*. Неужели Вы думаете, что сказать *всяк*, вместо *всякий*, значит выразиться библейски? Какая это великая истина, что когда человек весь отдается лжи, его оставляют ум и талант! Не будь на Вашей книге выставлено Вашего имени и будь из нее выключены те места, где Вы говорите о самом себе как о писателе, кто бы подумал, что эта надутая и неопрятная шумиха слов и фраз — произведение пера автора *«Ревизора»* и *«Мертвых душ»*?

Что же касается до меня лично, повторяю Вам: Вы ошиблись, сочтя статью мою выражением досады за Ваш отзыв обо мне как об одном из Ваших критиков. Если б только это рассердило меня, я только об этом и отозвался бы с досадою, а обо всем остальном выразился бы спокойно и беспристрастно. А это правда, что Ваш отзыв о Ваших почитателях вдвойне нехорош. Я понимаю необходимость иногда щелкнуть глупца, который своими похвалами, своим восторгом ко мне только делает меня смешным; но и эта необходимость тяжела, потому что как-то по-человечески неловко даже за ложную любовь платить враждою. Но Вы имели в виду людей если не с отменным умом, то все же и не глупцов. Эти люди в своем удивлении к Вашим творениям наделали, гложет быть, гораздо больше восторженных восклицаний, нежели сколько высказали о них дела; но все же их энтузиазм к Вам выходит из такого чистого и благородного источника, что Вам вовсе не следовало бы выдавать их головою общим их и Вашим врагам, да еще вдобавок обвинить их в намерении дать какой-то предосудительный толк Вашим сочинениям. Вы, конечно, сделали это по увлечению главною мыслию Вашей книги и по неосмотрительности, а Вяземский, этот князь в аристократии и холоп в литературе, развил Вашу мысль и напечатал на Ваших почитателей (стало быть, на меня всех больше) чистый донос. Он это сделал, вероятно, в благодарность Вам за то, что Вы его, плохого рифмоплета, произвели в великие поэты, кажется, сколько я помню, за его *«вялый, влачащийся по земле стих»*. Все это нехорошо! А что Вы только ожидали времени, когда Вам можно будет отдать справедливость и

почитателям Вашего таланта (отдавши ее с гордым смирением Вашим врагам), этого я не знал, не мог, да, признаться, и не захотел бы знать. Передо мною была Ваша книга, а не Ваши намерения. Я читал и перечитывал ее сто раз, и все-таки не нашел в ней ничего, кроме того, что в ней есть, а то, что в ней есть, глубоко возмутило и оскорбило мою душу.

Если б я дал полную волю моему чувству, письмо это скоро бы превратилось в толстую тетрадь. Я никогда не думал писать к Вам об этом предмете, хотя и мучительно желал этого и, хотя Вы всем и каждому печатно дали право писать к Вам без церемоний, имея в виду одну правду. Живя в России, я не мог бы этого сделать, ибо тамошние Шпекины распечатывают чужие письма не из одного личного удовольствия, но и по долгу службы, ради доносов. Но нынешним летом начинающаяся чахотка прогнала меня за границу и N переслал мне Ваше письмо в Зальцбрунн, откуда я сегодня же еду с Ан<ненковым> в Париж через Франкфурт-на-Майне. Неожиданное получение Вашего письма дало мне возможность высказать Вам все, что лежало у меня на душе против Вас по поводу Вашей книги. Я не умею говорить вполтину, не умею хитрить: это не в моей натуре. Пусть Вы или само время докажет мне, что я ошибался в моих о Вас заключениях — я первый порадуюсь этому, но не раскаюсь в том, что сказал Вам. Тут дело идет не о моей или Вашей личности, а о предмете, который гораздо выше не только меня, но даже и Вас: тут дело идет об истине, о русском обществе, о России. И вот мое последнее, заключительное слово: если Вы имели несчастье с гордым смирением отречься от Ваших истинно великих произведений, то теперь Вам должно с искренним смирением отречься от последней Вашей книги и тяжкий грех ее издания в свет искупить новыми творениями, которые напомнили бы Ваши прежние.

*Зальцбрунн*

*15-го июля н. с.*

*1847-го года.*

---



## CAPITOLO IV

### LA CRISI SPIRITUALE DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA ALL'INIZIO DEL XX SECOLO.

#### § 1. Premessa. Evoluzione di Berdjaev (1907-1909)

Il carattere che riveste la problematica di Berdjaev tra il 1906 ed il 1910 è sintomatica della vita del pensiero russo del primo decennio del XX secolo in Russia. Il pensiero di Berdjaev è adesso idealista, mistico e religioso, con note marcate di personalismo, a cui si riconduce tutta la sua attività filosofica di questo periodo mentre costituisce la base della sua evoluzione successiva, in particolare della sua attività all'estero dopo il 1922.

Dall'idealismo dominante nello sbornik "*Sub Specie Aeternitatis*", (1907) al misticismo religioso, all'universalismo religioso ed al misticismo reale di "*Novoe Religioznoe Soznanie i Obščestvennost'*",<sup>999</sup> a cui segue, sulla via tracciata da questo libro, la critica all'irreligiosità e all'utilitarismo dell'intelligencijska tradizionale condotta in "*Vechi*",<sup>1000</sup> la filosofia di Berdjaev porta le tracce di intense ricerche ed interessi di carattere religioso, frutto, come abbiamo sottolineato nel primo capitolo, dei suoi contatti con le sette religiose e con l'attività filosofico-mistica e religiosa di Merežkovskij ed al suo accostamento alla problematica rozanoviana, tuttavia Berdjaev non diverrà mai un teologo o un ricercatore religioso come lo diverrà S. Bulgakov. Questi elementi, assieme all'Ortodossia di S. Bulgakov, contribuiscono tra il 1904 ed il 1907 a portare Berdjaev proprio sul terreno religioso ortodosso, che non coincide per niente con la teologia ufficiale. Sintesi di questa fase dello sviluppo del pensiero di Berdjaev è costituita dal libro "*Novoe Religioznoe Soznanie i Obščestvennost'*" (1907). In quest'opera filosofico-religiosa egli si presenta come realista ed oggettivista per le sue aspirazioni ed avanza sotto il segno del passaggio storico-universale che si realizza "impercettibilmente" di contro alla definizione di romantico e soggettivista che di lui danno i suoi contemporanei a causa del suo temperamento letterario. Ma, in sostanza, anche in questo nuovo libro è presente una certa costruzione individualistica. Egli stesso ne ha coscienza quando afferma: "A me è estraneo l'accademismo e più di tutto credo nell'intuizione, soggettiva per l'esteriorità, obiettiva per l'essenza interiore".<sup>1001</sup> Ma ancora più evidente è il carattere individualistico del pensiero religioso di Berdjaev nel passo seguente, in cui egli si richiama di nuovo alla sua "aristocrazia".

Diranno certamente che le idee del mio libro sono infondate e non scientifiche, ma essi stessi non sanno cosa dicono, essi stessi non hanno motivato se è convincente, se è comunicativo, se è vero soltanto ciò che è "dimostrabile".

E' dimostrabile forse la verità, e che cos'è questa famigerata dimostrazione scientifica? ...

<sup>999</sup> S. Peterburg, Izd., M. V. Pirožkova, 1907.

<sup>1000</sup> "*Filosofskaja Istina i intelligentskaja Pravda*", "*Vechi*", 1909.

<sup>1001</sup> N.A. BERDJAEV, op. cit., "*Predislovie*".

Io parto dal presupposto che non sono un proletario (certamente non uso questa parola nel significato sociale): io ho ricevuto un'eredità dai miei antenati e devo lavorare, e devo accrescere la ricchezza ricevuta. L'aristocrazia d'origine spirituale è il mio punto di partenza, essa sovrappone i doveri della nobiltà d'animo..."<sup>1002</sup>

Inoltre Berdjaev, coerentemente con questa impostazione, dichiara la sua vicinanza ai problemi religiosi ed al problema divino. Ma, al di là di queste osservazioni psicologiche, i problemi che Berdjaev pone, pur senza risolverli, con questo libro sono, secondo quanto egli stesso dice, i seguenti:

“Questo libro, - egli dichiara, - è diretto contro tre forze storiche, tre possenti correnti che escono dalla scena ed entrano nella scena della storia:

1) contro la vecchia e necrotizzata chiesa, la vecchia coscienza religiosa cristallizzata ed il potere statale in essa consacrato;

2) contro il positivismo e l'ateismo, la vecchia coscienza razionalistica e la falsa religione social democratica da essa consacrata;

3) contro l'irrazionalismo anarchico, la mistica caotica e il nihilismo sociale che su di essa si basa..."<sup>1003</sup>

A parere di Berdjaev la "Nuova coscienza Religiosa", convenzionalmente definita "neocristiana", sta alla base di ciò che egli contrappone ai falsi indirizzi. Il suo primo ed ultimo atteggiamento nei suoi rapporti religiosi, filosofici e sociali, nei confronti dell'essere è la percezione della "persona" (ličnost'), tesa all'autopercezione, che indaga il mistero universale del destino individuale. In questo atteggiamento non si può non sottolineare l'evidente influsso delle ricerche mistico-religiose di D. S. Merežkovskij. E' all'interno di queste tematiche che si sviluppa in Berdjaev, intorno agli anni 1907-1909, la critica alla concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale, che coincide, nella sua caratterizzazione, con l'intelligencija socialista. Egli critica, come s'è visto nel capitolo precedente, l'irreligiosità e l'utilitarismo dell'intelligencija tradizionale nel suo articolo pubblicato, assieme ad altri interventi, in "Vechi". Quindi, col suo sbornik "Duchovnyj Krizis Intelligencii" intende compiere un'analisi dei motivi che caratterizzano la crisi stessa, anche se lo studio non è svolto sistematicamente, ma scaturisce dal complesso dei suoi articoli ivi raccolti. L'opera raccoglie, infatti, 22 articoli pubblicati tra gli anni 1907-1909.<sup>1004</sup>

La tematica di Berdjaev ruota intorno a quel centro filosofico espresso con la critica iniziata da "Vechi" nel suo complesso, e cioè attorno all'esigenza di rinnovamento della concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale. Intelligencija che, proprio in quegli anni, attraversa una seria e profonda crisi di cui lo stesso sbornik "Vechi" e la polemica suscitata da quegli scritti ne sono una prova sintomatica e che sarà risolta in modo alquanto burrascoso dall'imminente rivoluzione d'Ottobre.

Nei precedente capitolo ci siamo soffermati sul significato generale assunto nel panorama socio-culturale, politico e filosofico dallo sbornik "Vechi" esponendo le posizioni dei vari autori: adesso ci sembra utile riprendere quei motivi, tra cui lo stesso concetto di "intelligencija", il problema "nazionale" e il problema "dell'idea nazionale religioso-messianica" cercando di chiarirli alla luce di nuovi elementi. Prima di tutto mettiamo, però, a fuoco il concetto di "intelligencija", che ci riporterà in parte all'atmosfera culturale creata dai "Vechovcy". Prendiamo quindi in considerazione quei fatti culturali, filosofici e politici che si intrecciano con "Vechi" e che rendono complessa e difficile, ma nello stesso tempo più ricca la vita intellettuale russa del periodo.

---

<sup>1002</sup> Ibidem.

<sup>1003</sup> N. A. BERDJAEV, opera citata, "Predislovie".

<sup>1004</sup> N. A. BERDJAEV, "Duchovnyj Krizis Intelligencii, Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psihologii" (1907-1909), S. .Peterburg, 1910.

## § 2. Il concetto di "Intelligencija"

Cercando di mettere a fuoco questo *medium sensitivo*, (Struve lo definisce Čuvstvilišše) e di caratterizzarlo nelle sue linee e nei suoi aspetti generali, sono necessarie, prima di rivolgerci ai sintomi peculiari della Crisi dell'intelligencija russa, alcune precisazioni preliminari. Secondo la definizione classica introdotta da P. D. Boborykin<sup>1005</sup> verso la metà dell'Ottocento nella pubblicistica russa, il termine "*Intelligencija*" (dal latino *intelligens* = colui che pensa, che comprende) sembra inclusiva soltanto di quello strato sociale di persone che si occupano professionalmente di lavoro intellettuale.<sup>1006</sup>

Prima di riprendere questo discorso sull'intelligencija russa vorremmo puntualizzare ancora, ricorrendo a ciò che dice Gramsci a proposito degli intellettuali. Egli si pone questa fondamentale domanda. Gli intellettuali sono un gruppo autonomo e indipendente oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema non è certo di facile soluzione se si tiene conto delle varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione degli intellettuali. Secondo Gramsci le più importanti di queste forme sono due:

*1) "Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico ma anche in quello sociale e politico.*

*2) Ma ogni gruppo sociale "essenziale" emergendo alla Storia dalla precedente struttura economica e come espressione di un suo sviluppo (di questa struttura), ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi, categorie di intellettuali preesistenti e che anzi apparivano come rappresentanti una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche, (gli ecclesiastici)".<sup>1007</sup>*

A questo punto Gramsci si pone un'altra domanda: Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? Nel rispondere a questa domanda Gramsci riscontra un errore metodologico in quanti hanno voluto trovare il criterio di distinzione nell'intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell'insieme del sistema dei rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali.

"Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò, ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali. Quando si distingue tra intellettuali e non intellettuali, in realtà ci si riferisce solo all'immediata funzione sociale della categoria professionale degli intellettuali, cioè si tiene conto della direzione in cui grava il peso maggiore dell'attività specifica professionale, se nell'elaborazione intellettuale o nello sforzo muscolare-nervoso. Ciò significa che

<sup>1005</sup> P. D. Boborykin si ritiene creatore dell'intelligencija russa e il suo "padre." Egli interviene sul problema "**Vechi**" con un articolo sui **Russkpe Slovo**, 17 aprile 1909 "**Obličiteli intelligencii**." Sulla stessa rivista, Nr. 73, interviene sul problema nazionale con un articolo di risposta a quello di Struve dallo stesso titolo "**Nacional'noe Lico**", raccolto in "**Po Vecham**", pp. 149-152. (vedi paragrafi successivi) E' autore di romanzi e racconti che sono raccolti in 12 volumi secondo la prima edizione della "**Polnoe Sobranie Socinenij**". P. D. Boborikina", edita dalla rivista **Niva** a S. Peterbnrg, 1897. I. G. AJVOZOV, op. cit., p.37.

<sup>1006</sup> E' questa la definizione fatta propria dalla **Bolšaja Sovetskaia Enciklopedija**, Gos. Naučnoe Izd., 1953, Tom. 18, p. 271.

<sup>1007</sup> Antonio Gramsci, **Gli Intellettuali e L'Organizzazione della Cultura**, ED.G. Einaudi, 1953, Torino, pp.3-4.

se si può parlare di intellettuali, non si può parlare di non intellettuali, perché non intellettuali non esistono. Ma lo stesso rapporto di elaborazione intellettuale-cerebrale e sforzo muscolare-nervoso non è sempre uguale, quindi si hanno diversi gradi di attività specifica intellettuale. Non c'è attività umana da cui si possa escludere ogni intervento intellettuale, non si può separare l'*homo-faber* dall'*homo-sapiens*. Ogni uomo infine, all'infuori della sua professione esplica una qualche attività intellettuale, è cioè un "filosofo", un artista, un uomo di gusto, partecipa di una concezione del mondo, ha una consapevole linea di condotta morale, quindi contribuisce a sostenere o a modificare una concezione del mondo, cioè a suscitare nuovi modi di pensare." <sup>1008</sup>

Seguendo l'analisi storica nella dinamica sociale delle classi in cui Gramsci inquadra il problema della formazione degli intellettuali, egli ne esamina i rapporti con le classi dominanti. Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione con i gruppi sociali importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante. Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l'assimilazione e la conquista "ideologica" degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici.

Se la classica definizione di intellettuale come quella qui riportata di Boborykin si ferma nell'intrinseco della attività intellettuale, Gramsci soffermandosi sulla funzione dell'intellettuale nell'insieme dei rapporti sociali, considera questi che hanno nella società la funzione di intellettuali delle categorie che tali funzioni svolgono, delle categorie che vengono conquistate dai gruppi dominanti, categorie di ceti intellettuali che nella realtà concreta non si creano su un terreno democratico astratto, come dice Gramsci, ma secondo processi storici tradizionali molto concreti.

"Si sono formati dei ceti che tradizionalmente "producono" intellettuali e sono quelli stessi che di solito sono specializzati nel "risparmio", cioè la piccola e media borghesia terriera ed alcuni strati della piccola e media borghesia cittadina." <sup>1009</sup>

A questo punto rivolgiamo di nuovo il nostro obiettivo sul terreno dell'intelligencija russa, non tanto per esaminarne la formazione, quanto per vederne la sua collocazione sociale in rapporto alla sua "funzione" tralasciando in questo momento lo "specifico" dell'attività dell'intellettuale. Infatti, la stessa definizione classica di *intelligencija* è insufficiente a spiegare e a comprendere la manifestazione così complessa e articolata dell'intelligencija russa del XIX secolo. La definizione di Boborykin comprende genericamente quella classe di persone colte le cui occupazioni vitali sono la politica, la letteratura e l'arte. Ma tale definizione, ripetiamo, non traccia i lineamenti, le peculiarità, i tratti specifici dell'intelligencija russa, se si pensi che Struve e Berdjaev usano i termini di "*classe colta*" e di "*intelligencija*" come significanti che richiamano a diverso significato fra loro.

D'altra parte basta soffermarci sulla definizione che ne dà la sociologia sovietica per notare come anch'essa sia insufficiente al nostro scopo. Essa però è articolata secondo lo "specifico" e la "funzione" vista in Gramsci dell'attività dell'intellettuale. Della "funzione" dell'intellettuale nei rapporti sociali considerata da un punto di vista materialista e secondo la dinamica delle classi sociali nel loro sviluppo storico si interessano, inevitabilmente, V. I. Lenin e I. Stalin che hanno come validi predecessori, allo stesso modo di Gramsci, Marx ed Engels. Secondo questa interpretazione l'intelligencija è considerata uno "strato", un "raggruppamento" (*proslojka*) di persone che svolgono un lavoro intellettuale in modo professionale.

"Essendo un raggruppamento e non una classe, - vi si scrive nell'Enciclopedia sovietica, - l'intelligencija non è atta a svolgere un autonomo ruolo politico nella vita sociale". <sup>1010</sup> Lo stesso

---

<sup>1008</sup> Antonio Gramsci, **Gli Intellettuali e L'Organizzazione della Cultura**, ED. G. Einaudi, 1953, Torino, p. 6.

<sup>1009</sup> Antonio Gramsci, **Gli Intellettuali e L'Organizzazione della Cultura**, ED. G. Einaudi, 1953, Torino, p. 8.

<sup>1010</sup> **Bol'saja sovetskaja Enciklopedija**, pag. 271, tom. 18.

Lenin, caratterizzando l'intelligencija borghese, invece, così scrive: "Non è una classe economica indipendente e non presenta perciò nessuna forza politica autonoma".<sup>1011</sup> E Stalin a sua volta afferma: "L'intelligencija non è mai stata e non può essere una classe, - essa è stata e resterà un raggruppamento (proslojka) che recluta i suoi membri tra i nobili, tra i borghesi, in parte tra i contadini e soltanto in misura insignificante tra gli operai. Nella nostra epoca l'intelligencija recluta i propri membri in misura principale tra gli operai e i contadini. Ma ... tuttavia l'intelligencija è uno "strato" (un raggruppamento) e non una classe".<sup>1012</sup>

Ora, se per Gramsci gli intellettuali sono i "commessi" del gruppo dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale e del governo politico,<sup>1013</sup> per Lenin e Stalin e per la definizione dell'enciclopedia sovietica l'intelligencija è priva di una forza politica autonoma. Alla luce di questi punti di vista qui riportati, ora possiamo condurre la nostra analisi dell'intelligencija russa, non di quella attuale, bensì di quella del XIX secolo. Ma a questo punto ci accorgiamo che la mancanza di forza politica autonoma attribuita all'intelligencija da Lenin e Stalin non corrisponde alla funzione reale svolta dall'intelligencija russa nei rapporti sociali. Una funzione che non è nemmeno quella funzione di "commessi" di cui parla Gramsci; essa è una funzione politica. La rivoluzione del 1905-7 lo dimostra chiaramente. Ma che cosa rimprovera Struve, ex marxista, ex revisionista e adesso liberale? Proprio la stessa posizione della "politica" nell'orizzonte ideale dell'intelligencija, anche se ciò acquista per lui il significato di sconsideratezza politica per aver condotto alla fallita rivoluzione. Egli rimprovera *l'alienazione dell'intelligencija dallo stato*, di cui quindi non ne è il commesso, ma un feroce nemico rivoluzionario; tutti gli autori di *Vechi* affermano che deve cessare il dominio della politica presente in tutto l'orizzonte intellettuale dell'intelligencija, il che è stata una sua colpa.

Struve, il più politico di tutti tra i Vechovcy, rimprovera all'intelligencija di aver visto "nella politica l'alfa e l'omega di tutto l'essere suo e del popolo". Appare chiaro a questo punto che il fenomeno dell'intelligencija russa è un fenomeno peculiare, difficile da caratterizzare e dal lasciarsi chiudere in formule generali. Noi cercheremo adesso di dare un volto a questa intelligencija.

### **3. Struve, Berdjaev, Frank e il concetto di "Intelligencija".**

Per caratterizzare meglio, comunque, il volto dell'intelligencija tradizionale russa dobbiamo ritornare ancora una volta all'esame di "**Vechi**" e delle affermazioni ivi contenute. Evidentemente non sarà una ripetizione di quanto detto nel capitolo precedente, ma l'utilizzazione di alcune parti che solo adesso ci è possibile fare. Dallo studio e dall'analisi che in questo noto sbornik vengono condotti sull'intelligencija, vista in un momento particolarmente critico della sua esistenza e del suo sviluppo storico, ci sembra sia possibile cogliere i suoi tratti più caratterizzanti anche se attraverso opinioni a volte contraddittorie espresse dagli stessi autori di "**Vechi**" e della cui tendenziosità ormai siamo abituati a guardarci.

Abbiamo visto come Struve, riferendosi all'intelligencija, abbia notato la possibilità di usare questa parola con evidenti significati diversi<sup>1014</sup> avvertendo persino l'interesse che potrebbe avere lo studio sociale della storia della parola intelligencija nella lingua russa corrente e letteraria. In questo senso Struve apre la strada delineando una breve storia per lo studio del significato di questa parola nella cultura russa. Egli trae lo spunto dalle parole di un personaggio turgheneviano, il *pomeščik*

<sup>1011</sup> V.I.Lenin, **Soč.**, tom.,11, p.343

<sup>1012</sup> I. Stalin, **Voprosy Leninizma**, II Izd., p.526.

<sup>1013</sup> A. Gramsci, op. Cit., pag. 8.

<sup>1014</sup> P. B. Struve, **Vechi**, pp. 158-159.

appaltatore della "**Storia Strana**", per cercare di precisare il significato che acquista per lui la parola *intelligencija* e la realtà a cui essa richiama. Ecco le parole di questo personaggio:

"Da noi tutto è calmo; il governatore è un melanconico, il presidente della nobiltà del governatorato è scapolo. Del resto dopodomani alla riunione dei nobili ci sarà un gran ballo. Vi consiglio d'andarvi: non mancheranno le belle donne. E inoltre vedrete anche tutta la nostra *intelligencija*. Il mio conoscente, una persona che una volta aveva studiato all'università, amava usare espressioni dotte; le pronunciava con ironia, ma anche con rispetto. Del resto è risaputo che occuparsi d'appalti ha sviluppato negli uomini, assieme alla solidità, anche una certa qual profondità di pensiero".<sup>1015</sup>

Alla descrizione turgheneviana delle convinzioni di questo suo personaggio, Struve osserva: "Noi intendiamo per *intelligencija*, naturalmente, non il pubblico presente ai balli, nelle riunioni nobiliari, e con questa denominazione non intendiamo nemmeno la "classe colta". In questo senso l'*intelligencija* esiste in Russia da lungo tempo, ma non rappresenta nulla di particolare e non realizza nessuna missione cosacca".<sup>1016</sup>

In una certa misura la "classe colta" è sempre stata costituita in Russia da una parte del clero, più tardi invece il primo posto a questo riguardo venne occupato dalla nobiltà. Il ruolo della classe colta, certamente, è stato a reterà molto importante in ogni stato; in uno stato arretrato come la Russia degli zar, che fino a non molto tempo fa era all'estrema periferia della cultura europea, è del tutto naturale che esso sia enorme. Nel caso dato - (Struve parla dell'*intelligencija* come elemento rivoluzionario russo subentrato a quell'elemento rivoluzionario rappresentato, ancor prima del suo esaurimento, dal Kazačestvo) - il discorso non verte su questa classe, e nemmeno sul suo ruolo storicamente comprensibile, importante e chiaro, definito dalla sua funzione specifica culturale dell'istruire. "L'*intelligencija*, nell'evoluzione politica russa costituisce un fattore del tutto particolare: il significato storico dell'*intelligencija* in Russia è determinato dal suo atteggiamento verso lo stato, verso l'idea e l'incarnazione reale dello stesso [...] La forma ideologica della *intelligencija* russa è il suo rinnegamento (Otščepenstvo), la sua alienazione dallo stato e la sua ostilità ad esso", a cui in seguito si aggiunge "l'irreligiosità".<sup>1017</sup>

E' sufficiente già soltanto questa determinazione per notare chiaramente l'estensione concreta del concetto di "*intelligencija*" nel pensiero di P. B. Struve. Ma ciò non basta. Struve, nota il Gardenin,<sup>1018</sup> pone i puntini sulle i dicendo che: "Come qualcosa di spiritualmente particolare l'*intelligencija* si stacca dalla classe colta negli anni '60".<sup>1019</sup> Per Struve, la sua personificazione è incarnata da nessun altro se non da Černyševskij, mentre gli anni '70 stanno completamente sotto il regno dell'*intelligencija* con a capo N. K. Michajlovskij. Essa comunque viene preparata negli anni '40, e, si è detto, il personaggio che l'impersona è Bakunin. Tralasciando l'argomentazione fatta a tal proposito nel capitolo precedente concludiamo la posizione di Struve riepilogando i suoi pensieri sull'*intelligencija* tradizionale russa. *Una intelligencija che si determina sotto il segno politico e che, prima della ricezione del socialismo essa non esisteva in Russia, ma c'era soltanto una classe colta, con diverse correnti e sfumature all'interno di essa. L'intelligencija come particolare categoria culturale e rivoluzionaria che acquista una nuova funzione all'interno dei rapporti sociali della società russa e che acquista un significato schiettamente politico è un frutto dell'azione reciproca del socialismo occidentale con le particolari condizioni dello sviluppo dell'economia, della cultura, della politica in Russia, riuscendo a manifestarsi come categoria politica nella vita e nel processo storico in Russia solo all'epoca delle Riforme e scoprendosi definitivamente nella rivoluzione del 1905.*

<sup>1015</sup> La citazione è tratta dall'articolo di Struve, "Intelligencija i revoljucija," in Vechi, p. 159.

<sup>1016</sup> A questo proposito vedi il capitolo precedente.

<sup>1017</sup> P. B. Struve, art. cit., op. cit., pp. 15 9-160

<sup>1018</sup> J. Gardenin, "Vechi " Kak znamenie vremeni, p. 6.

<sup>1019</sup> P. B. Struve ,Ibidem, p.163.

Fin qui ci sembra che si spinga l'argomentazione struviana. Sofferamoci adesso per un poco ad esaminare che cosa intende N. A. Berdjaev per "intelligencija".

\*\*\*

Berdjaev, nel presentarci il volto dell'intelligencija, sembra ancor più radicale di Struve: "Parlo, - egli scrive, - dell'intelligencija nel senso tradizionale russo di questa parola, delle nostre chiesuole intellettuali, artificialmente separate dalla vita del resto della nazione".<sup>1020</sup>

Berdjaev forgia un'altra definizione per caratterizzare questa intelligencija e usa, insieme alla parola "intelligencija", anche il termine un po' dispregiativo "*intelligentščina*" al fine di differenziarla dal concetto comune a cui richiama il termine "intelligencija".

"Questo mondo sui generis, - egli continua, - che ha vissuto finora una vita chiusa sotto la duplice pressione del burocratismo esteriore del potere reazionario e del burocratismo interiore, dell'inerzia del pensiero e del conservatorismo dei sentimenti, non senza fondamento è chiamato "*intelligentščinoj*", (intellettualoide), a differenza dell'intelligencija nel senso ampio della parola, proprio a tutta la nazione e alla sua storia comune",<sup>1021</sup> cioè, possiamo aggiungere noi, da quella "classe colta" secondo la definizione struviana, che non entra nel suo concetto estensivo e particolare del significato di "intelligencija".

Inoltre, aggiunge Berdjaev, "I filosofi classici dell'intelligencija sono stati Černyševskij e Pisarev negli anni '60, Lavrov e Michajlovskij negli anni '70".<sup>1022</sup> Ciò che la contraddistingue è l'atteggiamento "utilitaristico-populistico-ascetico", come si è già visto a proposito del pensiero di Berdjaev, verso la filosofia e nei confronti della creazione ideologica in generale. Un atteggiamento, questo, che a parere di Berdjaev "rovinò il talento di N. K. Michajlovskij come pure il grande genio artistico di Gl. Uspenskij".<sup>1023</sup>

Ma, ci domandiamo noi, cosa intende Berdjaev con le parole, "*intelligencija*": "*intelligentščina*" o *intelligencija* vista in Struve, comprensiva anche dell'"*intelligentščina*"?

Sembra che anche Berdjaev abbia un metro particolare di valutazione e di demarcazione di questi concetti, che si esprime chiaramente quando egli rivolge la sua attenzione a quella più che determinata parte dell'intelligencija di formazione filosofico-ideologico-sociale, che si inquadra della corrente rivoluzionaria del pensiero russo. Questa intelligencija di cui parla Berdjaev è caratterizzata dal "dominio dispotico del criterio utilitaristico-morale e quello, ugualmente esclusivo e soffocante, dell'amore del popolo e del proletariato, l'adorazione del "popolo", della sua utilità e dei suoi interessi, "quella parte che comunicava altrettanto poco" sia col mondo della creazione filosofica che con quello della bellezza. Ciò si spiega non con la mancanza di intelletto, ma con l'indirizzo della volontà che ha creato un ambiente ostinatamente tradizionalista, che ha assimilato nel sangue e nella - carne la concezione del mondo populista e un modo utilitarista di valutare le cose, ancor oggi non scomparso".<sup>1024</sup>

Ma non è tutto qui che è compreso il concetto dell'intelligencija russa nel pensiero di Berdjaev. Accanto a questo scritto ne troviamo un altro, allo stesso modo significativo, costituito dall'articolo che Berdjaev aveva scritto circa due anni prima dell'apparizione di "**Vechi**", cioè nel

---

<sup>1020</sup> N.A. Berdjaev, "*Filosofskaja Istina i intelligentskaja Prava*", **Vechi**, p.1.

<sup>1021</sup> Ibidem..

<sup>1022</sup> N.A. Berdjaev, art.cit. op.cit.,p.5.

<sup>1023</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>1024</sup> N. A. Berdjaev, art. cit.,op. cit. p. 2.

1907, dal titolo "*Iz psihologii ruskoj intelligencii*".<sup>1025</sup> In esso l'interpretazione dell'intelligencija è ancor maggiormente articolata.

"Ci sono in Russia, - egli scrive, - due concetti di intelligencija. Un concetto è nazionale e di tutta l'umanità, al di sopra delle caste e delle classi, apartitico e fuori dai raggruppamenti. L'intelligencija è composta dalle persone migliori ed elette del paese, dai creatori della cultura spirituale della nazione, dai creatori della cultura russa, della filosofia, della scienza, dai ricercatori religiosi, dai conservatori della verità sociale, dai profeti di un futuro migliore".<sup>1026</sup>

In tale concetto di intelligencija Berdjaev fa rientrare, usando il termine "intelligencija", nel concetto migliore della parola, A. Puškin e Lermontov, Gogol' e Turgenev, L. Tolstoj e Dostoevskij, ed inoltre anche Čaadaev, Belinskij ed Herzen, gli slavofili, V. Solov'ev, i filosofi russi, gli artisti, i dotti e tutti gli esponenti principali della cultura russa nazionale. A questo concetto ampio di "intelligencija che Berdjaev definisce, tra l'altro, "normale", molto vicino alla "classe colta" di Struve, che rappresenta a suo dire la parte migliore della società, la più colta, la più sviluppata, la più magnanima, con più talento e capacità creative, la vera espressione dello spirito popolare, portatrice degli ideali popolari e non degli interessi popolari, contrappone un altro concetto di intelligencija, quello che a suo dire prevale in Russia e di cui noi qui ci stiamo occupando.

Questo tipo di "intelligencija" tra virgolette si origina intorno agli anni '60. In questo modo può constatarsi che essa non ha origini così lontane, egli argomenta, come quella compresa nel primo significato "normale" e migliore, secondo il giudizio di Berdjaev. Questo secondo concetto di intelligencija è per Berdjaev uno strato sociale che non è quindi, in quanto tale, di tutto il popolo, di tutta la nazione. "Essa si vanta della sua origine raznočinja" e democratica, come se ciò fosse un suo privilegio, va orgogliosa del suo rinnegamento, della mancanza di tradizione dello spirito come merito; essa dichiara le sue smisurate pretese in ciò che è il ruolo decisivo nella storia russa. Questa intelligencija ha i propri grandi uomini, capi ed eroi di gruppi e di indirizzi partitici, quasi di classe, e ad essi restano estranei i nostri eroi del pensiero e della creazione di tutto il popolo e di tutta la nazione. Per questa "intelligencija", conclude Berdjaev, gli scrittori di opuscoli illegali e di racconti tendenziosi sono più vicini, affini e grandi di V. Solov'ev, Dostoevskij oppure di Tjutčev. Si è elaborato il tipo di scrittore "intelligentskij", si è formata una filosofia, una letteratura e una pubblicistica primitive ed "intelligentskie". Černyševskij, Dobroljubov, Pisarev, Michajlovskij sono tutti uomini di talento che hanno espresso non poche volte pensieri seri, ma spesso essi sono scrittori "intelligentskie", di circoli, di orientamenti, non hanno potuto mai e non possono diventare di tutta la nazione e di tutto il popolo".<sup>1027</sup>

Come si vede da quest'argomentazione, la posizione di Berdjaev sul concetto di intelligencija corre quasi in modo parallelo, ci sembra, con quello di Struve e si riconduce, in ultima analisi, ad un concetto di intelligencija inteso come organismo generale, onnicomprensivo delle personalità elette, contrapposto a sua volta al concetto di "intelligencija" tra virgolette, dominante in Russia, che è considerato un frutto caratteristico della Russia Ottocentesca, che si distingue per caratteristiche sue proprie quali quelle che Struve e Berdjaev ci hanno indicate. E' evidente, salvo poche eccezioni, il disprezzo di Berdjaev per questo secondo tipo di intelligencija che, a suo avviso, pur comprendendo uomini illustri, singole personalità elette intellettualmente e moralmente, che di trovano tuttavia entro un indirizzo sbagliato, comprende allo stesso tempo una massa numerosa di intelligentskie (intellettualoidi) incolti.

"L'intelligencija raccoglie il suo piccolo mondo, le sue camere soffocanti, le sue divergenze di gruppo per l'essere mondiale, per la vita dell'animo mondiale. Il gergo di orientamento

---

<sup>1025</sup> N.A. Berdjaev, "*Iz Psihologii ruskoj intelligencii*," in *Duchovnyj Krizis Intelligencii*, *Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psihologii* (1907-9), S. Peterburg, 1910, pp. 61-72.

<sup>1026</sup> Ibidem, pp. 63-64.

<sup>1027</sup> N. A. Berdjaev, op. cit., pp. 64-65.



velocemente assimilato dagli studenti e dai corsisti viene accolto come lingua di tutti gli uomini, mentre in questo gergo scompaiono tutti i grandi problemi. Di tutta la contentezza spiacevole di questa "intelligencija", il suo strillare è una pretesa basata sul niente, una mancanza di magnanima modestia. Tutte le riviste, i giornali, gli opuscoli, i discorsi da comizio dell'"intelligencija" tra virgolette, sono permeati da una pretesa sociale eccessiva, da un disprezzo e da una negazione di tutto il mondo restante, di tutto ciò che non è "intelligentskogo" e, d'altra parte, pigliano la malattia spirituale, la scipitaggine e la tristezza. "L'intelligentsčina" di gruppo ha rigettato tutta la grande letteratura russa, non ha compreso la sete religiosa dei migliori uomini russi e del popolo russo, non conosce la filosofia russa, si è mostrata incapace nell'approccio all'organico sviluppo sociale. La nostra intelligencija è conservatrice nel significato cattivo della parola e piena di pregiudizi".<sup>1028</sup>

Tutto il nuovo, il creativo, il veramente radicale, argomenta Berdjaev, spaventa questa "intelligencija" e sveglia in essa l'ostilità e il sospetto. "Questa specifica intelligencija, - conclude Berdjaev, - nonostante le sue pretese, è molto incolta e poco formata".<sup>1029</sup>

Riassumendo, per il momento, questo excursus di vedute sul concetto di intelligencija e in modo particolare il punto di vista di Berdjaev, due sono fondamentalmente i concetti di "intelligencija" che sul terreno russo egli contrappone l'uno all'altro:

- 1) l'intelligencija considerata nel suo significato "classico", "normale", di cui si è detto sopra e
- 2) "l'intelligencija" come fenomeno recente, un "raggruppamento" di persone "tendenziose", "incolte", nella maggioranza dei casi, quella che egli definisce specificamente non "intelligencija, ma *"intelligentsčina"*. Questo, ci sembra, è il pensiero di Berdjaev.

Ma a proposito dell'intelligencija e delle sue peculiarità ci conviene ancora soffermarci sul pensiero di un altro filosofo, autore di un articolo raccolto in "*Vechi*": parliamo di S. L. Frank.

Egli, non meno precisamente degli altri e senza alcuna reticenza, indica lo scopo a cui sono veramente diretti i colpi "**Vechi**". Esso è costituito dalla "concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale, per la quale la specificazione più adatta è il populismo. Il concetto di "populismo" riunisce in sé tutti i sintomi fondamentali del carattere spirituale descritto, l'utilitarismo nihilista, che nega i valori assoluti e vede l'unico scopo morale nel servizio degli interessi materiali soggettivi della "maggioranza" (o del popolo), un moralismo che esige dalla persona una rigorosa abnegazione, un'indiscussa subordinazione dei propri interessi (sia pure altissimi e purissimi) alla causa del servizio sociale e, infine, una tendenza anticulturale che pretende di convertire tutti gli uomini in "lavoratori", restringere e ridurre al minimo i bisogni superiori in nome dell'uguaglianza generale e della solidarietà nella realizzazione delle esigenze morali. Il populismo, in questo senso non è un indirizzo politico-sociale determinato, ma una larga corrente spirituale che può combinarsi con teorie e programmi politici abbastanza diversi. Il marxismo, - continua Frank, - sembra debba lottare contro il populismo; e in effetti con l'apparire del marxismo echeggiarono per la prima volta il rispetto per la cultura, per l'elevazione della produttività (materiale e spirituale) estranei alla coscienza dell'intelligencija, per la prima volta venne osservato che il problema morale non è universale, ma, in un certo senso, persino subordinato a quello della cultura e che la rinuncia ascetica alle forme superiori della vita è sempre un male, non un bene. Ma questi motivi non dominarono a lungo nel pensiero dell'intelligencija; il vittorioso e divoratore spirito populista inghiottì ed assimilò la teoria marxista e oggi la differenza tra i populisti coscienti ed i populisti professanti il marxismo si riduce nel migliore dei casi ad una differenza nei programmi politici e

---

<sup>1028</sup> N.A. Berdjaev, op. cit. p. 65.

<sup>1029</sup> Ibidem. p. 66.

nella teoria sociologica e non ha affatto il valore di divergenza culturale-filosofica di principio. Per sua essenza etica l'intellettuale russo, approssimativamente dagli anni Settanta ai nostri giorni, rimane un feroce ed inveterato populista".<sup>1030</sup>

Per Frank, quindi, l'intelligencija ha un volto particolare che continua sempre ad avere precisi tratti specificatamente politici. Per Frank essa coincide con l'intelligencija populista e tutti i suoi valori etici, morali e spirituali. Ma in sostanza tutti gli autori di "Vechi", nel parlare di intelligencija, hanno sempre al loro orizzonte quell'intelligencija che passa attraverso la significativa esperienza del pensiero politico, sociale e filosofico populista. E' questo dunque il volto dell'intelligencija che emerge alla superficie della critica di "Vechi".<sup>1031</sup>

Non c'è di che andare orgogliosi! esclamano i critici che stanno dalla parte di "Vechi". Noi possiamo essere fieri di questo giudizio lusinghiero di "Vechi", esclama J.Gardenin le cui parole suonano come acuta critica degli autori di "Vechi".<sup>1032</sup>

Non è certo facile dire da quale parte sta la ragione, se dalla parte di quelle che si trovano sulla linea tracciata da "Vechi" oppure dalla parte dei loro oppositori. Certo è che da entrambe le parti sta una gran dose di verità. E' significativo a questo proposito quanto dice un personaggio del romanzo di Solženicyn, "Avgust Četyrnadcatogo", (Agosto 1914):

*"Ancora a lungo si sentì indietro, poco evoluto, incapace di sceverare col pensiero ogni questione sino al nocciolo. Si confondeva nella dovizia delle verità, si estenuava a causa della persuasività di ognuna di esse. Finché aveva avuto pochi libri in mano, Isakij s'era sentito fermo a proprio agio e dalla settima classe del ginnasio aveva cominciato a considerarsi un tolstoiano. Ma ecco che gli davano Lavrov e Michajlovskij, e tutto sembrava giusto, più che vero! Poi gli diedero da leggere Plechanov: di nuovo tutto era vero, e così liscio, a tutto tondo! anche Kropotkin prendeva al cuore, era vero. E, quando sfogliò i "Vechi" si sentì tremare: tutto il contrario di quanto aveva letto prima, ma vero! Vero in modo penetrante!"*<sup>1033</sup>

E' certo comunque che sui giudizi dati a "Vechi" nell'imperversare della polemica, non è mai stato estraneo il giudizio politico, sia da una parte che dall'altra. "Quale onore per noi, per tutti i Russi!", esclama ancora Gardenin, "Noi come il sole nel sistema planetario siamo i loro avversari".<sup>1034</sup>

Ci sembra di dover comunque notare, senza ripetere la nostra posizione del capitolo precedente, che la verità sulla caratterizzazione del volto dell'intelligencija e del significato della psicologia dell'intelligencija russa non sta né nell'attuale definizione della sociologia sovietica, né completamente nella presentazione fattaci dagli autori di "Vechi". E' vero che però, anche se in "Vechi" a volte viene taciuta una parte di verità a proposito del ruolo positivo svolto dall'"intelligencija" rivoluzionaria, rimane pur tuttavia una grande fetta di verità, che è impossibile disconoscere e che contribuisce moltissimo a ricostruire il corpo di quei medium sensitivo, "čuvstvilisice", nel processo del suo sviluppo storico-psicologico, tra gli avvenimenti sociali, politici e culturali della Russia. Un ruolo questo che l'intelligencija ottocentesca russa, - e qui riprendiamo la contraddizione riscontrata nel paragrafo precedente sulle definizioni e sulla autonomia politica dell'intelligencija, - svolge nella Russia della seconda metà dell'Ottocento autonomamente, trovando

<sup>1030</sup> S.L.FRANK, " Etika nigilizma", in Vechi, pp. 187-188.

<sup>1031</sup> M. O.GERŠENZON e Bulgakov, in contraddizione con quanto affermato da Struve e da Berdjaev, parlano dell'intelligencija russa come classe colta che unisce in un solo corpo sia quella socialista che quella non socialista.

<sup>1032</sup> J.Gardenin, "Vechi kak znamenie vremeni", Moskva, 1910, pp.10-11.

<sup>1033</sup> A. Solženicyn, "Avgust Četyrnadcatogo", YMCA-Prsss, Parigi,1971, p.25. In trad. Italiana di P. Zveteremich, A. Mondadori Editore, 1972, pp.27-28.

<sup>1034</sup> J. Gardenin, op. cit., pp. 10.

come unico impedimento di questa sua attività politica rivoluzionaria soltanto lo stato di cui non è il commesso. E' questa la peculiarità dell'intelligencija russa: proprio l'autonomia politica che condurrà alla rivoluzione del 1905. Certo è proprio questo che "**Vechi**" condanna e che vuole correggere nel cammino dell'intelligencija. Noi non possiamo attribuire a "**Vechi**" l'attributo di studio storico che, come vedremo, non è nel senso rigoroso della parola, essendo piuttosto uno studio psicologico. Ciò che infine vogliamo notare è che, anche da parte di "**Vechi**", malgrado i tanti sforzi di identificare il nocciolo, l'essenza dell'intelligencija, non si riesce alla fine di tante argomentazioni e tentativi, a volte contraddittori dei "Vechovcy", a determinare e fissare un nuovo concetto fondamentale di intelligencija al quale tutti loro aspirano.

#### **§ 4. Intelligencija e Popolo: Il "Dissenso metafisico".**

Trattando questo tema non si può non ritornare al saggio di Struve pubblicato in "Vechi" tali sono gli spunti interessanti di quello sbornik con cui fare i conti, anche per chi dissente dalla tesi dell'autore. Ciò che adesso vogliamo affrontare è il problema storico dell'intelligencija così come Struve l'ha impostato nel suo breve saggio. Senonché, prima di soffermarci su un problema, che nella definizione riveste un carattere storico, vorremmo unirici alla precisazione di L. Šiško. Riferendosi allo sbornik "**Vechi**" in generale egli così scrive: "In tutto il libro noi abbiamo a che fare non soltanto con ricerche serie, quanto con le riflessioni di diversi autori che rivestono un particolare carattere soggettivo. Con ciò manca quel materiale fattivo che potrebbe servire all'unico appoggio reale per le conclusioni soggettive. La valutazione di ogni avvenimento storico si verifica con la corrispondenza ai più o meno constatati dati obiettivi; ma nel campo della vita sociale questi dati obiettivi sono legati a quel passato storico. Ecco perché la critica storica delle situazioni che vengono espresse dagli autori di "**Vechi**" appare necessaria"<sup>1035</sup>

Lo stesso Struve avrebbe voluto fare del suo articolo una base di un probabile studio storico più completo, prima ancora che della crisi, della morte stessa del movimento di liberazione inteso nelle forme tradizionali e peculiari a quello russo. Si è visto che egli trova la causa di questa morte in certe caratteristiche dell'intelligencija russa, e cioè nel suo carattere fondamentale, nella sua ideologia, giungendo quindi alla conclusione della necessità del cambiamento di questa ideologia con una ideologia nuova permeata di elementi di mistica religiosa. Conclusione che non appartiene solo a Struve ma che è comune a tutti gli altri autori di "**Vechi**." E, riprendendo le parole di Struve, vediamo che: "Nel rinnegamento irreligioso dello stato dell'intelligencija russa sta la chiave per comprendere la rivoluzione da noi vissuta o che viviamo ancora".<sup>1036</sup>

E' questo in sostanza l'angolo visuale struviano ed è questo a nostro avviso l'aspetto più caduco del suo lavoro. Non è, infatti, difficile notare, a questo proposito, la mancanza di un punto di vista storico nella stessa impostazione del problema. La rivoluzione russa del 1905 è un frutto, a suo parere, della mancanza di fede dell'intelligencija e di un certo atteggiamento di negazione verso lo stato. Ma, commenta Šiško, poiché "il ruolo decisivo di questi due fattori che danno la chiave di lettura per la comprensione della rivoluzione russa, presuppone anche il ruolo decisivo dell'intelligencija nelle condizioni di origini dello stesso avvenimento, non si può vedere la chiave per la comprensione del carattere della crisi sociale in questi o quei tratti ideologici di un certo

---

<sup>1035</sup> L. Šiško, "Rol' Intelligencii v osvoboditel'nom dviženii", in "Vechi' kak znamenie vremeni", Moskva, 1910, p. 261. Non vogliamo, comunque, con ciò, condividere la conclusione di L. Šiško, il quale spara sempre a zero sull'articolo di Struve quasi che questi avesse sviluppato il suo tema sull'intelligencija sotto un influsso allucinante e diabolico.

<sup>1036</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 164

gruppo sociale, se questo stesso gruppo sociale non svolgesse un ruolo determinante nella sua origine. L'attitudine a guidare il movimento sociale, di condurlo al trionfo o alla rovina, deve stare in corrispondenza col posto occupato dal fattore considerato nell'ordine delle cause che condizionano da sé il corso della vita sociale".<sup>1037</sup>

È a questo punto, infatti, che si indebolisce l'indagine storica del "peculiare" dell'intelligencija russa come erede della funzione rivoluzionaria svolta dall'elemento costituito dal "kazačestvo".

In sostanza, così facendo, Struve e gli altri autori di "Vechi" involontariamente attribuiscono all'intelligencija russa, in modo sproporzionato, un grande significato nei destini della società russa.<sup>1038</sup> Nonostante la povertà di ogni genere che essi indicano in ogni parte dell'animo dell'intelligencija, cionondimeno, come abbiamo messo più volte in luce, proprio l'animo dell'intelligencija è il punto centrale attorno al quale orbita la storia russa del primo decennio del secolo, quella forza centrale con la quale "si determina il genere di vita sociale di un paese gigantesco".<sup>1039</sup> Dopo questa precisazione sull'atteggiamento di Struve nei confronti dell'intelligencija e della cui interpretazione all'interno del movimento russo di liberazione Šiško è un severo critico per la ravvisata mancanza di un punto di vista strettamente storico, esaminiamo adesso il significato che Struve dà ai moti di ribellione di Razin, di Pugačev e di quelli del 1905-1907, che egli definisce globalmente fatti rivoluzionari. E a questo proposito non si può negare un acuto sguardo storico a Struve, ancorché criticabile.

Ciò che probabilmente autorizza gli autori di "Vechi", a Struve in particolare, di chiamare "rivoluzione" l'evento del 17 ottobre ed il suo significato storico è la partecipazione ad esso di grandi masse popolari. Lo stesso Struve giustamente scrive in apertura del suo articolo:

Fino all'ultima rivoluzione legata alle vicende della guerra russo-giapponese, la Russia è passata attraverso due crisi rivoluzionarie che hanno scosso le masse popolari: l'età dei torbidi (*Smutnoe Vremija*), di cui sono per noi un epilogo la ribellione di Razin e Pugačev.<sup>1040</sup> Il tratto generale di questi tre avvenimenti è il movimento di massa ad essi legato che si presenta come qualificante dei moti stessi. Si può quindi pensare che non le peculiarità ideologiche dell'intelligencija, ma proprio le peculiarità delle masse popolari, "la cui partecipazione, - argomenta Šiško, - trasmise ai movimenti il significato di crisi rivoluzionaria", è un elemento decisivo nelle condizioni dei caratteri determinati dall'avvenimento considerato".<sup>1041</sup> È ancora interessante notare l'idea storica di Struve con la quale egli si avvicina a considerare la caratteristica del movimento di massa degli anni 1905-1906. Egli vede in esso una chiara analogia con le ribellioni di Razin e Pugačev. Ed infatti, mentre riconosce l'ex ruolo dei Casacchi (Kazačestvo e Pugačevščina) come l'ultimo tentativo per sollevare e condurre le masse popolari contro lo stato, acquisito, nel caso in discussione, dall'intelligencija russa, Struve indica: anche nel "suddetto momento critico della nostra "era dei torbidi" precedente l'epoca di Pietro, nel suo contenuto psicologico generale si sente qualcosa di attuale...".<sup>1042</sup> Struve non tiene conto del periodo di preparazione, abbastanza lungo, che precede lo scoppio del 1905. D'altra parte egli stesso così scrive a proposito di Bakunin: "Bakunin nel 1862 pensava che già allora era cominciato un movimento sociale e politico tra le masse popolari.

Sul tema quando sia effettivamente cominciato il movimento che sfociò nella rivoluzione del 1905, si può senz'altro discutere a lungo e senza fine, ma quando Bakunin diceva nel 1862: "Molti discutono se ci sarà o no in Russia la rivoluzione non accorgendosi che in Russia c'è già ora la

---

<sup>1037</sup> L. Šiško, op. cit., pp. 261-262.

<sup>1038</sup> Ibidem.

<sup>1039</sup> Ibidem.

<sup>1040</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 156.

<sup>1041</sup> L. Šiško, op. cit., p. 262.

<sup>1042</sup> P. B. STRUVE, Ibidem., p. 157.

rivoluzione", e proseguiva: "Nel 1863 vi sarà in Russia una terribile sciagura se lo Zar non si deciderà a convocare la *duma* popolare degli zemstvo", evidentemente non pensava che la rivoluzione avrebbe tardato ancora per più di '40 anni".<sup>1043</sup> Ma Struve riconosce questo lungo periodo di preparazione, ma aggiunge che, nei confronti dell'intelligencija: "Dopo Pugačev e fino all'attuale rivoluzione tutti i movimenti politici russi furono movimenti della parte colta, privilegiata della Russia. Tale carattere è del tutto chiaramente insito alla rivoluzione degli ufficiali decabristi ... soltanto nella rivoluzione che noi abbiamo vissuto il pensiero dell'intelligencija venne per la prima volta in contatto con quello del popolo, per la prima volta nella storia della Russia in questo senso ed in questa forma".<sup>1044</sup> In questo modo, se ben intendiamo le parole di Struve, le masse popolari sono rimaste fuori dall'influsso degli strati intellettuali, ed in esse non si sono infiltrate le idee della rinascita politica e sociale. Soltanto nel momento dello scoppio rivoluzionario "con stupefacente rapidità", si realizzarono "gli innesti del radicalismo politico dell'intelligencija sul radicalismo sociale degli istinti popolari",<sup>1045</sup> Fino al momento della crisi la massa era rimasta in uno stato di selvatichezza come ai tempi di Razin e Pugačev, non mostrandosi tuttavia nemmeno adesso, argomenta Struve, migliore.

"Che cosa investirono le masse popolari in questa crisi? - scrive Struve,- Le stesse cose che avevano investito nel movimento rivoluzionario dei secoli XVII e XVIII, le loro sofferenze sociali e le esigenze sociali che spontaneamente ne emanavano, i loro istinti, appetiti ed odi. Le idee religiose non ci furono affatto. Era un terreno straordinariamente fertile per il radicalismo irreligioso dell'intelligencija, la quale cominciò ad operarvi con decisione degna di miglior causa".<sup>1046</sup>

Volendo trarre una conclusione da questo quadro storico ed interpretazione del movimento rivoluzionario russo presentatici da Struve, sembra che le masse popolari russe sono un elemento immutabile della vita sociale. Ma per Struve essa "è una folla insignificante ed apatica, che non pensa, che non si lascia influenzare dall'esperienza storica, cioè non si separa dal suo ambiente di strato consapevole. Essa non appare il principale elemento decisivo, determinante della forma del movimento sociale; essa non sottopone la sua volontà collettiva".<sup>1047</sup> Ma al di là di questa conclusione, inaccettabile, ironicamente formulata da L. Šiško, che si può ricavare dal discorso di Struve, bisogna tener sempre presente che l'argomentazione di Struve ha come obiettivo un fatto molto importante e da non sottovalutare che è quello della preparazione delle masse. Solo che questa impostazione non fa restare Struve nell'ambito della dialettica materialista, bensì lo porta a rinunciare alla necessità della lotta di classe. "Non si può ricondurre la politica ad una competizione semplicemente tra le forze sociali, per esempio alla lotta di classe".<sup>1048</sup>

L'intelligencija, presa dal radicalismo politico trascurò, a parere di Struve, l'importante fattore di sviluppo sociale costituito dall'educazione delle masse. Questa educazione non avvenuta, costituisce, a suo avviso, un peccato storico ed un totale errore politico.

Su questo sentiero e con questa logicità, Struve approda alla differenza tra la crisi del socialismo in Russia e la crisi del socialismo in Occidente. Egli segna una linea di demarcazione ed indica la grande differenza tra l'esperienza rivoluzionaria europeo-occidentale e quella russa. Ma egli non nota queste cause nelle diverse condizioni sociali. Al contrario cerca di trovare questa differenza nel campo delle idee, chiamando in causa il socialismo europeo-occidentale e attribuendo alla percezione di questo elemento estraneo l'apparizione dell'intelligencija russa nel senso prima spiegato, cioè del suo totale rinnegamento dello stato. È per questo e per la peculiarità dell'intelligencija russa che, a parere di Struve, la crisi ideale del socialismo deve colpire la Russia con

<sup>1043</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 164.

<sup>1044</sup> Ibidem, op. cit., pp. 164-165.

<sup>1045</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>1046</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 169.

<sup>1047</sup> L. Šiško, op. cit. p. 263.

<sup>1048</sup> P. B. STRUVE, op. cit. p. 172.

maggior forza che negli altri paesi; mentre l'intelligencija si "imborghesirà" nel processo di sviluppo economico ed in forza del processo di adattamento sociale si pacificherà con lo stato e sarà assorbita in maniera organica e spontanea dalla forma sociale esistente, dopo essersi ripartita nelle varie classi sociali.<sup>1049</sup>

Ma tra la condanna politica di Struve dell'intelligencija, che non ha saputo educare politicamente le masse e la profezia della dissoluzione dell'intelligencija nel corso dello sviluppo del processo economico sta un fatto socioeconomico e storico-politico che riconduce, in sostanza, all'arretratezza economica della Russia. Struve avrebbe fatto meglio, a nostro avviso, a cercare le cause della crisi ed i suoi elementi caratteristici della crisi occidentale e di quella russa, non nel campo delle idee, ma in quello economico. La mancanza di un terzo stato in Russia, che, al contrario, era già vivo politicamente in Occidente da più di cento anni (è già evidente in Francia negli avvenimenti rivoluzionari del 1889) è dovuta proprio alle diverse condizioni economiche dei diversi paesi. Non è che questo terzo stato sia possibile crearlo con l'aggiunta dell'elemento mistico all'ideologia dell'intelligencija russa, né tanto meno la cultura borghese di cui "**Vechi**" avverte la mancanza può essere creata in questo stesso modo. Negli stati europeo-occidentali la cultura borghese si era creata per mezzo dell'accumulazione delle ricchezze nelle mani di un numeroso strato sociale. E' lì che risiede la forza attrattiva dello stesso fatto, della stessa possibilità di questa cultura, di cui tra i principali difensori molti sono privati, probabilmente, dell'elemento mistico. Essi hanno creato la corrispondente ideologia e hanno creato quel tipo di intelligencija imborghesita che Struve auspica a conclusione del suo saggio contenuto in "**Vechi**".

"Quel forte partito politico, - scrive Šiško, - che avrebbe dovuto costruire la vita russa, sul modello europeo-occidentale, esiste soltanto nell'immaginazione degli autori di "**Vechi**"... al suo posto abbiamo fino adesso gli "oktjabristi" i quali nelle scelte del 1906 nelle condizioni di una certa rappresentanza corretta, occuparono nella дума un posto dal tutto insignificante. Non ci sono le condizioni per la comparsa di un forte partito borghese. Non c'è nemmeno la corrispondente cultura: questa è perfettamente la situazione naturale delle cose. Nella misura in cui esiste da noi una borghesia industriale, nella misura in cui essa è atta a manifestare un'attività politica creativa, in quella misura in cui essa è atta ad esercitare un'allettante influsso sugli intellettuali, - in quella misura soltanto è possibile contare anche sulla sua presa nella sfera del suo influsso di un certo contingente dell'intelligencija. L'atteggiamento negativo nei confronti delle manifestazioni sociali del dominio borghese, sebbene legato alla cultura borghese si annovera, chissà perché, con gli autori di "**Vechi**", tra le proprietà esclusive soltanto dell'intelligencija russa radicale".<sup>1050</sup>

A parere di Šiško, inoltre, mentre in Occidente l'intelligencija rappresentava qualcosa di specifico, "l'intelligencija russa con il suo stato d'animo antiborghese non è esclusiva appartenenza della vita russa; essa non rappresenta affatto un qualcosa di specifico, né il proprio cammino naturale dello sviluppo storico. Ma è indubbio che sullo sfondo della realtà russa essa non occupa affatto quella posizione che ha occupato, sullo sfondo della vita sociale europeo-occidentale, l'intelligencija dell'Europa Occidentale. Là, fino a questo momento, nonostante il grande sviluppo del movimento operaio, la borghesia occupa, tuttavia, ancora una posizione molto forte; là in seguito alla caduta dell'ordine feudale, è subentrato un lungo periodo di edificazione statale borghese, in cui i partiti operai non hanno potuto prendere esattamente alcuna partecipazione, tanto fino a questo grado la scena politica era stata colmata dai loro avversari politici. In una parola, là, nella storia più recente ha svolto un ruolo trasformante quello stesso elemento del terzo stato, di cui, da noi, fino a questo momento, si hanno soltanto tracce molto impercettibili".<sup>1051</sup>

---

<sup>1049</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 173.

<sup>1050</sup> L. Šiško, op. cit., pp. 268-269.

<sup>1051</sup> L. Šiško, op. cit., pp. 269-270.

È questa l'interpretazione storica di L. Šiško in decisa contrapposizione a quella di Struve e di tutti i "Vechovcy" attenendosi strettamente alla situazione reale della Russia dell'Ottocento ed inizio Novecento. Certo è che i Vechovcy sono mossi in modo particolare nella loro analisi dell'intelligencija russa da un sentimento catastrofico e pessimistico sul futuro della Russia per cui quasi sempre prevale nelle loro indagini l'atteggiamento profetico e morale. Più che fare un'analisi strettamente storica essi interpretano soggettivamente quegli atti rivoluzionari non accettati dai loro umori e fedi religiosi, anzi propongono una via d'uscita nella riscoperta del senso religioso della vita.

La base delle loro argomentazioni è quasi sempre il profondo distacco tra l'intelligencija e il popolo che essi scorgono. A loro avviso il popolo non si è nemmeno lasciato influenzare dal movimento populista, che si era interessato alla sua condizione sforzandosi di farlo uscire dalla sua situazione di isolamento e cercando di riempire quel posto vuoto di cui si lamenta Struve. Ma qui Struve mostra il lato debole della sua argomentazione. Se questo popolo si leverà con stupefacente prontezza per unire al radicalismo politico delle idee dell'intelligencija il radicalismo sociale degli istinti popolari, bisogna riconoscere che le masse non erano rimaste immobili come ai tempi di Razin e Pugačev, ma erano state ormai preparate dall'intelligencija socialista alla percezione delle idee del radicalismo politico ad erano entrate nella logica del movimento rivoluzionario.

Su questo stesso argomento o sui rapporti intelligencija-popolo e nascita del terzo elemento è caratteristico quanto scrive Berdjaev in un articolo del 1907<sup>1052</sup> su cui intendiamo fermarci prima di passare ad esaminare l'idea del Rakitnikov espressa nel suo articolo "*Intelligencija i narod*".

Intendendo per *popolo* l'elemento unificante della nazione, considerato nel suo significato religioso e non di classe, Berdjaev afferma che il "popolo" non è né il "terzo elemento" né il proletariato, né i contadini, né la borghesia, né la nobiltà, né la burocrazia, bensì l'idea di una grande unità. E ciò di contro, dice Berdjaev, allo spirito di gruppo dell'intelligencija russa.

A proposito del terzo elemento egli, seguendo il suo concetto di popolo, afferma che il terzo elemento nella rivoluzione russa c'è stato, ma questo, ci si accorge non è quello che avrebbe voluto Struve né quello di cui parla Šiško. È interessante seguire per un momento il pensiero di Berdjaev a questo proposito, non perché sia storicamente rilevante, essendo esso più che altro un'interpretazione molto soggettiva della rivoluzione del 1905, ma perché contribuisce a completare il suo pensiero ed il nostro quadro di idee sugli avvenimenti qui presi in considerazione e ad offrirci l'interpretazione che molti come lui hanno dato dell'intelligencija, di quella però che egli ha definito "intelligentščina". "Il cosiddetto terzo elemento ha un significato simbolico nella più recente storia russa. La manifestazione del terzo elemento ed il suo importante ruolo nella nostra vita sociale è un sintomo di infermità, simbolo di decadenza dell'organismo popolare".<sup>1053</sup>

Con ciò Berdjaev riconferma quella che è e resterà per molto tempo ancora sua convinzione e cioè gli errori del passato storico della Russia avendo in mente con ciò quella tanto colpevole ed accusata "intelligencija" tra virgolette.

"Il numeroso strato dell'intelligencija russa, eterogenea per provenienza, staccata dall'ambiente sociale per carattere spirituale, radicale per indirizzo, può essere chiamato il terzo elemento. Da noi, - continua Berdjaev, - si è formato un particolare gruppo sociale di intelligencija, con una psicologia sui generis, con tratti caratteristici del suo volto, che è facile riconoscere persino a grande distanza".<sup>1054</sup>

Questo corpo dell'intelligencija considerato da Berdjaev come il terzo elemento è composto non soltanto dal classico tipo dell'intelligencija media, ma anche dai letterati di riviste, dai rivoluzionari professionisti e dagli studenti che corrono alle assemblee sociali, dalle ragazze e dagli

---

<sup>1052</sup> N. A. BERDJAEV, "*Iz Psichologii Russkoj Intelligencii*", in Moskovskij Eženedel'nik, 27 ottobre 1907. Raccolto In *Duchovnyj Krizis intelligencii, sbornik statej*, (1907-1909)

<sup>1053</sup> N. A. BERDJAEV, op.cit., p. 61.

<sup>1054</sup> Ibidem.

avvocati principianti del loro mestiere o da piccoli impiegati nella direzione delle ferrovie ecc... Questo terzo elemento così composito si infila nella massa e, nonostante siano persone semi istruite ed offese, si attribuiscono, nel sistema mondiale, sempre le prerogative di salvatori della patria". Essi sono disinteressati nella vita personale, non regolano la loro situazione sociale, ma i loro sogni idealistici sono legati all'interesse per tutti, così sono sempre passivi davanti agli istinti delle masse. Queste persone, - continua Berdjaev, leggono a poco a poco, a poco a poco scrivono e pensano, ma sempre per schemi, parlano sempre quello stesso gorgo e ripetono quelle stesse parole imparate a memoria per il piano della salvezza della Russia. Il terzo elemento è la nuova piccola borghesia intellettuale che non cresce con radici proprie nella terra e che per questo produce l'impressione di superficialità... ".<sup>1055</sup> E' questo un mondo, secondo la descrizione di Berdjaev, che vive di una sua legge propria, che contrappone un proprio concetto di "bene" ostile con le tradizioni del "bene universale", un mondo che non conosce la propria parentela e non comprende la propria origine. Ciononostante da questo mondo isolato escono isolati idealisti, singoli cercatori di verità, liberi da ogni essere, spesso pronti all'abnegazione, anche se nella massa del terzo elemento questi isolati idealisti il più delle volte soccombono.

"Il terzo elemento divenne il fermento della rivoluzione russa, la base della rivoluzione, la sua anima e lasciò sul nostro movimento di liberazione la sua impronta. Il terzo elemento, piccola borghesia intellettuale ... conferì alla rivoluzione russa un carattere negativo per eccellenza, anarchizzante, privo di spirito creativo".<sup>1056</sup> Riprendendo un tema, che non lascerà mai, Berdjaev si scaglia contro quelle intere generazioni dell'intelligencija cresciute ed educate nello spirito del nihilismo, di quasi completa rottura con le tradizioni universali, con lo sviluppo mondiale della vita.<sup>1057</sup> Questo nihilismo si è espresso nel processo di decomposizione e di putrefazione concomitante con la rivoluzione russa. La coscienza nihilista, argomenta sempre Berdjaev, è falsa nel senso della vita, è falsa nella forza del bene e l'assolutezza della sua differenza dal male che consiste nel sottosuolo spirituale della piccola borghesia intellettuale rivoluzionaria, per questo non può creare niente e la rivoluzione non può realizzare niente basandosi su di essa.<sup>1058</sup>

"Il terrore e la tragicità della rivoluzione russa sta nel fatto che tutte le sue idee sono intellettuali-piccolo-borghesi, staccate dall'ambiente sociale. I social democratici si appoggiano sui lavoratori e pretendono di esprimere lo spirito del proletariato: quelle stesse pretese hanno i socialisti rivoluzionari relativamente ai contadini. Ma i quadri dei capi e dei dirigenti dell'uno e dell'altro partito sono formati dal terzo elemento, dall'intelligencija materialmente e spiritualmente proletarizzata. Tutti i comitati social democratici e socialisti rivoluzionari sono formati dall'intelligencija che s'occupa della rivoluzione come professione, che si ritiene l'unica salvatrice della patria...".<sup>1059</sup>

Questa intelligencija, conclude Berdjaev, è invece staccata dal popolo e dall'organico significato di questa parola, ma si inchina idolatramente davanti al popolo ed al suo significato classista. In sostanza Berdjaev rimprovera l'intelligencija di aver assunto gli interessi altrui, del proletariato e dei contadini, elevandoli a propri ideali. E' proprio su questa differenza che si basa tutta la critica di Berdjaev all'intelligencija russa, che, pur annoverando degli esponenti di talento le cui idee non hanno niente in comune con la massa dell'intelligencija, dice Berdjaev, quest'ultima è priva di talento fino a far spaventare, banale e priva di ogni idea di creatività. Questa stessa

---

<sup>1055</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 62.

<sup>1056</sup> Ibidem.

<sup>1057</sup> È con quest'animo che Berdjaev interpreterà l'origine del Comunismo in Russia: **Istoki russkogo kornmunizma**, Parigi, YMCA-Press.

<sup>1058</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 62.

<sup>1059</sup> Ibidem, pp. 62-63.



intelligencija banale, continua Berdjaev, con le sue vedute ristrette si affaccia pretensiosamente sugli avvenimenti mondiali.<sup>1060</sup>

Sulla confusione che l'intelligencija ha fatto degli interessi e gli ideali del popolo, Berdjaev così si pronuncia, mai dimenticando la sua posizione da poco acquisita di antimarxista: "I lavoratori ed i contadini, come strato organico della società russa, hanno poco in comune con quel processo di mentalità che si realizza nel terzo elemento in un vacuo vuoto. Il popolo ha più di tutto bisogno di un ideale che si innalzi sopra i suoi interessi, e in fin dei conti sente sempre la falsa trasformazione degli stessi suoi interessi di giustizia in idolo. Proprio il terzo elemento crea la tragica rottura tra "mentalità" ed "essere" ... Il marxismo realistico è stato vissuto dall'intelligencija russa come un processo cerebrale e nella testa del terzo elemento è già iniziata a *dispiegarsi* la borghesia quando nella realtà è soltanto *incominciata* a svilupparsi. Il terzo elemento è molto avido di potere nelle sue passioni politiche, molto intollerante, ma al potere non è chiamato e a decidere il destino della Russia non è adatto".<sup>1061</sup> È questa la posizione del pubblicista liberale Berdjaev.

Partendo dalla conclusione di "Vechi", secondo cui il fallimento della rivoluzione vissuta dalla Russia nel 1905 è dovuto al suo carattere di "intelligentskaja revoljucija" e che essa fu la rivoluzione data dall'intelligencija e che quindi la storia della rivoluzione è legata al destino storico dell'intelligencija stessa e che il fallimento della rivoluzione e la sua disfatta è la disfatta della stessa intelligencija, il critico N. Rakitnikov, nel suo saggio "Intelligencija i narod",<sup>1062</sup> si pone il problema dell'analisi di questo stesso rapporto intelligencija-popolo che è, come si è notato, fondamentale nella critica mossa da "Vechi".

Gli autori di Vechi, infatti, sono unanimi nel vedere la causa di questa disfatta nella falsità di quei valori spirituali in cui era vissuta fino allora l'intelligencija russa e come suo risultato dei rapporti anormali e nemmeno corretti dell'intelligencija nei confronti del popolo e viceversa.<sup>1063</sup>

"È vero, - precisa Rakitnikov, - non tutti gli autori di "Vechi" che criticano le basi spirituali dell'intelligencija parlano del rapporto tra intelligencija e popolo, non tutti a questo punto indicano la causa dell'insuccesso della rivoluzione. Ma questa è l'inevitabile e logica conclusione della loro tesi fondamentale sulla fondamentale falsità dei valori spirituali dell'intelligencija. Poiché l'erronea (ložnoe) concezione del mondo degli attivisti della rivoluzione non agì di per se stessa nel suo cammino e nella sua partenza, ma soltanto per il fatto che suggerì azioni errate e razionali alle persone che condividevano questa concezione del mondo e respingevano la rivoluzione nel campo delle persone avversarie ad essa ostili. Ma ciò conduce diritto al problema dell'atteggiamento dell'intelligencija verso il popolo".<sup>1064</sup>

Con una sobria argomentazione N. Rakitnikov, in difesa del socialismo e dell'intelligencija tradizionale, dopo aver condotto una minuziosa critica delle affermazioni più appariscenti che appaiono nello sbornik "Vechi", in particolare di quelle di Berdjaev, Geršenzon, Bulgakov e Struve, contrappone alla loro conclusione quella che secondo la sua opinione e dimostrazione dice che non soltanto la rivoluzione non ha dimostrato l'alienazione e il distacco dell'intelligencija dal popolo, ma al contrario essa è stato un passo avanti per il loro avvicinamento e che ormai l'intelligencija era già nata dalle viscere del popolo stesso e che essa costituisce ormai la nuova intelligencija. Adesso, dopo aver dato ampio spazio alla critica di "Vechi" ci sembra utile soffermarci sull'impostazione di questo problema cercando di trarre qualche conclusione diversa dai Vechovcy. A questo scopo il saggio di Rakitnikov offre un valido contributo. E' per questo motivo che nelle pagine successive

---

<sup>1060</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 65.

<sup>1061</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>1062</sup> N. RAKITNIKOV, "Intelligencija i narod," in "Vechi" kak znamenie vremeni, pp.279-321.

<sup>1063</sup> Ibidem, pag. 279.

<sup>1064</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 279.

terremo conto del pensiero del Rakitnikov che, d'altra parte, anche se su posizioni opposte a quelle dei Vechovcy si inserisce in modo originale e vitale nella polemica suscitata da "**Vechi**". Anche lo scritto del Rakitnikov è una valida testimonianza del pensiero del suo tempo.<sup>1065</sup>

Esaminiamo anzitutto il carattere dell'isolamento o della frattura tra l'intelligencija e il popolo abbandonato, secondo gli "ingarbugliati ragionamenti" di Geršenzon ad un "dissenso metafisico", e ad una "profonda differenza qualitativa" nel temperamento spirituale della gente semplice e dell'*intelligent*.<sup>1066</sup>

"In Occidente, - scrive Geršenzon, - non c'è il dissenso metafisico che esiste da noi, o per lo meno, non esiste nella stessa misura, poiché non v'è differenza profonda qualitativa fra la conformazione spirituale dell'uomo semplice e del signore. In parte la scienza del signore è penetrata nel corso dei secoli nel popolo, in parte nell'intelligencija stessa non è così grande la separazione tra la coscienza e la vita. Il borghese occidentale è certamente più povero di ideali morali dell'intellettuale russo, ma in compenso le sue idee non superano di molto la sua conformazione emotiva e soprattutto egli vive una vita spirituale relativamente integra. In occidente è perciò psicologicamente possibile un esito pacifico della controversia tra il popolo e i signori: la lotta si muove nella sfera di interessi e sentimenti positivi che naturalmente si fondano in forma di idee e una volta avvenuta questa formulazione, la coscienza individuale diventa l'arena principale della lotta. E in effetti in Occidente le idee del socialismo svolgono attualmente un ruolo decisivo. A poco a poco esse trasformano lo scontro meccanico in processo chimico che da una parte unisce la massa lavoratrice e dall'altra lentamente dissolve l'ideologia della borghesia, ispirando agli uni il sentimento di essere nel giusto e sottraendolo agli altri. Tra noi e il nostro popolo la discordia è diversa. Per lui noi siamo dei ladri come il suo fratello kulak, non siamo nemmeno stranieri come il turco od il francese. Il popolo vede il nostro volto umano e russo, ma non sente in noi l'anima umana e perciò ci odia con passione, probabilmente con un inconscio orrore mistico...".<sup>1067</sup>

Da questa citazione tratta dall'articolo di Gersenzon notiamo come il dissenso metafisico sorga dal fatto stesso dalla separazione dell'intelligencija dalla restante massa della popolazione e che si manifesta come dissenso degli uomini di tradizione e degli uomini del pensiero critico; è un dissenso che quasi inevitabilmente si complica con l'ideologia dell'ostilità di quegli uomini che in modo diverso credono e risolvono i più importanti problemi vitali, ma spesso affoga nel più generale e più largo odio del popolo lavoratore sfruttato contro tutti gli sfruttatori, verso tutti i privilegiati, negli uomini dalla fatica nera contro tutti gli scansafatiche (Beloručki).

"L'intelligencija, - scrive Rakitnikov, - per la sua stessa natura, poiché essa è intelligencija, non può non staccarsi dalla gente comune, dalle tradizioni, dalla forma comune di vita. La stessa formazione dell'intelligencija è un processo della sua separazione dalla vita della massa in generale, inerte, che vive inconsapevolmente, è inevitabilmente legata in una certa misura con la lotta. Che dunque: significa che hanno ragione quegli autori di "**Vechi**" che parlano di isolamento dell'intelligencija dal popolo? ... Nel suo aspetto puro, l'ostilità verso l'intelligencija della restante parte della popolazione è l'ostilità negli uomini tranquilli e dal pensiero tradizionale nei confronti delle persone di azione e dal pensiero critico. Questa ostilità è più forte in quelli a cui è più dolce il dormire e il vivere bene nei limiti dell'ordine esistente. Tali signori sono particolarmente inclini a odiare gli "arruffapopolo", gli "eterni critici", le "persone inquiete"; essi sono particolarmente inclini a restare a guardia della fede dei padri, delle "usanze patriarcali", dell' "ordine".<sup>1068</sup> "Questa ostilità verso i "critici" e gli "arruffapopolo" può complicarsi con l'odio ideologico dei rappresentanti delle credenze tradizionali verso i "senza Dio", i "nihilisti", gli "atei" i " distruttori". Infine questa ostilità

---

<sup>1065</sup> Ibidem; Vedi in modo particolare pp.307-321.

<sup>1066</sup> V e di il capitolo precedente e l'intervento di Geršenzon in "**Vechi**".

<sup>1067</sup> M. O. GERŠENZON, **Vechi**, pp. 88-89.

<sup>1068</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 300.

verso l'intelligencija, in determinate circostanze storiche può complicarsi con l'odio del popolo lavoratore oppresso verso i suoi oppressori, i "signori", i "padroni", gli "scansafatiche".<sup>1069</sup>

Al tempo di S. Razin e Pugačev, argomenta Rakitnikov, i contadini in rivolta, gli uomini dalla fatica nera riconoscevano proprio nelle persone dalle mani bianche, non avvezze al lavoro, i propri nemici, i propri malfattori che vivevano una vita oziosa sulle spalle del povero mužik. Il popolo non conosceva allora altre divisioni. Tutti gli scansafatiche (Beloručki) gli erano ugualmente odiosi e a tutti loro, nel momento della rivolta, dava una morte crudele. Il proprietario-feudale e l'intellettuale del tipo di Novikov e Radiščev erano agli occhi del popolo un campo della stessa risma, egli non li distingueva. Negli anni '70, quando l'intelligencija, quasi interamente delle classi privilegiate, fece i primi sforzi eroici per condurre al popolo le proprie conoscenze e le proprie forze, sfuggendo alla proibizione poliziesca, il problema dall'isolamento dal popolo suscitò molta attenzione. In quel tempo la campagna russa stava appena uscendo dal suo isolamento feudale ed era ancora piena di ricordi della non lontana schiavitù. In essa ogni uomo non lavoratore era ancora un "signore" nei cui confronti essa nutriva un sordo senso di ostilità. L'intellettuale che pronunciava inauditamente temerari e liberi discorsi sulla terra, sulla volontà, sui proprietari, sullo zar, suscitava interesse e curiosità, commuoveva, ma nello stesso tempo suscitava diffidenza: "Chi è? Da dove viene? e che cosa vuole?" L'intellettuale era una apparizione del tutto nuova, mai vista in Russia ed il popolo non sapeva ancora come comportarsi nei suoi confronti. Nel suo pieno disinteresse gli apportò, comunque, prigione e catene. Ma già allo stesso tempo non è possibile parlare di odio del popolo verso l'intelligencija. C'era incomprendimento, c'era isolamento, ma non c'era una cieca ostilità. I casi in cui i contadini si legavano ai propagandisti erano estremamente rari e chiarivano l'impaccio, l'inesperienza dello stesso propagandista che parlava una lingua troppo poco compressibile per il popolo e troppo imprudentemente toccava i pregiudizi della massa. L'atteggiamento frequente era di benevolenza con sfumature di meraviglia, incomprendimento, a volte di timore. Talvolta la predica dell'intelligencija incontrava l'interesse e la simpatia di isolate persone e già allora si manifestava piena comprensione ed ardente proselitismo.

"Questo, in modo particolare, - precisa Rakitnikov, - bisogna dirlo per quanto riguarda gli operai cittadini o i contadini che arrivavano in cerca di un lavoro nelle città".<sup>1070</sup> Nelle città c'era infatti una comunicazione più corretta con gli intellettuali propagandisti ed un più profondo influsso.

Migliori risultati, per quanto riguarda l'influsso sui contadini, si ebbero nel sistema di popolazione al quale si diressero i populistici ed i propagandisti a metà degli anni '70. Installatosi nelle campagne in qualità di artigiani, medici, levatrici, insegnanti, scrivani, l'intellettuale divenne improvvisamente una figura comprensibile agli occhi della vicina popolazione contadina. Il suo soggiorno nella campagna ha uno scopo comprensibile per tutti. Niente di misterioso. Ciò creò di colpo il terreno normale per la sua conoscenza con i contadini e per esercitare influsso su di loro. In tali posti è stato possibile ai populistici degli anni '70 creare dei focolai, di pensiero consapevole, conservatosi fino alla rivoluzione del 1905-1906, che hanno dovuto scontrarsi con i propagandisti di campagna.

"Ma la spontanea azione dei populistici, - continua Rakitnikov, - è stata una goccia d'acqua nei confronti del mare contadino. Tra l'altro i numerosi affari dei rivoluzionari degli anni '70 agitarono quasi tutta la massa popolare. Il pensiero popolare dovette in un modo o in un'altro comprendere queste questioni rumorose e chiarirle. Bisogna forse meravigliarsi che il comune atteggiamento della massa contadina nei confronti di questi avvenimenti fu constatato essere negativo? Che urtavano in esso la fede di svariate favole diffuse da numerosi nemici del socialismo? Che, ad

---

<sup>1069</sup> Ibidem.

<sup>1070</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 309.

esempio l'affare del marzo 1881 fu attribuito ai nobili insoddisfatti della liberazione dei contadini? Vedute più corrette affondarono nel mare di queste dicerie e favole".<sup>1071</sup>

Se si giudica da questi fatti generali allora bisogna riconoscere che in quel tempo l'intelligencija era staccata dal popolo. Staccata, fattivamente da quei divieti polizieschi che proteggevano la massa da ogni azione dell'intelligencija: direttamente o indirettamente attraverso la letteratura. È alienata anche spiritualmente dai cattivi ricordi della servitù della gleba e da quelle favole propagandate dalla reazione che sul terreno di questi ricordi si estesero al popolo da decine di migliaia di cattedre, attraverso i giornali popolari a buon prezzo e fogli rimasti esclusivamente monopolio del governo attraverso l'impiego di decine di migliaia di agenti della polizia.<sup>1072</sup>

Tutti questi ostacoli materiali hanno contribuito ad isolare il popolo dall'intelligencija. Bisogna d'altra parte ricordare come non sia stato lasciato entrare alcun buon libro o rivista tra il popolo, come accanto alla comune censura sia stata fissata, per la campagna, una censura particolare, come non siano state rilasciate dal governo riviste locali in abbonamento ai contadini, come si siano scelti per i contadini dei libri del tutto "legali" che non rispondono alla definizione di "contadino", ed inoltre come siano passati attraverso tre filtri tutti gli intellettuali od i semi intellettuali, secondo gli obblighi di servizio al contatto col pubblico, col popolo, come sul terreno di questo isolamento artificioso, non incontrando alcuna concorrenza, si diffondono nel popolo le dottrine ufficiali dell'"aristocrazia" dell'Ortodossia e della nazionalità dalle cattedre ecclesiastiche e nelle direttive di numerose amministrazioni e nelle riviste di giornali obbligatoriamente sottoscritti da tutte le amministrazioni oppure imposte loro coercitivamente dai diversi patrocinatori del patriottismo ufficiale.

Se si tiene correttamente conto di tutto ciò si rimane colpiti - non dal grado di alienazione dell'intelligencija dal popolo, quanto piuttosto da come siano stati annullati i risultati di tutti questi grandi sforzi del governo di dirigere lo sviluppo spirituale del popolo come ad esso sarebbe piaciuto.<sup>1073</sup>

"Perciò quello che ha dimostrato la rivoluzione vissuta è il pieno isolamento del popolo dalla concezione del mondo ufficiale e dal programma ufficiale diffusi con un così grande dispendio di energie e di mezzi, ma la sua istintiva tendenza è rivolta verso la dottrina delle sinistre, dell'intelligencija e dei suoi programmi. "Ma proprio questo quadro ben noto a tutti, polemizza Rakitnikov, di isolamento del popolo dall'intelligencija non impedì a Geršenzon di parlare di "metafisicità" del dissenso dell'intelligencija e del popolo. Ma che metafisica, sig. Geršenzon! La sbarra poliziesca e la prigione, mi dispiace, sono così molto poco metafisiche".<sup>1074</sup> Ed inoltre c'è il rapporto con la cultura occidentale. Ma anche in questo campo il governo contribuì ad isolare il popolo russo dal contatto con quel processo spirituale e culturale europeo, isolando la forza del pensiero critico tendente a conoscere se stesso, mentre dall'altra parte si cerca di rendersi indipendente dall'Occidente approfondendo e diffondendo nel popolo quella conoscenza tecnica occidentale staccata dalle basi spirituali e culturali e dall'ambiente nel quale essa stessa si era resa possibile.

Soffermandosi sul processo storico attraverso il quale si vengono fissando gli atteggiamenti reciproci del popolo e dell'intelligencija, Rakitnikov individua tre elementi principali che egli contrappone alla supposizione di Geršenzon, secondo il quale l'ateismo dell'intelligencija si è manifestato come causa principale della rottura tra coscienza e volontà e che il positivismo, come concezione del mondo è null'altro che il generale scompiglio costituzionale della coscienza.

---

<sup>1071</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., pp. 309-310.

<sup>1072</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 310.

<sup>1073</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 311.

<sup>1074</sup> Ibidem.

“Questa disgregazione della personalità, - scrive Geršenzon risultò fatale per l'intelligencija sotto tre aspetti: rese l'intellettuale interiormente mutilato, separò estremamente l'intelligencija dal popolo e, infine, con queste due cause sommate, condannò l'intelligencija a una completa impotenza di fronte all'autorità che l'opprime". Ed altrove così dice: "Un'accozzaglia di malati, isolata nel proprio paese, ecco che cos'è l'intelligencija russa",<sup>1075</sup> "un gruppetto di anime deformate...".<sup>1076</sup>

Ma in sostanza Geršenzon non tiene conto delle difficoltà incontrate dall'intelligencija, soprattutto quella operaia e contadina "raznočizna" nel corso del suo sviluppo e di avvicinamento al popolo. A determinare un primo rapporto ostile tra popolo e intelligencija è quell'elemento costituito dal retaggio del vecchio odio della servitù della gleba verso ogni uomo "mano pulita", un odio di classe. In secondo luogo la contraddizione tra critica e tradizione, tra moto e quiete; in terzo luogo la differenza della concezione del mondo dell'intelligencija dal rimanente della massa della popolazione.<sup>1077</sup>

Soffermandosi in modo particolare su quest'ultimo punto, in relazione a quanto affermato da Geršenzon, Rakitnikov nota che se la sua posizione fosse vera allora dal più coerente ateismo si dovrebbero distinguere proprio quelli di carattere debole che non hanno la forza di seguire i comandamenti della propria religione e del corpo sociale.

Quei rivoluzionari che realizzarono la propria dottrina nella propria personalità, dovrebbe essere, secondo la teoria di Geršenzon, religiosi. Ma i fatti generalmente noti dicono il contrario.<sup>1078</sup>

Ma se persino il ravvicinamento dell'intelligencija col popolo per mezzo dell'assimilazione dei suoi pregiudizi fosse anche stato possibile per l'intelligencija ed essa avesse voluto tale ravvicinamento, questa via non avrebbe condotto allo scopo. La storia conosce grandiosi esempi di tale evoluzione dell'intelligencija verso cui la chiamano gli autori di "**Vechi**". Dopo il fiorire del pensiero antico, porta come esempio Rakitnikov, nell'epoca di Aristotele e di Platone, l'intelligencija di avanguardia del mondo colto di allora, sotto l'influsso di un'insolita fioritura di superstizioni negli strati inferiori della popolazione e della società culturale dell'epoca, a poco a poco, passo dietro passo e sempre più decisamente entrò nella via del ravvicinamento, inizialmente con le credenze della società culturale ed in seguito con le credenze delle masse popolari. Essendosi data come compito quello di purificare le credenze popolari dalle rozze superstizioni, di nobilitarle, di scoprire in esse il profondo significato filosofico, avvenne che sotto le pressioni delle superstizioni si appannò in lei stessa la fiaccola del pensiero critico-scientifico.

“La filosofia di Platone e di Aristotele essa la sostituì con la creazione fantastica dal neo-platonismo e neo-pitagorismo e di quella degli ultimi eclettici. Ha forse salvato essa col prezzo di questi sacrifici il pur debole fuocherello del pensiero critico? Ha forse raggiunto il ravvicinamento reale con le credenze popolari a poco a poco sistematisi nel conquistato impero romano cristiano? Il tentativo di unire la nuova religione con quella che era rimasta nelle scuole filosofiche della filosofia greca legata principalmente al nome di Clemente di Alessandria, è stato soltanto un episodio effimero nella storia del pensiero. Presto subentrò la definitiva rottura dei creatori della "Città di Dio" con i rappresentanti della "Città Diabolica", e tutta la storia di questi rapporti si conclude con scene selvagge sulle strade di Alessandria. E tutta questa seicentaria evoluzione del pensiero greco ebbe fine, per quanto riguarda il ravvicinamento con le fantasticherie delle masse popolari, con il nuovo millennio di barbarie e di ritorno allo stato selvatico, nel cui corso il pensiero scientifico critico baluginava appena in distinte persone e gruppi, non creando una durevole e solida tradizione. Non salvò alcun valore, in questo cammino l'intelligencija del mondo d'allora perse tutto".<sup>1079</sup>

---

<sup>1075</sup> M.O.GERŠENZON, **Vechi**, pp. 79, 87.

<sup>1076</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>1077</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., pp. 315-316.

<sup>1078</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 317.

<sup>1079</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., p. 318.

Con questo esempio tratto dalla storia del pensiero Rakitnikov vuole dimostrare che l'unica via ragionevole verso il ravvicinamento al popolo è soltanto l'elevazione della massa popolare fino al livello dell'intelligencija per mezzo di un lavoro tenace sull'educazione delle masse. Questo è l'unico cammino progressivo dell'esistenza verso una vita veramente umana in cui tutte le attitudini dell'intelletto e del cuore ricevono in ogni persona la possibilità di un pieno e fruttuoso sviluppo.

Indiscutibilmente questo è un lavoro grandioso e per la sua piena realizzazione esige un dispendio di sforzi non di una generazione soltanto. Essa si può realizzare in un ordine sociale diverso, che possa annullare nella società la divisione del lavoro fisico e del lavoro intellettuale. Il terreno comune su cui ciò si può realizzare, possiamo obiettare a quanto affermato da "**Vechi**", è quello che soltanto il socialismo può preparare. Il socialismo chiarendo all'operaio la sua situazione nella società attuale e le cause della sua povertà, svegliando in lui il sentimento della dignità umana e le altre capacità umane facendo risuonare in lui molte corde in comune con quelle dell'intelligencija o svegliando quelle forze popolari che sono progressiste senza tenere il popolo sotto il manto demagogico del patriottismo e del nazionalismo. Già nel 1910, in un momento particolare di sviluppo e di entusiasmo per la causa del socialismo Rakitnikov indica in esso la via d'uscita dall'isolamento dell'intelligencija dal popolo. Egli constata, infatti, che, nonostante gli sforzi e la demagogia reazionaria, il movimento di liberazione socialista – ha ottenuto sempre maggiori successi ed adesioni. Ma c'è qui ancora un problema che bisogna di nuovo affrontare, quello dal quale si era partiti: il problema religioso.

Per raggiungere tali successi, si domanda Rakitnikov, deve il socialismo pervenire in un qualche modo a dei compromessi? A questo proposito egli risponde di no poiché anche nei confronti del suo maggiore nemico, la religione, esso ha conservato il principio che la religione è una cosa privata di ogni uomo. "Ciò significa che l'entrata nel partito socialista non esige la rinuncia alla religione. Ognuno è libero di credere o di non credere; credere inoltre come gli sembra più corretto. Purché questa religione non gli impedisca di lottare per il socialismo, per la definitiva liberazione del popolo lavoratore da ogni sfruttamento ed oppressione".<sup>1080</sup> D'altra parte, però, questo principio di libertà religiosa non può arrestare la propaganda antireligiosa del socialismo e non può far cessare la lotta con la religione storica che è stata dappertutto freno ad ogni progresso e ad ogni moto in avanti.

Ritornando a Geršenzon notiamo come egli si sforzi vanamente di rivelare tra l'impudenza (bezbožnoj) socialista dell'intelligencija e il popolo quell'abisso più profondo che divide l'uomo contemporaneo civilizzato dal selvaggio che sta nel più inferiore grado di sviluppo. Le sue affermazioni, possiamo dire, stanno in stridente contraddizione con i fatti. Il dissenso che ha diviso l'intelligencija dal popolo è stato già da tempo trasferito all'interno del popolo stesso.

"Nello stesso popolo operaio - nel proletariato e nei contadini è già nata la propria intelligencija. Questa nuova intelligencija - carne della nostra carne, sangue del nostro sangue - è già sopravvissuta ai più acuti periodi di alienazione della restante massa operaia. Ai nostri occhi questo dissenso si è sciolto davanti ai fatti incommensurabilmente più importanti e grandi, e se ne è partito nel campo del passato. Ad onta di tutto ciò che dice Geršenzon, la rivoluzione non soltanto non ha dimostrato l'isolamento dell'intelligencija dal popolo, - al contrario: essa è stata un importante passo in avanti sulla via di questo ravvicinamento. Al tempo della rivoluzione l'intelligencija nata dal popolo entrò per prima come guida e come capo della restante massa operaia".<sup>1081</sup>

---

<sup>1080</sup> N. RAKITNIKOV, op. cit., pp. 319-320.

<sup>1081</sup> Ibidem, p. 320.

## **§ 5. Berdjaev e la crisi spirituale dell'intelligencija russa. Significato e funzione della "nuova intelligencija". "Libertà e necessità".**

Lo sbornik di Berdjaev **Duchoynyj Krizis Intelligencii** apparso nel 1910 a Pietroburgo, è molto vicino per torni e indirizzo al compito critico dello sbornik "**Vechi**" "Mi sembra che esso possa portare il suo contributo, -scrive Berdjaev nell'introduzione, - a quel capitale che va alla scoperta delle vie d'uscita dalla crisi spirituale, che è tuttora vissuta dall'intelligencija russa".<sup>1082</sup>

È convinzione di Berdjaev che ogni seria crisi con i suoi lati sociali e politici è soltanto l'aspetto superficiale e derivato di quelle radici che stanno nel fondo spirituale e misterioso dell'essere, dal che scaturisce che la via d'uscita dalla crisi è legata alla rinascita di queste "profondità".

La reazione politica è un fenomeno derivato, superficiale, transitorio e, argomenta Berdjaev, poco perspicacemente ci si è concentrati su di essa come adesso è propensa a fare l'intelligencija radicale-tradizionale.

"Spiritualmente il veggente vede che nella profondità della nostra vita si compie un lavoro sotterraneo le cui conseguenze non sono state ancora chiarite ed il cui significato è proiettato nel futuro. Sia nell'"intelligencija" russa che nel "popolo" russo ha luogo una svolta della volontà e della coscienza che conduce ad un altro senso della vita e ad un'altra interpretazione del mondo. Nell'intelligencija sta nascendo, impercettibilmente un'anima nuova. Ma ogni crisi profonda è, prima di tutto, crisi di fede, ogni rivolgimento innovatore conduce all'ammirazione degli ideali, alla rinascita della fede nel Dio vivo. Finora radicale e rivoluzionario (nel profondo significato spirituale di questa parola) può essere chiamato quello che in misura delle proprie forze concorre alla rinascita radicale dell'intelligencija, afferma consapevolmente un nuovo ordine dell'animo e non alla fede idolatra in Dio; quindi quello che fa ritardare questo processo di rinascita, che conserva la vecchia fede intellettuale, i pregiudizi intellettuali e giustifica i vecchi peccati, proprio quello deve essere chiamato conservatore (nell'altro significato di questa parola) e reazionario".<sup>1083</sup>

La tragedia della rivoluzione russa ha inasprito ancora di più, a parere di Berdjaev, quella crisi già da tempo nascente e quello che è sopravvissuto a quella tragedia non può più difendere l'ideologia della vecchia intelligencija e la vecchia tattica demoralizzante.

"Io ho profondamente vissuto quel rivolgimento che convenzionalmente definisco la crisi spirituale dell'intelligencija, - scrive Berdjaev, e se da una parte ciò che è stato vissuto o sentito genera una passionalità soggettiva del tono, che può ispirare sospetto nell'insufficienza dell'imparzialità obiettiva, d'altra parte, pero, in questo segno della vita io vedo una sostanziale giustificazione per l'apparizione del mio sbornik".<sup>1084</sup>

Come si è visto lo sbornik "**Vechi**" aveva unito persone di diverse idee e fedi su un qualcosa di grande importanza per l'intelligencija russa. Questo elemento coagulante, che Berdjaev definisce "positivo", gli autori di "**Vechi**" lo contrappongono agli ideali tradizionali dell'intelligencija. Tutti noi, - afferma Berdjaev, - vogliamo porre sulla base della concezione sociale del mondo l'idea della persona e l'idea della nazione in cambio dell'idea dell'intelligencija e delle classi (e "popolo" nel significato di classe), ai quali si è sempre ispirata l'intelligencija tradizionale russa. La persona o la nazione sono le due entità che vengono innalzate a stendardo della "nuova intelligencija".<sup>1085</sup>

---

<sup>1082</sup> N. A. BERDJAEV, *Duchoynyj Krizis Intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii* (1907-1909), S. Peterburg, 1910, p. 1.

<sup>1083</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 1-2.

<sup>1084</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>1085</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 2.

La disposizione spirituale personale e la disposizione nazionale devono innalzarsi sopra la disposizione dell'intelligencija e delle classi. Si propone per la rinascita della Russia quel fatto così importante costituito dalla presa di coscienza di se stessi come persone umane nel significato assoluto di questa parola e come membro della nazione nella sua predestinazione assoluta e non intellettuale oppure rappresentante di questa o quella classe. Questo cambiamento nella disposizione spirituale e nelle idee ragionevoli presuppone, però, del tutto un'altra filosofia, che non deve essere più, a parere di Berdjaev, quella che ha dominato la concezione del mondo dell'intelligencija tradizionale.

"Le idee di "intelligencija" e di "classe" da noi dominanti (e anche di "popolo"), - scrive sempre Berdjaev, - si appoggiano al fenomenalismo ed all'empirismo; l'idea della persona e della nazione filosoficamente presuppongono il riconoscimento della loro sostanzialità. La persona o sostanza e la nazione è sostanza."<sup>1086</sup> Inoltre la loro sostanzialità non è data soltanto nella speculazione filosofica, ma anche nell'esperienza viva.

"Noi dobbiamo sperimentare la povertà dell'illusionismo fenomenalistico e comprendere sperimentalmente la sostanzialità della nostra persona e della nostra nazione".<sup>1087</sup> Il realismo deve superare il nominalismo sia nella vita che nella mentalità. Ed ecco infine dove cade il pensiero di Berdjaev, seguendo l'impostazione data a questo problema: "Le classi, e nel loro numero inseriamo anche la classe dell'intelligencija, hanno un significato fenomenalistico, empiricamente derivato e subordinato, mentre la persona e la nazione hanno un significato sostanziale e reale e per questo spetta loro un posto centrale nella nostra concezione del mondo. Sia la persona che la nazione hanno un significato sostanziale e reale, sono organismi vivi le cui radici sono state piantate in modo profondo ed insondabile, esse sono indistruttibili, le classi sono formazioni transitorie. Per questo la riforma spirituale, per la quale si dichiara lo sbornik "Vechi" ed il mio sbornik, sposta il centro di gravità della vita da una parte nella profondità dell'emozione della persona, nell'elevazione della sua energia creativa, nella sua esperienza religiosa, nella sua cultura morale, estetica e filosofica, dall'altra parte nella vastità nazionale, nella vita nazionale con le sue prospettive storiche e con il legame di queste prospettive con il passato storico".<sup>1088</sup>

È questa dunque la base filosofica sulla quale deve muoversi, a parere di Berdjaev, la "nuova intelligencija" in vista di una rinascita spirituale ed in sintonizzazione con l'appello lanciato da "Vechi". Ma a questo punto si impongono alcune ulteriori considerazioni sul concetto di intelligencija così com'è concepito da Berdjaev. All'inizio di questo capitolo ci si è soffermati sul significato reale dell'intelligencija tradizionale e si è cercato di caratterizzarla in contrapposizione anche al concetto di intelligencija secondo la sociologia moderna sovietica. Vediamo adesso che cosa si pensava della futura intelligencija proprio nel momento della crisi e della frattura con l'intelligencija tradizionale.

La nuova intelligencija, dal punto di vista sopra esposto, non può essere un gruppo sociale, l'appartenenza ad essa non può essere fissata da un particolare indirizzo sociale e da un particolare stato d'animo morale. La nuova intelligencija può comporsi soltanto di personalità aventi le più "elevate qualità". "Devono appartenere all'intelligencija soltanto quelli che possiedono alte qualità intellettuali, morali ed estetiche, particolari conoscenze, energie e creatività, talento, genio oppure dono profetico. Possono esserci personalità elette (*izbrannyja ličnosti*), ma non possono esserci classi elette, gruppi sociali eletti".<sup>1089</sup> Berdjaev infatti dubita che in Russia quelli che portano il nome di intellettuali siano tutti davvero degli intellettuali. Il tipo psicologico dell'intelligencija riposa, a suo avviso, in particolarità sociali di gruppo e non sulla "potenza spirituale". Il carattere di

---

<sup>1086</sup> Ibidem, pp. 2-3.

<sup>1087</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 3.

<sup>1088</sup> Ibidem.

<sup>1089</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 3.



rinnegamento dell'intelligencija potrà cambiare, scuotere la sua vecchia contrapposizione al popolo soltanto quando l'intelligencija diventerà il fiore spirituale del popolo, le sue persone elette e non di gruppi ristretti che pretendono di salvare la patria, indipendentemente dalle loro capacità e qualità.

"Larghi strati della nostra intelligencija storica, continua Berdjaev, - devono confluire nel "popolo" con i "piccolo borghesi" entrare nella boscaglia della vita nazionale e crescer dentro le viscere della vita popolare con le proprie qualità personali. Inoltre la vecchia "intelligencija" deve cedere il posto alla persona ed alla sua iniziativa creativa".<sup>1090</sup> Infine: "L'intellettuale nel vecchio significato di gruppo sociale di questa parola, con la sua forma spirituale tradizionale e le sue vedute tradizionali, nella media non è al di sopra del commerciante, del proprietario, dell'impiegato o di un altro piccolo borghese. Meglio essere un buon mercante che un pessimo intellettuale. Ma è ora di finirla di separarsi boriosamente dal popolo, dalla vita nazionale, è ora di smetterla di inchinarsi al "popolo" come ad un idolo e di contrapporsi al "popolo" come gruppo eletto. Lo stesso "popolo", quindi, costruito dal rinnegamento dell'intelligencija, deve cedere il posto alla nazione, - al popolo nel significato reale-religioso di questa parola". Questo problema è così importante per Berdjaev che egli profeticamente esclama: "Vorrei ancora sottolineare che il lavoro riformatore di "Vechi" tende alla creazione di quella atmosfera spirituale in cui per sempre diverrà impossibile l'"azefovščina".<sup>1091</sup>

---

<sup>1090</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 4.

<sup>1091</sup> Ibidem (fare il doppio gioco, dall'attività spionistica di Азеф, Евно Фишелевич)

Азеф Евно Фишелевич (1869—1918) — российский политический деятель, революционер-террорист, создатель партии эсеров и вместе с тем провокатор царской охраны, один из самых известных двойных агентов в истории российского революционного движения. Евно Азеф родился в 1869 г. в местечке Лысково Гродненской губернии. Происходил из бедной еврейской семьи. В молодости работал журналистом и коммивояжёром, познакомился с революционерами и примкнул к их движению. В 1892 г., спасаясь от ареста, бежал в Германию, жил в Карлсруэ и Дармштадте. С 1893 г. параллельно с революционной деятельностью работал на Департамент полиции. В 1901—1902 г. стал одним из основателей и руководителей партии эсеров. Был членом ЦК этой партии, главой её Боевой организации. Организовывал и осуществлял террористические акты, в частности убийство В. К. Плеве (1904), великого князя Сергея Александровича (1905). Вместе с тем ещё в 1901 г. выдал полиции участников съезда эсеров в Харькове, а в 1905 г. сдал почти весь состав «Боевой организации». В 1908 г. по доносу Азефа были казнены семь эсеров-террористов. В том же 1908 г. Азеф был разоблачён другим революционером, В. Л. Бурцевым, и, вовремя узнав об этом, скрылся за границей. В 1915 г., во время Первой мировой войны, был арестован в Германии как русский шпион. Умер в Берлине 24 апреля 1918 г. Похоронен в безымянной могиле на кладбище Вильмерсдорф.

Yevno Azef (1869-1918, also transliterated as Evno Azef), was a Russian socialist revolutionary who was also a double agent working for both as an organizer of assassinations for the Socialist-Revolutionary Party and a police spy for Okhrana. He was an agent provocateur, carrying out acts of terror which justified the police arresting his accomplices. Evno Fischelevich Azef was born in Lyskovo in 1869 to a poor Jewish family. After basic schooling, he worked as a journalist and then a traveling salesman. He also became a revolutionary. In 1892, when he was about to be arrested, he embezzled 800 rubles and fled to Germany, first to Karlsruhe and then Darmstadt. There he studied to become an electrical engineer. In those years Colonel Sergei Zubatov of the Okhrana also recruited him as a police informer. In Germany he also joined a group of exiled members of the Russian Social Democratic Party and traveled all over Europe to meet other revolutionaries. In 1899 he returned to Russia and joined the Socialist Revolutionary Party. He rose in status to become a member of the party's central committee and in 1903 succeeded Grigory Gershuni, head of the party's Fighting Organization, its terrorist branch. In that position he organized assassinations, including those of Vyacheslav Plehve in 1904 and Grand Duke Sergius Alexandrovich in 1905. By 1908 Azef was playing a double role of a revolutionary assassin and police spy who received 1000 rubles a month from the police. Sympathizers in the ranks of the police leaked information to the party who refused to believe it, taking it as malicious propaganda. Eventually a defector from the police convinced revolutionary Vladimir Burtsev, who began a long investigation. Eventually Burtsev spoke to Lopuhin, a former director of the police department, who verified the Azef had been working for them.

Burtsev exposed Azef in February 1909. Azef escaped retaliation, again to Germany. His wife, Ljuba Mankin, who had been unaware of his double-dealing, divorced him and moved to the United States. In Germany, Azef lived with a singer and worked as a corset salesman and stock speculator. During the First World War he was interned as an enemy alien

Per capire meglio questa critica "costruttiva" di Berdjaev a tutto il corpo tradizionale dell'intelligencija è utile considerare più da vicino la base filosofico-religiosa sulla quale egli si muove attorno al 1910. Abbiamo visto come egli ponga a base del nuovo tipo di intellettuale quella concezione del mondo che comprenda la sostanzialità della persona e della nazione. Ma a questi due element Berdjaev ne aggiunge un altro che ritiene fondamentale: l'idea della libertà. Berdjaev distingue due percezioni del mondo: alla base dell'una giace il senso dell'offesa, alla base dell'altra sta il senso della colpa. Ad esse corrispondono due differenti filosofie. L'intelligencija russa, dice Berdjaev, ha, fino a questo momento, confessato la filosofia dell'offesa, cioè la filosofia dello schiavo; deve invece confessare la filosofia della colpa, cioè la filosofia della libertà. Ha ecco cosa intende Berdjaev per filosofia della colpa e dell'offesa. Soltanto chi è libero, egli dice, può sentirsi colpevole, soltanto chi ha preso coscienza della colpa può rivolgersi alla propria libertà. La filosofia della colpa è per Berdjaev anche la filosofia dei figli di Dio, degli esseri liberi, la filosofia dell'offesa è invece la filosofia degli schiavi, dei figli della necessità naturale. Il Cristianesimo è la religione della colpa e della libertà, la religione della magnanimità e purezza dell'uomo, della sua libera discendenza divina. Esso libera l'uomo dal senso della dipendenza servile, dall'impedimento della necessità naturale e conduce l'uomo alla coscienza della sua libera colpa, coscienza contrapposta all'offesa dello schiavo nella necessità naturale.

Spostando questo angolo visuale sul terreno politico, Berdjaev afferma che la fede e la speranza socialista sono una religione dell'offesa e della dipendenza servile della necessità naturale, per questo essa nutre così spesso il senso dell'odio. Chi ha preso coscienza della propria discendenza divina, della propria natura superiore, della propria originaria libertà, non può provare odio, non può provare il senso dell'offesa dello schiavo, bensì prova e sente prima di tutto la propria colpa, riconosce la propria libertà dalla quale dipende l'ordine del mondo. Dal senso della necessità dello schiavo nasce la rivoluzione dell'offesa, dal senso cristiano della libertà e della libera discendenza divina nasce la rivoluzione della colpa e della libera rinascita. L'espiazione è la risposta al tormento della colpa. La rinascita, la trasfigurazione sono la via della libertà. La rivoluzione dell'odio è la risposta al tormento dell'offesa. La distruzione e la negazione sono la via dell'imbarazzo servile. Assumersi la colpa e la responsabilità può farlo soltanto chi è cosciente della propria libertà insondabile, libertà che può essere rivelata, argomenta Berdjaev, soltanto attraverso Cristo, attraverso la figliolanza divina da lui realizzata.

"Dall'offesa smisurata nasce l'odio, dalla colpa smisurata nasce l'amore".<sup>1092</sup> La via dell'offesa e della necessità è la via della distruzione, la via della colpa e della libertà è la via della creazione. La coscienza della propria discendenza divina e della propria smisurata libertà è la coscienza della propria elevatezza. Ma questa coscienza di elevatezza è aperta a tutti o non si elevano soltanto quelli che con libero atto della propria volontà si danno al regno dell'offesa, dell'odio e della dipendenza.<sup>1093</sup> La fondamentale divisione religiosa del mondo è la divisione tra colpevoli ed offesi, tra liberi e schiavi, tra magnanimi e non magnanimi. In ogni animo dell'uomo, la coscienza della libera colpevolezza dei figli di Dio deve vincere lo spirito di offesa dello schiavo figlio della necessità.<sup>1094</sup> Questa concezione filosofico-religiosa di Berdjaev e la critica all'intelligencija tradizionale ed alla sua concezione del mondo ha come scopo ed obiettivo la

---

but released in December 1917. Yevno Azef died in Berlin in April 24, 1918. He was buried in an unmarked grave in Wilmersdorf cemetery.

Like Father Gapon, Azef's true loyalties and principles are something of a mystery. He betrayed his fellow revolutionaries for money, but the assassination of Plehve and the Grand Duke was going a bit far even for the Ochrana, yet they continued to employ him. Was he double-crossing them as well? It is said that after his exposure as a double agent, Azef told an acquaintance that giving half a chance he would even have killed the Tsar!

<sup>1092</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.5.

<sup>1093</sup> Ibidem.

<sup>1094</sup> Ibidem, p. 10.

promozione di una rinascita spirituale e religiosa generale. La crisi dell'intelligencija è soltanto un sintomo di questa crisi generale che deve essere superata, a suo avviso, in modo religioso. "Io credo, - egli esclama, - immutabilmente credo che il mondo va verso il Cristianesimo novale (secondo l'espressione di V. A. Ternavcev, "**k religioznoj novj**"). Con tutto il mio essere aspetto nella vita cristiana le vittorie della libertà sulla costrizione e le scoperte del lato creativo e profetico della nostra fede".<sup>1095</sup>

Questa fede di Berdjaev poggia sulla convinzione che soltanto attraverso la Chiesa universale fondata dallo stesso Cristo, sia possibile la rinascita di una nuova dimensione umana e religiosa, che costituisce in sostanza la rinascita cristiana. Per "Chiesa" Berdjaev non intende la gerarchia ecclesiastica legata alle caducità e alla mancanza di attività creatrice e volitiva dell'uomo. La Chiesa è per Berdjaev un organismo Divino-umano ed un processo Divino-umano. Nel primo decennio del secolo Berdjaev vive sotto l'influsso della rivoluzione russa e dell'esperienza degli anni ad essa successivi, con la consapevolezza della povertà delle decisioni astratte, sterili, razionalistiche dei problemi riguardanti il corpo sociale. La stessa vita e lo sviluppo del pensiero lo portano allo *storicismo consapevole*. In queste indagini egli avverte la misticità delle fonti della storia, la misteriosità delle forze millenarie che agiscono nella storia. Mistica e misteriosa è per Berdjaev non soltanto la Chiesa, ma anche lo stato<sup>1096</sup>, la nazionalità, tutta la cultura e tutti i grandi corpi della storia.<sup>1097</sup> Tutto ciò che è importante, durevole, significativo nella storia, provoca un misterioso palpito che non può essere razionalmente negato e rigettato. Il rifiuto razionale del corpo della storia è tutta quella psicologia iconoclastica. Il razionalismo iconoclastico rifiuta il simbolo mistico della storia sul quale si basa, non solo, continua Berdjaev, la vita religiosa, ma anche tutta la cultura che dal culto si sviluppa. È facile proclamare che la libertà assoluta è lo scopo superiore e che in essa sta il senso del processo mondiale. "Ma provate ad uscire dalla storia, - dice Berdjaev, - con le sue vie misteriose, proclamate la libertà assoluta in un dato momento ed interviene il caos, la schiavitù e il non essere. La libertà assoluta si realizza attraverso la storia ed i corpi storici, attraverso la misteriosa successione storica, ecclesiastica e culturale".<sup>1098</sup> Per Berdjaev lo stato non è lo scopo massimale dello sviluppo sociale, ma soltanto attraverso lo stato ed il potere egli crede che si realizzi questo obiettivo.<sup>1099</sup> È necessario affermare relativamente lo stato per poterlo superare definitivamente ed in modo assoluto.<sup>1100</sup> Allo stesso modo la gerarchia ecclesiastica non è lo scopo limite dello sviluppo religioso, ma soltanto attraverso la successione gerarchica ecclesiastica si realizza questo scopo. Come pure, afferma sempre Berdjaev, la definitiva unione dell'umanità in un corpo unico si realizza attraverso la nazionalità, e la nuova cultura creatrice si creerà attraverso le eredità culturali della tradizione.

"Soltanto un'approfondita coscienza religiosa, - egli scrive, - può guarirci dallo sterile utopismo delle soluzioni astratte dei problemi dal corpo sociale fuori del tempo e dallo spazio storici, dalla negazione utopistica del male radicato della natura umana e della quasi inumana fatica della lotta con esso. Soltanto la fede nel Dio vivo guarisce dalla fantasticheria sociale astratta, dalla trasformazione idolatra di limitati oggetti sociali in divinità".<sup>1101</sup> Chi crede nel Dio vivo e nella via reale della sua unione con lui, quello non ha bisogno, argomenta Berdjaev, di false divinità, dell'utopismo sociale, dell'astratta costruzione della perfezione sulla terra, quello concepisce la

---

<sup>1095</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p.10.

<sup>1096</sup> Con ciò Berdjaev non afferma il legame Ortodossia-Stato, che, invece egli rifiuta sempre decisamente, ma afferma la misticità dello stato, la misticità dell'atteggiamento delle persone nei suoi confronti, indipendentemente dalla forma di stato.

<sup>1097</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 7.

<sup>1098</sup> Ibidem.

<sup>1099</sup> Per potere Berdjaev non intende un dato governo, ma l'idea di potere nella sua contrapposizione all'anarchia.

<sup>1100</sup> Ibidem.

<sup>1101</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 8.

condizionalità e la relatività di ogni corpo sociale esterno e la certezza e l'assolutezza della vita religiosa.

Berdjaev non crede in una rinascita religiosa che provenga da fonti esterne, sociali e non religiose. "La rinascita religiosa non può essere creata né da una rivoluzione sociale né da riforme sociali ... La vera rinascita sociale deve partire dalla profondità della vita religiosa, dalla disciplina religiosa della volontà",<sup>1102</sup> Dunque è questa la concezione religioso-filosofica di Berdjaev alla quale egli giunge alla fine del primo decennio del secolo, dopo la comparsa di "**Vechi**" oltre il quale noi non ci spingiamo in questo lavoro. Ci sembra comunque che fino a questo momento Berdjaev non ha elaborato una sua filosofia, quale quella che egli svilupperà, invece, in seguito, durante l'esilio parigino, nota come filosofia personalista. Fino a questo momento egli si è presentato come un pubblicista filosofico di talento che dalla elaborazione teorica di problemi marxisti passa nell'arco di un decennio a problemi filosofici di natura idealista e di mistica religiosa. In particolare, dopo la rivoluzione del 1905-7 Berdjaev è già approdato alla riva mistica e religiosa e scivola da questa riva al campo politico liberale assumendo, per molti aspetti, una posizione non più revisionista, ma antimarxista. I suoi pensieri qui riportati mostrano chiaramente la sua evoluzione in direzione antimarxista pur restando un convinto progressista nel campo religioso e spirituale. La nostra simpatia ci trova molto vicini ai suoi tentativi della fine del secolo, sia nel campo filosofico che in quello sociale, allorché tenta di costruire una nuova etica su cui appoggiare il sistema sociale marxiano e di trovare una via d'uscita politico-sociale e filosofica al pensiero russo con un compromesso che riguadagnasse quegli elementi originali del populismo russo maltrattato ufficialmente dal marxismo ortodosso ed in certa misura anche da lui stesso.

Intorno al 1909-1910 gli stessi scritti di Berdjaev sono un'espressione di quella profonda crisi di "orientamento" non soltanto degli "accusati" indicati globalmente con il termine di "intelligencija tradizionale", ma anche degli accusatori-profeti, uno dei quali è Berdjaev. È chiaro che non condividiamo la posizione di Berdjaev maturatasi in questi ultimi anni, anche se riconosciamo la profondità interiore della sua esperienza, che resta tuttavia un cammino spirituale *sui generis*, poiché essa ci porta esclusivamente sul campo mistico-religioso e su quello reazionario in politica, anche se questa reazionalità è da vedersi soltanto in relazione ai partiti socialisti ed alla concezione materialista del mondo. Ma la sua filosofia di questi ultimi anni è intellettualmente vivace e lo resterà per molto tempo ancora; essa è molto interessante per lo storico che voglia conoscere le idee di questo periodo e mettere in luce il rivolgimento profondo del processo ideale, filosofico e religioso di questo periodo, che si tradurrà in un colpo assestato sul corpo dell'intelligencija tradizionale. Stia la ragione dalla parte degli accusati o dalla parte degli accusatori un fatto è certo: che l'intelligencija si brucia proprio in questo periodo dando così ragione a quei profeti pessimisti sul destino futuro dell'intelligencija. Lo stesso Berdjaev sa che un cambiamento radicale o subitaneo non può avvenire. Diciamo che sarebbe stato impossibile. D'altra parte Berdjaev, nel 1908, ha parole molto amare per gli stessi D. S. Merežkovskij, D. Filosofov, Z. Gippius, A. Belyj e per il loro cristianesimo. Berdjaev non scorge in essi la svolta verso quella nuova intelligencija bensì nota ancora i tratti di quella vecchia: "L'irresponsabilità ugualitaria con di più la loro sanzione religiosa mistica del falso populismo, falso nominalismo sociale, manifestandosi di nuovo l'idolatria del popolo, del proletariato, dell'uomo come idolo".<sup>1103</sup>

---

<sup>1102</sup> Ibidem.

<sup>1103</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 132. Berdjaev tiene conto in queste sue osservazioni delle idee espresse nei lavori: D. S. Merežkovskij, *Ne Mir, Ne Meč*; i suoi articoli del periodo su "Reč" e su "Obrazovanie"; "gli articoli di Filosofov contro di lui su "Tovarišč" o quelli su "Slovo" in cui l'autore esprime le sue vedute sui compiti della "Società Religioso-Filosofica"; e gli articoli di A. Belyj apparsi a loro volta su "Obrazovanie".

## § 6. L'Intelligencija ed il problema nazionale. L'idea religiosa e l'idea nazionale".

Nelle pagine precedenti abbiamo visto come Berdjaev aveva indicato, per una vera rinascita dell'intelligencija russa, tre punti: la persona, la libertà, la nazione. È su quest'ultimo che è giunto il momento di soffermarci utilizzando il materiale, in misura principale offertoci dagli stessi autori fin qui trattati, in modo particolare di Berdjaev e Struve.

"L'incidente con Čirikov è stato riconosciuto chiuso, - scrive Struve, - il fatto in sé stesso è poco interessante e sarà probabilmente presto dimenticato. Ma questo caso ha dimostrato che qualcosa si è levato negli spiriti, si è svegliato qualcosa e non si quieterà. Questo qualcosa che si è svegliato richiede che si tenga conto di esso e che con esso si facciano i conti. Questo qualcosa è il volto nazionale" (Nacional'noe lico).<sup>1104</sup>

Noi prima di fare i conti con questo "qualcosa" che si è svegliato nelle menti e negli spiriti degli intellettuali riteniamo di dover chiarire brevemente l'incidente di cui parla Struve e che dobbiamo più volte richiamare nel nostro discorso nel corso della ricostruzione della polemica sorta sul problema nazionale.

Punto di riferimento degli interventi degli autori interessati alla polemica sul problema del volto nazionale è, infatti, l'incidente di Čirikov, che, per la polemica a cui esso fa capo ed il clamore suscitato in tutti gli strati intellettuali, in tutta l'intelligencija russa, può considerarsi un punto di svolta assieme allo sbornik "**Vechi**". Struve, Golubev o Vladimir Ž., ( per indicare soltanto alcuni dei nomi più significativi) aspettavano quasi questo incidente come ad un invito ad iniziare con le loro tempestive esposizioni la polemica sulla "Gosudarstvennost'" e la "nacional'nost'".

"Dalle foglie alle radici, - scrive F. Muskatblit, nell'introduzione a **Po Vecham**, - o in parte ... dalle radici alle foglie".<sup>1105</sup> Così egli stigmatizza la polemica. Ma ecco in breve l'incidente di cui si parlava. Esso si riferisce direttamente allo scrittore Čirikov, che, iniziata la sua attività col favore e l'approvazione del pubblico della sua opera teatrale **Il corvo Bianco** (*Belaja Voron*) giungerà all'insuccesso verso l'ultima epoca della sua creazione, che, all'incirca, coincide con la seconda metà del primo decennio del XX secolo. L'incidente è stato ricostruito dalla stesso Čirikov, per cui noi, per quello che ci interessa, seguiamo la sua ricostruzione.<sup>1106</sup>

La notizia sensazionale cui tutti fanno riferimento è quella che lo fa passare, in diversi giornali, quale scrittore dell'opera teatrale "**Evreji**", ma anche per un "*antisemita*".<sup>1107</sup> Il fatto trova il movente ed il punto di partenza nella lettura che si fece tra tanti ospiti giornalisti ed intellettuali, presso l'abitazione dell'artista Chodotova, dell'opera teatrale di Šolom Aš, "**Belaja Kost**" (*L'osso Bianco*). L'opera suscita, secondo il "**Russkoe Slovo**", tra gli scrittori ed i giornalisti russi presenti qualche perplessità per quanto riguarda le tendenze dell'autore ad idealizzare uno dei suoi personaggi principali, "Rosa", accanita piccola-borghese, secondo il parere di Čirikov, del mondo piccolo borghese ebreo, atta soltanto a suscitare antipatia. Iniziano quindi, dopo la lettura di detta opera, le discussioni critiche, che si annunciano molto animate tra i presenti. Si animano di più allorché l'autore dice che essi, i russi, non possono capire la sua eroina e che, affinché "Rosa" possa apparire loro in "un'aureola necessaria di dal temperamento spirituale fantastico, che salva il sangue aristocratico ebreo, è necessario essere ebreo oppure vivere con essi 5000 anni".<sup>1108</sup> Nessuno degli scrittori ebrei presenti obietta. Quando è il turno del giudizio di Čirikov, egli, dopo aver mostrato i

<sup>1104</sup> P.B.STRUVE, "Intelligencija i nacional'noe lico", in **Po Vecham - Sbornik statej ob intelligencii i "nacional'nom lice"**, 2-e Izd. Moskva, 1909, pp. 32-36. Vedi inoltre: P. Milj'ukov, "*Čirikovskij Incident*", in **Sovremennoe Slovo**, Nr. 465.

<sup>1105</sup> F. MUSKATBLIT, "U" razbitago koryta", (*Vmesto Predislovija*) **Po Vecham**, p 8.

<sup>1106</sup> E. Čirikov, "Blagodarju, ne ožidal", **Po Vecham**, pp. 139-161.

<sup>1107</sup> Ibidem, p. 159.

<sup>1108</sup> E. ČČRIKOV, op. cit., p.160.

pregi ed i difetti dell'opera passa inevitabilmente al tema scottante toccato dall'autore. "Io dissi, - scrive Ćirikov, - che se noi russi non possiamo capire un'opera di costume ebreo, ne consegue che voi, scrittori e giornalisti ebrei non potete pienamente comprendere e sentire il nostro costume russo".<sup>1109</sup> E così continua dopo aver sottolineato la parola - "costume ("bytovoe)": "Quindi espressi la mia perplessità; poiché alcuni degli scrittori presenti di "stile modernista" e alcuni giornalisti, che di solito infierivano nei confronti delle opere di teatro di costume, nel caso dato dell'opera in discussione di Š. Aš, - opera strettamente di costume (del costume degli ebrei polacchi) - dimenticarono completamente la morte del costume da essi proclamata, e tutto al contrario, uno di essi che non aveva nemmeno ascoltato l'opera, essendo giunto dopo la sua lettura, disse una parola molto lusinghiera per l'autore e, per quanto riguarda l'ideologia dell'opera, dichiarò che non si esigeva alcuna idea. Non ne consegue da ciò che è morto soltanto il costume russo e che sia rimasto invece quello ebreo?... Inoltre io dicevo che un tale atteggiamento verso il costume è incompatibile con l'idea

di nazionalità, che nazionalità e costume sono indissolubilmente legate l'una all'altra e che mi dispiaceva solo che in una parte dell'intelligencija ebrea, negli ultimi tempi, l'idea della nazionalità incominciava a prevalere su tutte le altre idee; dicevo che questo si era iniziato dalla separazione del partito S. D.; che in me l'intellettuale russo, educato agli ideali immateriali della fratellanza ed uguaglianza, aveva prodotto un'impressione molto triste; che se a me, intellettuale russo, si affretteranno soprattutto e più forte di tutto a dirmi che "Noi siamo ebrei" allora mi si consentirà di ricordare che io sono russo ... A questo punto dalla parte degli ascoltatori ebrei si udì un fruscio di disapprovazione ed un bisbiglio che, urtando il mio amor proprio nazionale, mi costrinse a dire: - Sì, russo, non vero-russo (istinno-russkij), ma semplicemente russo...e se voi dichiarate che noi russi non siamo capaci di capire le vostre opere di costume, a me rimane di lamentarmi che mi criticano non i russi, bensì la maggioranza dei critici della stampa Pietroburghese degli ebrei...".<sup>1110</sup>

Questo è stato tutto il materiale dal quale si è tratto lo spunto per accusare Ćirikov di essere un antisemita da parte della rivista "Frajnd" per prima. Dalle parole riportate si capisce che c'è quanto basta per scatenare un inferno se solo per un momento si fosse lasciati prendere dalle passioni, come, vedremo, faranno alcuni.

Comunque, per riprendere il nostro discorso, è questo l'incilidente al quale si riferisce Struve e che, dalla polemica sviluppatasi, soprattutto sul piano politico, oltre che su quello culturale, rivelò per unanime parere dei diversi autori degli interventi nella polemica il "volto nazionale" russo.

In altro modo Berdjaev esprime la nascita di questo "qualcosa" di cui parla Struve (e che, come vedremo si differenzia molto da questo "nacional'noe lico"), in un articolo del 1908: "**K Voprosu ob intelligencii i nacii**".<sup>1111</sup> Egli trae qui lo spunto del suo discorso dall'articolo di Struve apparso anch'esso su "**Slovo**": "**Narodnoe Chožajstvo i intelligencija**". In questo articolo Struve aveva cercato di spiegare la particolarità dell'intelligencija russa con l'idea dell'irresponsabilità personale unita all'idea di uguaglianza. L'articolo è strettamente legato alla crisi ideale della Russia fin qui descritta attraverso gli scritti più significativi. Qui diamo adesso soltanto qualche accenno all'articolo di Struve al fine di una maggiore chiarezza dell'articolo di Berdjaev.

"Se c'è una parola in cui può esprimersi la rivoluzione morale contemporanea, - scrive Berdjaev, - questa parola è proprio responsabilità, la responsabilità per il proprio destino, il destino del popolo e della società. La storia ci ha abituati all'irresponsabilità".<sup>1112</sup> Questo giudizio di Berdjaev è diretto alla storia passata della Russia, allorché lo stato burocratico uccideva il senso della responsabilità personale facendo sì che l'intelligencija radicale russa rispecchiasse in sé i tratti

---

<sup>1109</sup> Ibidem.

<sup>1110</sup> E. ĆIRIKOV, op.cit., p. 160-161.

<sup>1111</sup> Stampato sulla rivista "Slovo" il 30 novembre 1908.

<sup>1112</sup> N. A. BERDJAEV, art. cit., in **Duchovnyj Krizis Intelligencii**, p 129

del potere storico, l'irresponsabilità morale, dice Berdjaev, che sminuisce la stessa idea della persona o che trionfava allora su tutti i fronti, si esprime con la leggerezza con la quale si confessavano e si predicavano le dottrine estremiste socialiste ad anarchiche.

“Il sentimento della Russia come un tratto unico, come organismo nazionale, era stato perso, il rinnegamento (Otščepenstvo) fu riconosciuto come qualità elevata o non disgrazia. La responsabilità per sé e la responsabilità per la propria patria ha una sola ed unica radice morale. P. D. Struve nel suo libro marxista "Kritičeskie Zametki" diceva ciò che dice adesso, ma l'intellettuale marxista non capisce questo e grida al rinnegamento di Struve poiché ha concepito il marxismo esclusivamente nel significato di irresponsabile uguaglianza".<sup>1113</sup>

Berdjaev si sofferma, difendendo Struve, sul significato della parola responsabilità. Egli nota che nell'essenza del Cristianesimo è presente il senso della responsabilità personale e collettiva e che quindi il concetto di responsabilità è meno che mai un concetto borghese o materialista. A suo avviso la radice è invece religiosa. Al materialismo egli attribuisce invece l'idea dell'uguaglianza irresponsabile, della dipendenza servile della persona dall'ambiente e la vittoria della quantità sulla qualità. E a quanti obiettano che Struve vuole imborghesire la Russia, Berdjaev nota che è necessario che si imborghesisca se con ciò si intende l'appello alla creazione sociale, il passaggio alle forme evolute di economia e la negazione delle richieste di uguaglianza che non tengono conto affatto del grado di ricchezza della nazione. Il capitalismo in se stesso è una categoria produttiva e una necessità economica del passaggio all'economia capitalista non significa per il paese la necessità dell'imborghesimento spirituale e la forma borghese di sfruttamento. Secondo Berdjaev l'imborghesimento e il non imborghesimento dello spirito non può dipendere da cause materiali e dalle forme economiche.<sup>1114</sup> Il problema per Berdjaev è morale e non economico; risolverlo è per lui possibile sul terreno del socialismo etico e non materialistico. La stessa idea della responsabilità personale è a suo avviso antiborghese, ad essa è legata la dignità ideale dell'"uomo" immagine di Dio in lui".<sup>1115</sup> Sul terreno dell'equiparazione di tutte le qualità, come i massimalisti russi vogliono, egli dice, è impossibile la creazione, è impossibile la coscienza sia della cultura materiale che spirituale: "possibile è soltanto la reazione sociale e spirituale alla quale siamo giunti".<sup>1116</sup> “Questa coscienza intellettuale nega l'ascetica azione cristiana, - egli scrive, - confessa l'utilitarismo e l'edonismo, ma conduce all'ascetismo sociale che esprime in tutte le sue forme il populismo.

*La crisi ideale deve prima di tutto esprimersi nel superamento della coscienza populista e nella formazione di una nuova coscienza nazionale".*

“Il popolo ha quasi sempre capito l'intelligencija russa nel senso sociale e di classe... La coscienza populista era legata all'atomizzazione nominalistica della nazione con la perdita del significato del popolo come organismo integro, come patria. Il popolo-nazione è un organismo vivo, una realtà viva che agisce nella storia, che realizza le grandi cose colmando i cuori degli uomini di trepidazione e passione. Un vitale intero al di sopra delle parti... Perciò la nazione è al sopra dei contadini, del proletariato, dell'intelligencija, della burocrazia, della borghesia, della nobiltà. Alla base dei rapporti verso il corpo sociale deve stare l'idea della nazione di pari passo con l'idea della persona".<sup>1117</sup>

Perché, si domanda Berdjaev, l'intelligencija si è trovata in una situazione di isolamento dal popolo? Ciò si spiega col fatto che l'intelligencija, - egli argomenta, - avendo perso il senso della nazione si trasformò in una classe alienata, in un gruppo sociale isolato, mentre avrebbe dovuto essere il più alto organo della vita nazionale, il fiore della propria patria, portatrice del suo intelletto e delle sue più alte qualità.

<sup>1113</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp.129-130.

<sup>1114</sup> Qui Berdjaev rifiuta la concezione materialista della storia e le categorie marxiane di struttura e sovrastruttura.

<sup>1115</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 130.

<sup>1116</sup> Ibidem, p. 131

<sup>1117</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 131.

"L'intelligencija, - continua Berdjaev, - come gruppo sociale particolare, staccatosi dal "popolo" ha cessato di esistere e deve cessare completamente la propria esistenza. Essa è una creazione della vecchia storia russa e non può creare una nuova storia russa. Ma ogni popolo-nazione deve avere la propria intelligencija, portatrice delle sue più alte qualità, della sua più alta coscienza morale, del suo intelletto, del suo ingegno e della sua conoscenza, del suo spirito profetico e della sua ricerca della verità".<sup>1118</sup> E ciò può avvenire, anche a parere di Berdjaev, ridando il vero significato a quel qualcosa di nuovo che Struve ha definito il volto nazionale, poiché è convinzione di Berdjaev che tale intelligencija può formarsi e consolidarsi soltanto sul terreno di una "**nuova coscienza nazionale**".

Senonché a questo punto dobbiamo precisare ancora il concetto di "nazionalità" come è inteso da Berdjaev al fine di non confonderlo con quello dei fanatici politici del nazionalismo. D'altra parte la sua stessa fede universalista ci aiuta a differenziarlo e a non confonderlo con questi elementi. Il suo concetto di "nazione" e quindi di "nazionalità" e "coscienza nazionale" sono tutti concetti pregni di un forte significato religioso-cristiano e "messia-nico" come avviene per lo stesso Bulgakov, suo grande amico. La sua idea religiosa e messianica dello spirito russo la troviamo espressa particolarmente e secondo una serie di tesi ed antitesi nel suo opuscolo 41 pagine, scritto all'inizio del periodo bellico della prima guerra mondiale, che suona: "**L'Anima della Russia**" (Duša Rossii).<sup>1119</sup> Aprendo il suo discorso con la constatazione che la guerra mondiale ha posto acutamente il problema dell'autoconoscenza nazionale russa e con la sensazione che la Russia sia alle porte di grandiosi avvenimenti mondiali, così continua; "Già da tempi lontani c'è stato il presentimento che la Russia sia predestinata a qualcosa di grande, che la Russia sia un paese particolare e che non somiglia a nessun altro paese del mondo. Il pensiero nazionale russo ha nutrito il sentimento dell'elezione divina e di essere portatore dello spirito divino della Russia. Questo pensiero deriva anche dall'idea di Mosca come terza Roma - attraverso lo slavofilismo fino ai contemporanei neo-slavofili."<sup>1120</sup> A idee di questo ordine si sono però attaccate, continua Berdjaev, molte idee false e menzognere, quantunque si rispecchiasse in esse ugualmente qualcosa di autenticamente nazionale, di veramente russo. Quindi così scrive Berdjaev sulla predestinazione dell'uomo russo: "l'uomo non può sentire per tutta la vita una certa vocazione particolare e grande e prendere coscienza di essa acutamente in un periodo di grande entusiasmo spirituale se questo uomo non è chiamato a niente di importante e se non è predestinato. Ciò è biologicamente impossibile. È impossibile anche nella vita di un intero popolo".<sup>1121</sup> La Russia, argomenta Berdjaev, non ha ancora svolto un ruolo determinante nella vita mondiale, non è ancora entrata nella vita dell'umanità europea. La Grande Russia era sempre rimasta una provincia legata alla vita mondiale ed europea.

Se lo stato russo è da tempo riconosciuto come una grande potenza con cui devono fare i conti tutti gli stati del mondo e svolge un'evidente ruolo nella politica internazionale, ciò non si può affermare per la cultura della Russia, di quel nucleo della vita in rapporto al quale lo stesso stato è soltanto un involucro superficiale, che non ha ancora occupato una posizione autorevole nel mondo.

A parere di Berdjaev la stessa guerra del 1914 contribuisce a rendere la Russia europea, più di quanto abbia fatto quella del 1812.

"L'Europa riconosce l'influsso spirituale della Russia sulla vita interiore. Batte quell'ora della storia mondiale in cui la razza slava con a capo la Russia è chiamata a svolgere un ruolo determinante nella vita dell'umanità".<sup>1122</sup> Berdjaev scorge nel popolo russo due antinomie: la misteriosità e la contraddittorietà nei rapporti della Russia e della coscienza russa verso lo stato e la

---

<sup>1118</sup> Ibidem.

<sup>1119</sup> N. A. BERDJAEV, *Duša Rossii*, Moskva, 1915. (Testata: "**Vojna i kul'tura**".)

<sup>1120</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>1121</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 3-4.

<sup>1122</sup> Ibidem, p. 5.



nazionalità. Qui ci interessa conoscere ... la seconda. "Questa seconda antinomia non è minore per importanza del rapporto verso lo stato".<sup>1123</sup>

"La Russia, - egli afferma, - è il paese meno sciovinista del mondo. Il nazionalismo da noi produce sempre l'impressione di qualcosa non russo, di apportato, di qualcosa del costume tedesco. Tedeschi, inglesi, francesi sono sciovinisti e nazionalisti in massa, sono pieni di presuntuosità nazionale e soddisfazione di sé stessi. I Russi quasi si vergognano del fatto che sono russi; a loro è estraneo l'orgoglio nazionale e spesso è loro estranea, ahimè! persino la dignità nazionale. Al popolo russo non si confà per niente il nazionalismo aggressivo, di inclinazione alla russificazione forzata. Il russo non si mette in evidenza e non sdegna gli altri. Nella forza elementare russa, in verità, c'è qualcosa di disinteressato, di spirito di sacrificio, sconosciuto ai popoli occidentali. L'intelligencija russa si è sempre riferita con avversione al nazionalismo e l'ha sdegnato come una diavoleria. Essa ha confessato soltanto ideali sovranazionali. E, quantunque superficiali e banali fossero le dottrine cosmopolitiche dell' intelligencija, in essa, tuttavia, sebbene in modo alterato, si è rispecchiato lo spirito universale e sovranazionale del popolo russo".<sup>1124</sup> A parere di Berdjaev gli intellettuali rinnegatori sono, in un certo senso, più nazionali degli stessi nazionalisti borghesi russi, secondo l'espressione della loro somiglianza ai nazionalisti borghesi di tutti i paesi.

"Un altro uomo di spirito non intellettualistico - il genio nazionale Lev Tolstoj - è stato in verità russo nella sua ansia religiosa di superare ogni limite nazionale, ogni gravità nazionale. E nemmeno gli slavofili furono nazionalisti nel senso comune di questa parola. Essi hanno voluto credere che nel popolo russo vive lo spirito universale cristiano ed essi hanno innalzato il popolo russo per la sua umiltà.<sup>1125</sup> Lo stesso Dostoevskij, quantunque la sua figura sia abbastanza complessa, ha proclamato che l'uomo russo è universale, continua Berdjaev, che lo spirito della Russia è spirito universale e "interpretò la missione della Russia non così come la interpretano i nazionalisti".<sup>1126</sup> Il nazionalismo di nuova formazione è indubbiamente, agli occhi di Berdjaev, frutto dell'uropeizzazione della Russia, dell'occidentalismo-reazionario-conservatore che perde la personalità sul terreno russo.

Lo stesso Katkov, a parere di Berdjaev, l'ideologo del nazionalismo, fu occidentalista e non fu mai l'espressione dello spirito nazionale del popolo russo.<sup>1127</sup> "Il sovranazionalismo, l'universalismo - tale è l'essenziale proprietà dello spirito nazionale russo, così come l'astatalità e l'anarchismo. È nazionale in Russia proprio la sua sovranazionalità, la sua libertà dal nazionalismo; in ciò è l'originalità della Russia; essa non somiglia a nessun altro paese del mondo. La Russia è chiamata ad essere liberatrice dei popoli: questa missione si trova nel suo spirito. E la giustizia dei compiti mondiali della Russia è già predeterminata dalle forze spirituali della Russia".<sup>1128</sup> Ecco dunque in sostanza l'interpretazione che dà Berdjaev dello spirito nazionale russo ed il suo significato per la Russia. La sua interpretazione è, come vedremo anche in Bulgakov, permeata di elementi culturali, religioso-messianici. Quindi ci sembra di non errare se diciamo che l'idea nazionale corrisponde per Berdjaev all'idea messianica e religiosa della Chiesa Universale cristiana così come è stata concepita dal pensiero filosofico-religioso di V. Solov'ev sul terreno dell'autentico pensiero slavofilo. Berdjaev sa dell'esistenza di altra tesi su questo tema, quale quella, per esempio, che fa passare la Russia per il paese più nazionalista del mondo che sta in sostanza in antitesi della tesi suesposta. Riconoscendo corretta la prima egli afferma che nemmeno la seconda è infondata. Quest'ultima tesi si appoggia sulla religiosità intesa come religiosità femminile, religiosità del

---

<sup>1123</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., p. 12. Sull'antinomia tra principio femminile e maschile del carattere del popolo russo e dell'astatalità dello spirito russo vedi sempre op. cit., pp. 6-12.

<sup>1124</sup> Ibidem, pp. 12-13.

<sup>1125</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 12-13.

<sup>1126</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>1127</sup> Ibidem.

<sup>1128</sup> Ibidem, pp. 13-14.

calore collettivo biologico vissuto come calore mistico.<sup>1129</sup> È questa, in sostanza, non la religione di Cristo, ma la religione della madre terra, della divinità femminile che consacra l'essere carnale. V. V. Rozanov è, nel suo genere, il geniale espositore di questa religione russa, della carne. La madre terra è, per il popolo russo, la Russia.<sup>1130</sup> Ma, aldilà delle tesi e delle antitesi che possono formularsi Berdjaev afferma che la Russia è il paese della ricerca della verità divina.<sup>1131</sup> In questo senso egli vede il grande merito di V. Solov'ev nella sua critica al nazionalismo ecclesiastico e ad ogni nazionalismo nel suo appello allo spirito universale di Cristo. E' proprio nella reazione al nazionalismo ecclesiastico che V. Solov'ev, afferma Berdjaev, accondiscende troppo al Cattolicesimo. E accanto a Solov'ev un grande merito spetta a Tolstoj per la sua ansiosa ricerca della verità religiosa, contro l'errore dei vecchi slavofili e di Dostoevskij che appoggiano il nazionalismo dello stato.

"Questa verità liberatrice,- scrive Berdjaev, - rivela il vero volto della. Russia, del suo autentico messianesimo. Il nazionalismo ecclesiastico ha condannato all'asservimento della Chiesa allo stato".<sup>1132</sup>

Dalla coscienza nazionale messianica e universale dello spirito nazionale del popolo russo, secondo la tesi di Berdjaev, ritorniamo adesso al nostro discorso interrotto a proposito della polemica sul problema nazionale, di quel comune risveglio intorno ad un "qualcosa" per molto tempo tenuto nascosto.

Questo "qualcosa assume diverse determinazioni: "volto nazionale" in Struve, "coscienza nazionale messianica" in Berdjaev, per diventare, in Golubev, con un gran, salto che tutti scavalca "potenza della nazionalità".<sup>1133</sup> (*Deržavyj narodnost'*) Su questo concetto, avanzato in polemica con Struve, ci soffermeremo più avanti, dopo aver tentato di chiarire il concetto struviano del "volto nazionale". Per la caratterizzazione del volto nazionale Struve parte da una distinzione fondamentale: "C'è un impero russo, - egli scrive, - e c'è un popolo russo".

"Si rimprovera e si incolpa l'"intelligencija" russa - e chi scrive queste righe apparteneva ai più decisi accusatori, - per il fatto che in essa è debolmente sviluppato il senso dello "Stato". Questo è vero in generale, ma in un atteggiamento nell'intelligencija russa il "senso dello stato" ha decisamente prevalso su quello "nazionale". Non è significativo, - si domanda Struve, - che accanto all'impero della Russia" (Rossijskij) ... ci sia pure il partito dei lavoratori Social Democratico" della Russia "(Rossijskaja). Non russo (Russkaja), ma proprio "della Russia" (Rossijskaja). Nemmeno un russo direbbe per sé, seppur in modo leggermente ironico, che egli è uomo "della Russia", ma l'intero partito e per di più quello radicale ha applicato a sé questa indicazione ufficiale, "ultrastatale" e "ultraimperiale". Questo qualcosa ha dunque un significato: esso vuole essere indifferentemente incolore, esangue nell'atteggiamento nazionale".<sup>1134</sup>

Struve, secondo le sue stesse affermazioni, non pone qui il problema dello stato nazionale, non è questo che scaturisce da quanto sopra affermato. Ciò che egli sottolinea e che ritiene importante è che, per l'ideale umano di giustizia l'intelligencija russa si scolora nel "*della Russia*" (Rossijskoe).

Questo cosmopolitismo molto "statalizzato" giacché "estraneo" non si può né distruggere fisicamente né sopprimere".<sup>1135</sup> Come tale, argomenta Struve, non può diventare "Russo" (Russkij),

---

<sup>1129</sup> N.A.BERDJAEV, op.cit., p. 15.

<sup>1130</sup> Ibidem.

<sup>1131</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>1132</sup> N. A. BERDJAEV, op. cit., pp. 17-18.

<sup>1133</sup> V. GOLUBEV, "*Soglašenje, a ne slijanie*", Po Vecham, pp. 21-24.

<sup>1134</sup> P. B. STRUVE, art. cit., *Po vecham*, p. 33.

<sup>1135</sup> P. B. STRUVE, art. cit., *Po vecham*, p. 33.

ma è possibile soltanto percepirlo in un unico grembo "della Russia" (Rossijskoe),<sup>1136</sup> e in esso riposa. Egli distingue tra questa o quella statalità, ma non è incline a riconoscere quella dell'intelligencija: "Permettetemi, - egli scrive, - nella qualità di convinto difensore dello spirito dello stato (Gosudarstvennost') di insorgere contro l'eccessivo culto del principio statale che in questo caso si sta manifestando. Mi si permetta di dire che così come non conviene occuparsi della "russificazione" di quello che non desidera "russificarsi", precisamente allo stesso modo a noi stessi non conviene "russificarci" (sebj a obrossivat'). Domando scusa per questa parola barbara, ma era necessaria inventarla poiché nella stessa questione l'intelligencija già da molto tempo "russifica", cioè si occupa di quello che in nome del suo ideale statale copre, sterilmente e senza bisogno, il suo volto nazionale".<sup>1137</sup> "Non necessariamente" e "sterilmente" sottolinea Struve, poiché non è necessario capirlo.

Ma che cos'è dunque per Struve, lo "spirito" nazionale, "la nazionalità?" (Nacional'nost'). A volte si è pensato che la nazionalità, egli dice, sia la razza, cioè il colore della pelle, la larghezza del naso ecc... Ma non è ciò che egli intende. Per Struve la nazionalità è qualcosa di molto più certo e nello stesso tempo di molto sottile. Essa è costituita dalle "attrazioni o dalle antipatie spirituali, e, affinché si prenda coscienza di esse non è necessario ricorrere a strumenti antropometrici, né a ritrovati genealogici. Esse vivono e palpitano nell'animo".<sup>1138</sup>

Date queste premesse è possibile per Struve, anzi necessario, combattere contro chi turba e si ingerisce in queste "attrazioni" e "repulsioni", ma la giustizia "statale" non "esige da noi l'indifferenza "nazionale". Esse sono il patrimonio peculiare in cui tutti noi siamo liberi, noi tutti, in chi c'è il senso organico della nazionalità... e io non vedo nemmeno le più piccole ragioni per rifiutare questo patrimonio per compiacenza al principio statale".<sup>1139</sup> Da quanto sopra detto è chiaro che Struve necessariamente distingue e delimita questi due campi: quello giuridico e statale, da una parte, o quello in cui agiscono legittimamente le attrazioni e le repulsioni dall'altra. E ciò lo conduce a confrontarsi con quel problema tanto delicato degli ebrei dove è possibile cedere facilmente nell'antisemitismo dimostrando così la debolezza della sua stessa teoria della attrazioni e repulsioni spirituali nazionali.

Nei confronti degli ebrei la distinzione fatta da Struve tra "nazionale" e "astatale" è facile e difficile allo stesso tempo. È molto facile perché il problema ebreo formalmente è una questione giuridica, di semplice giustizia sociale. È molto difficile, egli argomenta, poiché quella forza di rifiuto degli ebrei nei più diversi strati della popolazione russa è fattivamente molto grande ed è necessaria una grande chiarezza morale e logica affinché, nonostante questo rifiuto, sia irrevocabilmente risolto il problema giuridico. Ma la difficoltà non sta soltanto in ciò. Infatti, nonostante la non accettazione degli ebrei da parte di larghi strati della popolazione russa, proprio quegli ebrei, corpo estraneo, (inorodcev) sono più di tutto vicini ai russi e ad essi più strettamente legati. "È questo, scrive Struve, - un paradosso storico culturale, ma è così. L'intelligencija russa ha sempre ritenuto gli ebrei come suoi, russi, e non a caso, non senza motivo, né per equivoco. L'iniziativa consapevole di respingere dalla cultura russa l'affermazione della "nazionalità" ebrea appartiene in particolare non all'intelligencija russa, ma a quel movimento ebreo che è nato sotto il nome di sionismo. Sia pure, è nato dalla situazione giuridica degli ebrei in Russia, ma esso è un fatto. Io non simpatizzo per nessun sionismo, ma capisco che il problema della nazionalità "ebrea" esiste, che essa è, può darsi, nel tempo attuale, persino un problema in continua crescita. Nello

---

<sup>1136</sup> Si ponga attenzione al fatto di come Struve si serva fondamentalmente in questa sua argomentazione della contrapposizione semantica di "Russkij" e "Rossijskij". Il primo indica la qualità autentica ed originaria dell'essere "russo", il secondo la qualità di "russo" derivata dal primo, ma non originaria, quindi acquisita, e come dirà Struve, non "Russo", ma "Russificato".

<sup>1137</sup> P. B. STRUVE, art. cit., *Po vecham*, p. 33.

<sup>1138</sup> Ibidem.

<sup>1139</sup> Ibidem, p. 34.

stesso tempo non ci sono altri "estranei" in Russia che svolgano nella cultura russa un tale ruolo quale quello che svolgono gli ebrei. E ancora un'altra difficoltà: essi lo svolgono restando ebrei".<sup>1140</sup>

Ma c'è il caso contrario. È infatti indiscusso il ruolo svolto dai tedeschi nella cultura russa. Ma i tedeschi, fecondando la cultura russa, si sono fusi e si fondono in essa, non individualmente, ma proprio nel senso culturale. "Non è così per gli ebrei se, come affermano i sionisti, c'è una nazionalità ebrea".

"Ammettiamo che Brjullov sia stato un grande pittore... Si può discutere su quale nazionalità, tedesca o russa, nel diritto, pretende di avere questo onore, ma non ha affatto questo significato la questione se sia stato russo od ebreo il pittore Levitan. Se io fossi persino "antisemita" ed il congresso dei sionisti lo proclamasse ufficialmente artista ebreo io continuerei ad affermare: e tuttavia Levitan è stato un artista russo (non rossijskij!). E quantunque io non sia affatto antisemita dirò: io amo Levitan proprio per il fatto che egli è un artista russo. Può darsi che ci siano dei grandi artisti ebrei, ma essi non agitano nel mio animo e non possono agitare ciò che in esso muove Levitan".<sup>1141</sup> Questi sentimenti, dice Struve, sono sentimenti nazionali russi ed essi lo legano a Levitan come possono respingerlo da Šolom Aš, per esempio. Sentimenti che comunque, sottolinea Struve, non hanno niente in comune con la questione della dimora fissa degli ebrei o della percentuale degli studenti ebrei. Ciononostante, egli afferma il diritto di questi sentimenti per il volto nazionale russo. È suo parere che più chiaramente questi problemi vengono affrontati e capiti sia dai russi che dai rappresentanti delle nazionalità non russe, tanto meno ci saranno equivoci in futuro. Ma la soluzione dei problemi nazionali, egli dice, può essere basata soltanto su principi morali e politici e non deve certo dipendere dai sentimenti da Struve affermati. Con quanto riferito Struve intende prendere atto del sentimento nazionale russo proprio nel momento in cui si sta risvegliando, dopo un lungo periodo in cui si è trasformato, assottigliato, complicato, ma nello stesso tempo fattosi virile e rinvigorito. Per questo, conclude egli, non bisogna "usare astuzia con esso e nascondere il nostro volto".<sup>1142</sup>

Il problema qui trattato da Struve presenta una grande importanza quanto pericolosità e delicatezza, proprio nel campo politico e giuridico dove egli pone a criterio di ogni soluzione il principio morale. Questa pericolosità non si fa attendere dal momento che l'argomento "nazionale" cade nelle mani anche dei fanatici della destra politica. Per la polemica che nasce intorno al problema nazionale ci si trova davanti, come abbiamo accennato, ad un altro caso "**Vechi**" che a questo si intreccia.<sup>1143</sup> Questa volta i giornali sono le tribune dalle quali partono gli attacchi. In questa polemica sono principalmente interessati : "*Slovo*", "*Reč*", "*Naša Gazeta*", "*Pravda Žizni*", "*Novaja Rus*", "*Russkoe Slovo*", "*Peterburskija Vedomosti*", "*Russkija Vedomosti*", "*Rossija*", "*Novoe Vremija*", "*Sovremennoe Slovo*", "*Rannoe Utro*", "*Golos Moskyv*", "*Russkoe Snamija*", "*Odessija Novosti*", "*Kievskaja Mysl*", "*Russkaja Mysl*", "*Obrazovanie*", "*Sovremennyj Mir*", "Moskovskij Eženedel'nik", "*Razvet*", "*Evrejskij Mir*".

A noi, in questo lavoro, non interessa seguire minuziosamente il corso della polemica, che, molte volte, segue una strada volutamente tendenziosa e mistificante, secondo i diversi interessi politici. Qui ci soffermeremo su quegli elementi di carattere culturale che l'impostazione del problema offerta da Struve suscita con accanto la trasformazione dell'idea nazionale come idea religiosa di Berdjaev e Bulgakov, operata nel corso della polemica nell'idea degli interessi particolari nazionali e politici da parte di alcuni intervenuti nella polemica.

<sup>1140</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 35.

<sup>1141</sup> Ibidem.

<sup>1142</sup> P. B. STRUVE, op. cit., p. 36.

<sup>1143</sup> Sullo stesso problema appaiono nel 1909 i segmenti lavori: R. Springer, **Nacional'naja Problema**, SPb; Otto Bauer, **Nacional'nyj Vopros i S. Demokratija**, SPb; M. B. RATNER, **0 nacionalizme i territorial'noj avtonomii**, SPb-Ch.; ŽITLOVSKIJ, **Socializm i nacional'nyj Vopros**, 3Fb; "**Serp**": **Sbornik II i rijad Izdaniy voobščee**, SPb; N. MINSKIJ, **Na ob ščestvennyja temy**, SPb, (confiscato).

Riprendiamo quindi il nostro discorso ritornando ancora una volta all'affermazione ed alla spiegazione dell'idea nazionale secondo uno degli autori di "Vechi", non dimenticando che in quest'opera il problema del nazionalismo dell'intelligencija è posto in stretto legame col problema della religiosità.

“L'idea nazionale, - scrive Bulgakov, - si appoggia non soltanto su delle basi etnografiche e storiche, ma soprattutto su quelle religioso-culturali, in cui necessariamente si fonde ogni sentimento nazionale. Così fu per il portatore per eccellenza dell'idea religioso-messianica, l'antico Israele, e così resterà anche per ogni grande popolo storico. L'aspirazione all'autonomia nazionale, alla conservazione della nazionalità, alla sua difesa è soltanto un'espressione negativa di quest'idea, che ha valore solo in relazione con il sottinteso suo contenuto positivo. Esattamente così intesero l'idea nazionale i più grandi interpreti della nostra coscienza popolare, Dostoevskij, gli slavofili e V. Solov'ev, che la collegavano con i compiti mondiali della Chiesa russa, della cultura russa. Tale concezione dell'idea nazionale non deve affatto condurre ad un esclusivismo nazionalistico, al contrario solo essa fonda in maniera positiva l'idea della fratellanza dei popoli e non quella dei "cittadini" senza popolo, atomizzati, oppure "proletari di tutti i paesi" che hanno rinnegato la patria".<sup>1144</sup>

Ma il punto a cui si rifanno gli autori di "**Po Vecham**" è quello che critica il cosmopolitismo dell'intelligencija. Lo stesso Bulgakov scrive: "È noto anche il cosmopolitismo dell'intelligencija russa. Educato sugli schemi astratti dell'illuminismo, l'intellettuale prende nella maniera più naturale la posa del marchese *Posa*, si sente un Weltbürger, e questo cosmopolitismo di vuotezza, questa mancanza di sano sentimento nazionale, che impedisce anche la formazione di un'autocoscienza nazionale, sta in relazione con la lontananza del popolo dall'intelligencija. L'intelligencija non ha ancora ponderato il problema nazionale che impegnò le menti solo negli slavofili, ma si contentò di spiegare l'origine "naturale" del popolo (a cominciare da Černysevskij che si sforzò di distruggere il significato indipendente del problema nazionale, fino ai marxisti contemporanei che lo risolvono senza residuo nella lotta di classe)".<sup>1145</sup> Ma se l'idea di Bulgakov e di Berdjaev è un'idea mistica, messianica e culturale, che si lega all'idea religioso-messianica della Chiesa universale di Solov'ev,<sup>1146</sup> acquista, come s'è visto in Struve, "un volto nazionale" molto più limitato ed esclusivo. Dal punto di vista messianico di Bulgakov e di Berdjaev il problema nazionale passa alla creazione prettamente politica. In Struve, comunque, il carattere politico dell'idea nazionale è ancora legato alla sua religiosità. In "Vechi" egli ribadisce: "La religiosità o l'irreligiosità dell'intelligencija in apparenza non ha alcuna relazione con la politica", ed ancora: "che dopo il 17 ottobre fu condotta con passione ancora maggiore e forme più rivoluzionarie di prima", quella lotta contro la stabilità

---

<sup>1144</sup> S. BULGAKOV, "Vechi", p. 60.

<sup>1145</sup> Ibidem, pp. 61-62.

<sup>1146</sup> A proposito degli slavofili, Solov'ev e Dostoevskij come interpreti dell'idea nazionale russa, M. B. Ratner così puntualizza: "Per quanto riguarda Dostoevskij, esclusivamente legato all'idea nazionale con i compiti mondiali della cultura russa e persino della Chiesa Russa, e V. Solov'ev, che ha splendidamente compreso il significato politico dell'idea nazionale, - la differenza non è lieve. È importante solo notare che il legame dell'idea nazionale con lo spirito religioso di un dato popolo suona nell'epoca attuale con l'eco di vecchi pregiudizi distrutti già all'epoca di Rénan: "La religione non potrebbe fornire una sufficiente base per l'affermazione della nazionalità contemporanea, - dice Renan. - Adesso non ci sono più masse credenti allo stesso modo. Adesso ognuno crede secondo se stesso, come può, come vuole. Nel nostro tempo non c'è religione di Stato: è possibile essere inglese, francese, tedesco, e essere cattolico, protestante, giudeo e non professando persino nessun culto. La religione è divenuta del tutto individuale". (B. Rénan, *Discours et Conférences*. Qu'est-ce qu'une nation, pp. 301-302). E Iellinek dice: "La religione, nel tempo attuale, non è la religione nazionale. Una stessa nazione può comprendere persone appartenenti a religioni diverse". (Georg Iellinek, *Das Recht des modernen Staates*. B. I, 2-te Aufl, Berlin, 1905, S. 113). In queste semplici e chiare indicazioni sull'impossibilità dell'identificazione, persino secondo considerazioni di carattere puramente nazionale, della nazione contemporanea con una qualsiasi delle religioni esistenti. (M. B. RATNER, "Vechi" *kak znamenie Vremeni*, pp. 321-322. Ratner è convinto che non sia possibile derivare l'idea di nazione dalla coscienza religiosa e che nello stato moderno le due cose vanno distinte.

storica russa e la struttura sociale "borghese" e che "l'intelligencija introdusse un enorme fanatismo d'odio, una micidiale linearità di conseguenze e di costruzioni e nemmeno un granello di idea religiosa".<sup>1147</sup> Inoltre, ripetendo quanto abbiamo precedentemente detto, "nel rinnegamento religioso dello Stato da parte dell'intelligencija russa sta la chiave per comprendere la rivoluzione da noi vissuta e che viviamo ancora".<sup>1148</sup> Possiamo a questo punto sottolineare che Struve contrappone l'irreligioso rinnegamento della nazionalità o dello stato alla manifestazione del "volto nazionale" che deve concretizzarsi nella manifestazione dell'intelligencija russa in stretta unione col popolo e lo stato. "In ciò, - nota Ratner, - è già espressa una classificazione politica dell'idea nazionale, nonostante sia presa in tutta la sua pienezza del contenuto religioso".<sup>1149</sup> Un ulteriore passo in avanti per l'isolamento dell'idea nazionale dal guscio religioso e per il trasferimento del problema sul terreno puramente politico è realizzato da un'altro autore tra quelli che prendono parte alla polemica intorno al volto nazionale, V. Golubev.<sup>1150</sup> È infatti V. Golubev che avanza la teoria della "potente" nazionalità russa. Anche Golubev, richiamandosi all'incidente di Čirikov, è del parere che è necessario chiarire la cosa e non tacerla. "Perciò riteniamo che l'incidente di Čirikov deve essere chiarito poiché in esso è compreso, lungi dal caso privato, anche un indubbio caso che trova cause generali e tendenze, esso è compreso quindi entro un problema definito nazionale generale. Il problema nazionale, accanto a molti altri, è divenuto nel tempo attuale un tale problema che agita la nostra intelligencija".<sup>1151</sup> Ma non è questo il punto importante del suo intervento, quanto piuttosto le parole che seguono:

"Sotto l'oppressione del vecchio regime l'uomo russo, naturalmente non si distingueva da tutte le altre, in grado maggiore o minore, impotenti nazionalità oppresse. Ma nonostante che la vecchia oppressione sia rimasta, sono divenute in cambio più chiari i rapporti dell'uomo russo nei confronti delle altre nazionalità. Ed ecco che quando le nazionalità impotenti dovettero autodeterminarsi apparve la necessità dell'autodeterminazione anche per l'uomo russo. E questa autodeterminazione è necessaria poiché l'uomo russo, in particolare l'intellettuale russo, meno di tutto aveva meditato su se stesso. Persino in rapporto alla nostra storia patria mancò poco che noi russi, intellettuali, non fossimo meno informati in confronto alla conoscenza della nostra storia avuta dai paesi europei. Gli ideali universali umani e le aspirazioni universali umane sono stati da noi molto più importanti della propria edificazione".<sup>1152</sup> In un successivo intervento, allorché l'atmosfera delle discussioni si è ormai surriscaldata, in risposta all'articolo di P. N. Miljukov<sup>1153</sup> - in cui questi vedendo il pericolo di una sterile contrapposizione di un nazionalismo "ebreo" contro un altro nazionalismo, quello "russo", avvicinandosi alla posizione di Struve ed alla sua concezione dello spirito nazionale invita al senso della realtà conducendo il problema nazionale ai sentimenti e alla loro sostanza spirituale, - Golubev, tra l'altro, scrive accentuandone il carattere politico: "Sollevando il problema nazionale noi non soltanto non neghiamo la sua soluzione dal punto di vista politico, ma lo riteniamo in questo senso decisivo nelle linee principali... La nazionalità russa dispiegandosi nel cammino della storia è divenuta potente come nazionalità statale, è scomparsa come tale. Ma se questa potente nazionalità che noi abbiamo compreso, - riprende Golubev, - con la

<sup>1147</sup> P. B. STRUVE, *Vechi*, p. 167.

<sup>1148</sup> *Ibidem*, p. 164

<sup>1149</sup> M. B. RATNER, *op.cit.*, p.323.

<sup>1150</sup> Altri nomi importanti che figurano sono: P. Boborykin, A.Vasil'c M.Vinarov, Vladimir Ž., I. Žilkin, E. K., D. Levin, A. Maksimov, P. Miljukov, N. Minskij, M. Mogiljanskij, F. Muskatbiit, prof. A. Pogodin, Aleksej Porošin, V. Posse, Roslovev, M. Slavinskij, V. Chižnjakov.

<sup>1151</sup> V. GOLUBEV, "Soglašenje, a ne slijanie", *Po Vecham*, p. 21.

<sup>1152</sup> V. GOLUBEV, *op. cit.*, p. 23.

<sup>1153</sup> P.N. MILJUKOV, "*Nacionalizm protiv nacionalizm*", *op. cit.*, pp. 37-41.

nazionalità della stato dato, di un dato regime, resterà sotto questo aspetto umiliata, allora non si leverà nell'impero russo nessun'altra delle nazionalità in esso viventi...".<sup>1154</sup>

Di tutto questo Golubev si lamenta. Facendo il punto di quanto sin qui detto notiamo chiaramente che l'idea mistica del messianesimo nazionale di Berdjaev e di Bulgalcov si è trasformata nell'idea statale del "volto nazionale", di Struve e nella dottrina puramente politica sui diritti della potente nazionalità russa di Golubev, anche se questo discorso sulla potenza della nazionalità russa è condotto in tono di simpatia verso i diritti e le aspirazioni della nazionalità impotenti.

"Noi supponiamo, - dice ancora Golubev, - che soltanto elevando la nazionalità russa come potenza, elevando il suo sentimento interiore, la sua autocoscienza, la sua situazione d'animo ed il suo spirito, potremo ottenere che saranno elevate alla propria uguaglianza di diritti anche le altre nazionalità".<sup>1155</sup>

Ciò che Struve prevedeva, allorché precisava di non assumersi la responsabilità dalle conclusioni che si sarebbero potute ricavare applicando alla realtà le sue parole, adesso si avvera. È caratteristico, infatti, che dai ragionamenti sul volto nazionale e messianico, attraverso l'affermazione della potenza della nazionalità russa, le discussioni finiscono per irrigidirsi nei discorsi aventi per tema la sfacciataggine ebrea, dando così attuazione alla teoria struviana dell'antipatia spirituale nazionale.

Allo scontro frontale con la "prepotenza ebrea" è diretto l'intervento sarcastico di V. Posse.<sup>1156</sup> Ricordando l'incidente di Čirikov, Posse fa notare che l'interessante non è ciò che ha detto Čirikov E. N., "ma quello che si fece sentire ai letterati ebrei. Essi udirono che Čirikov protestava contro la "prepotenza" ebrea nella letteratura russa. E si senti perché a loro, come alla maggioranza degli ebrei accadde di sentire, non una sola volta, è rivolto un atteggiamento malevolo degli scrittori russi nei confronti del crescente influsso degli ebrei sulla stampa russa. In realtà, - continua Posse, - il numero delle persone di origine ebrea tra gli editori, i redattori che dirigono distintamente o che collaborano semplicemente a dei giornali russi o riviste ed altre pubblicazioni è molto elevato.<sup>1157</sup> In rapporto alla popolazione ebrea, argomenta ancora Posse, il numero degli editori e degli scrittori di origine ebrea è incommensurabilmente superiore alla percentuale di quelli russi. Questo è un fatto che né gli ebrei né i russi possono contestare. "Questo è spiacevole ai russi, è spiacevole par-ticolarmente nel tempo attuale in cui le riviste ed i giornali sono comparativamente poche, quando i libri camminano male, quando ai "lavoratori della penna" la vita è magra e tra di essi regna la disoccupazione. Il letterato, - continua con più accanimento Posse, - che resta senza salario, involontariamente prova ostilità verso i compagni di professione che possono "organizzarsi" oppure "procurarsi un impiego" così che in generale molti sono gli ebrei nella stampa russa. ... Nel disoccupato sorge involontariamente un sentimento ostile verso le particolarità della razza semita: gli sembra che questo o quello scrittore si sia sistemato non per i propri meriti, ma grazie alle sue peculiarità ebrae".<sup>1158</sup> Non ci soffermiamo a commentare queste parole stizzose di Posse che, comunque, sono un fatto sintornatico dell'intolleranza verso gli ebrei, né sull'accusa agli ebrei di sapersi organizzare ed essere solidali fra loro. Probabilmente queste parole piene di rabbia il Posse le scrive durante un periodo di disoccupazione, ma non si può non scorgere in esse tutta la gravità del problema e la cattiva piega che ormai ha assunto con questo tono il problema nazionale. Continuando la sua aspra critica ai letterati ebrei così aggiunge ancora Posse: "Tutta la disgrazia sta nel fatto che nei giornali e nelle riviste russe lavorano molti ebrei che potrebbero essere bravi impiegati, agrimensori, agronomi ecc...., ma sono completamente incapaci ad essere letterati. Ma dov'è la causa di questa "disgrazia", di questo "male"? La causa è nell'illegalità ebrea, la causa è in

<sup>1154</sup> V. GOLUBEV, "*K polemike o nacionalizme*", **Po Vecham**, pp. 49-50.

<sup>1155</sup> V. GOLUBEV, op. cit., p. 50

<sup>1156</sup> V. POSSE, "*Sovremennyya dumy*", **Po Vecham**, pp. 86-91.

<sup>1157</sup> V. POSSE, op. cit., p. 86.

<sup>1158</sup> Ibidem, pp. 86-87.

quelle vessazioni che mettono ad ogni passo e ad ogni campo d'azione agli ebrei"(sottolineato dall'autore).<sup>1159</sup> E come vero letterato professionista Posse saluta la legislazione che renderebbe possibile il collocamento degli ebrei in altri campi d'azione, in altre branche di attività ed allora, chiaramente, secondo l'opinione di Posse, scompariranno "l'arroganza", "l'insolenza," e la "sfacciataggine" degli ebrei. (E forse quelli come lui farebbero gli intellettuali! )

“Certamente, - avverte Ratner, - nei ragionamenti portati non c'è niente di specificamente russo che potrebbe chiarirsi con particolari rapporti esistenti in Russia. Simili dichiarazioni nascono sul terreno della reciproca concorrenza nazionale, noi le incontriamo dappertutto tra l'intelligencija là dove vivono alla rinfusa alcune nazionalità".<sup>1160</sup> Crediamo che sia sufficiente questo giudizio a mostrare la vuotezza dell'articolo di Posse, il che non toglie che gli stati d'animo simili a quelli di Posse siano stati frequenti, anche se dovute a certe condizioni particolari. Nell'opera dell'autore austriaco Otto Bauer, che si interessa dei rapporti nazionali (come abbiamo notato prima la sua opera esce in lingua russa a Pietroburgo nel 1999), così sono caratterizzati i rapporti tra l'intelligencija ceca e quella tedesca: "Assieme alla piccola borghesia ceca si manifesta nei campi industriali tedeschi anche l'intelligencija ceca... La nazionalità diventa anche qui terreno per la concorrenza: il medico ceco, l'avvocato ceco distolgono dai loro colleghi tedeschi i loro pazienti e clienti della minoranza ceca e la loro invidia si traduce in odio nazionale".<sup>1161</sup> In altro posto della stessa opera l'autore scrive: "Non soltanto l'istruzione e la professione, ma anche il vitale interesse economico costringe l'intelligencija delle diverse nazioni a valutare di nuovo la scuola e la lingua... Lottando esclusivamente per la conservazione della supremazia della lingua tedesca nei tribunali e negli uffici, l'intelligencija tedesca lotta contro la concorrenza dei suoi colleghi cechi".<sup>1162</sup> Lo stesso si può dire quindi sull'intervento di Posse che non costituisce altro che la manifestazione dell'ambiente della concorrenza intellettuale. Ma le sue affermazioni sono tuttavia i caratteri sintomatici di quell'atmosfera ammalata in cui esse stesse sono possibili. Appare quindi chiaro che Struve, autore della teoria del volto nazionale, sottolineiamo ancora una voi tra, - aveva ben ragione di avvertire dal trarre conclusioni reali applicando le sue parole alla realtà che è molto più complessa. Ciò stesso dimostra comunque la non validità della teoria stessa. Di questo pericolo Struve si rende ormai chiaramente conto nel suo articolo in risposta a quello di Miljukov che era intervenuto con "Nacionalizm protiv nacionalizma", quando scrive: "Nei confronti dei problemi nazionali " nel tempo attuale", si presentano forti, talvolta agitati sentimenti. Sentimenti questi che, in quanto essi sono espressione della coscienza della propria personalità nazionale, sono pienamente legali, e la loro soppressione di principio ed estinzione è un profondo errore e una grande mostruosità. Tale estinzione ripiega i sentimenti all'interno ed essi possono allora erompere all'esterno realmente sotto un aspetto deformato e storpiato e produrrebbe una vera rovina".<sup>1163</sup>

Ma, in sostanza, nonostante le timide precisazioni di Struve, avvicinarsi al problema nazionale dal punto di vista degli autori difensori del "volto nazionale" si corre sempre il rischio di chiudersi nell'odio nazionalistico. Il risultato si può notare nell'intervento di Posse e negli altri che si allineano alla teoria della "potenza della nazionalità" di Golubev. Golubev, richiamandosi alla critica mossa da Bulgakov all'intelligencija di aver confuso la propria nazionalità con le altre nazionalità, conclude: "Da qui scaturisce il compito dell'intelligencija russa: quello di sviluppare la propria nazionalità, come nazionalità statale, tendere non alla fusione con le altre nazionalità, ma al riconoscimento dell'intesa con esse".<sup>1164</sup> In sostanza, notiamo ancora, l'oggetto della critica di "Vechi" e di "Po Vecham" - che presenta un carattere teorico e pratico - è il problema del carattere

<sup>1159</sup> V. POSSE, op. cit., p. 89.

<sup>1160</sup> Ibidem, op. cit., p. 320.

<sup>1161</sup> OTTO BAUER, Nacional'nyj Vopros i Social'demokratija, SPb, 1909, pp. 270-271. E' citato anche dal Ratner.

<sup>1162</sup> Ibidem, p. 307.

<sup>1163</sup> P.B.STRUVE, "Polemičeskie zigzagi i nesvoevremennaja pravda", Po Vecham, pp. 44-45.

<sup>1164</sup> V. GOLUBEV, "Soglašenje, a ne Slijanie", Po Vecham, p. 24.



cosmopolitico della concezione del mondo dell'intelligencija russa tradizionale, la quale, a loro avviso, ha annullato la propria nazionalità. Rendendosi conto di non aver chiarito abbastanza il significato della teoria del "volto nazionale", Struve tenta di precisarlo meglio in polemica con Mliljukov nell'articolo "*Polemičeskie zigzagi*". Egli così nota: "Il volto nazionale cui io ho richiamato non è una testa di medusa, ma il volto buono ed onesto della nazionalità russa, senza della quale non durerà nemmeno lo stato russo".<sup>1165</sup> Ma è possibile definire in modo più preciso e circostanziato tale nazionalità russa, senza incorrere in qualche inesattezza? Slavinskij, rappresentante della nazionalità ucraina, così nota: "Questo volto e oggi giorno indubbiamente soltanto un'allusione a quello normale. I veli di questo volto, capaci di avvolgere soltanto i lineamenti "Grande-russi" (Velikorrisskija), per cento anni e più si sono estesi all'interno, sforzandosi di infiltrarsi inizialmente in tutti i russi, poi in tutto l'impero russo (Rossijskoe-Imperskoe)"<sup>1166</sup> In queste parole notiamo un elemento nuovo che ci aiuta alla definizione sopra detta. Il volto buono ed onesto della nazionalità russa corrisponde al buon volto "Veli-koruskij". Non bastava la differenziazione della nazionalità russa con quella ebraica, adesso c'è anche quella con le altre "impotenti nazionalità russe" di fronte alla "Grande-russai"! Più in rilievo è messo questo pensiero in un ulteriore intervento di Golubev.<sup>1167</sup> Accentuando il concetto già esposto egli nota che "la potenza della nazionalità russa e più precisamente (storicamente) della nazionalità (Velikorusskaja) Grande-Russa, a stento può essere contestata poiché l'ordine statale russo (Rossijskaja Gosudarstvennost') come la cultura russa (Rossijskaja) (per quanto su di essa si possa discutere) è indubbiamente stata creata dalla nazionalità russa, e non dai popoli russi, (Rossijskie)".<sup>1168</sup>

È viva in queste parole la polemica contro gli elementi "estranei" e "russificati", secondo la definizione struviana, quasi che la filosofia storica compresa in questo curioso esempio di "argomentazione russa a proposito del problema nazionale, sia molto caratteristica ed atta a puntare su meditazioni serie. Quasi che così lo stato russo, come pure la cultura russa, sia stato creato dagli sforzi di una nazionalità russa soltanto! Non entrando in profondità nel passato dove è possibile trovare palesi tracce di molti sacrifici di sangue raccolti dalle nazionalità russe per il bene dello stato russo (rossijskij), sarà sufficiente ricordare il quadro della realtà che si dischiude davanti a noi per giungere alla conclusione sulla grossolana inesattezza e chiara ingiustizia politica della sonora conclusione della potenza-russa di Golubev", scrive Ratner.<sup>1169</sup>

Possiamo a questo punto notare che, malgrado tutto, le argomentazioni a favore dell'intelligencija Grande-russa di Golubev, come quelle di Struve sugli elementi "estranei" costituiscono un passo indietro persino nei confronti di quanto veniva pronunciato nella Duma da parte del prof. Kareev, il quale, in un discorso di risposta indirizzato al discorso del trono, così diceva: "Noi siamo giunti a quella conclusione secondo la quale sarà meglio non usare l'espressione terra russa (Russkaja zemlja) poiché il territorio dell'impero russo non appartiene esclusivamente soltanto alla nazionalità russa e, di conseguenza, non possiamo chiamare questo territorio terra russa".<sup>1170</sup> In sostanza si trattava di salvaguardare tutte le nazionalità dell'Impero russo che concorrono e hanno concorso allo sviluppo dello stesso; il che Struve e Golubev, (per fermarci soltanto ai nomi più significativi), appoggiandosi alle loro tesi del volto nazionale e della potenza della nazionalità "russa" e dell'intelligencija Grande-russa, sembra, non tengano nel giusto conto traendo delle rischiose conclusioni a proposito dei rapporti con le altre nazionalità "rossijskie" ed in particolare

<sup>1165</sup> P. B. STRUVE, op. cit., pp. 45-46.

<sup>1166</sup> M. SLAVINSKIJ, "*Russkie, Velikorossy i Kossijane*", **Po Vecham**, pp. 135-139.

<sup>1167</sup> V. GOLUBEV, "Povorot", **Po Vecham**, pp. 126-130.

<sup>1168</sup> V. GOLUBEV, op. cit., pp. 126-130.

<sup>1169</sup> M. B. RATNER, op. cit., p. 333.

<sup>1170</sup> **Stenografičeskij otčet Gosudarstvennoj dumy**, Sessija I. Tom I, p. 152. Citato dal Ratner, op. cit., p. 334.

con quell'elemento "esterno" come, tra l'altro, viene considerata la nazionalità ebraica. Delle tesi che, pur essendo svolte sul piano formale, non impediscono di trarre tali conclusioni.

Riprendiamo adesso più da vicino e nel fuoco della polemica il concetto esposto di nazionalità secondo il pensiero di Struve, per il quale, s'è detto, nazionalità non è razza, essendo convinto che il segno distintivo è costituito dalla religione e dalla concezione del mondo di una nazione. Non ripetiamo le nostre critiche a tal proposito, ma dobbiamo dire che su questo punto Struve è molto vicino a Bulgakov. Per lui la nazionalità è quel complesso di attrazioni e repulsioni (Pritjaženija e Ottalkivanija) che si trovano nell'animo di un popolo.<sup>1171</sup> Certo egli non supposeva che questa sua teoria avrebbe favorito il manifestarsi di quelli e "Ottalkivanija" verso gli ebrei in modo così grossolano e di cui abbiamo riferito. Il senso di questa teoria è che le "pritjaženija" e le "Ottalkivanija" nel campo dei rapporti nazionali restano dignità personale dell'uomo e dimorano nel campo individuale della sensibilità e dell'emozione. Ma a proposito di questa teoria già il Levin, dopo aver rimproverato che proprio tra Š. Aš e Čirikov si sono svegliate quelle stesse "simpatie" ed "antipatie" nazionali fa giustamente notare: "È forse noto a Struve che queste impercettibili "pritjaženija" e "ottalkivanija", che poeticamente palpitano nell'animo, si esprimono, concretamente, molto spesso in grossolani scontri e scapaccioni e nei non meno grossolani abbracci tra orsi?"<sup>1172</sup> A parere di Levin, Struve vuole risolvere questo delicato problema e di salvare l'animo nazionale dalla trasformazione in costrizione meccanica attraverso la delimitazione dei due campi: il campo del diritto e dello stato da una parte e, dall'altra parte, il campo in cui agiscono le simpatie e le antipatie nazionali, che suscita molte perplessità in quanto questa teoria non può certo pretendere di elevarsi a principio superiore di legislazione nazionale, come d'altra parte lo stesso Struve non pretende di fare.

Ma questa teoria si trasforma nell'apologia delle "repulsioni" in particolar modo di quelle dirette verso gli ebrei. Questa apologia della forza di repulsione ha una psicologia abbastanza nociva. E' su questo terreno che si inserisce il motto non meno nocivo dell'antisemitismo, rigettato da Vladimir Ž., ed accolto da Struve. Vladimir Ž., infatti, a proposito del caso Čirikov e Arabažin dice che nei loro discorsi non c'è stato niente di antisemitico.<sup>1173</sup> E questo è importante, a suo avviso, poiché questa parola ha acquisito un triste significato per gli "ebrei". Egli non giudica le parole di Čirikov "antisemite", scioviniste e reazionarie nella loro sostanza, ma esse e la polemica suscitata hanno un significato sintomatico. Vladimir Ž., si sofferma quindi sul significato delle parole "antisemitismo" e "asemitismo". Dice che Čirikov ed Arabažin hanno provocato qualcosa che non è antisemitismo, ma qualcosa da esso diverso, nonostante sia ad esso affine e serva da pretesto per l'antisemitismo: "Ciò è l'asemitismo. In Russia questa parola è meno nota che all'estero... Il suo significato è facilmente compreso. Esso non è lotta, né veleno, né attacco: esso è un desiderio corretto alla perfezione, secondo la forma, di trattare con cortesia nel proprio circolo senza un elemento malvisto. Ciò si manifesta in modi diversi nelle diverse sfere professionali. Nella sfera artistico-letteraria dal quale esso ha avuto da noi inizio, esso ha preso forma di tale ragionamento: io scrivo un mio dramma per i miei ed ho il diritto di supporre che sulla scena la rappresentino i miei e la critica la scrivano i miei. In questo modo noi ci comprendiamo meglio l'un l'altro".<sup>1174</sup> Struve trova invece che "questo stesso terribile asemitismo è il terreno molto più favorevole per la decisione del problema ebraico, che la desolante morta scaramuccia dell'antisemitismo col filosemitismo".<sup>1175</sup>

Ma aldilà dell'interpretazione di Vladimir Ž., e di Struve dell'asemitismo, sta di fatto che esso indica in realtà che il popolo ebraico, dove esso vive in qualità di minoranza sparsa, è costretto a

<sup>1171</sup> P. B. STRUVE, op.cit., in Po Vecham, p. 26.

<sup>1172</sup> D. LEVIN, "Nabroski", Po Vecham, p. 66.

<sup>1173</sup> VLADIMIR Ž., "Azemitizm", PO Vecham, 26.

<sup>1174</sup> VLADIMIR Ž., op. cit., p. 29.

<sup>1175</sup> P. B. STRUVE, "Polemičeskie zigzagi", Po Vecham, p. cit., p. 45.

condurre un'esistenza difficile tra la maggioranza dominante. È questa in sostanza la realtà con la quale avrebbero dovuto confrontarsi tutti gli intervenuti nella polemica nel caso specifico degli ebrei. Al contrario l'elemento predominante in essa è quello che conduce alla reazione, in modo particolare sotto la penna di Golubev, che porta alle estreme conclusioni quei motivi latenti e delicati intravisti negli scritti di Struve ed ancora dominati dall'intelligenza dell'autore.

Possiamo notare ciò quando passiamo ad esaminare l'atro aspetto della polemica, le considerazioni, cioè, sullo sviluppo storico ed il processo economico, il tipo di vita basato sulla collaborazione politica e sociale nei moderni stati nazionali.

"La polemica per la questione nazionale, -scrive Golubev, - a quanto pare, si infiamma sempre di più. E questo è bene. Il problema nazionale per la Russia, nel dato momento di decadenza dello stato d'animo sociale, è uno di quei giusti chiarimenti di cui persino la stessa impostazione può farli concorrere, indubbiamente, meglio di qualsiasi altro problema importante politico-morale, all'innalzamento dello spirito sociale e del pensiero politico entrato in questi ultimi tempi dalla politica nell'estetica. Ma affinché questo problema sia esaminato bene è necessario, ci sembra, nel modo più deciso, rimuovere argomenta ad hominem... Ma l'affare non sta nel problema ebreo col quale s'è iniziata tutta questa polemica. Questo problema si inserisce in quello più generale nazionale, nell'elevazione del sentimento nazionale russo, come base per l'unità della Russia. E perciò la sottrazione del patriottismo dal campo reazionario in quello progressista è adesso compito del tempo...".<sup>1176</sup> Ma quest'ultima affermazione non sembra essere appoggiata ulteriormente, né teoricamente né praticamente, da Golubev. Anzi egli si ferma sulla via della reazione: "È naturale che alla gente russa sia accaduto di riflettere sui problemi dei propri compiti nazionali", che Golubev ritiene più necessari poiché "il compito dei russi è molto più complesso delle nazionalità impotenti dell'impero russo, poiché il nostro compito è nello stesso tempo compito statale e di conseguenza anche creativo".<sup>1177</sup>

A questo punto non riteniamo più opportuno dilungarci sul carattere della polemica, che acquista un significato politico reazionario, specialmente nei confronti della questione ebraica. Maggior respiro troviamo invece nell'intervento di N. Minskij. In polemica con Golubev, Miljukov e Struve egli afferma che il "fondamentale errore delle loro conclusioni risiede nel fatto che essi confondono la singolarità nazionale del popolo con la sua singolarità statale e patriottica".<sup>1178</sup> Egli riporta quindi l'impostazione del problema nazionale alla sua impostazione religioso-messianica quale abbiamo visto in Berdjaev e Bulgakov e, considerando il problema degli ebrei da da punto di vista storiografico-religioso molto simile a quello di Rozanov, afferma che solo in questo popolo è potuto manifestarsi il Cristianesimo e che soltanto su quel terreno spirituale arato dalla parola dei profeti e dal messianesimo si è reso possibile. "Nel Cristianesimo si sono rispecchiati i migliori tratti dell'aspetto nazionale ebraico e tuttavia l'idea cristiana è consistita nel rifiuto del patriottismo statale, nella soppressione di ogni differenza tra ellenismo ed ebraismo, nell'amore che nega ogni confine, che corre oltre tutti i confini dell'universale".<sup>1179</sup> A parere di Minskij la "sostanza del nazionalismo semitico ... non soltanto non contraddice l'idea nazionale russa ... ma trionfa totalmente con essa".<sup>1180</sup>

In quest'idea anch'egli si riallaccia a V. Solov'ev che vide, a suo avviso, nell'unione spirituale tra la Russia e l'ultimo ebraismo, misticamente, un punto luminoso verso il quale si muove tutta la storia della Russia".<sup>1181</sup> " V. Golubev e Struve, essendosi riconosciuti nazionalisti russi hanno con ciò ritenuto logico schierarsi con l'asemitismo, cioè hanno ritenuto necessario salvaguardarsi spiri-

<sup>1176</sup> V. GOLUBEV, "O Monopolii na Patriotizm", Po Vecham, pp.107-110.

<sup>1177</sup> V.GOLUBEV, "Soglašenje, a ne slijanie", Po Vecham, p. 23.

<sup>1178</sup> S.MINSKIJ, "Nacional'nyj lik i patritizm", Po Vecham, p. 53.

<sup>1179</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>1180</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>1181</sup> N. MINSKIJ, op. cit., p. 57.

tualmente oppure, in ogni caso, voltare le spalle all'aspetto nazionale ebreo ... Lo spirito nazionale russo, profondamente germanizzato, è incompatibile con la psicologia nazionale germanica, cresciuta dall'individualismo ... che conduce al culto nietzschiano della "bestia bionda", e verso il comandamento "urta il debole".<sup>1182</sup> E prosegue: "Golubev e Struve, unendo il nazionalismo russo con l'asemitismo hanno con ciò manifestato che essi stessi stanno con la schiena rivolta all'aspetto (lilku) nazionale russo e che i nazionalisti si sono posti sul modello ebreo".<sup>1183</sup> E questo, in sostanza, lo spirito che anima e che si diffonde generalmente nelle polemiche sul problema nazionale in Russia intorno agli anni 1907-1910. Non si pretende di aver esaurito in queste pagine il problema, che si presenta ancor più complesso alla luce dell'esperienza statale sovietica, né di sostituirci alla lettura diretta dello sbornik "**Po Vecham**"; ciononostante si è convinti di aver fornito un quadro sufficiente con i motivi principali allora discussi per avere un'idea dell'atmosfera decadente e di crisi nell'ambito dell'intelligencija russa della seconda metà del primo decennio del nostro secolo. Vorremmo concludere qui questo capitolo, ma l'importanza del tema trattata in queste ultime pagine, importante soprattutto perché il problema degli ebrei è tuttora attuale, ma a anche perché in maggior o minor misura ha interessato tutta le nazioni in cui essi hanno vissuto e vivono come minoranza e perché le teorie antisemite hanno provocato quelle tragedie che conosciamo, tutto ciò ci induce ad aggiungere qualche nostro pensiero sul problema nazionale nel tempo attuale, pur non staccandoci dall'ambito della problematica qui data dalla questione sorta sul terreno russo.

A questo proposito ci sembra opportuno riprendere la critica che è stata diretta al cosmopolitismo dell'intelligencija tradizionale russa condotta con asprezza sia da "**Vechi**" che da "**Po Vecham**". Bisogna anzitutto tener presente che il carattere indicato dall'esperienza cosmopolitica dell'intelligencija russa non è una proprietà specifica dell'intelligencija russa, ma rappresenta un tratto storicamente transitorio dello sviluppo mondiale del pensiero socialista che ha interessato quasi tutti i partiti socialisti europei. Secondo quanto scrive Ratner, il carattere del movimento Social Democratico a lui contemporaneo "condusse ad un risultato ... troppo triste. Il fondamentale principio dell'*internazionalismo*, coscienza della comunanza mondiale del proletariato nel significato di lotta solidale dei lavoratori di tutti i paesi e nazioni per gli interessi comuni economici e politici, si espresse a poco a poco nell'elevato principio del cosmopolitismo che vede la distruzione dei problemi nazionali nella fusione delle distinte nazionalità in una amorfa massa amalgamata di tutte le particolarità individuali".<sup>1184</sup> Questa critica al cosmopolitismo, ben diversa da quella precedentemente esaminata, al di là della polemica contingente di partito, ci sembra giusta. D'altra parte, nonostante tutte le difficoltà, che non è qui il caso di ricordare, il movimento socialista mondiale contemporaneo è intento ad uno sforzo di conciliazione del principio dell'internazionalismo socialista con le esigenze nazionali ed il rispetto delle peculiarità nazionali. Le "vie nazionali al socialismo" sono un frutto dell'evoluzione del pensiero socialista che non contraddicono per niente l'internazionalismo nel senso indicato sopra da Ratner, ma che dimostrano allo stesso tempo il superamento naturale dell'utopismo cosmopolitico. Il carattere cosmopolitico nazionale del movimento socialista, argomenta Ratner, si sviluppò in Germania, nel paese dove, con poche eccezioni, non conosco acute divergenze nazionali che distinguono la struttura sociale di altre società e di altri stati. Ciò non avviene nella Social Democrazia austriaca che ha scelto altri programmi di partito ed altre azioni tattiche. Ma, per sfortuna, testimonia Ratner, "in forza di determinate condizioni ... per il socialismo russo, particolarmente nella persona della Social Democrazia russa, il modello del programma e della tattica da seguire nei problemi, più spesso di tutto fu preso proprio dalla Social Democrazia tedesca e non da quella austriaca, nonostante che

---

<sup>1182</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>1183</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>1184</sup> M. B. RATNER, "*Nacional'nyj Vopros v svete socialističeskago Mirovozzrenija*", in *Russkoe Bogatstvo*, 1908, N° 2.

proprio con l'ultima ci sia molto in comune nei partiti russi, nel senso che ci sono analoghe condizioni di situazione del paese, del tenore di vita dei lavoratori e dello sviluppo politico".<sup>1185</sup> Attaccando comunque in principal modo il cosmopolitismo dell'intelligencija socialista russa, gli autori di "**Vechi**" non si rendono conto dello sviluppo delle vedute del socialismo a proposito delle questioni nazionali. Essi conferiscono al concetto del cosmopolitismo una interpretazione del tutto inesatta ed arbitraria. Per cosmopolitismo s'intende soprattutto la tendenza alla fusione di una data nazionalità con le nazioni di tutto il mondo. Per quanto si possa constatare che il cosmopolitismo dell'intelligencija russa ha presente delle tendenze del genere, bisogna comunque riconoscere, precisa Ratner, che questo fenomeno è privo di qualsiasi contenuto pratico. "Il cosmopolitismo, come tendenza alla confusione di tutte le nazioni in un'unica famiglia, è stato un remoto ideale del socialismo ortodosso europeo ... Seriamente e concretamente a nessuno dei socialisti russi è venuto in mente di sollecitare la fusione dei russi con i tedeschi, i francesi o gli inglesi. E, per quanto si parli di rovinoso ruolo del cosmopolitismo nella lotta che ha condotto l'intelligencija russa, questo genere di cosmopolitismo bisogna toglierlo dall'esame".<sup>1186</sup>

Accanto a questo cosmopolitismo se ne affianca comunque un altro, quello, per così dire, interno e della politica interna. Il cosmopolitismo nella soluzione del problema del tipo di rapporto che leghi tra loro i "russificati" che vivono nella nazionalità della Russia. Ma a questo proposito, da quanto abbiamo visto nelle precedenti considerazioni, non si ricava dalle considerazioni ed argomentazioni polemiche contenute in "**Po Vecham**" una soluzione incoraggiante. Per quanto riguarda, invece, i partiti del proletariato ebreo, testimonia Ratner, esso si pronuncia già nel 1901 al 4° congresso, per il principio dell'autonomia nazionale come migliore forma concreta per la soluzione del problema nazionale in generale. Soltanto nel 1905 il Bund, al suo sesto congresso, si esprime infine per l'autonomia nazionale.<sup>1187</sup>

Il sottofondo della polemica da noi analizzata, come si vede, precede e prepara gli animi già da diversi anni. È opportuno, comunque, notare che il contenuto degli interventi a proposito del problema nazionale è un chiaro sintomo della reazione politica che si stava per avvicinare. D'altra parte esso è il prodotto di un certo apoliticità che spinge l'intellettuale nel campo della "potenza della nazionalità", della nazionalità russa, dei sentimenti Grande-russi, delle attrazioni e repulsioni spirituali. Un apoliticità che, come abbiamo visto in Miljukov conduce al nazionalismo estetico e secondo Golubev si era già passati dalla politica all'estetica. Ma, in sostanza, non si può scindere il problema nazionale dal problema politico. Il problema nazionale, scrive Ratner, "è il più complesso problema, più di quanto lo sia per Struve e Golubev, che, in tutti i loro discorsi sul problema nazionale, sognano uno slancio del sentimento nazionale della popolazione russa.

Evidentemente da una tale impostazione del problema nazionale non ci si può attendere una soluzione dello stesso, bisogna perciò rivolgersi all'intelligencija socialista. Ma questo problema non va affrontato superficialmente, non esteticamente, ma in modo profondamente reale e dialettico nei confronti della realtà e di sviluppo di precedenti teorie utopistiche.

Ma in questa direzione, che è quella che riteniamo più giusta, bisogna seguire un'altra storia. A questo proposito s'impone un fondamentale, seppur breve, richiamo al pensiero socialista sul problema nazionale cui ha dedicato e tuttora dedica non poche energie. È questa d'altra parte la conclusione a cui giunge lo stesso Ratner, seppur in modo polemico con l'estrema sinistra. Ciononostante i suoi scritti sono permeati da una costruttiva sobrietà e dialettica di pensiero.

---

<sup>1185</sup> M. B. RATNER, "*Nacional'noe Lico i nacional'nyj Vopros*", in "**Vechi**" kak znamenie Vremeni", p. 330.

<sup>1186</sup> M. B. RATNER, op. cit., p. 331.

<sup>1187</sup> Ibidem, pp. 331-332.

"Il problema nazionale che noi risolviamo alla luce della concezione del mondo socialista, - scrivo Ratner, - è profondamente diversa per il suo contenuto, per le sue tendenze e per i suoi scopi, dalla teoria del volto nazionale su cui giace l'impronta d'un generale principio borghese".<sup>1188</sup>

A questo punto, pur non pretendendo di compiere una ricerca sullo sviluppo del pensiero socialista a proposito del problema nazionale, ecco in breve quella tendenza sulla quale ci troviamo e che ci sembra abbia affrontato e continui ad affrontare in modo corretto il problema nazionale. Negli scritti sul problema nazionale, specialmente a proposito del rapporto tra la nazionalità slava e quella austriaca e sul problema ebreo, che dimostrano l'interesse di Marx ed Engels per tali problemi, ci sembra che Marx ed Engels, pur avendo indicato la via giusta, non abbiano visto fino in fondo chiaramente, anzi le loro tesi a tal proposito non sembra siano tuttora sostenibili, anche se, oltre ad aver tracciato la giusta via da seguire, bisogna precisare che non era stato loro scopo, come dice Otto Bauer, quello di approfondire i rapporti nazionali. Ciononostante i loro studi si sono dimostrati fruttuosi in seguito.<sup>1189</sup>

Alla luce di fatti nuovi nei cui confronti si sviluppa il pensiero socialista, con la chiara o sempre più precisa affermazione del principio di libere ed autonome nazioni, che fanno dell'internazionale dei lavoratori una libera unione di organismi vivi, una unione non soltanto di stati indipendenti, ma anche di nazioni, il compito della classe operaia è nazionale ed internazionale nello stesso tempo. Sono questi, concetti e realtà, che non devono escludersi a vicenda. È in questo senso che si sviluppa il pensiero socialista a proposito del problema nazionale, che in molti punti contraddice il punto di vista dei padri del socialismo scientifico Marx ed Engels, secondo le parole di Kautsky a proposito dei lavori di Renner e Bauer.<sup>1190</sup> È per questo, quindi, ritornando alla critica di Struve e Bulgakov nei confronti del cosmopolitismo dell'intelligencija socialista russa, che non ha più senso parlare di quel cosmopolitismo, infervorandosi, come si fa in "**Vechi**" e "**Po Vecham**", proprio in un momento in cui, fra l'altro, testimonia Ratner riferendosi al partito socialista-popolare, si sta svolgendo in esso, sin dal 1907 un nuovo processo, da quando cioè la conferenza dello stesso partito sottoponeva all'attenzione generale, da un punto di vista nuovo, il problema nazionale. In quello stesso spirito ed impostazione comune al socialismo europeo contemporaneo a cui Struve si richiama nel suo articolo in "**Vechi**", nota Ratner.<sup>1191</sup> D'altra parte, dobbiamo aggiungere, il problema nazionale è lungi dall'essere risolto dal messianesimo religioso di Berdjaev e di Bulgakov, per fare un esempio.

“Nel momento in cui i partiti borghesi si battono, impotenti, in una lotta nazionale terribile che non conosce sosta, il socialismo che "non conosce patrie", i partiti socialisti già da tempo abituati al computo dei soli rapporti di classe, hanno elaborato, infaticabilmente predicano ed in parte praticano nella vita, il sano ed alto ideale dell'autonomia nazionale, chiamato a portare la pace

---

<sup>1188</sup> M. B. RATNER, op. cit., p. 352.

<sup>1189</sup> Sul problema qui accennato vedi:

*Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, Fr. Engels und F. Lassalle*, B. I. Stuttgart, 1902, Seit. 249-260;  
- K. MARX, **Revolution und Kontrorevolution in Deutschland**, 2-te Aufl. Stuttgart, 1907, con introduzione di Kautsky, pp. XXI-XXX;

- K. Kautsky, **Nationalität und Internationahalität**, Stuttgart, 1908, pp. 1-2

- OTTO BAUER, op. cit., p. 283;

- K. MARX, **K Evrejskomu Voprosu**, SPb. 1906, s "*Predisloviem*" di A. Lunačarskij, p.3;

- OTTO BAUER, "**Bemerkungen zur Nationalitäten Frage**", in "Die Neue Zeit", 1908, N° 23, S. 792;

- T. MASARYK, **Die Philosophischen und Sociologischen Grundlagen des Marxismus**, Wien, 1899, S. 434;

- F. MEHRING, "**Historisch-Materialistische Literatur**", "**Die Neue Zeit**", 1907, N° 41, S. 502-9;

- F. MEHRING, **Istorija Germanskoj Socialdemokratii**, Tom. I i SPb, 1906, p. 176 ;

- Springer RENNEN, *Grundlagen und Entwicklungsziele der Oesterreichischen Monarchie*, Wien, 1906.

<sup>1190</sup> K. KAUTSKY, **Nationalität und Internationalität**, p. 2

<sup>1191</sup> P. B. STRUVE, **Vechi**, p. 174.

in una società lacerata dalle discordie nazionali, a risolvere il complesso e difficile problema nazionale".<sup>1192</sup>

Winterthur, 31 Agosto, 1972<sup>1193</sup>

BREVE BIOGRAFIA DI BERDJAEV IN LINGUA RUSSA REPERIBILE SUL SITO INTERNET: <http://www.vehi.net/berdyaev/index.html>. Anche le opere di N. A. Berdjaev a otto elencate sono reperibili online. L'autobiografia spirituale in lingua russa di **Н.А.Бердяев**, САМОПОЗНАНИЕ, è reperibile sul sito <http://www.vehi.net/berdyaev/samopoznanie/index.html>

## Николай Александрович Бердяев

<http://www.vehi.net/berdyaev/index.html>

 <p><b>БИБЛИОТЕКА</b> РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ «ВЪХИ»</p>	<h3>Николай Александрович Бердяев</h3>
<h3>СОЧИНЕНИЯ Н.А.Бердяева</h3> <p>Книги</p> <p><b><u>ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ</u></b></p> <p><b><u>СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА</u></b> <i>(Опыт оправдания человека)</i></p> <p><b><u>МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО</u></b></p> <p><b><u>АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ ХОМЯКОВ</u></b></p> <p><b><u>КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ</u></b> Очерк из истории русской религиозной мысли</p> <p><b><u>ФИЛОСОФИЯ НЕРАВЕНСТВА</u></b> Письма к недругам по социальной философии</p>	 <p><b>Николай Александрович Бердяев</b> родился 6/19 марта 1874 г. в Киеве. Его предки по отцовской линии принадлежали к высшей военной аристократии. Мать - из рода князей Кудашевых (по отцу) и графов Шуазель-Гуффье (по матери). В 1894 г. он поступил в киевский кадетский корпус. Однако обстановка военного учебного заведения оказалась для него совершенно чуждой, и Бердяев поступает на естественный факультет киевского Университета Святого Владимира.</p> <p>Студенческая среда весьма существенно повлияла на характер и жизненные ориентиры Бердяева. Несовершенство мира теперь порождает в нем желание изменить мир, искоренить зло и несправедливость. Ответа на вопрос, как этого достичь, Бердяев ищет в теории научного социализма, которую начинает изучать с 1894 г., в одном из киевских социал-демократических</p>

<sup>1192</sup> M. B. RATNER, op. cit., p. 350.

<sup>1193</sup> Nell'estate del 1972 ho soggiornato in Svizzera, presso mia sorella, nella cittadina di Winterthur (ZH) dove ho completato il dattiloscritto.

**СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ  
МИРЕ (К пониманию нашей эпохи)  
ИСТОКИ И СМЫСЛ РУССКОГО  
КОММУНИЗМА**

**Я И МИР ОБЪЕКТОВ**  
(Опыт философии одиночества и общения)

**ФИЛОСОФИЯ СВОБОДНОГО ДУХА**

**О РАБСТВЕ И СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА**  
Опыт персоналистической философии

**ИСТИНА И ОТКРОВЕНИЕ**  
Пролегомены к критике Откровения

**САМОПОЗНАНИЕ**  
(Опыт философской автобиографии)

**ОТДЕЛЬНЫЕ РАБОТЫ**

**Этическая проблема в свете  
философского идеализма**  
(Статья из сборника "Проблемы идеализма")

**ФИЛОСОФСКАЯ ИСТИНА  
И ИНТЕЛЛИГЕНТСКАЯ ПРАВДА**  
(Статья из сборника "Вехи")

**СПАСЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО**  
(*Два понимания христианства*)

**ВСЕЛЕНКОСТЬ И  
КОНФЕССИОНАЛИЗМ**

**ИСТИНА ПРАВОСЛАВИЯ**

**ДУХИ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ**  
(Статья из сборника "Из глубины")

**ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР**

**СТАВРОГИН**

**ОТКРОВЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ  
В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО**

**ПРОБЛЕМА ВОСТОКА И ЗАПАДА В**

кружков. Одновременно он продолжает свои занятия философией, посещая лекции и семинары профессора Г.И.Челпанова.

Участие в студенческом движении заканчивается для Бердяева арестом в 1898 г., месячным тюремным заключением, судом и ссылкой в Вологду (1901 - 1902 гг.), где в то время уже находились А.А.Богданов и А.В.Луначарский, Б.В.Савинков, Б.А.Кистяковский (автор известной статьи в сборнике "Вехи"), А.М.Ремизов и П.Е.Щеглов. К этому времени Бердяев уже был известен как "критический марксист", автор статьи "А.Ф.Ланге и критическая философия в их отношении к социализму", которую К.Каутский опубликовал в органе германской социал-демократической партии "Новое Время" (№№ 32-34 за 1899-1900 гг.). Вскоре этот философский дебют Бердяева был дополнен появлением его первой книги - "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском" (СПб., 1901).

Уже в ссылке Бердяев начинает осознать невозможность соединения в целостном мировоззрении материалистического понимания истории и философского идеализма, а к 1903 г. окончательно укрепляется на пути, по которому уже пошли бывшие "легальные" марксисты П.Б.Струве, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк. Это в конечном счете привело его в 1904 г. в журнал "Новый путь" - трибуну религиозно-философских собраний, организованных в Петербурге Д.С.Мережковским. Но идеализм для Бердяева оказался лишь переходной философской формой. Конечным же пунктом становится еще неясный образ религиозно-христианской философии, призванной выразить целостным и универсальным образом человеческий опыт.

В 1905-1906 гг. совместно с С.Н.Булгаковым Бердяев редактирует журнал "Вопросы жизни", стремясь сделать его центром единения новаторских течений в социально-политической, религиозно-философской и художественной сфере. Поездка зимой 1907-1908 гг. в Париж и интенсивное общение с Мережковским и его кругом стимулирует обращение Бердяева к Православию. По возвращению в Россию он поселяется в Москве, сближается с кругом философов, объединенных вокруг книгоиздательства "Путь" (Г.А.Рачинский, Е.Н.Трубецкой, В.Ф.Эрн, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский) и принимает деятельное участие в организации религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьева. Итогом творческих поисков этого периода становится опубликованная в 1911 г. "Философия свободы".

В "Философии свободы" Бердяев выступает как продолжатель главных традиций русской философии XIX века. Устремленность Бердяева к всемирной соборности, призванной преодолеть церковный



**РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ**  
**ВЛ.СОЛОВЬЕВА**

**ХРИСТИАНСТВО И АНТИСЕМИТИЗМ**  
**(Религиозная судьба еврейства)**

**ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС,**  
**КАК ВОПРОС ХРИСТИАНСКИЙ**

**СУДЬБА ЕВРЕЙСТВА**

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О РУССКОЙ**  
**РЕВОЛЮЦИИ**

**ДЕМОКРАТИЯ, СОЦИАЛИЗМ И**  
**ТЕОКРАТИЯ**

**О ФАНАТИЗМЕ, ОРТОДОКСИИ И**  
**ИСТИНЕ**

**ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА**

**ЦАРСТВО ДУХА И ЦАРСТВО КЕСАРЯ**

СТАТЬИ

К.Леонтьев - философ реакционной романтики

Евразийство

Утопический этатизм евразийцев

Основная идея философии Льва Шестова

Лев Шестов и Киркегор

Трагедия и обыденность (о Л.Шестове)

О «вечно бабьем» в русской душе (о Розанове)

Основная идея Вл.Соловьева

Владимир Соловьев и мы

Стилизованное православие

(о П.Флоренский)

Новое христианство (Д.С.Мережковский)

Мутные лики

Лев Толстой

Ортодоксия и человечность (о Г.В.Флоровском)

Статьи и материалы

о Н.А.Бердяеве

конфессионализм, находится в русле универсализма Вл.Соловьева и его учения о "Богочеловечестве".

Зимой 1912-1913 гг. Бердяев вместе с женой Л.Ю.Трушевой едет в Италию и привозит оттуда замысел и первые страницы новой книги, законченной к февралю 1914 г. Это был опубликованный в 1916 г. "Смысл творчества", в котором, отмечал Бердяев, его " религиозная философия" впервые была вполне осознана и выражена (см.: "Самопознание. Опыт философской автобиографии", Париж, 1949, с.174).

Февраль 1917 г. Бердяев приветствовал. Падение "священного русского царства" как лже-теократии и "мужицкого царства" воспринималось им в русле творческих задач эпохи. Однако с течением времени Бердяев становится пессимистичней. За 10 дней до падения Временного правительства он пишет: "Традиционная история русской интеллигенции кончена... она побывала у власти, и на земле воцарился ад. Поистине русская революция имеет какую-то большую миссию, но миссию не творческую, отрицательную - она должна изобличить ложь и пустоту какой-то идеи, которой была одержима русская интеллигенция и которой она отравила русский народ" (см.: Русская свобода. 1917. №№ 24-25. С.5).

В 1918 г. Бердяев создает Вольную Академию Духовной Культуры, при которой начинают работу несколько семинаров. Он читает курс лекций по философии истории, участвует в семинаре по Достоевскому, а также пишет книгу "Философия неравенства" (опубликована в Берлине в 1923 г.). В 1920 г. историко-филологический факультет Московского университета избирает его профессором. А в 1921 г. он подвергается аресту в связи с делом так называемого "тактического центра". Летом 1922 г. последовал еще один арест, осенью - высылка за пределы страны (см. Виталий Шенгалинский, "Философский паролод").

С 1922 по 1924 г. Бердяев живет в Берлине. Уже в эту эпоху он приобретает репутацию ведущего философа послевоенной Европы. У него завязываются знакомства с О.Шпенглером, М.Шелером, Г.фон Кайзерлингом.

Начало второй мировой войны и война фашистской Германии с СССР обострила патриотические чувства Бердяева... Первой послевоенной книгой стала "Русская идея" (Париж, 1946), посвященная осмыслению истории русской философии.

Умер Бердяев 23 марта 1948 года за рабочим столом в своем доме в пригороде Парижа, Клараме.

А.В.Поляков

(с незнач. сокращениями)

**Л.Шестов.**

**Похвала глупости**

(По поводу книги Николая Бердяева "Sub  
specie aeternitatis")

**«НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ (Гнозис и  
экзистенциальная философия)»**

**В.В.Розанов**

На чтениях г.Бердяева

**Georgii P. Fedotov**

**«BERDYAEV - THE THINKER»**

**N.O. Lossky**

**«N. BERDYAEV»**

**Священник Александр Мень**

**«НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ»**

**Игумен Вениамин (Новик)**

**МУЖЕСТВО ЧЕЛОВЕКА,  
ПУБЛИЦИСТА, ФИЛОСОФА (К 50-летию  
земной кончины Николая Бердяева)**

**Священник Георгий Кочетков**

**ГЕНИЙ БЕРДЯЕВА И ЦЕРКОВЬ**

**П.Сазанович (В.Н.Ильин)**

**ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ**

**По поводу книги Н.Бердяева «Судьба  
человека в современном мире  
(К пониманию нашей эпохи)»**

**Письмо Бердяеву**

**Виталий Шенталинский**

**Философский пароход**

**DALLA RIVISTA PUT'**

Из журнала "Путь", издававшегося в Париже Николаем Бердяевым в 1925-1940 гг.

*Николай Бердяев*

РУССКИЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНС НАЧАЛА XX В.

И ЖУРНАЛ "ПУТЬ"

(К десятилетию "Пути")

Путь. - Окт.-дек. 1935.- №49. - С. 3-22.

I.

Страницы проставлены по первому изданию в журнале. Номер страницы предшествует тексту на ней.

Десятилетие существования "Пути" обращает нас к прошлому, из которого журнал вышел, к духовному движению в России начала XX века. Начало века было у нас временем большого умственного и духовного возбуждения, бурных исканий, пробуждения творческих сил. Целые миры раскрывались для нас в те годы. Современная молодежь, живущая среди социальных катастроф и культурной реакции, с трудом может понять те внутренние духовные процессы, которые тогда происходили. Сейчас можно определенно сказать, что начало XX века ознаменовалось у нас ренессансом духовной культуры, ренессансом философским и литературно-эстетическим, обострением религиозной и мистической чувствительности. Никогда еще русская культура не достигала такой утонченности, как в то время. Вряд ли можно сказать, что у нас был религиозный ренессанс. Для этого не было достаточно сильной религиозной воли, преобразующей жизнь, и не было участия в движении более широких народных слоев. Это было все-таки движение культурной элиты, оторванной не только от процессов, происходивших в народной массе, но и от процессов, происходивших в широких кругах интеллигенции. Было сходство с романтическим и идеалистическим движением начала XIX века. В России появились души, очень чуткие ко всем веяниям духа. Происходили бурные и быстрые переходы от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению. Веяние духа пронеслось над всем миром в начале XX века. Наряду с серьезным исканием, с глубоким кризисом душ, была и дур //4//

---

ная мода на мистику, на оккультизм, на эстетизм, на пренебрежительное отношение к этике, было смешение душевно-эротических состояний с духовными. Было немало вранья. Но происходило, несомненно, и рождение нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни. Внутренний духовный переворот был связан с переходом от исключительной обращенности к "посюстороннему", которая долго господствовала в русской интеллигенции, к раскрытию "потустороннего". Изменилась перспектива. Получалась иная направленность сознания. Раскрылись глаза на иные миры, на иное измерение бытия. И за право созерцать иные миры велась страстная борьба. В части русской интеллигенции,

наиболее культурной, наиболее образованной и одаренной, происходил духовный кризис, происходил переход к иному типу культуры, более может быть близкому к первой половине XIX века, чем ко второй. Этот духовный кризис был связан с разложением целостности революционного интеллигентского мирозерцания, ориентированного исключительно социально, он был разрывом с русским "просветительством", с позитивизмом в широком смысле слова, был провозглашением прав на "потустороннее". То было освобождением человеческой души от гнета социальности, освобождением творческих сил от гнета утилитарности. Во вторую половину XIX века в России формировался душевный тип интеллигенции, в котором вся религиозная энергия, присущая русскому народу, была направлена на социальность ("Социальность, социальность или смерть", - восклицал Белинский) и на дело революции. В этом была своя большая правда. Но не признавалось прав духовного, духовность была целиком растворена в социальной борьбе, в служении освобождению и благу народа. В начале XX века произошла дифференциация, область духовного была выделена и освобождена. Целостное социально-революционное мирозерцание интеллигенции было разбито. Была объявлена борьба за права духа и внутренней жизни, за духовное творчество, за независимость духовного от социального утилитаризма. Это вместе с тем была борьба за личность, за полноту творческой жизни личности, подавленную социальностью. Личность как свободный дух была противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности. Судьба личности была противопоставлена теории прогресса. Философски это означало, что ценности культуры, духовные, религиозные, познавательные, эстетические, этические, были противопоставлены исключительному верховенству социального блага и пользы. Религиозно это означало, что ценность человеческой //5//

---

души, что личность и личная судьба были поставлены выше царств этого мира. Эта переоценка ценностей означала иное отношение к социальности. Но проблема общества продолжала беспокоить нашу мысль начала XX века. Кризис мирозерцания интеллигенции нашел свое выражение в сборнике "Проблемы идеализма", появившемся в самом начале века, а гораздо позже - в нашумевшем сборнике "Вехи". Открылся ряд "Религиозно-философских обществ": в Москве, в Петербурге, в Киеве. В этих обществах происходили оживленные прения на самые жгучие религиозно-философские, религиозно-культурные, религиозно-общественные темы. Собрания обществ очень посещались. Первым образовалось "Религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева" в Москве, в котором главным лицом был отец С. Булгаков, тогда еще не священник, а профессор политической экономии в Коммерческом институте. Потом было основано по моей инициативе "Религиозно-философское общество" в Петербурге. Фактически я почти не принимал участия в основанном мной обществе, так как уехал из Петербурга, и его главными деятелями были Мережковские. Я же активно участвовал в Московском обществе. В Киевском обществе, основанном позже, активно участвовали профессора духовной академии, чего не было в Москве и Петербурге. Эти общества были одним из выражений духовного брожения, проводником мысли того времени.

Русский духовный ренессанс имел несколько истоков. Как это ни странно на первый взгляд, но одним из его истоков был русский марксизм конца 90-х годов прошлого века. О нем я могу говорить как о пережитом опыте, так как сам был одним из выразителей перехода от марксизма к идеализму, а потом к христианству. Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В нем было подвергнуто критике традиционное

интеллигентское сознание второй половины XIX века, которое выразилось главным образом в народническом социализме. Русский марксизм как идеологическое течение не был изначально усвоением тоталитарного марксистского мирозерцания, не был продолжением целостного революционного настроения предыдущих поколений. В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии. Часть русских марксистов, с более высокой умственной культурой, изначально усвоила себе идеалистическую философию Канта и неокантианцев и пыталась соединить ее с социальной системой марксизма. //6//

---

Это течение представлено было С. Булгаковым и мной, П. Струве, С. Франком и некоторыми другими. Марксизм по своему характеру располагал к построению широких и целостных историософических концепций, в нем были сильные мессианские элементы. Марксизм имел более философские истоки, чем народничество. Я убежден в том, что для некоторых, например для о. С. Булгакова, марксизм был своеобразной теологией и они вкладывали в него свои религиозные инстинкты. Сам я в своей первой книге "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", вышедшей в 1900 г., пытался построить целостный синтез марксизма и идеализма. Может быть, более других марксистов этого течения я исповедовал пролетарский мессианизм, но обосновывал его не материалистически. Я всегда был абсолютистом в отношении к истине, смыслу и ценности, и я помню, как некоторые мои товарищи социал-демократы говорили, что, в сущности, я стою на религиозной почве и нуждаюсь в религиозном смысле жизни. Моя религиозная жизнь определялась не столько сознанием греха и исканием спасения от гибели, сколько исканием вечности и смысла. Этому типу не свойственны резкие обращения. Я прошел философскую школу немецкого идеализма, и мне представлялась нелепой и ничего не значащей идея о существовании классовой истины или классовой справедливости. Истина и справедливость абсолютны и вкоренены в трансцендентальном сознании, они не социального происхождения. Но существуют психологические и социальные условия, благоприятные или неблагоприятные, для познания человеком истины или для осуществления человеком справедливости. Нет классовой истины, но есть классовая ложь, классовая неправда. И вот я пытался построить теорию, согласно которой психологическое и социальное сознание пролетариата, как класса свободного от греха эксплуатации и эксплуатируемого, максимально совпадает с трансцендентальным сознанием, с нормами абсолютной истины и справедливости. Таким образом, пролетарский мессианизм утверждался не на материалистической почве. Основным был для меня вопрос о соотношении трансцендентального и психологического сознания. Психологическое же сознание для меня определялось экономикой и классовым социальным положением. Я хотел преодолеть релятивизм марксизма и соединить его с верой в абсолютную истину и смысл. Вспоминаю резкие споры, которые я имел на эти темы с Луначарским в марксистских кружках. Когда я молодым студентом имел свидание в Швейцарии с Плехановым и спорил с ним о материализме, он мне сказал: "Вы не останетесь марксистом, с такой фи //7//

---

лософией нельзя быть марксистом, вы вспомните мое предсказание". Для него марксизм был неразрывно связан с материализмом. Когда я увидел Плеханова в 1904 г., он мне напомнил о своем предсказании. Я был в социальном отношении левым марксистом, был связан с

революционными кругами, но мои товарищи социал-демократы всегда считали меня еретиком и часто враждовали против меня. Когда я был в ссылке на севере и имел встречи с огромным количеством ссыльных социал-демократов, между прочими моими товарищами по ссылке были А. Луначарский и А. Богданов, я всегда чувствовал, что меня считают по духу чужим человеком, человеком иной веры, иного мирозерцания. Уже очень скоро я напечатал статью "Борьба за идеализм", в которой обозначился для меня переход от марксизма к идеализму. Книга отца С. Булгакова называлась "От марксизма к идеализму". В 1902 году вышел сборник "Проблемы идеализма", в котором приняли участие наряду с бывшими марксистами и представители более академической и спиритуалистической философии, как П. Новгородцев и князя С. и Е. Трубецкие. Произошло переименование нескольких течений.

Другой исток культурного ренессанса начала века был литературно-эстетический. Уже в конце XIX в. произошло у нас изменение эстетического сознания и переоценка эстетических ценностей. То было преодоление русского нигилизма в отношении к искусству, освобождение от остатков писаревщины. То было освобождением художественного творчества и художественных оценок от гнета социального утилитаризма, освобождением творческой жизни личности. А. Волынский<sup>13</sup> и Д. Мережковский были одними из первых в этом изменении эстетического сознания и отношения к искусству. Эта переоценка ценностей прежде всего выразилась в новой оценке русской литературы XIX века, которую никогда не могла по-настоящему оценить старая общественно-публицистическая критика. Появился тип критики философской и даже религиозно-философской наряду с критикой эстетической и импрессионистской. Увидели огромные размеры творчества Достоевского и Толстого, и началось их определяющее влияние на русское сознание и русские идеологические течения. Уже в конце 80-х и начале 90-х годов формировались новые души, открывшиеся влиянию Достоевского и Толстого, независимо от появления новой критики. Необходимо отметить Л. Шестова, очень связанного с Достоевским, Толстым и Ницше, одинокого, оригинального мыслителя со своей темой, но стоявшего в стороне от всех течений и от христианского ренессанса в собственном смысле. Про себя я мо //8//

---

гу сказать, что Достоевский и Толстой имели основное значение в моей внутренней жизни. Прививка, полученная от них, предшествует влиянию немецкого идеализма и марксизма. Нужно отметить появление книги Д. Мережковского о Толстом и Достоевском, лучшее из всего им написанного, в которой он пытался по-своему раскрыть религиозный смысл творчества величайших русских гениев. Он слишком приурочил этот религиозный смысл к своей схеме о духе и плоти, но нельзя отрицать заслуги его в этом отношении. Мережковский обозначал пробуждение религиозной тревоги в культуре, в литературе. Очень быстро художественно-эстетический ренессанс приобрел у нас окраску мистическую и религиозную. Хотели выйти за пределы искусства, литературы. И это было характерно русское явление.

В 1902 - 1903 годах были организованы в Петербурге религиозно-философские собрания (1), в которых произошла встреча группы представителей русской культуры и литературы с духовенством, с иерархами Церкви. Председательствовал на этих собраниях тогда архиепископ Финляндский, ныне митрополит Сергей, возглавляющий патриаршую Церковь. Среди участников этих собраний нужно отметить В. Розанова, Д. Мережковского, Н. Минского, В. Тернавцева, А. Карташева. На собраниях этих был поставлен целый ряд острых проблем "нового религиозного сознания", обращенных к иерархам Церкви. Основным было

влияние проблематики В. Розанова. Он был самой крупной фигурой собраний. В сущности, произошло столкновение Розанова, гениального критика христианства и провозвестника религии рождения и жизни, с традиционным православным, монашески-аскетическим сознанием. Были поставлены проблемы отношения христианства к полу и любви, к культуре и искусству, к государству и общественной жизни. Часто это формулировалось как проблема отношения христианства к "плоти", что, по моему мнению, было философски неправильной терминологией. Наряду с темами Розанова центральную роль играли темы Достоевского и Толстого. Светские участники собраний были слишком ориентированы на литературу, и социальные проблемы были сравнительно слабо выражены. В широких кругах левой интеллигенции религиозно-философские собрания встречали враждебное к себе отношение.

Тогда же началось влияние на верхний слой русской культуры и литературы западного литературного модернизма, французских символистов, Ибсена, Р. Вагнера и особенно

1) Религиозно-философские собрания предшествовали образованию религиозно-философских обществ.

//9//

---

Ницше. Ницше, по-своему воспринятый, был одним из вдохновителей русского ренессанса начала века, и это, может быть, придало движению аморалистический оттенок. Для меня огромное значение имело творчество Ибсена, с ним был для меня отчасти связан перелом при переходе к новому веку. Острое сознание проблемы личности и ее судьбы более всего связано было для меня с Достоевским и Ибсеном. Эта проблема сразу же приобрела для меня религиозный характер, стала центром всего моего мирозерцания и была противопоставлена мной мирозерцанию, ориентированному исключительно социально. С этим персонализмом связан и исконный анархический элемент в моем мирозерцании, который отделял меня от других русских мыслителей XX века, отделял меня и от марксистов.

Наиболее характерны для настроений и течений начала XX века были так называемые "среды Вячеслава Иванова". Так назывались происходившие по средам в течение нескольких лет литературные собрания в квартире В. Иванова, самого утонченного и универсального по духу представителя не только русской культуры начала XX века, но, может быть, вообще русской культуры. Квартира В. Иванова была на самом верхнем этаже огромного дома против Таврического дворца. Внизу бушевала революция и сталкивались политические страсти. А наверху, на "башне", происходили самые утонченные разговоры на темы высшей духовной культуры, на темы эстетические и мистические. Я был бессменным председателем этих собраний в течение нескольких лет и потому особенно хорошо знаю их атмосферу. Там собирался верхний "аристократический" слой русской литературы и мысли. Изредка появлялись люди другого мира, например Луначарский. Просачивалась на собрания "башни" и революция, невозможно было вполне от нее изолироваться. На одной из "сред" был обыск, продолжавшийся всю ночь. Но разрыв между тем, что происходило на верхах русского культурного ренессанса и внизу, в широких слоях русской интеллигенции и в народных массах, был болезненный и ужасный. Жили в разных веках, на разных планетах. Элемент утопического упадочничества вошел в русский культурный ренессанс и ослабил его. Было большое утончение мысли и чувствительности при отсутствии сильной и концентрированной воли, направленной на изменение жизни. Но поразительно, что все течения упирались в религиозную проблематику. Пытался соединить и отразить все новые течения журнал

"Вопросы жизни", просуществовавший всего один 1905 год. Он совпал с первой революцией. Журнал этот редактировался С. Булгаковым и мной. Литературно-художественным отделом заведовал Г. Чулков, изда //10//

---

телем был Д. Жуковский. Он возник на развалинах "Нового пути", органа Мережковских, отражавшего настроения религиозно-философских собраний. Журнал был соединением течения, вышедшего из марксизма и идеализма, с течением, вышедшим из литературы. "Идеалисты", склонявшиеся к христианству, встретились с Мережковским, с Розановым и другими. Журнал давал место новым течениям в искусстве и литературе, которые враги определяли как "декадентство". Вместе с тем журнал стоял на почве социального радикализма, связан был с левым крылом "Союза освобождения" и даже печатал статьи, не вполне порвавшие с марксизмом. Все это было ново в истории русских интеллигентских идеологий. Журнал выражал кризис сознания и новые искания. Но в нем не было единства и определенности, он совмещал течения, которые потом разошлись в противоположные направления. В журнал вошел еще один элемент, который был также одним из источников русского культурного ренессанса.

Одним из источников умственного ренессанса у нас была немецкая философия и русская религиозная философия XIX века, к традициям которой произошел возврат. Шеллинг всегда был в значительной степени русским философом. В 30-е и 40-е годы прошлого века он имел огромное влияние на русскую мысль, на шеллингианцев в собственном смысле слова и на славянофилов, он имел еще огромное влияние на Вл. Соловьева, философия которого была в линии Шеллинга. Переработанное шеллингианство вошло в русскую богословскую и религиозно-философскую мысль. Особенное значение имел Шеллинг последнего периода, периода "философии мифологии и откровения". Стремление русской религиозно-философской мысли к органической целостности, к преодолению рационалистической рассеченности очень родственно Шеллингу. Я нимало не отрицаю оригинальности славянофильской мысли, она, может быть, была первой оригинальной мыслью в России. Но нельзя отрицать, что славянофилы получали сильные прививки от немецкого романтизма и идеализма, от Шеллинга и от Гегеля. Идея "органичности" была по преимуществу идеей немецкого романтизма. Славянофилы пытались преодолеть отвлеченный идеализм и перейти к идеализму конкретному, который может быть также назван реализмом. Еще ближе Шеллинга был Фр. Баадер, свободный католик с сильными симпатиями к православию. Фр. Баадер был наименее повинен в рационализме, в котором славянофилы несправедливо склонны были обвинять всю западную мысль. Вл. Соловьев очень ему близок, хотя прямого влияния нельзя //11//

---

установить. В начале XX века, после Канта и Шопенгауэра, опять начали читать и ценить Шеллинга и Фр. Баадера, и это способствовало выработке самостоятельной русской религиозной философии, которая была одним из наиболее интересных проявлений духовного ренессанса. Про себя могу сказать, что я с большим сочувствием читал Фр. Баадера, чем Шеллинга, это было для меня путем к Я. Бёме, встреча с которым была крупным событием в моей умственной и духовной жизни.



Кончилась эпоха господства позитивизма, вражды к метафизике в сознании наиболее культурного слоя русской интеллигенции. Эта эпоха продолжалась всю вторую половину XIX века, хотя нужно помнить, что в то же время был и противоположный полюс, были контрапункты. Был одинокий и мало понятый в свое время Вл. Соловьев, были Достоевский и Л. Толстой, был совсем неизвестный и нецененный Н. Федоров. По-новому, творчески вернулись в начале века к темам Достоевского и Л. Толстого и к философии и богословию Вл. Соловьева. Для целого поколения Вл. Соловьев стал почти легендарной фигурой. Его личность, может быть, более действовала, чем его философия, хотя и направленная против рационализма, но слишком рациональная по форме и стилю. Владимир Соловьев влиял не только на философию и богословие, но и на поэтов-символистов А. Блока, В. Иванова, А. Белого. Я очень ценил Вл. Соловьева и ценю до сих пор, мне очень близко было его учение о богочеловечестве. Но манера философствовать Соловьева мне всегда была чужда, я всегда склонялся к типу философии, которая сейчас называется "экзистенциальной". Для моей умственной и духовной жизни большее значение имели учение Хомякова о христианской свободе, второй том "Науки о человеке" Несмелова, "Легенда о Великом Инквизиторе" Достоевского, чем книги Вл. Соловьева. Но все же наше поколение впервые оценило Вл. Соловьева и вернулось к поставленным им проблемам. Вернулось не только к Вл. Соловьеву, но и к Хомякову, т.е. еще дальше, к истокам русской религиозной философии. Люди моего поколения, поколения начала XX века, возвратившиеся к христианству и православию, вернулись прежде всего к православию хомяковскому, к хомяковскому пониманию церкви. Но это означало русский модернизм на православной почве. Хомяков был, конечно, модернистом, новатором и реформатором. Его учение о соборности не традиционное, в него вошел по-русски и по-православному преображенный европейский гуманизм, в его учение о свободе, в его радикальное отрицание авторитета в религиозной жизни вошло уче //12//

---

ние об автономии германского идеализма. Хомяков был своеобразным анархистом, в отличие от Вл. Соловьева, и это делало его характерно русским мыслителем. Модернистический и реформаторский характер идей Хомякова почувствовал К. Леонтьев, он увидел в них ненавистные ему элементы либерализма, демократизма, гуманизма. В более поздний период ренессанса XX века, уже во время войны, о. П. Флоренский, один из самых одаренных и своеобразных религиозных мыслителей той эпохи, по эстетическому вкусу к консерватизму и реакции в резкой статье восстал против Хомякова, как не православного, как модерниста, как выученика германского идеализма, имманентиста, демократа и прочее и прочее. И несомненно, идеи Хомякова могли быть у нас одним из источников реформации, но реформация эта, к сожалению, не удалась. Количественно преобладали реакционные церковные течения. Но, во всяком случае, в религиозной проблематике нашей мысли начала века немалое значение имел Хомяков, как и Достоевский и Вл. Соловьев, из мыслителей более позднего времени - В. Розанов и Н. Федоров. Никакого значения не имело официальное богословие, никакой роли не играла высшая церковная иерархия. Те, которые более глубоко входили в церковную жизнь, обращались к традициям старчества, к культу святого Серафима, но не к школьному богословию и не к иерархическому авторитету. Такой консервативный церковный деятель, как М. Новоселов, признавал только авторитет старчества и совсем не признавал авторитета епископата и Синода. В России XIX века была пропасть между надземной духовной жизнью, выражавшейся в старчестве и святости, в исканиях Нового Иерусалима и царства Божьего, в свободной религиозной мысли, и официальной церковной жизнью, подчиненной государству, лишенной дыхания Духа.

## II.

Слабость русского духовного ренессанса была в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите. Борьба за дух, за духовную жизнь и духовное творчество, привела к разрыву с широким социальным движением русской интеллигенции и народных масс и вместе с тем не соединила с традиционно-консервативным типом народной религиозности. Одиночество творцов духовной культуры начала века все возрастало. Потребность преодоления одиночества бросала некоторых вправо, они надеялись слиться с той старой Россией, от которой интелли //13//

---

генция откололась. Но это никому по-настоящему не удавалось. Часто это было лишь стилизацией. Было ясно, что, например, о. П. Флоренский - человек новой формации, прошедший через новый опыт, что в нем есть черты утонченной упадочности, совершенно чуждые традиционному православному типу. Все духовное движение начала XX века, вся религиозно-философская мысль того времени есть движение и мысль человеческих душ, прошедших через сложный опыт гуманизма и чувствующих потребность религиозного осмысливания этого опыта. Это факт основной. И реакция против гуманизма есть продукт опыта гуманизма новой истории, чуждого и непонятного традиционному православному типу. Этот опыт гуманизма со всеми его противоречиями чувствовался уже у Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева. Есть бездна между нами и епископом Феофаном Затворником и даже старцем Амвросием. К. Леонтьев сам был гуманистом типа итальянского ренессанса XVI века, но всегда утверждал традицию православия византийского, филаретовского, амвросиевского против православия Хомякова и Достоевского. Он имел эстетический вкус к дуализму, к раздвоению на человека ренессансного и человека православного, монашески-аскетического типа. Он не хотел религиозного осмысливания гуманистического опыта, но имел этот опыт. Русский культурный ренессанс обнаружил отсутствие единства в русской культуре. У нас не было единого культурного типа, не было широкой культурной среды и культурной традиции. Каждое десятилетие сменялись направления. Что общего было между культурой ренессанса, о которой я сейчас вспоминаю, и русского "просветительства", культурой П. Милюкова или Г. Плеханова? В первую половину XIX века все же было больше единства в том смысле, что преобладал тип идеалиста и романтика, выросшего на немецкой культуре. Но с разделением на славянофилов и западников раскол все усиливается и в XX веке достигает максимума. Представители русской религиозно-философской мысли XX века чувствовали себя живущими на совершенно иной планете, чем та, на которой жили Плеханов или Ленин. Это было и в том случае, если они частично сочувствовали им в социальном отношении. Только вследствие пропасти между верхним и нижними этажами русской культуры, вследствие различия в культурном возрасте и оторванности элиты от широких интеллигентских и народных слоев стало возможным в России такое явление, как утонченная упадочность. По возрасту русской культуры, по ее прошлому, казалось бы, не могло быть места для декаданса. И тем не менее он у нас был в начале XX века. Вяче //14//

---

слав Иванов по утонченности и универсальности своей культуры, вероятно, превосходил культурных людей Запада, и он есть явление поздней, закатной культуры. Это было парадоксально для страны, полной молодых сил и обращенной к будущему. Трагически была пережита деятелями культурного ренессанса первая революция 1905 года. Многих она

оттолкнула своими грубыми и уродливыми сторонами, своей враждой к духу, и это окрасило последующие течения. Настроение это выразилось в нашумевшем в свое время сборнике "Вехи", в котором было подвергнуто резкой критике традиционное мировоззрение левой интеллигенции. Процессы разложения, наступившие после неудавшейся революции, усилили пропасть между верхним культурным слоем и проявлениями социальной активности. В этом было что-то роковое.

Одним из проявлений нашего ренессанса было создание русской религиозной философии. В начале XX века у нас появился целый ряд ценных философских трудов, в которых наметилась своеобразная линия русской философии. В то время как в Западной Европе еще господствовали позитивизм и неокантианство, в России обнаружился поворот к метафизике, к онтологическому направлению. Некоторые последующие течения европейской мысли были предвосхищены в России, многое из того, что впоследствии утверждали М. Шелер, Н. Гартман и экзистенциальная философия, раньше высказывалось русскими философами начала XX века. Например, поворот Н. Гартмана к онтологическому реализму в теории познания был предвосхищен С. Франком. Вообще неокантианство в России было преодолено раньше, чем в Германии. Такова, например, была философия Н. Лосского. Русская философская мысль признавала себя существенно онтологической. Она размышляла не столько о познании, сколько о бытии. Она хотела понять познание, как соучастие в бытии, бытие же понимала, как конкретное сущее. В русской философии, как и в течениях литературы и искусства этой эпохи, обнаружилась религиозная направленность, выход за пределы академических границ философии. Была создана религиозная философия как оригинальное порождение русского духа. Как я говорил уже, на ее создание наибольшее влияние оказали идеи Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева. Но в основании этой религиозной философии лежал своеобразный и новый духовный опыт, отличный от опыта людей XIX века. Как бы мы ни ценили Хомякова, но между нами и им лежала пропасть, пережитая катастрофа. Ближе по опыту был Достоевский. До построения религиозной философии XX века были пережиты Маркс и Ницше, критическая философия и новые //15//

---

течения в искусстве, социализм и анархизм, эстетизм и апокалиптическая мистика, революция 1905 года. Под нами не было твердой почвы, почва горела, не было уже устойчивого органического быта, как у славянофилов, мы жили во всех смыслах, и в духовном и в социальном смысле, в предреволюционную эпоху. И это сказалось на апокалиптической и эсхатологической окраске многих течений мысли того времени. Была обращенность к концу. Но обращенность к концу нередко сопровождается и обращением к истокам. Русская христианская философия очень отличалась от западной, католической и протестантской. Наибольшее родство было все-таки с германской мыслью, не с официальной протестантской, лютеровской, а с вольной мыслью, с германской христианской теософией. Можно найти точки соприкосновения с германской мистикой, с Фр. Баадером, даже с Гамаком, частью с Шеллингом последнего периода. Для вкорененной в мистике германской мысли характерно связывание драмы спасения с драмой космической жизни. Эта тенденция была в русской мысли, хотя тут не было никакого заимствования.

В русской религиозной философии начала века было несколько течений и направлений. Преобладающее течение хотело вернуться к традиции платонизма, прерванной в русском официальном богословии, к восточной патристике. К платонизму уже вернулся Вл. Соловьев, но теперь хотели придать этому более патриотический и ортодоксальный характер.

В этой линии стояли о. П. Флоренский, в котором был сильный эстетизирующий и стилизующий элемент, и о. С. Булгаков, который вышел из свободной религиозной философии начала века, но потом придал своей мысли характер богословской системы. Для этого течения характерно то, что можно было бы назвать космической ориентацией религиозной мысли. Софиология связана с этой космической ориентацией. Это восходит к идее преображения и обожения тварного мира. Можно было бы сказать, что ставилась проблема о примате Софии или Логоса, космоса или личности. Сознательно так проблема не ставилась, но такова была подпочва. Это была также проблема о божественном элементе в твари, о преодолении крайнего трансцендентизма, свойственного католической и протестантской мысли, а также и официально православной. Русская религиозная философия решительно столкнулась с официальным богословием, в котором не было никаких признаков творческой мысли. Сам я не стоял в этой платоновско-софиологической линии русской религиозной философии. Я не платоник и не софиолог, как Вл. Соловьев, как П. Флоренский, как о. Булгаков. Моя религиозная философия всегда была //16//

---

ориентирована антропологически, а не космологически, и я всегда был ближе к тому типу мысли, который сейчас называют экзистенциальной философией. По духовным истокам своим я был ближе к германской мистике, особенно к Я. Бёме, чем к Платону. Основными проблемами для меня были проблемы человека, свободы, творчества. Проблема же космоса представлялась мне производной от проблемы человека. Есть две ориентации религиозно-философской мысли - ориентация на первичность Софии и ориентация на первичность свободы. Я принадлежу ко второму направлению, хотя несколько не отрицаю проблемы, связанной с Софией и с космическим просветлением. Говорю это, чтобы подчеркнуть сложность направлений в русской религиозной философии, которая не может быть признана единой школой. Общим у нас было одинаковое противоположение религиозной мысли рационализму, который допускает выразимость богопознания в рациональных понятиях. Это означало признание антиномичности для разума тайн христианского откровения. Тут я сходил с о. П. Флоренским, который представлял противоположный мне и враждебный тип религиозной мысли. Общим было и то, что остро ставилась религиозная проблема тварного мира, космоса и человека. Все мы были пантеистами (не пантеистами). Все мы признавали существование соизмеримости между человеком и Богом. Мышление западного христианства, особенно томизм, представлялось нам в этом отношении натуралистическим. Также чуждо было протестантское понимание оправдания и спасения. Несомненно, преобладала идея преображения над идеей спасения. Главные силы религиозно-философской мысли были сосредоточены вокруг издательства "Путь". Журнал "Путь" продолжает те же традиции.

Русская религиозная мысль начала XX века была несомненным модернизмом на православной почве, как модернизмом можно было уже назвать мысль Хомякова, Вл. Соловьева, Достоевского, Бухарева. Это был выход за рамки традиционного официального православия. Но этот русский модернизм очень отличается от модернизма западного, католического и протестантского. Основными мотивами его были несогласование христианства с современной наукой и современной политической жизнью, и менее всего модернизм этот означал сомнение в божественности Иисуса Христа. Мотивы его были чисто религиозные, духовные, мистические. Русским религиозным течениям разных оттенков был свойствен пневмоцентризм. Русская христианская мысль была существенно

пневмоцентрична, и в этом ее отличие от западной. Многие ждали нового излияния Духа Святого в мире. //17//

---

Иногда это принимало форму ожидания нового откровения Духа Святого, и с ним связывалось раскрытие христианского отношения к культуре и общественной жизни, раскрытие правды "о земле", раскрытие религиозного смысла человеческого творчества. Это вместе с тем означало осмысливание опыта гуманизма новой истории, как опыта религиозного. В центре стояла идея Богочеловечества, богочеловеческой жизни, облагодатствованной Духом Святым. И в разных религиозных течениях встречались, взаимодействовали, а иногда и взаимопротивлялись два вечных начала религиозной жизни - начало сакраментальное и начало пророческое. Для одних преобразование тварного мира, преобразование полноты человеческой жизни означало прежде всего сакрализацию, освящение плоти мира и истории харизматическими энергиями, для других это преобразование должно было означать прежде всего реальное изменение, а не символическое освящение, духовный и социальный переворот, к которому должно быть пророческое отношение. Сакраментализм символичен, пророчество же реалистичен. В христианстве есть оба начала - священнически-сакраментальное и пророческое. Я всегда себя чувствовал во втором течении. Первое, сакраментальное течение было особенно выражено о. П. Флоренским, у которого это принимало почти формы магии. Как то было уже у Хомякова, в религиозном движении начала XX века были задатки и возможности русской реформации, употребляя это слово не в специфически протестантском смысле. Но русская реформация по разным причинам не удалась, духовный ренессанс остался в узком кругу. И это имело роковые последствия для русской революции. Расколы в русской жизни усиливались и влекли к катастрофе. Двойственность и даже двусмысленность русского духовного ренессанса связаны были с тем, что в него вошли языческие элементы (их вносили Розанов, Мережковский, В. Иванов и отчасти даже П. Флоренский со своим магизмом, "кушитством", как сказал бы Хомяков). Проблема синтеза христианства и гуманизма иногда подменялась проблемой синтеза христианства и язычества. Проблема "духа", то есть свободы, смешивалась с проблемой "плоти", то есть магической необходимости.

### III.

Русская революция сразу же обнаружила страшный раскол между верхним культурным слоем и народными массами. Культура этого верхнего слоя была чужда народу. Народ перешел от наивной православной веры, в которой //18//

---

не вполне еще были преодолены языческие суеверия, к наивной материалистической и коммунистической вере. В революции произошел срыв русской культуры, разрыв культурной традиции, которого не произошло, например, во французской революции. Произошло низвержение культурного слоя. Н. Чернышевский победил Вл. Соловьева. Вся сложная религиозная проблематика начала XX века исчезла за элементарными реакциями против преследования церкви и христиан. В православной среде начались реакционно и пассивно окрашенные апокалиптические настроения или более грубые бытовые реакционные настроения. Была забыта критика мысли начала XX века, направленная против теократической утопии и против связи церкви со священной монархией. Плохо поняли

религиозный смысл революции, ее неизбежность в русской судьбе. Хотя революция была срывом высшей культуры и воспринимается как катастрофический разрыв культурной традиции, но она была более традиционна, чем думают. Самая вражда к высшей качественной культуре была традиционно русской враждой. Это определилось уже преобладающими настроениями второй половины XIX века, русским нигилизмом. Замечательно, что наши консервативные и православные направления были также нигилистичны в отношении высшей культуры. Нужно также сказать, что упрощение мысли, понижение качества культуры не есть особенность русской революции, это - мировое явление. После мировой войны началась мировая эпоха масс, враждебная духовной культуре, заинтересованная исключительно в технической цивилизации. Это, вероятно, неизбежный диалектический момент в процессе социального переустройства человеческих обществ. С точки зрения умственной культуры это явление реакционное. С другой стороны, нужно сказать, что духовные течения начала XX века недостаточно понимали религиозное значение социального вопроса. Проблема "хлеба" есть не только материальная, но и духовная проблема, проблема отношения человека к человеку.

Опасность, которой подвергалась духовная культура в стихии революции, привела к созданию по моей инициативе в 1919 году в Москве Вольной академии духовной культуры. Я был председателем этой Академии до осени 1922 года, то есть до моей высылки за границу и до ее прекращения. Вольная академия духовной культуры носила иной характер, чем религиозно-философские общества, прекратившиеся после революции. Она объединяла наличные тогда в Москве культурные силы, желавшие бороться за дух и духовную культуру в атмосфере нараставшего духоборства, в ней участвовали и люди, которые не считали себя христианами, но защищали //19//

---

духовную культуру. Целью была не борьба с коммунизмом как социальной системой, а борьба с материализмом и атеизмом, с отрицанием духа. Ничего политического в Вольной академии духовной культуры не было. Единственный доклад о коммунизме был даже прочитан коммунистом, хотя и довольно свободным в философском отношении. Когда меня вызывали в московское отделение Чека для объяснений по поводу деятельности Вольной академии духовной культуры, мне лишь с большим трудом удалось объяснить следователю, что такое "духовная культура". В.А.Д.К. была одним из поводов для моей высылки из советской России, вызванной не политическими, а идеологическими причинами. В В.А.Д.К. читались курсы по вопросам духовной культуры, велись семинары, устраивались публичные доклады с прениями. В последнюю зиму некоторые доклады привлекли такое количество народа, что я в качестве председателя получил записку, предупреждающую меня о возможности провала пола в зале Высших женских курсов, где происходили собрания. Таковы были доклады Степуна<sup>48</sup> о книге Шпенглера<sup>49</sup> "Закат Европы", доклад о П. Флоренского о магии слова и мой доклад о христианстве и теософии. После высылки за границу целой группы ученых и писателей осенью 1922 года я вместе с С. Франком, Б. Вышеславцевым и другими основал в Берлине Религиозно-философскую академию, которая должна была быть продолжением духовных традиций религиозно-философских обществ и Вольной академии духовной культуры в новой обстановке. Помогли нам в организации этого учреждения, которое существует более 12 лет, будучи переведено в 1924 году в Париж, секретари Американского христианского союза молодых людей Г.Г. Кульман и П.Ф. Андерсон, при обычном сочувствии русским делам доктора Мотта. Провиденциально, что нашлись на Западе христиане-протестанты, столь сочувствующие и активно помогающие

русскому движению. Началась совсем новая эпоха выхода русской религиозно-философской мысли на европейскую и мировую арену. Была органическая связь с прошлым русской мысли и духовной культуры XIX и начала XX века, но было и новое, связанное с пережитым опытом. Опыт революции был и религиозным опытом, и после него нельзя вернуться к дореволюционным или предреволюционным настроениям начала века. Трудность была в том, что русская зарубежная среда, в которой приходилось действовать, в значительной своей части была религиозно и социально реакционной. В русской зарубежной христианской молодежи традиции русской религиозной мысли были забыты, их про //20//

---

сто не знали. Происходило культурное одичание, захватившее и старшие поколения, одержимые политическими страстями. Приходилось бороться со средой, идти против преобладающего течения. Впрочем, к этому не привыкать стать. В начале XX века по-другому все время приходилось идти против господствовавшего в русской интеллигенции течения. Новым положительным фактом по сравнению с началом века было возникновение русского христианского движения молодежи за рубежом. Благодаря Христианскому союзу молодых людей были синтезированы разные формы русской религиозной активности.

В 1925 году был основан журнал "Путь", орган русской религиозной мысли. Десять лет существования - большой срок в условиях эмиграции. Большую роль в инициативе и создании "Пути" сыграл Г.Г. Кульман, тогда секретарь YMCA по русской деятельности, ныне деятель Лиги Наций. Был съезд в Савойе, на границе Швейцарии, с участием д-ра Мотта, на котором было решено издание журнала "Путь". Когда я обдумывал в качестве главного редактора характер возникающего журнала, мне, конечно, не приходило в голову, что "Путь" может иметь очень определенное, единое направление, скажем, "мое" направление. Для меня было ясно, что такой журнал может существовать лишь как широкое объединение наличных сил русской религиозной мысли и духовной культуры. "Путь" и объединил все наличные интеллектуальные, силы. Исключены были только представители явно обскурантских<sup>54</sup>, враждебных мысли и творчеству направлений, которые имеют за собой сочувствующую часть эмигрантской массы. "Путь" давал место богословским работам, но не был специальным богословским журналом. Он был журналом духовной культуры. Он печатал и статьи, которые не являются в узком смысле конфессионально-православными. "Пути" приходилось бороться за свободу религиозной, философской, социальной мысли, за свободу творчества. И нужно думать, что "Пути" удалось кое-что в этом отношении сделать. Он стал вне и над обычными политическими и церковными страстями эмиграции. Несмотря на "левое" социальное направление редактора, журнал стал вне обычной "правости" и "левости". Положительный смысл и оправдание эмиграции совсем не в области политики. Положительный смысл может быть лишь прежде всего в защите свободы, в создании трибуны для свободной мысли, в создании атмосферы свободного творчества. Этой атмосферы, увы, в эмиграции нет. Она поражена политическими страстями и реакционными аффектами, в ней затвердело "общественное //21//

---

мнение", утесняющее свободную мысль и творчество. И таким является не только "правое", общественное мнение эмиграции, но и так называемое ее "левое" общественное мнение. "Путь" стал вне этого. Для меня сразу же было ясно, что "Путь" должен творчески продолжать традиции русской свободной религиозно-философской мысли XIX и XX веков,

поддерживать связь с этими лучшими традициями. В советской России не может себя обнаружить не только свободная религиозная и философская мысль, но и вообще никакая свободная мысль. В этом уже оправдание существования "Пути" за границей. "Путь" есть также единственный в мире журнал, стоящий на духовной почве православия. В "Пути" появляются и статьи не православные в узком смысле слова, но основное направление православное. Нужно сказать, что слово "православный" имеет менее определенный смысл, чем это многим наивным и недостаточно знающим людям представляется. Существует много интерпретаций "православия", как и христианства вообще, может быть много направлений в "православии". Церковные консерваторы и обскуранты обвиняют "Путь" в "модернизме". Для того чтобы это имело какой-либо членораздельный и не искаженный аффектами смысл, нужно решить, что такое "модернизм", соответствует ли этому "Путь", и самое главное, плохо ли или хорошо быть "модернистом". Консервативное употребление слова "модернизм" означает вообще появление творческой мысли, самостоятельной мысли своего времени, своей эпохи в отличие от повторения мыслей прежних эпох. В этом смысле непременно нужно быть "модернистом", и "антимодернизм" есть просто окостенение мысли, в пределе полное бессмыслие. Русский "антимодернизм" и есть по преимуществу бессмыслие. В свое время учителя церкви, усвоившие христианству платонизм, и схоластики, усвоившие ему аристотелизм, были "модернистами". Крайним "модернистом" в свое время считался Фома Аквинат. И на старых учителей церкви и схоластиков будут походить именно "модернисты", а не те, которые безжизненно повторяют их мысли. "Модернизм" слово неопределенное, и может быть и совершенно отрицательный модернизм, означающий выветривание христианской веры. Но в принципе защита "модернизма" есть защита жизни, движения, творчества, свободы, мысли. Я бы хотел, чтобы "Путь" был в этом смысле "модернистическим" органом, и боюсь, что он недостаточно "модернистичен". Именно верность традициям русской религиозной мысли, как и мысли патриотической, и обязывает его быть "модернистическим" органом. Верность этим традициям не означает повторения старых тем и мыслей. Наоборот, эта верность //22//

---

обязывает к постановке новых тем и к творческой мысли. Проблематика русского духовного ренессанса начала XX века остается. Но есть проблемы, которые ставятся с большей остротой, чем в начале века. Такова проблема экуменическая, проблема сближения и воссоединения разорванных частей христианского мира. Такова религиозно-социальная проблема, проблема социального переустройства мира в религиозном, христианском освещении. Лично я придаю социальной проблеме большое значение для судьбы христианства. Такова также проблема мирового кризиса культуры. Мышление нашей эпохи более реалистическое, более свободное от романтических иллюзий, чем мышление начала века. В меру сил "Путь" пытается это отразить, то есть соответствовать проблематике своей эпохи, то есть быть органом "модернистическим" в положительном смысле слова. В новых русских поколениях, как, впрочем, и повсюду в мире, происходит понижение уровня культуры, варваризация, падение культурных умственных интересов, обнаруживается господство массовых аффектов и элементарных, упрощенных мыслей. Происходит переход от господства интеллектуального культурного типа, который, впрочем, никогда не владел массами, к господству типа милитаристического и технического, который владеет массами. Мы живем в эпоху обскурантной и клерикальной реакции. "Путь" ни в коем случае не может идти на это понижение качества, он должен бороться за качество духовной культуры, хотя бы лишь немногие остались ей верны. В нашу эпоху более всего нужно бороться за человека и человечность, религиозно и социально бороться. Задачи русской религиозно-философской и



религиозно-социальной мысли останутся творческими, обращенными к будущему, а не к прошлому. Это есть задача поддержания света, как бы ни была велика тьма. И если настоящее и ближайшее будущее не за нас, то мы должны быть обращены к более далекому будущему.

1935.

---

**BIBLIOGRAFIA GENERALE E BERDIAEVIANA CONSULTATA**  
**PER QUESTO SAGGIO**

## § I. Sezione A

### Fonti Dirette

1.	"F.A.Lange i kritičeskaja filosofija v eë otnošenii k socializmu", pubblicato nel 1899 sulla rivista marxista tedesca (in lingua tedesca) "Neue Zeit", II, NN.32, 34. Apparve in lingua russa un anno dopo sulla rivista "Mir Božj", Nr.7,1900, pp. 224-254.
2.	Sub"ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o Michajlovskom; S. Peterburg, Popov,1901. (Il saggio contiene una lunga "Predislovie" di P.B. Struve.)
3.	Sub Specie Aeternitatis,S.Peterburg,1907. Sbornik statej 1900-1906.(Il libro è una raccolta degli articoli di Berdjaev apparsi sulle varie riviste d'allora, tra il 1900 ed il 1906. In esso non figura, però,l'articolo "F. A. Lange".
4.	"Zametka o knige Bogdanova-Poznanie s istoričeskoj točki srenija", in "Voprosy filosofii i psichologii"; XIII,1902, N.64, pp.839-853.
5.	"Proischoždenie sla i smysl istorii", in "Voprosy Filosofii i psichologii", XIX,1908, NN. 94,95,pp.287-334,441-479.
6.	"Opyt filosofskogo opravdanija Christianstva.0 knige Nesmelova Nauka čeloveka", in Russkaja Mysl', XXX,1909, Nr.9, pp.54-72.
7.	"Cristos i Mir", in "Russkaja Mysl'", gennaio, 1908.
8.	Novoe Religioznoe Soznanie i Obščestvennost',S.Petcrburg,1907.
9.	"Filosofskaja Istina i intelligentskaja Pravda", in <b>Vechi</b> , Sbornik statej o russoj intelligencii, 2-e Izd.,Moskva,1909 (Anche in un'edizione tedesca incompieta, Russland Politische Seele, Berlin,1918,Elias,HurWicz, editore) pp.1-22.
10.	Duchovnyj Krizis Intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii, 1907 1909, S. Peterburg;1910.
11.	"0 Rasširenii opyta", in "Voprosy Filosofii i Psichologii", XXI,1910,Nr.103,pp.380-384.
12.	Aleksej Stepanovic Chomjakov, Moskva, 1912.
13.	"Vera i znanie", in "Voprosy Filosofii i psichologii", XXI, 1910, Nr.102, pp. 198-234.
14.	"Gnoseologiceskaja problema", in "Voprosy Filosofii i Psichologii", XXI, 1910, Nr.105, pp.281-308.
15.	"Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva", in Sbornik pervyj o Vladimire Solov'eve, Moskva, 1911, pp. 104-128.
16.	"Stilizovannoe Pravoslavie", in "Russkaja Mysl'", Kiev, 1914.
17.	Duša Rossii, Moskva, 1915 (Testata-Vojna i Kul'tura)
18.	Smysl Tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka., Moskva, 1916.
19.	Krizis Iskusstva, Izdanie Lemana i Sacharova, Moskva, 1918
20.	Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii vojny i nacional'nosti, Moskva, 1918.
21.	"Duchi o russoj revoljucii", in Iz Glubiny, sbornik statej o russoj revoljucii,YMCA-Press, Parigi, 1967, p.71 e ss.
22.	Filosofija Dostoevskogo, S. Peterburg, Epocha.
23.	Smysl Istorii. Opyt filosofii čelovečeskoj sud'by, Berlin, 1923.
24.	Filosofija Neravenstva. Berlin, Obelisk, 1923.

25.	<u>Mirosozercanie Dostoevskogo</u> , Praha, YMCA-Press, 1923.
26.	<u>Novoe Srednevekov'e. Razmyšlenii o sud'be Rossii i Evropy</u> , Berlin, Obelisk, 1924.
27.	S.Sofija. <u>Problemy duchovnoj kul'tury i reliioznoj filosofii</u> , pod. red. N. A. BERDJAEVA, tom. I, Berlin, 1923.
28.	" <u>Volja k kul'ture i volja k žizni</u> ", Moskva, 1922 , in <u>Sipovnik Sbornik literaturnyj i Iskusstva</u> , pod red. Fedora Stepuna, Nr.1.
29.	<u>Spengler Oswald i Zakat Evropy</u> , Moskva, 1922.
30.	Kostantin Leont'ev, Paris, YMCA-Press, 1926
31.	<u>Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva</u> , Paris, YMCA-Press , 1927.
32.	" <u>Drei Gedenktage: L.Tolstoj, H. Ibsen, N. F. Fjedoroff</u> ", in <u>Neue Schweizer Rundschau</u> . Zürich, 1928, pp. 668-74, 743 -50, 839-46.
33.	" <u>Die Krisis des Protestantismus und die russische Ortodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialectischen Theologie</u> ", Traduzione Tedesca di Benjamin Unruh, in <u>Orient und Occident</u> , Nr. I, Bern-Leipzig, 1929, pp.11-25.
34.	<u>Russkaja Revoljucija</u> . Trad. Inglese di D.B., <u>The Russian Revolution</u> , Sheed & Ward, London, 1931. In edizione più recente: Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
35.	<u>O naznačenii čeloveka. Opyt paradaksal'noj etiki</u> , Parigi, YMCA-Press, 1931.
36.	<u>Christianity and class war</u> . Traduzione Inglese di D. Attwater, Sheed & Ward, London, 1933.
37.	<u>O samoubijstve. Psihologičeskij etjud</u> . Paris, YNCA-Press, 1931.
38.	<u>Christianstvo i aktivnost' čeloveka</u> . Paris, YMCA-Press, 1932.
39.	<u>Russkaja religioznaja psihologija I kommunističeskij ateizm</u> , Paris, YMCA-Press, 1931.
40.	" <u>Christianstvo i evreiskij vopros</u> ", Paris, 1931, in <u>Vestnik ruskogo studenčeskogo Christianskogo dviženija</u> , 1931
41.	<u>Ja i Mir ob"ektov. Opyt filosofii odinočestva i obščeniya</u> . Paris, YMCA-Press, 1934.
42.	<u>The Bourgeois Mind and other Essays</u> . Traduzione Inglese di C. Benningsen e D.ATTWATER, Sheed & Ward, London, 1934.
43.	<u>Sud'ba čeloveka v Sovremennom mire</u> . Paris, YNCA-Press, 1934
44.	" <u>Christlicher Personalismus und Narxistische Antropologie</u> ", in <u>Orient un Occident</u> , N.2, Pern Leipzig, 1936.
45.	<u>Istoki i Smysl ruskogo kommunizma</u> , Paris, YMCA-Press, 1955. Traduzione Inglese di R.M.FRENCH, <u>The Origin of Russian Communism</u> , G.Bles, London, 1937.
46.	<u>Duch i Real'nost'</u> . <u>Osnovy Bogo čelove českoj Duchovnosti.</u> , Paris, YMCA-Press, 1939.
47.	<u>O Rabstve i Svobode Človeka. Opyt Personalisti českoj Filosofii</u> , Parigi, YACA-Press, 1939.
48.	<u>Samopoznanie. Opyt Filosofskoj Avtobiografii</u> . Paris, YMCA-Press 1949.
49.	<u>Russkaja Ideja. Osnovy problemy ruskoy mysli XIX veka i nacala XX veka</u> , Paris, YMCA-Press, 1946.
50.	" <u>Alte und Neue Wege des Humanismus</u> ", Traduzione Tedesca di Ott. Buek, <u>Theologische Zeitschrift</u> , University of Basel Faculty, II, Nr. 2, 1946, pp.124-137.
51.	<u>Opyt Eschatologiceskoj Metafisiki. Tvorčestvo i ob"ektivacija</u> , Paris, YMCA-Press, 1947.
52.	<u>Christianity and Anti-Semitism</u> , Traduzione Inglese di A. A. Spears e V.B. Kanter, Kent, The Hand & Fiower Press, 1952.
53.	<u>Au Seul de la Nouvelle Epoque</u> , Neuchatel-Paris, 1947 (Vedi numero di bibliografia

	26 di questo lavoro)
54.	<u>Carstvo Ducha i Carstvo Kesarija</u> , Parigi, YMCA-Press, 1951.
55.	<u>Eksistencial'naja Dialektika božestvennogo i čelovečeskogo</u> , Paris, YMCA-Press, 1952
56.	<u>Truth and Revelation, Traduzione Inglese</u> di R. M.FRENCH, New York, Harper & Brothers, 1953.
57.	" <u>Avtoizloženie</u> ", in <u>Zeitschrift Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo dvizenija</u> , 1952, Nr. 4, pp.15-21(Fu preparato negli anni 1935-1937).
58.	<u>Christianstvo, Ateizm i Sovremennost'</u> , Parigi, YMCA-Press, 2-e Izdanie, 1969 (Contiene, di Berdjaev, " <u>Marxizm i religija</u> ", e " <u>Pravda i lož kommunizma</u> ")
59.	<p><u>"Put'</u>., <u>Organ Russkoj Religioznoj Mysli</u>, Izdanie Religiozno-Filosofskoj Akademii, Parigi, 1925-1940. Pod Redakcej Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, pri učasti B. P. Vyšeslavceva i G.G.Kul'mana. Su questa rivista trimestrale Berdjaev pubblica costantemente, con poche eccezioni, uno o più articoli di varia importanza ed argomento ed estensione. Non riportiamo tutti gli articoli stampati da Berdjaev sulla rivista che ha una vita di 61 numeri, ma indichiamo i più importanti da noi utilizzati:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) "<u>Cerkovnaja smuta i svoboda sovesti</u>", <u>Put'</u>, Nr. 5, Oktjabr' - nojabr' , 1926 , s tr. 42-54;</li> <li>2) "<u>Iz etjudov o Ja. Boehme. Etjud I. Učenie ob Ungraund'e i Svobode</u>", Nr.20, 1930, pp. 47-79;</li> <li>3) "<u>Iz Etjud o Ja. Boehme, Etjud II. Učenie o Sofii i Androgine. Ja. Boehme i russkaja sofio logičeskaja tečenija</u>", 'Nr. 21, April' 1930, pp.34-62.</li> <li>4) "<u>V sašitu A. Bloka, "Put'</u>", Nr.26, dekabr', 1930, pp.109-113.</li> <li>5) "<u>Pravda i lož kommunizma, "Put'</u>", Nr.30, 1931, pp. 3-34.</li> <li>6) "<u>Duchovnoe sostojanie sovremennogo mira, "Put'</u>", Nr.35, pp.56-68</li> <li>7) "<u>Dva Ponimanija Christianstva, "Put'</u>", Nr.36, 1932, pp. 17-43.</li> <li>8) "<u>Čeloveka i Mašina, "Put'</u>", Nr. 38, 1933, pp.3-27.</li> <li>9) "<u>Personalizm i marxizm, "Put'</u>", Nr. 48, 1935, pp.3-19.</li> <li>10) "<u>Russkij Duchovnyj Renessans načala XX veka i žurnal Put', "Put'</u>", Nr. 49, 1935, pp.3-22.</li> <li>11) "<u>Lev Šestov, "Put'</u>", Nr. 50, 1936, pp.50-52.</li> <li>12) "<u>Osnovnaja Ideja Filosofii L. Šestova, "Put'</u>", Nr.58, 1938, PP. 44-48.</li> <li>13) "<u>Vojna i Eschatologija, "Put'</u>", Nr.61, 1939-1940, pp.3-4. Finisce con questo numero la pubblicazione della rivista.</li> </ol>
60.	<p>Berdjaev collabora ad una rivista tedesca: <u>ORIENT UND OCCIDENT</u>- Leipzig: Hinrichs 1929. (Orient und Occident. Blätter für Theologischen, Ethik, und Soziologie. In Verbindung mit Nikolaj Berdjajev hg. von FRITZ LIEB und Paul Schütz.)</p> <p><b>Heft.</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1: <i>Russlandheft, orthodoxie und Protestantismus, 1929.</i></li> <li>2: <i>Europa zwischen Ost und West, 1929.</i></li> <li>3: <i>Der Russische Mensch und die Kirche, 1930.</i></li> <li>4: <i>Der Russische Geiste im Kampf um s.Existenz, 1930.</i></li> <li>5: <i>Politisch-religiöser syngretismus, 1931.</i></li> <li>6: <i>Zur Soziologie Soviet-Russlands, 1931.</i></li> <li>7: <i>Zur Entstehung dor neuen Gesellschaft in Russland, 1931.</i></li> <li>8: <i>Deutschl. Zwischen Ost und West, 1932.</i></li> <li>9: <i>Der Religiöse Sinn des Bolschevismus, 1932.</i></li> </ol>

10: *Dichtung-Mytus-Offenbarung*, 1932.  
11: *Zur Russischei2 Selbstbesinnung*, 1932.

R W unter Berdjajew Nikolaj Aleksandrovič.

12: *Der Protestantismus als Mitte*, 1932.  
13: *Volkstum, Kirche und Bolschevismus in Russlands*, 1933.  
14: *Unkrainaheft*, 1933.  
15: *Kirche und Apokalypse im russischen Denken*, 1934.  
16: *Die Eurasische Frage*, 1934.

Orient und Occident. Staat-Gesellschaft-Kirche. Blätter für Theologie und Soziologie, Vierteljahrsheft von Fritz Lieb in Verb. mit Nikolaj Berdjajew. N.F. Heft 1,2, 3. (La rivista è rintracciabile nella Biblioteca pubblica universitaria F.Lieb di Basilea).

## § 2. Sez. B.

### Fonti secondarie. Studi su Berdjaev.

1. P.N.ROZANOV, 0 " Novom Religioznom soznanii,"(Merežkovskij, Berdjaev) , Moskva, 1908.
2. A.PETROV, "Pis'mo Monarchista k redakciju žurnala Put', "Put'", Nr.3, mart-aprel', 1926, pp.134-139.
3. L.P.KARSAVIN, "Otvjet na statju N.A.Berdjaeva ob-Evrazijcach "Put'", Nr.2, Janvar', 1926, pp.124-127.
4. PFLEGER Karl, "Nikolaj Berdjajews ortodoxe Gnosis", Hochland XXIX, 1931-1932, pp.209-226.
5. Von TAUBE OTTO FREHERR, "Die Philosophie Nikolai A. Berdjajews", Zeitwende, I, 1925, pp.349-57.
6. SCHULTZE E., Die Schau der Kirche bei N.B., Roma. Orientalia Christiana Analecta(116), 1938, p.251.
7. L.ŠESTOV, "Nikolaj Berdjaev. Gnosisi Eksistencial'naja filosofija", in *Sovremennye Zapiski*, Nr.LXVII, 1938, pp.196-229.
8. KENNEDY P.V., A Philosophical Appraisal of the modernist Gnosticism of N.B., Arm Arbor, Un. Microfilm, 1940.
9. TANCINI F., Il personalismo religioso di N.B., nel volume di vari autori *"Filosofi Contemporanei"*, Milano, 1943.
10. DEL BO D., Persona e società nella filosofia di N.B., Padova, 1944.
11. PORRET E., La philosophie Chretienne en Russie: N.B., Neuchâtel, La Baconnière, 1944.
12. LAMPERT E., Modern Christian Revolutionaries. N.B and the New Middle Ages, London, Klarke, 1945.
13. STOLP S., N.B.,(Idé och debbatt). Stockolm, Bonnier, 1946.
14. EENZ-MEDOC PAULUS, Nikolaj Berdyaev", Hochland, 1947-48, PP. 586-590.
15. LIEB FRITZ, "Nikolaj Berdyaev und seine christlich-Sozialistische Philosophie", Evangelische Theologie, 1948-1949, Nr.1/3, pp.110-116.
16. FEDOR STEPUN, "Nikolai Berdjajew", in *Mercur III*, 1949, pp.953-869.
17. FEDOR STEPUN, "Pamjati Nikolaj a Aleksandroviča Berdjaeva", in *Vestnik*, Organ

	R.S.Chr.Dviženija v Germanii, 1949,Nr.3,pp.14-19.
19.	SCHULTZE B., "Nikolas Alexandrovich Berdyaev and his Work", The Eastern Churches Quarterly, VIII, 1949-50, pp. 41-53
20.	LEVITZKY SERGEY, "Nikolaj A Berdyaev, Philosophie der Schöpferischen Freiheit", Zeitwend, XXI, 1949-50, pp. 372-77.
21.	MULLER L., "Die Weltanschauung Nikolaj Berdjajews", Hamburger Akademische Rundschau, III, 1949, Nr.4/5, pp. 374-381.
22.	SEAVER G., N.B., <u>An Introduction to his thought</u> , London, Clarke, 1954.
23.	SPINKA M., <u>Nikolas Berdyaev, captive of Freedom</u> , Philadelphia, Westminster Press, 1950.
23.	MULLER G., <u>A reply to Karl Kindt's review of Berdjaev's Spirit and Reality</u> , Evangelische-Luterische Kirchenzeitung, 1950, Nr.11.
25.	KINDT KARL, <u>Review of Spirit and Reality</u> , Evangelische Luterische Kirchenzeitung, 1950, Nr. 1.
26.	KLARKE O.FIELDING, <u>Introduction to Berdyaev</u> , London, Geoffry Bless, 1950.
27.	PORRET E., N.B., <u>Prophete des temps nouveaux</u> . Paris, 1951.
28.	ALLEN E.L., <u>Freedom in God. A guide to the thought of N.B.</u> , New York, Philosophical Library, 1951.
29.	GAITH J., <u>La conception de la liberté chez N.B.</u> , Paris, Thèse complémentaire, 1951 (pro Manuscripto)
30.	ALIOTTA A., <u>Critica All'esistenzialismo</u> , Roma 1951.
31.	TRINICK JOHN, "Berdyaev and Solov'ev", The Eastern Churches Quarterly, IX, 1951-52, pp.39-50.
32.	CATALFAMO G., <u>Berdyaev, il metafisico della libertà</u> , Ed. Ferrara, Messina 1953.
33.	ZENKOVSKIJ B., Berdjaev N.A., In <u>Histoire de la philosophie russe</u> , Tom I/II, Paris, 1954, NRF, 5.
34.	FASOLO R.N., <u>Peccato e redenzione nell'esperienza esistenziale di N.B.</u> , Verona, 1956.
35.	FUEMET S., "A French Catholic's view of Berdyaev", The Eastern Churches Quarterly, XI, 1955/56, pp. 268-78.
36.	SPINKA M., Nikolas Berdyaev, "Christianity and the existentialist", Carl M. Editor, New York, 1956, Charles Scribner's Sons, 59-75.
37.	ROSSLER R., <u>Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivtion</u> . Göttingen, 1956.
38.	FUNK KLAUS, <u>Die Idee der Freiheit bei N.A. Berdjaev</u> , Dissertation, University of Basel, 1957.
39.	TRINICK JOHN, "Newlight on Nikolas Berdyaev", mainly a review of Churches Quarterly, XII, 1957/58.
40.	VALLON M.A., <u>Apostle of Freedom. Life and Teaching of N.B.</u> , New York, Philosophical Library, 1960.
41.	POLTORACKIJ N.P., <u>Berdjaev i Rossija (Filosofija Isto rii Rossii i Berdjaeva)</u> 1960.
42.	DONALD A. LOWRIE, <u>Rebellious Prophet. A Life of Nikolai Berdyaev</u> , H.& Brothers, New York, 1960.
43.	CAIN L.JULIEN, <u>Berdjaev en Russie</u> , Ed. Gallimard, 1962.
44.	SEGUNDO JEAN-LUIS, <u>Berdjaeff, une reflexion chretienne sur la personne</u> , Paris, 1963, Ed. Mouton.
45.	DAVY M.M., <u>Nicolas Berdjaev l'homme du huitième Jour</u> , Flammarion Ed., Paris, 1964.
46.	FUAD NUCHO, <u>Berdjaev's Philosophy: The existencial Paradox of Freedom and Necessity</u> , NEW YORK, 1966.

47.	ALEXIS KLIMOV, <u>Nicolas Berdjajeff ou la révolte contre l'Objectivation</u> , Ed. Seghers, Paris, 1967.
48.	CALIAN C.S., <u>Berdyajev's Philosophy of hope</u> , Leiden, 1968.
	<b><u>Articoli ed opere di cui solo una parte concerne N. A. Berdjajev</u></b>
1.	PFLEGGER K., "N. B., Russisch-religiöse Weltbedeutung," Jahrbuch der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Strasbourg, 1931.
2.	MIEGGE G., "Linee del pensiero di N.B.", Gioventù cristiana, 1934, Nr. 5-6.
3.	BOURKE V.J., "The gnosticism of N.B.", Thought, New York, 1936, (dicembre).
4.	PORRET E., "Une Heure avec N.B.", Les cahiers protestantes, Lausanne, 1937.
5.	DELESALLE J., "Cinq méditations sur l'existence", Revue de philosophie, Paris, 1937 (37), 56-68.
6.	ARCHAMBAULT P., "Le drame de la liberté dans la philosophie de B.", Politique, Paris, 1937, (11) 123-143.
7.	COLONNA DI CESARO G.A., "Il Cristianesimo di Berdjajev", Religio, Roma, 1937, (13) 419-432.
8.	NADLER K., "Das Religiöse in der Philosophie B.", Zeitschr., Theol. Kirche, 1937.
9.	POUCH E., "Un Gnostique Moderne: N. B.", Foi et Vie, 1938, NN. 99, 100, 184-199.
10.	PORRET E., "Un Gnostique Moderne, N. B.", 1938, N. 2
11.	PORRET E., "La philosophie Sociale de N. B.", Christianisme social, Ganges, 1938, (luglio-agosto)
12.	PORRET E., "N.B. Prophète d'un nouveau Moyen Age", La vie Protestante, Genève, 1943 (7 Maggio).
13.	CIULLA A., "La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di N.B.", Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano, 1945(37), pp. 109-135.
14.	CIULLA A., "Persona e libertà nell'esistenzialismo di N.B. e nel pensiero classico scolastico", Rivista di filosofia Neo-scolastica, Milano, 1945,(37)162-188.
15.	BATTAGLIA F., "L'ultimo Platonico", Studi Senesi, 1946-1947?, Nr. 2, 1948 numero unico.
16.	PASSERIN E., "N.B. e il socialismo personalista", Società Nuova, Milano, 1946,(2) N. 1.
17.	MORANDO D., "La metafisica Escatologica di N.B.", Rivista Rosminiana, Pallanza, 1947, N. 3.
18.	PASTORE A., "L'etica come filosofia della tragedia da: Nietzsche a B.", Humanitas, 1944, N. 4.
19.	JACOBSEN S.F., "N.B. en Kristen personalist", Samtiden, 1955, (65), n. 9, 598-612.
	<b>§ Sez. C.</b>
	<b>Bibliografia generale per ordine alfabetico degli autori.</b>
1.	I. G. AJVOZOV, <u>Religioznoe Obnovlenie našich dnejj</u> , Moskva, 1910.(Studio su Berdjajev e Merežkovskij )

2.	V. F. ASMUS, "Religiozno-Filosofskie Traktaty L. N.Tolstogo", in Polnoe Sobranie Sočinenij L. N. T., 1957, Tom., 23.
3.	OTTO BAUER, Nacional'nyj Vopros i Sociademokratija, S. Peterhurg, 1909.
4.	V. G. BELINSKIJ, Pis'mo k Gogolju, Moskva, 1956.
5.	V. G. BELINSKIJ, Stati i Pis'ma, in Socializm Belinskogo, a cura di P. N. SAKULIN.
6.	P. D. BOBORYKIN, Polnoe Sobranie Sočinenij, in 12 voll. ed. dalla rivista "Niva," S. Peterburg, 1897.
7.	P. D. BOBORYKIN, , "Obličiteli Intelligencii", in Russkoe Slovo, Nr. 73.
8.	A. BELYJ, Vospominanija ob Aleksandre BLOKE, 1964.
9.	E. BERNSTEIN, Probleme des Socialismus, 1896/97.
10.	E. BERNSTEIN, Evolutionary Socialism, 1899.
11.	E. BERNSTEIN, Ferdinand Lassalle, und Sozialismus, Berl., 1920
12.	E. BERNSTEIN, Socialisme Teorique et Social-Democracie Pratique, 1900.
13.	P. BIRJUKOV, Biografija L. N.TOLSTOG0, Berlin, 1921, Tom. I/II/III.
14.	S. BULGAKOV, Ot Marksizma k Idealizmu, Sbornik Statej, (1896-1903), S. Peterburg, 1903.
15.	S. BULGAKOV, Kapitalizm i Zemledelie, tom.I/II, S.Peterburg, 1900.
16.	S. BULGAKOV, Avtobiografičeskie Zametki, YMCA-Press, Parigi, 1947.
17.	P.J. ČAADAEV, Le lettere Filosofiche, opere di P.J. Čaadaev, a cura di Geršenzon, 1913.
18.	V.CHKLOVSKIJ, Léon Tolstoj, I/II, NRF, Parigi, 1969/1970.
19.	E.GOLLERBACH, V.V.Rozanov.A Critical Biographical Study, London, 1927, in Solitaria.
20.	N. V. GOGOL', Vybrannye Mesta iz Perepiski s Druz'jami, Berlin, 1921.
21.	A.GRAMSCI, Gli intellettuali e l'organizzazione della Cultura., Ed. G. Einaudi, 1953, Torino.
22.	GOUSSEV N.N., Letopis' Žizni i tvorčestva L. N. TOLSTOJ, Leningrad, 1936.
23.	Z. GIPPIUS N., Dimitrij Nlerezkovskij, YMCA-Press, Parigi, 1943.
24.	Iz Glubiny, Sbornik Statej o Ruskoj Revolucii, YMCA Press, Parigi, 1967
25.	V. IVANOV, "0 Religii Dionisa," in Voprosy Žizni", luglio, 1905.
26.	V. IL'IN, Razvitie Kapitalizma v Rossii.
27.	V. IL'IN, Ekonomičeskie Stat'i Etjudy.
28.	K KAUSKY, Natiorialität und Internationalität, Stuttgart, 1908.
29.	R.KINDERSLEY, The First Russian Revisionists, Oxford, 1962.
30.	I. KANT, Kritik der Reinen Vernunft, Könisberg, 1781
31.	I. KANT, Kritik der Praktischen Vernunft, 1788
32.	I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785
33.	V. I. LENIN, 0 Literature i Iskusstve, Gos. izd., Moskva, 1957.
34.	V. I. LENIN, Polnoe Sobranie Sočinenij, Tom 11.
35.	V. I. LENIN, Čto takoe Druz'ja Naroda i kak oni vojut protiv Social-Demokratov?
36.	GIUKACS, Il marxismo e la critica letteraria, Einaudi, Torino, 4 <sup>v</sup> ed.
37.	GIUKACS, Soljenitsyne, Gallimard, 1970.
38.	F.A.LANGE, Geschichte des Materialismus, Tom I/II, 1876-77.
39.	D.S.MIRSKIJ, Storia della Letteratura Russa, Garzanti, Milano, 1965.
40.	K.MICHAJLOVSKIJ, Polnoe Sobranie Sočinenij v sem tomov, S.Peterburg, 1911, 5-e Izdanie.



41.	D. S. MEREŽKOVSKIJ, "0 pričinah upadka i o novych tečenjach sovremennoj ruskoj literatury", 1893 in Polnoe Sobranie Sočinenij, Izd.T-va, S.Peterburg, Moskva, 1913.
42.	D. S. MEREŽKOVSKIJ,, Lev Tolstoj i Dostoevskij, v 2-ch tomach, Izd. Žurnal Mir Iskusstva, S. Peterburg, 1901/1902.
43.	D. S. MEREŽKOVSKIJ, Sem' Smirenych," in " Reč," 26, aprile, 1909.
44.	K MARKS-F.ENGELS, <u>Scritti sull'arte</u> , a cura di C.Salinari,Laterza, Bari,1971.
45.	G. DUNCAN MITCHELL, <u>Storia della Sociologia Moderna</u> , Mondadori,1971.
46.	H.MARCUSE, <u>Marxism Sovietism</u> , U.Guanda, 1968.
47.	R. PIPES, <u>Struve. Liberal on the Left</u> , 1870-1905, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,1970.
48.	<u>G.V.PLECHANOV, V.G. Belinskij; Sbornik Statej</u> , Moskva, 1923.
49.	G. V. PLECHANOV, <u>PO VECHAM. Sbornik Statej ob Intelligencii i o "Nacional'nom lice"</u> 2-e Izd., Moskva,1909.
50.	<u>V.POZNER, Littérature Russe</u> , Parigi.
51.	<u>PROBLEMY IDEALIZMA</u> , Moskva, 1902. (Sbornik Statej)
52.	RICKERT HEINRICH, <u>Der Gegestand der Erkenntnis</u> , Freiburg, 1892.
53.	M. RIPELLINO, "Prefazione " alla trad. It. dell'opera di Merežkovskij <u>L.Tolstoj e Dostoevskij</u> , Bari, Laterza,1947.
54.	N.P.ROZANOV, 0 " novom Religioznom Soznanii", Moskva,1908.
55.	V.V.ROZANOV, <u>Izbrannoe</u> , A.Neimanis,Monaco,1970.
56.	V.V.ROZANOV, <u>Mesto Christianstvo v Istorii</u> ,S.Peterburg, 1904
57.	V.V.ROZANOV, <u>Religija i Kul'tura.Sbornik Statej</u> ,Izd. P.Percova,S.Peterburg,1899.
58.	V.V.ROZANOV, <u>V Mire Nejaznago i neresennago</u> ,S.Peterburg, 1901.
59.	V.V.ROZANOV, <u>Apokalipsis našego Vremeni</u> ,Monaco,1970.
60.	V.V.ROZANOV, <u>Lev N.TOLSTOJ i Russkaja Cerkov</u> , S. Peterburg, 1912.
61.	V.V.ROZANOV, "Magičeskaja Stranica u Gogolja".
62.	V.V.ROZANOV, <u>Legenda 0 Velikom Inkvisitore Dostoevskogo, Dve Stat'i O Gogole</u> , Monaco,1970.
63.	V.V.ROZANOV, <u>Merežvskij Protiv "Vech"</u> in <u>Novoe Vremija</u> , 27 aprile,1909.
64.	M.B.RATNER, "Nacional'nyj Vopros v svete Socialističeskogo Mirovozzrenija", in <u>Russkoe Bogatstvo</u> , 1908,N.2.
65.	IVANOV-RAZUNNIK, <u>Istorija Obšč estvennoj Mysli</u> ,Tom. I /II Moskva, 1911.
66.	A.BRÜKNER, <u>Geschichte der Russischen Literatur</u> ,Lipsia..
67.	I.STALIN, <u>Voprosy Leninizma</u> , 11^ Izd.
68.	R.STAMMLER, <u>Wirtschaft und Recht nach der Materialistischen Geschichtsauffassung</u> , Leipzig, 1896.
69.	L.ŠESTOV, "V.V.ROZANOV", in <u>Put'</u> , Nr.22,Parigi,1930.
70.	L.ŠESTOV, <u>Kierkegaard e la filosofia esistenziale</u> ,Parigi,1949.
71.	L.ŠESTOV, <u>L'idea del bene e del male in Tolstoj e Nietzsche</u> , Parigi,1949.
72.	L.ŠESTOV, <u>La filosofia della Tragedia:Dostoevskij e Nietzsche</u> , in <u>Sobranie Sočinenij</u> , in 6 volumi (Štatni Knihovna di Praga)
73.	L.ŠESTOV, <u>La notte del Getsemani</u> , Parigi, 1923.
74.	L.ŠESTOV, <u>Sulla Bilancia di Giacobbe</u> ,Parigi,1923.
75.	A.SOLŽENICYN, <u>Sobranie Socinenij</u> ,in 6 volumi,Francoforte,1970.
76.	A.SOLŽENICYN, <u>Avgust četyrnadcatogo</u> ,YMCA-Press,Parigi,1971.

77.	V.STRADA, "Introduzione", in <u>A.Solženicyn,Reperto C,G.Einaudi ed.,1971.</u>
78.	V.STRADA, <u>Letteratura Sovietica,1953-63,Ed.Riuniti,1964.</u>
79.	V.STRADA, <u>Tradizione e Rivoluzione nella Letteratura Russa,Einaudi,Torino,1969.</u>
80.	V.STRADA, "Introduzione" in V.I.LENIN, <u>Che Fare?,Einaudi, Torino,1971.</u>
81.	P.B.STRUVE, <u>Kritičeskie Zametki k voprosu ob ekonomičeskom razvittii Rossii,Vypusk I. S.Peterburg,1894.</u>
82.	P.B.STRUVE, "Svoboda i Istoričeskaja Neobchodimost", in <u>Voprosy Filosofia i Psichologii, VIII, (gennaio-febbraio),1897, pp.120-139.</u>
83.	P.B.STRUVE, "Eše o svobode i neobchodimost", in <u>Novoe Slovo, N. 8, maggio 1897, pp. 200-208.</u>
84.	P.B.STRUVE, <u>Na Raznye Temy, (1893-1901)gg. Sbornik Statej, S. Peterburg, 1902.</u>
85.	P.B.STRUVE, "Predislovie", in N.A.BERDJAEV, <u>Sub"ektivizm i Individualizm v obščestvennoj filosofii, S.Peterburg,1901.</u>
86.	P.B.STRUVE, "Die Marxsche Theorie der Socialen Entwicklung. Ein Kritischer Versuch", <u>Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik, XIV, 1899.</u>
87.	LEV N.TOLSTOJ, <u>Polnoe Sobranie Sočinenij, Tom 23,Moskva, 1957.</u>
88.	LEV N.TOLSTOJ, <u>Ispoved'.</u>
89.	LEV N.TOLSTOJ, <u>Issledovanie Dogmatičeskogo Bogoslovija.</u>
90.	LEV N.TOLSTOJ, <u>V čem Moja Vera.</u>
91.	LEV N.TOLSTOJ, <u>Moja žizn'.</u>
92.	LEV N.TOLSTOJ, <u>Cerkov' i Gosudarstvo.</u>
93.	AA. VV., <u>VECHI, Sbornik Statej o ruskoj Intelligencii Moskva, 2-e Izd.1909.</u>
94.	S.A.VENGEROV, <u>Istoria Russkoj Literatury.</u>
95.	S.A.VENGEROV, <u>Vechi" Kak inameni Vremeni. Sbornik Statej, Moskva, 1910.</u>
	B.ZENKOVSKIJ, <u>Histoire de la Philosophie Russe, Tom. I/II, Parigi,1953/54.</u>
96.	B.ZENKOVSKIJ, <u>Russkie Mysliteli i Evropa, YMCA-Press, 1955.</u>
97.	VALDO ZILLI, <u>La Rivoluzione Russa del 1905.La formazione dei partiti Politici (1881-1904), Napoli,1963.</u>
98.	N.WEISBEIN, <u>L'évolution religieuse de Tolstoi,Librairie Des Cinq Continents,b Paris,1960.</u>
99.	G.WINDELBAND, <u>Storia della Filosofia Moderna, Valilecchi editore.</u>
100.	HUGH SETON-WATSON, <u>Storia dell'Impero Russo (1801-1917) Einaudi,Torino,1971.</u>

## APPENDICE FINALE:

**GLI ALLEGATI IN LINGUA RUSSA SONO REPERIBILI SU INTERNET E POSSONO  
ESSERE CONSULTATI ONLINE. INDICE DEI NUMERI PUBBLICATI DELLA RIVISTA  
“PUT”**

1. I saggi raccolti in “Vechi” e altri documenti reperibili in Internet, soprattutto nel sito <http://www.vehi.net/index.html>: **БИБЛИОТЕКА РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ “ВЪХИ”**
2. **Gli articoli pubblicati sulla rivista “Put” possono essere consultati online sul sito: [http://www.krotov.info/library/p/put\\_ind.html](http://www.krotov.info/library/p/put_ind.html), di cui si riporta l’indice per numero e nome:**

Журнал "Путь", издававшийся в Париже Николаем Бердяевым в 1925-1940 гг.

**ОГЛАВЛЕНИЕ ПО НОМЕРАМ**

**№1**

От редакции. Духовные задачи русской эмиграции. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 3-8.  
Франк.С. Религиозные основы общественности. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 9-30.  
Бердяев Н. Царство Божие и царство кесаря. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 31-51.  
Булгаков С. Очерки учения о Церкви. // Путь. - №1. - С. 53-78.  
Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 79-98.  
Трубецкой Г. Памяти патриарха Тихона. Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 116-120.  
Бердяев Н. Евразийцы. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 134-139.  
Бердяев Н. Неотомизм // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 169-171.

**№2**

Н. О Русской Церкви (Письмо из России) // Путь. - №2. - 1926. - Янв. С. 2-12.  
Бердяев Н. Спасение и творчество. // Путь. - №2. - 1926. - Янв. - С. 26-46.  
Булгаков С. Очерки учения о Церкви. // Путь. - №2. - 1926. - Янв. - С. 47-58.

**№3**

Бердяев Н. О духовной буржуазности. // Путь. - №3. - 1926 г. - С. 3-13.

Бердяев Н. О. Д'Эрбиньи о религиозном образе Москвы в октябре 1925 г. // Путь. - №3. - Март-апрель 1926 г. С. 145-147.

**№4**

Булгаков С. Очерки учения о Церкви. // Путь. - №4. - Июнь-июль 1926. - С. 3-26.

Бердяев Н. Дневник философа: Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли. - Путь. - Июнь-июль 1926. - №4. - С. 176-182.

Бердяев Н. Жозеф де Местр и масонство. - Путь. - Июнь-июль 1926. - №4. - С. 183-187.

### №5

Бердяев Н. Церковная смута и свобода совести. // Путь. - №5. - 1926. - Окт.-Нояб. - С. 570-579.

Федотов Г.П. Об антихристовом добре. // Путь. - №5. - 1926. - Окт.-Нояб. - С. 580-588

Бердяев Н. Новые книги о Як. Беме. - Путь. - Окт. - нояб. 1926. - №5. - С. 119-122.

Бердяев Н. Антихристианская мысль. // Путь. - Окт. - нояб. 1926. - №5. - С. 131-132.

### №6

Бердяев Н. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. - Янв. 1927. - №6. - С. 50-68

Бердяев Н. Дневник философа: о духе времени и о монархии // Путь. - Янв. 1927. - №6. - С. 110-114

Бердяев Н. О книге Н.Лосского "Свобода воли". // Путь. - №6. - 1927. - Янв. - С. 130-131.

### №7

Бердяев Н. Из размышлений о теодицее // Путь. - №7. - Апр. 1927. - С. 50-62.

### №8

Бердяев Н. Утопический этатизм евразийцев. // Путь. - №8. - 1927. - Авг. - С. 141-144.

### №16

Бердяев Н. О софиологии. // Путь. - №16. - 1929. - С. 95-99.

### №18

Флоровский Г. Противоречия оригенизма // Путь. - №18. - 1929. - Сент. - С. 107-115.

### №26

Бердяев Н. В защиту А.Блока. - Путь. - Февр. 1931. - №26. - С. 109-113.

### №31

Иоанн (Шаховской). О назначении человека и о путях философа. С. 53-69.

### №33

Федотов Г. Православие и историческая критика. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 3-17.  
Лаговской И. Спасение и культура. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 18-43.  
Арсеньев Николай. Об общении с Англиканской церковью. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 44-51  
Смолич И. И.В.Киреевский. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 52-66.  
Бубнов Николай. Новая книга о Лессинге, как религиозном мыслителе. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.  
Флоровский Г. К истории Эфесского собора.// Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.  
Зеньковский В.В. Леонид А. Матеев. Есть ли чудо? // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.

### №34

Вышеславцев Б.П. Миф о грехопадении // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 3-18.  
Бицилли П. П.А.Бакунин.// Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 19-38.  
Франк С. Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 39-51.  
Четвериков С. О трудностях религиозной жизни в детстве и юности. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 52-63.  
Ильин В. Гете, как мудрец. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 64-70.  
Зеньковский В. Рец. на кн. Маритена. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 71-72.  
Зеньковский В. Рец. на отчет о конференции ИМКА. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 72-73.  
Зернов Н. Русская церковь и вселенское православие (о книге Стратонова). // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 73-64.

### №36

Карташев А. Русское христианство. // Путь. - №36. Май-октябрь 1936 г. С. 19-31.

### №38

Бердяев Н. Человек и машина.(Проблема социологии и метафизики техники). // Путь. - №38. - май 1933. - С. 3-37.

### №49

Бердяев Н. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал "Путь". (К десятилетию "Пути"). - Путь. - Окт.-дек. 1935.- №49. - С. 3-22.

### №51

Карташев А. Русское христианство. - Путь. №51. Май-октябрь 1936 г. С.19-31.

Бердяев Н. Рец. на книгу Данзас. - Путь. №51. Май-октябрь 1936 г. С.74-75.

### №53

Булгаков С. Una Sancta. Основания экуменизма. // Путь. - №53. - - Апр.-июль 1937 г. - С. 3-15.

Бердяев Н. Ортодоксия и человечность. (Прот. Георгий Флоровский. "Пути русского богословия".) // Путь. - №53. - Апр.-июль 1937 г. - С. 53-65.

### №57

Федотов Г.П. Славянский или русский язык в богослужении. // Путь. - №57. - 1938. - Сент.-Окт. - С. 3-28.

[Бердяев Н. Рец. на кн.:] Jean Grenie. Essai sur l'esprit d'orthodoxie. Gallimard. // Путь. - №57. - 1938. - Сент.-Окт. - С. 84-84/

### №58

Бердяев Н. Основная идея философии Л.Шестова. - Путь. №58. - Ноябрь.-дек. 1938. - С. 44-48.

### №59

Бердяев Н. Существует ли в православии свобода мысли и совести. -Путь. - Февр.-апр. 1939. - №59. - С. 46-54.

### №60

Бердяев Н. [За подписью "От редакции"]. Решительный час исторической судьбы. - Путь. №60. Май-сент. 1939. С.3. (Клепинина, №444).

Федотов Г.П. В защиту этики. - Путь. №60. Май-сент. 1939. С. 4-17.

Бердяев Н. О книге С.Л.Франка "Непостижимое"// Путь. №60. Май-сент. 1939. С. 65-67.

### №61

Бердяев Н. Война и эсхатология// Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 3-14.

Вышеславцев Б.М. Богооставленность // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 15-21

---

Доделать греческие цитаты: 57, 9 (статья Федотова) и далее. Проставить страницы в Бердяеве из №16.

---

Журнал "Путь", издававшийся в Париже Николаем Бердяевым в 1925-1940 гг.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Арсеньев Николай. Об общении с Англиканской церковью. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 44-51

**Бердяев Н.**

Антихристианская мысль. // Путь. - Окт. - нояб. 1926. - №5. - С. 131-132.

В защиту А.Блока. - Путь. - Февр. 1931. - №26. - С. 109-113.

Война и эсхатология // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 3-14.

Дневник философа: о духе времени и о монархии // Путь. - Янв. 1927. - №6. - С. 110-114

Дневник философа: Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли. - Путь. - Июнь-июль 1926. - №4. - С. 176-182.

Евразийцы. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 134-139.

Жозеф де Местр и масонство. - Путь. - Июнь-июль 1926. - №4. - С. 183-187.

Из размышлений о теодицее // Путь. - №7. - Апр. 1927. - С. 50-62.

Наука о религии и христианская апологетика // Путь. - Янв. 1927. - №6. - С. 50-68

Неотомизм // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 169-171.

Новые книги о Як. Беме. - Путь. - Окт. - нояб. 1926. - №5. - С. 119-122.

О духовной буржуазности. // Путь. - №3. - 1926 г. - С. 3-13.

О книге Н.Лосского "Свобода воли". // Путь. - №6. - 1927. - Янв. - С. 130-131.

О софиологии. // Путь. - №16. - 1929. - С. 95-99.

О. Д'Эрбиньи о религиозном образе Москвы в октябре 1925 г. // Путь. - №3. - Март-апрель 1926 г. С. 145-147.

Ортодоксия и человечность. (Прот. Георгий Флоровский. "Пути русского богословия"). // Путь. - Апр.-июль 1937 г. С. 53-65.

Основная идея философии Л.Шестова. - Путь. №58. - Ноябрь.-дек. 1938. - С. 44-48.

[За подписью "От редакции"]. Решительный час исторической судьбы. - Путь. №60. Май-сент. 1939. С.3. (Клепинина, №444)

Рец. на книгу Данзас. - Путь. №51. Май-октябрь 1936 г. С.74-75.

Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал "Путь". (К десятилетию "Пути"). - Путь. - Окт.-дек. 1935.- №49. - С. 3-22.

Спасение и творчество. // Путь. - №2. - 1926. - Янв. - С. 26-46.

Утопический этатизм евразийцев. // Путь. - №8. - 1927. - Авг. - С. 141-144.

Царство Божие и царство кесаря. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 31-51.

Церковная смута и свобода совести. // Путь. - №5. - 1926. - Окт.-Нояб. - С. 570-579.

Человек и машина. (Проблема социологии и метафизики техники). // Путь. - №38. - май 1933. - С. 3-37.

[Рец. на кн.:] Jean Grenie. Essai sur l'esprit d'orthodoxie. Gallimard. // Путь. - №57. - 1938. - Сент.-Окт. - С. 84-84/

[Рец. на кн.:] О книге С.Л.Франка "Непостижимое". // Путь. №60. Май-сент. 1939. С. 65-67.

Бицилли П. П.А.Бакунин. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 19-38.

Бубнов Николай. Новая книга о Лессинге, как религиозном мыслителе. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.

Булгаков С. Очерки учения о Церкви. // Путь. - №1. - С. 53-78. Продолжение: Путь. №2. -

- Январь 1926. - С. 47-58. Окончание: Путь. - №4. - Июнь-июль 1926. - С. 3-26.  
Булгаков С. Una Sancta. Основания экуменизма. // Путь. - №53. - - Апр.-июль 1937 г. - С. 3-15.
- Вышеславцев Б.П. Богооставленность // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 15-21  
Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 79-98.  
Вышеславцев Б.П. Миф о грехопадении // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 3-18.
- Зеньковский В.В. Леонид А. Матеев. Есть ли чудо? // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.  
Зеньковский В. Рец. на кн. Маритена. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 71-72.  
Зеньковский В. Рец. на отчет о конференции ИМКА. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 72-73.
- Зернов Н. Русская церковь и вселенское православие (о книге Стратонова). // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 73-64.
- Ильин В. Гете, как мудрец. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 64-70.
- Иоанн (Шаховской). О назначении человека и о путях философа. // Путь. - №31. - С. 53-69.
- Карташев А. Русское христианство. // Путь. - №36. Май-октябрь 1936 г. С. 19-31.
- Лаговской И. Спасение и культура. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 18-43.
- Н. О Русской Церкви (Письмо из России) // Путь. - №2. - 1926. - Янв. С. 2-12.
- От редакции. Духовные задачи русской эмиграции. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 3-8.
- Смолич И. И.В.Киреевский. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 52-66.
- Трубецкой Г. Памяти патриарха Тихона. Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 116-120.
- Федотов Г.П. В защиту этики. - Путь. №60. Май-сент. 1939. С. 4-17.  
Федотов Г.П. Об антихристовом добре. // Путь. - №5. - 1926. - Окт.-Нояб. - С. 580-588.  
Федотов Г. Православие и историческая критика. // Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 3-17.  
Федотов Г.П. Славянский или русский язык в богослужении. // Путь. - №57. - 1938. - Сент. - Окт. - С. 3-28.
- Флоровский Г. К истории Эфесского собора.// Путь. - №33. - 1932. - Апр. - С. 67-72.  
Флоровский Г. Противоречия оригенизма // Путь. - №18. - 1929. - Сент. - С. 107-115.  
Франк С. Религиозные основы общественности. // Путь. - №1. - 1925. - Сент. - С. 9-30.  
Франк С. Философия Гегеля (к столетию со дня смерти Гегеля) // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 39-51.
- Четвериков С. О трудностях религиозной жизни в детстве и юности. // Путь. - №34. - 1932. - Июл. - С. 52-63.
-



# ИЗ-ПОД ГЛЫБ

Сборник статей

—  
УМСА-Press, Paris, 1974

## СОДЕРЖАНИЕ

От составителей

А.И. СОЛЖЕНИЦЫН. На возврате дыхания и сознания

И. Р. ШАФАРЕВИЧ. Социализм

М. С. АГУРСКИЙ. Современные общественно-экономические системы и их перспективы

И. Р. ШАФАРЕВИЧ. Обособление или сближение?

А. И. СОЛЖЕНИЦЫН. Раскаяние и самоограничение

М. К. ПОЛИВАНОВ. Направление перемен

Ф. Г. СВЕТОВ. Русские судьбы

Е. В. БАРАБАНОВ. Раскол Церкви и мира

В. М. БОРИСОВ. Личность и национальное самосознание

А. И. СОЛЖЕНИЦЫН. Образованщина

И. Р. ШАФАРЕВИЧ. Есть ли у России будущее?

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Две пресс-конференции

Игорь Шафаревич. О сборнике "Из-под глыб".

Евгений Барабанов. Христианская инициатива.

Александр Солженицын. Пресс-конференция в Цюрихе.

Коротко об авторах

<http://www.vehi.net/samizdat/izpodglyb/index.html>

---

*А. Солженицын*  
НА ВОЗВРАТЕ ДЫХАНИЯ И СОЗНАНИЯ\*)

(По поводу трактата А. Д. Сахарова  
"Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе")

---

\*) *Впервые* в сб. «Из-под глыб», Париж, 1974. *Переиздано*: А. Солженицын, «Ленин в Цюрихе». Екатеринбург. Изд

*Эта статья была написана 4 года назад, но не отдана в Самиздат, лишь самому А. Д. Сахарову. Тогда она была в Самиздате нужней и прямо относилась к известному трактату. С тех пор Сахаров далеко ушёл в своих воззрениях, в практических предложениях, и сегодня к нему статья уже мало относится, она уже не полемика с ним.*

*Так теперь поздно! – возразят. То ли ещё у нас не поздно! Мы и полстолетия ничего не успевали ни называть, ни обмысливать, нам и через 50 лет ничто не поздно. Потому что напечатана у нас – пустота! Во всяком таком опоздании – характерная норма послеоктябрьской русской жизни.*

*Не поздно потому, что в нашей стране на тех мыслях, которые Сахаров прошёл, миновал, ещё коснеет массивный слой образованного общества. Не поздно и потому, что, видимо, ещё немалые круги на Западе разделяют те надежды, иллюзии и заблуждения.*

## 1

Кажется, мучителен переход от свободной речи к вынужденному молчанию. Какая мука живому, привыкшему думать обществу с какого-то декретного дня утратить право выражать себя печатно и публично, а год от году замкнуть уста и в дружеском разговоре и даже под семейной кровлей.

Но и обратный переход, ожидающий скоро нашу страну, – возврат дыхания и сознания, переход от молчания к свободной речи, – тоже окажется и труден, и долог, и снова мучителен – тем крайним, прОпасным непониманием, которое вдруг зинет между соотечественниками, даже ровесниками, даже земляками, даже членами одного тесного круга.

За десятилетия, что мы молчали, разбрелись наши мысли на семьдесят семь сторон, никогда не перекликнувшись, не опознавшись, не поправив друг друга. А штампы принудительного мышления, да не мышления, а диктованного рассуждения, ежедённо втолакиваемые через магнитные глотки радио, размноженные в тысячах газет-близнецов, еженедельно конспектируемые для кружков политучёбы, – изуродовали всех нас, почти не оставили неповрежденных умов.

И теперь, когда умы даже сильные и смелые пытаются распрямиться, выбиться из кучи дряхлого хлама, они несут на себе все эти злые тавровые выжжены, кособокость колодок, в которые загнаны были незрелыми, – а по нашей умственной разъединённости ни на ком не могут себя проверить.

Мы же, остальные, до того иссохли в десятилетиях лжи, до того изжаждались по дождевым капелькам правды, что как только упадут они нам на лицо – мы трепещем от радости: "наконец-то!", мы прощаем и вихри пыли, овеявшие их, и тот лучевой распад, который в них ещё таится. Так радуемся мы каждому словечку правды, до последних лет раздавленному, что этим первым нашим выразителям прощаем и всю приблизительность, и всякую неточность, и долю заблуждения даже бóльшую, чем доля истины, – только за то, что "хоть что-то сказано!", "хоть что-то наконец!".

Всё это испытали мы, читая статью академика Сахарова и слушая отечественные и международные отклики на неё. С биением сердца мы узнали, что наконец-то разорвана непробудная, уютная, удобная дрёма советских ученых: делать своё научное дело, за это – жить в избытке, а за это – не мыслить выше пробирки. С освобождающей радостью мы узнали, что не только западные атомники мучимы совестью, – но вот и в наших просыпается она!

Уже это одно делает бесстрашное выступление Андрея Дмитриевича Сахарова крупным событием новейшей русской истории. Работа эта находит путь к нашему сердцу прежде всего своею честностью в оценках. Многие события и явления называются так, как мы тайно думаем, но по трусости боимся высказать. Режим Сталина назван среди "демагогических, лицемерных, чудовищно-жесточких

полицейских режимов"; сказано, что в отличие от гитлеризма сталинизм носит "гораздо более изощрённый наряд лицемерия и демагогии" с опорой на "социалистическую идеологию, которая явилась удобной ширмой". Упомянуты и "грабительские заготовки" продуктов и "почти крепостное закабаление крестьянства", правда – в прошлом, но есть и о сегодняшнем: "большое имущественное неравенство между городом и деревней", "40% населения нашей страны оказывается в очень трудном экономическом положении" (по контексту, по намёку речь идет о БЕДНОСТИ, но в отношении *своей* страны язык не выговаривает); напротив, 5% "начальства" так же привилегированны, "как аналогичная группировка в США". И даже больше! – хотели бы мы возразить, но разъяснения автора опережают нас: привилегии управляющей группировки в нашей стране – **тайны**, "дело не чисто", тут "имеет место *подкуп* верных слуг существующей системы", в прошлом – "зарплата в конвертах", сейчас – "закрытое распределение дефицитных продуктов, товаров и разных услуг, привилегии в курортном обслуживании". Сахаров высказывается против недавних политических процессов, против цензуры, против новых антиконституционных законов. Он указывает, что "партия с такими методами убеждения и воспитания вряд ли может претендовать на роль духовного вождя человечества". Он протестует против подчинения интеллигенции партийным чиновникам под прикрытием "интересов рабочего класса". Разоблачение сталинизма он требует "довести до полной правды, а не до... кастовой целесообразности", он справедливо требует "всенародного расследования архивов НКВД" и полной амнистии сегодняшним политзаключённым. И даже в наиболее неприкасаемой *внешней* политике возлагает на СССР "косвенную ответственность" за арабо-израильский конфликт.

Впрочем, если не этот уровень смелости, то этот уровень анализа доступен и другим нашим соотечественникам, только молчунам. Сахаров же, с уверенностью крупного учёного, подымает нас на более высокую обзорную точку зрения. Короткими ударами лекторской палочки он разваливает тех истуканов, те экономические мифы 20-30-х годов, которые и мёртвыми завораживают уже полвека всю нашу учащуюся молодёжь – да так и до старости.

Сахаров разрушает марксистский миф, что капитализм "приводит в тупик производительные силы" или "всегда приводит к абсолютному обнищанию рабочего класса"<sup>1194[1]</sup>. Экономическое соревнование систем, со школьных плакатов запомненное нами как социалистический конь, прыгающий через капиталистическую черепаху, он впервые в нашей стране представляет в истинных соотношениях. Сахаров напоминает о "бремени технического и организационного риска разработочных издержек, которое ложится на страну, лидирующую в технике", и с большим знанием дела перечисляет важные технические заимствования, обогатившие СССР за счёт Запада; напоминает, что сталь да чугун – это отрасли традиционные и "догонка" в них ничего не доказывает, а в отраслях поистине ведущих – мы устойчиво позади. Разрушает Сахаров и миф о пауках-миллионерах: они – "не слишком серьёзное экономическое бремя" по их малочисленности, напротив, "революция, которая приостанавливает экономическое развитие более чем на 5 лет, не может считаться экономически выгодной для трудящихся" (да уж просто скажем: убийственна). Что касается СССР, то свален миф о магическом соцсоревновании ("не играет серьёзной экономической роли") и напомяно: все эти десятилетия "наш народ работал с предельным напряжением, что привело к определённому истощению ресурсов нации".

---

<sup>1194[1]</sup> Впрочем, это выговаривает он чрезмерно смягчённо ("не всегда"). В современных экономических работах (Лёбель и др.) доказано, что **после**мануфактурного периода капитализм – вопреки Марксу – **не** эксплуатирует рабочих, что главные ценности создаются **не** трудом рабочих, а умственным трудом - организацией и механизацией. Рабочие же, особенно вследствие удачных забастовок, получают всё большую и большую долю продукта, **не выработанную** ими.

Правда, такая ломка молитвенных истуканов не даётся легко, Сахаров там и здесь без надобности смягчает: лишь "определённое" истощение; и – "в обеспечении высокого уровня жизни... капитализм и социализм сыграли вничью" (уж где там!..). Но сам переступ через запретную черту – посметь судить о том, о чём никто не смел, кроме Основоположников, – выводит нашего автора далеко вперёд. Если при капиталистическом строе обнаруживается не сплошное загнивание, а "продолжается развитие производительных сил", то "социалистический мир не должен разрушать породившую его почву" – "это было бы самоубийством человечества", ядерной войной. (Наша пропаганда не любит признавать ядерную войну самоубийством человечества, но – непременным торжеством социализма.) Сахаров советует верней того: отказаться от "эмпирико-конъюнктурной внешней политики", от "метода максимальных неприятностей противостоящим силам без учёта общего блага и общих интересов"; СССР и Соединённым Штатам перестать быть противниками, перейти к совместной бескорыстной широчайшей помощи отсталым странам, а из высших целей внешней политики пусть будет международный контроль за соблюдением "Декларации прав человека".

Не упускает автор перечислить и главнейшие опасности для нашей цивилизации, черты гибели среды обитания человечества, и широко ставит задачу спасения её.

Таков уровень благородной статьи Сахарова.

## 2

Но предлагаемый отзыв пишется не для того, чтобы присоединиться к хору похвал: кажется, их и так перевес.

Вселяет тревогу, что многие опорные, недояснённые, а иногда и неверные положения статьи Сахарова могут перелиться теперь в развитие свободной русской мысли и исказить, задержать её ход.

Признаемся: мы сейчас концентрированно, с повышенной плотностью вместили тут лучшее, что видим в статье Сахарова. На самом же деле это всё сказано у него не на едином стержне, не с энергией, но с разрежениями, смягчениями, а главное – в чересполосице с утверждениями противоположными и часто взятыми уровнем ниже.

Заметную погрешность статьи мы видим в том, что она щедра вниманием ко внутренним проблемам *других* стран – Греции, Индонезии, Вьетнама, Соединённых Штатов, Китая, тогда как внутренняя ситуация в СССР освещается (точней – обделяется светом) как можно более благожелательно. Но это – топкая точка зрения. Рассуждать о международных проблемах, а тем пуще о проблемах других стран мы имеем моральное право лишь после того, как осознаем *свои* внутренние проблемы, покаемся в своих пороках. Чтоб иметь право рассуждать о "трагических событиях в Греции", надо прежде посмотреть, не трагичней ли события у нас. Чтобы доглядываться издали, как "от американского народа пытаются скрыть... цинизм и жестокость...", надо прежде хорошо оглянуться: а **ближе** – нет ничего похожего? да когда не "пытаются", а когда отлично удаётся? И если уж "трагизм нищеты... 22 миллионов негров", то не нищей ли 50 миллионов колхозников? И не упустить, что "трагикомические формы культа личности" в Китае лишь с малым изменением (и не всегда к худшему) повторяют наши смердящие 30-е годы.

Это беда – наша вьезшаяся, общая. С самого начала, как в Советском Союзе звонко произнесли и жирно написали "самокритика", – всегда то была *его* критика. Десятилетиями нам внушали наше социалистическое превосходство, а судить-рядить разрешали только о чужом. И когда теперь задумываемся мы говорить о *своем*, – бессознательная жажда смягчения отклоняет наши перья от суровой линии. Трудно возвращается к нам свободная мысль, трудно привыкнуть к ней сразу сполна и со всего горька. Называть вслух пороки нашего строя и нашей страны робко кажется грехом против патриотизма.

Эта избирательная смиренность со "своим" при строгости к чужому проявляется в сахаровской работе не раз, начиная с первой же её страницы: в кардинальной оговорке автора, что хотя цель его работы – способствовать разумному сосуществованию "мировых идеологий", здесь "не идёт речь об идеологическом мире с теми фанатичными, сектантскими и экстремистскими идеологиями, которые отрицают всякую возможность сближения с ними, дискуссии и компромиссы, например с идеологиями фашистской, расистской, милитаристской или маоистской". И – всё. И в перечислении – точка.

Ненадёжный, обвалистый вход в такую важную работу! – не придушимся ли мы под этим сводом? Хотя и сказано "например", хотя, значит, список непримиримых идеологий ещё не полон, – но по какой странной скромности пропущена здесь именно та идеология, которая ещё на заре XX века объявила все компромиссы "гнилыми" и "предательскими", все дискуссии с инакомыслящими – пустой и опасной болтовнёй, единственным решением социальных задач – оружие, а деление мира – в двух цветах: "кто не с нами – тот против нас"? С тех пор эта идеология имела огромный успех, она окрасила собою весь XX век, ознобила три четверти Земли, – отчего же Сахаров не упоминает её? Считает ли он, что с нею можно столкнуться мягким убеждением? О, если бы! Но ещё никто не наблюдал подобного случая, эта идеология несколько не изменилась в своей неуклонности и непримиримости. Подразумевает ли он её в тёмном приглушке, в непросвеченном "например"?

Абзацем ниже Сахаров называет среди "крайних выражений догматизма и демагогии", в ряду тех же расизма и фашизма – уже и СТАЛИНИЗМ. Но это – худая подмена.

В Советском Союзе после 1956 года никакой особой смелости, новизны, открытия нет – назвать "сталинизм" как нечто дурное. Официально так у нас не принимается, но в общественности разошлось широко и часто произносится устно. Написать "сталинизм" в таком перечне в годах сороковых или тридцатых было бы и отвагой и мудростью – когда "сталинизм" воплощался могучей действующей системой, достаточно показавшей себя и у нас в стране, и уже в Восточной Европе. Но в 1968 году ссылаться на "сталинизм" есть подстановка, маскировка, уход от проблемы.

Справедливо усумниться: а **есть** ли такой отдельный "сталинизм"? СУЩЕСТВОВАЛ ЛИ ОН КОГДА? Сам Сталин никогда не утверждал ни своего отдельного учения (по низкому умственному уровню он и не мог бы построить такого), ни своей отдельной политической системы. Все сегодняшние поклонники, избранники и плакальщики Сталина в нашей стране, а также последователи его в Китае гранитно стоят на том, что Сталин был верный ленинец и никогда ни в чём существенном от Ленина не отступил. И автор этих строк, в своё время попавший в тюрьму именно за ненависть к Сталину и за упрёки, что тот отступил от Ленина, сегодня должен признаться, что таких существенных отступлений не может найти, указать, доказать.

Земля, в революцию данная крестьянам, а вскоре (Земельный устав 1922 года) отобранная в государственную собственность? Заводы, обещанные рабочим, но в тех же неделях подчинённые централизованному управлению? Профсоюзы на службе не у масс, а у государства? Военная сила для подавления национальных окраин (Закавказье, Средняя Азия, Прибалтика)? Концентрационные лагеря (1918-21)? Бессудная расправа (ЧК)? Жестокий разгром и ограбление церкви (1922)? Соловецкие зверства (с 1922)? Всё это – никак не Сталин по годам, по степени власти. (Сахаров предлагает восстановить "ленинские принципы общественного контроля над местами заключения", – не пишет, какого именно года принципы? в каких лагерях проявленные? Ведь после ранних Соловков Ленина уже не было в живых.) К Сталину отнесём кровавое насаждение коллективизации, – но расправы с тамбовским (1920-21) и сибирским (1921) крестьянскими восстаниями не были мягче, они лишь не захватывали всей страны. Сочли бы за ним усиленную искусственную индустриализацию с подавлением лёгкой промышленности, – так и это не Сталиным придумано.

Разве только в одном Сталин явно отступил от Ленина (но и повторяя общий закон всех революций): в расправе с *собственной партией*, начиная с 1924 года и возвышаясь к 1937-му. Так не в этом ли решающем отличии и видят наши нынешние передовые историки тот признак, по которому "сталинизм" попадает в исключительный список античеловеческих идеологий, попадает без своей материнской?

"Сталинизм" – это очень удобное понятие для тех наших "очищенных" марксистских кругов, которые стремятся отличаться от официальной линии, на самом деле отличаясь от неё ничтожно. (Типичным представителем этой линии можно назвать Роя Медведева.) Для той же цели ещё важнее и нужнее понятие "сталинизма" западным компартиям – чтобы сбросить на него всё кровавое бремя прошлого и тем облегчить свои сегодняшние позиции. (Сюда относятся коммунистические теоретики, как Г. Лукач, И. Дойчер.) И – даже обширным леволиберальным кругам Запада, которые при жизни Сталина аплодировали цветным картинкам нашей жизни, а после XX съезда оказались в жестоком просаке.

Но пристальное изучение нашей новейшей истории показывает, что НИКАКОГО СТАЛИНИЗМА (ни – учения, ни – направления жизни, ни – государственной системы) НЕ БЫЛО, как справедливо утверждают официальные круги нашей страны, да и руководители Китая. Сталин был хотя и очень бездарный, но очень последовательный и верный продолжатель *духа* ленинского учения. А нам на возврате дыхания после обморока, в проблесках сознания после полной темноты, – нам так трудно вернуть себе сразу отчётливое зрение, нам так трудно брести поперёк нагроможденных стен, между наставленных истуканов.

Касанием лекторской палочки Сахаров развораживает и в прах рассыпает одни, а другие минует с почтением, оставляет ложно стоять.

Теперь если все эти "непримиримые идеологии" оставить в оговорке, в исключении (и даже расширить их список), – то с **какими** же идеологиями Сахаров предлагает сосуществование? С либеральной да с христианской? Так от них и так ничто миру не грозит, они и так в дискуссии всегда. А вот с этим зловещим списком что делать? В нём несколько многовато идеологий прошлого и – НАСТОЯЩЕГО.

И какова же тогда цена ожидаемой и призываемой "*конвергенции*"?..

А где гарантии, что непримиримые идеологии не будут возникать и в будущем?

В этой же работе так трезво оценив губительное экономическое разорение от революций, Сахаров предусматривает "для революционной и национально-освободительной борьбы", "когда не остаётся других средств, кроме вооружённой борьбы", – "возможность решительных действий". "Существуют ситуации, когда революции являются единственным выходом из тупика". Это опять-таки – не собственное противоречие автора, но поддался он общему перекосу эпохи: все революции в общем одобрять, все "контрреволюции" безоговорочно осуждать. (Хотя в смене насилий, вызывающих одно другое, кто провёл временную грань, кто указал тот инкубаторный срок, до истечения которого насильственный переворот ещё называется контрреволюцией, а *после* – уже новой революцией?)

Неполнота освобождения от чужих навязанных модных догм всегда накажет нас неравномерной ясностью зрения, опрометчивыми формулировками. Вот и вьетнамскую войну характеризует Сахаров, как принято у *мировой прогрессивной общественности* – как войну "сил реакции" против "народного волеизъявления". А когда приходят по тропе Хо Ши Мина регулярные дивизии – это тоже "народное волеизъявление"? А когда "регулярные" партизаны поджигают деревни за их нейтралитет и автоматами понуждают мирное население к действиям – это отнесём к "народному волеизъявлению" или к "силам реакции"? Нам ли, русским, с опытом *своей* гражданской войны так поверхностно судить о вьетнамской?.. Нет, не пожелаем ни "революции", ни "контрреволюции" даже врагам!

Массовое насилие только дозволь в самом малом объёме, – а там сразу прикатит помощь "передовых" и "реакционных" сил, а там накалится на весь континент, гляди до

атомного рубежа. И что ж остаётся от МИРНОГО СОСУЩЕСТВОВАНИЯ, вынесенного в заголовок?

### 3

Среди неприкасаемых статуй бережно обходит наш автор и СОЦИАЛИЗМ – настолько несомненный для всех, что не подлежит и дискуссионному выносу в заголовок. В превознесении социализма Сахаров даже и чрезмерен. Как о всеизвестном, не требующем доказательств, пишет он о "высоких нравственных идеалах социализма", о "морально-этическом характере социалистического пути" и даже называет это своим *основным выводом* (а верней, очевидно, – основным нравственным пожеланием).

Но: нигде в социалистических учениях не содержится внутреннее требование нравственности как сути социализма, – нравственность лишь обещается как самовыпадающая манна после обобществления имуществ. Соответственно: нигде на Земле нам ещё в натуре не был показан нравственный социализм (и даже такое словосочетание, предположительно обсуждённое мною в одной из книг, было сурово осуждено ответственными ораторами). Да что говорить о "нравственном социализме", когда неизвестно: вообще ли социализм всё то, что нам называют и показывают как социализм. Он – в природе-то есть ли?

Уверяет Сахаров, что социализм "как никакой другой строй... возвеличил нравственное значение труда", что "только социализм поднял труд до вершины нравственного подвига". Но на сельских пространствах нашей страны, где всегда только и жили трудом, весь интерес жизни содержали в труде, – труд именно при "социализме" стал заклятым бременем, от которого бегут. И добавим – по всем нашим пространствам и дорогам самый тяжёлый чёрный труд, исполняемый женщинами с тех пор, как мужчины пересели на механизмы или перешли на руководство. И – насильственные трудовые мобилизации горожан ежесезонно. И даже – для миллионов служащих за канцелярскими столами труд обрыдлый, ненавистный. Не перечисляя далее: почти не видел я в нашей стране людей, для кого желанным днём недели был бы понедельник, а не суббота. А сравнивая качество сегодняшней каменной кладки с кладкою прежних веков, особенно старых церквей, невольно согласишься искать "нравственный подвиг" где-то *раньше*.

Да всё это знает, конечно, и Сахаров, и сказываются тут не ошибки его личного мнения, но повальный гипноз целого поколения, которое не может очнуться сразу ото всего, стряхнуть с себя нагромождение сразу *всех* политучёб. Оттого читаем: "социалистическая оплата – по количеству и качеству труда", хотя такая оплата под названием сдельной существует, сколько мир стоит. Напротив, всё, что Сахаров видит в реальном социализме дурного, "лицемерие и показной рост... с утерей качественных характеристик", он почему-то не относит к социализму, а к некоему "сталинскому лжесоциализму". "Некоторые нелепости нашего развития не были естественным следствием социалистического пути, а явились своего рода трагической случайностью". А доказательства? – в газетах?

Под тем же гипнозом нашего поколения Сахаров пренебрежительно оценивает национализм – как некую периферийную помеху, мешающую светлому движению человечества, но, впрочем, обречённую на скорое исчезновение. Ан крепок оказался этот орешек для жерновов интернационализма. Вперерез марксизму явил нам XX век неистощимую силу и жизненность национальных чувств и склоняет нас глубже задуматься над загадкой: почему человечество так отчётливо квантуется нациями не в меньшей степени, чем личностями? И в этом гранении на нации – не одно ль из лучших богатств человечества? И – надо ли это стирать? И – можно ли это стереть?

Пренебрегая живучестью национального духа, Сахаров упускает и возможность существования в нашей стране живых национальных сил. Это прорывается даже комично в том месте, где он перечисляет "прогрессивные силы нашей страны" – и кого же видит? – "левых коммунистов-ленинцев" да "левых западников". И только?.. Были

бы мы действительно духовно нищи и обречены, если бы лишь этими силами исчерпывалась сегодняшняя Россия.

В заголовок статьи вынесен ПРОГРЕСС – технический, экономический, социальный, прогресс в традиционном общем понимании, и его тоже оставляет Сахаров в числе нетронутых, неповерженных истуканов, хотя собственные его, рядом, экологические соображения подводят к тому, что "прогресс" завёл человечество в опасности по меньшей мере тяжёлые. В социальной области автор считает "величайшим достижением" "систему образования под государственным контролем" и выражает "озабоченность, что ещё не стал реальностью научный метод руководства... искусством". Говоря о чисто научном прогрессе, Сахаров довольно одобрительно рисует нам перспективы: "создание искусственного сверхмозга", "контролировать и направлять все жизненные процессы на... организменном... и социальном уровнях... до психических процессов и наследственности включительно".

Такие перспективы по нашему понятию близки к концентрированному земному аду, и тут многое могло бы вызвать недоумение и резкий протест, если бы при повторном чтении всего трактата не обнаруживалось, что он не должен быть читаем формально, буквально и с придирками к деталям. Что главная суть трактата не в том, что по поверхности выражено и иногда даже акцентировано, – не политическая терминология и не интеллектуальные построения, а движущее его нравственное беспокойство автора и душевная широта его предложений, далеко не всегда точно и удачно выраженных.

Так и с техническими перспективами прогресса. Сахаров предупреждает – политиков, учёных и всех нас, – что понадобятся "величайшая научная предусмотрительность и осторожность, величайшее внимание к общечеловеческим ценностям", и ясно, что такой призыв не есть практическая программа, что просить политиков о величайшем внимании к общечеловеческим ценностям или учёных о предусмотрительности в своих открытиях – это тесовые загородочки хлипкие, уж сколькие в той шахте на дне. За всю историю науки от чего нас спасла та научная предусмотрительность? Если и спасла когда, так мы того случая обычно не знаем: одинокий ученый сжёг свой чертёж, сжёг и не показал.

Сам Сахаров своего чертежа – вовремя не сжёг. И тем-то теперь, может быть, угрызаем и с той-то болью выходит теперь на площадь передо всем человечеством сразу – с возывом: хотя бы НАЧАТЬ КОНЧАТЬ зло, хотя бы перед новыми худшими бедами остановиться! Он и сам знает, что осторожности – мало, что "величайшего внимания" – мало, но в его руках – нет его страшного изобретения, его ладони безоружно и дружески открыты нам, и он не столько учит нас, сколько увещает человекодушно.

Так и надежды Сахарова на конвергенцию не есть обоснованная научная теория, но нравственная жажда – покрыть атомный грех человечества, избежать атомной катастрофы. (В решении нравственных задач человечества перспектива конвергенции довольно безотраднa: два страдающих пороками общества, постепенно сближаясь и превращаясь одно в другое, что могут дать? – общество, безнравственное вперекрест.)

И призывы "не расширять зон влияния", "не создавать трудностей другой стране", пусть "все страны стремятся ко взаимопомощи", а великие державы добровольно отдают отсталым странам 20% своего национального дохода – это ведь тоже не практическая политика и не претендует быть таковой, это тоже – нравственный призыв. И внутри страны "запрещение всех привилегий" – тоже лишь сердечный возглас, а не практическая задача "левым коммунистам" да "левым западникам", – ибо где ж им накопить такую заставляющую силу? Да и разве можно привилегии устранить "запретом", декретом? У нас их уже свинцом и огнём "запрещали", но из-под руки они тут же попёрли опять, лишь хозяев сменили. Привилегии устранимы только всеобщей перестройкой сознания, чтоб они для самих владельцев не манящими стали, а морально отвратительными. Устранение привилегий – задача нравственная, а не политическая, и Сахаров так это и чувствует, так к этому и относится, но для нашего поколения утерян



письменный язык нравственных сочинений, и наш автор вынужденно использует подручный невыразительный политический язык. Например, о сталинизме: "кровь и грязь запачкали наше знамя", – ну, ясно же, что не о *знамени* печётся наш автор, а выражает тем: душу нашу загадили, развратили нас всех!

Вся эта неприменимость расхожего языка и расхожих наших понятий к глубокому нравственному переживанию автора сказывается во многих местах трактата, сказывается и в заголовке, куда тоже не вместились главное чувство А. Д. Сахарова, и оттого заголовок так длинен и перечислителен.

В этот заголовок ещё вынесена ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СВОБОДА. Именно в ней видит Сахаров "ключ к прогрессивной перестройке государственной системы в интересах человечества".

Действительно, в **нашей** стране интеллектуальная свобода преобразила бы многое сейчас, помогла бы очиститься от многого. Сейчас, из той впадины тёмной, куда мы завалены. Но глядя далеко-далеко вперёд: а Запад? Уж Запад-то захлебнулся от всех видов свобод, в том числе и от интеллектуальной. И что же, спасло это его? Вот мы видим его сегодня: на оползнях, в немощи воли, в темноте о будущем, с раздёрганной и сниженной душой. Сама по себе безграничная внешняя свобода далеко не спасает нас. Интеллектуальная свобода – очень желанный дар, но как и всякая свобода – дар не самоценный, а – проходной, лишь разумное условие, лишь средство, чтобы мы с его помощью могли бы достичь какой-то другой цели, высшей.

Соответственно требованию свободы Сахаров предлагает допустить в "социалистических" странах многопартийную систему. Препятствия этому, разумеется, – со стороны власти, не со стороны общества. Но и с нашей стороны – попробуем возвыситься взглядом даже и над западными представлениями: в многопартийной парламентской системе не разглядим ли мы тоже некоего истукана, только уже всемирного? *Partia* – это *часть*. Всякая партия, сколько знает их история, всегда защищает интересы этой *части* против – кого же? против остальной части этого народа. И в борьбе с другими партиями она пренебрегает справедливостью для выгоды: вождь оппозиции (кроме разве Англии) не похвалит правительство за хорошее – это подорвёт интересы оппозиции; а премьер-министр не признается честно публично в ошибках – это подорвёт позиции правящей партии. А если в выборной борьбе можно тайно применить нечестный прием, – то отчего ж его не применить? А своих членов, меньше ли, больше ли, всякая партия нивелирует и подавляет. От всего этого общество, где действуют политические партии, не возвышается в нравственности. И в сегодняшнем мире всё больше проступает сомнение, и маячит нам поиск: а нельзя ли возвыситься и над парламентской много- или двухпартийной системой? не существует ли путей ВНЕПАРТИЙНОГО, вовсе БЕСПАРТИЙНОГО развития наций?

Интересно, что Сахаров, похваливая западную демократию и превознося социализм, сам предлагает для будущего всеземного общества... ни то и ни другое, но проговаривается о совсем другой мечте: "очень интеллигентное... общемировое руководство", "мировое правительство" – явно невозможное ни при демократии, ни при социализме, ибо каким же общим голосованием, когда и где может быть избрана умственная элита в правительство? Это уже совсем иной принцип – власти АВТОРИТАРНОЙ, которая могла бы оказаться либо дурной, либо отличной, но способы её создания, принципы её построения и функционирования ничего общего не могут иметь с современной демократией.

Кстати и здесь: эту элиту для мирового правительства Сахаров мыслит, называет интеллектуальной, а предчувствует – нравственной, в духе этой своей работы, в своём мироощущении.

Упрекнут, что, критикуя полезную статью академика Сахарова, мы сами как будто не предложили ничего конструктивного.

Если так – будем считать эти строки не легкомысленным концом, а лишь удобным началом разговора.

Четыре года спустя, решая включить эту прежнюю статью в нынешний сборник, я должен развить ту мысль, на которой статья была прервана.

Среди советских людей, имеющих неказённый образ мнений, почти всеобщим является представление, **что** нужно нашему обществу, чего следует добиваться, к чему стремиться: СВОБОДА и парламентская многопартийная система. Сторонники этого взгляда объемяют и всех сторонников социализма и шире того. Это представление столь единодушно, что возразить ему даже выглядит неприлично (в кругах неофициальных, разумеется).

В этом почти полном единодушии сказывается наша традиционная пассивная подражательность Западу: пути для России могут быть только повторительные, напряженье большое искать иных. Как метко сказал Сергей Булгаков: "Западничество есть духовная капитуляция перед культурно сильнейшим."<sup>1195[2]</sup>

Традиция – давняя, традиция дореволюционной русской интеллигенции, которая не холоднокровно, но жертвенно, но иногда отдавая и жизнь, считала **целью** своей и народной: свободу (народа) и счастье (народа). Как это осуществилось – знает история. Но независимо от того: вдуваемся в самый лозунг.

Не входит в нашу тему, но: что понималось под народным **счастьем**? В основном: **нищета**, материальное благосостояние (вполне совпадающее и с сегодняшним официальным: непрерывный рост материального уровня). Сегодня, я думаю, и без дискуссии можно признать, что для **цели**, да ещё нескольких поколений, да ещё с миллионными кровавыми жертвами, этого маловато. Духовный же сектор счастья хотя и подразумевался кадетской интеллигенцией (социалистической меньше), но очень смутно, это труднее было вообразить себе за малопонятный народ: главным образом, конечно, гражданское равенство, образование (западное), отчасти может быть хороводы, даже и обряды, но уж конечно не чтение Житий святых или религиозные диспуты. Всеобщее убеждение выразил Короленко: "Человек создан для счастья, как птица для полёта." И эту формулировку тоже переняла наша сегодняшняя пропаганда: и человек и общество имеют целью – "счастье"...

Хотя кадетская партия для бОльшей близости с народом и назвала себя "партией народной свободы", однако требование "свободы" и понятие о "свободе" весьма слабо были в нашем народе развиты. В своей крестьянской массе народ жаждал ЗЕМЛИ, а это лишь в некотором смысле свобода, в некотором смысле богатство, а в некотором (главном) – обязанность, а в некотором (высшем) – мистическая связь с миром и ощущение самоценности.

Внешняя *свобода* сама по себе – может ли быть **целью** сознательно живущих существ? Или она – только *форма* для осуществления других, высших задач? Мы рождаемся уже существами с внутреннею свободой, свободой воли, свободой выбора, главная часть свободы дана нам уже в рождении. Свобода же внешняя, общественная – очень желательна для нашего неискажённого развития, но не больше как условие, как среда, считать её *целью* нашего существования – бессмыслица. Свою внутреннюю свободу мы можем твёрдо осуществлять даже и в среде внешне несвободной (насмешка Достоевского: "среда заела"). В несвободной среде мы не теряем возможности развиваться к целям нравственным (например: покинуть эту землю лучшими, чем

<sup>1195[2]</sup> Булгаков С. Два града. М., 1911. (От автора, с. 20).

определили наши наследственные задатки). Сопротивление среды награждает наши усилия и большим внешним результатом.

Поэтому в настойчивых поисках политической свободы как первого и главного есть промах: прежде хорошо бы представить, что с этой свободой делать. Такую свободу мы получили в 1917 году (и от месяца к месяцу все большую) – и как же поняли мы её? Каждому ехать с винтовкой, куда считаешь правильным. И с телеграфных столбов срезать проволоку для своих хозяйственных надобностей.

Многопартийная парламентская система, которую у нас признают единственно правильным осуществлением свободы, в иных западноевропейских странах существует уже и веками. Но вот в последние десятилетия проступили её опасные, если не смертельные пороки: когда отсутствие этической основы для партийной борьбы сотрясает сверхдержавы; когда ничтожный перевес крохотной партии между двух больших определяет надолго судьбу народа и даже смежных с ним; когда безграничная свобода дискуссий приводит к разоружению страны перед нависающей опасностью и к капитуляции в непроигранных войнах; когда исторические демократии оказываются бессильны перед кучкою сопливых террористов. Сегодня западные демократии – в политическом кризисе и в духовной растерянности. И сегодня меньше, чем всё минувшее столетие, приличествует нам видеть в западной парламентской системе *единственный* выход для нашей страны. Тем более что готовность России к такой системе, весьма низкая в 1917 году, могла за эти полвека только снизиться.

Заметим, что в долгой человеческой истории было не так много демократических республик, а люди веками жили, и не всегда хуже. Даже испытывали то пресловутое *счастье*, иногда названное пасторальным, патриархальным, и не придуманное же литературой. И сохраняли физическое здоровье нации (очевидно так, раз нации не выродились). И сохраняли нравственное здоровье, запечатленное хотя бы в фольклоре, в пословицах, – несравненно высшее здоровье, чем выражается сегодня обезьяньими радиомелодиями, песенками-шлягерами и издевательской рекламой: может ли по ним космический радиослушатель вообразить, что на этой планете уже были – и оставлены позади – Бах, Рембрандт и Данте?

Среди тех государственных форм было много и *авторитарных*, то есть основанных на подчинении авторитету, с разным происхождением и качеством его (понимая термин наиболее широко: от власти, основанной на несомненном авторитете, до авторитета, основанного на несомненной власти). И Россия тоже много веков просуществовала под авторитарной властью нескольких форм – и тоже сохраняла себя и своё здоровье, и не испытала таких самоуничтожений, как в XX веке, и миллионы наших крестьянских предков за десять веков, умирая, не считали, что прожили слишком невыносимую жизнь. Функционирование таких систем во многих государствах целыми веками допускает считать, что в каком-то диапазоне власти они тоже могут быть сносными для жизни людей, не только демократическая республика.

У авторитарных государственных систем при достоинствах устойчивости, преемственности, независимости от политической трясучки, само собой, есть свои большие опасности и пороки: опасность ложных авторитетов, насильственное поддержание их, опасность произвольных решений, трудность исправить такие решения, опасность сползания в тиранию. Страшны не авторитарные режимы, но режимы, не отвечающие ни перед кем, ни перед чем. Самодержцы прошлых, религиозных, веков при видимой неограниченности власти ощущали свою ответственность перед Богом и собственной совестью. Самодержцы нашего времени опасны тем, что трудно найти обязательные для них высшие ценности.

Верней сказать: по отношению к истинной земной цели людей (а она не может сводиться к целям животного мира, к одному лишь беспрепятственному существованию) – государственное устройство является условием *второстепенным*. На эту второстепенность указывает нам Христос: "отдайте кесарево кесарю" – не потому,

что каждый кесарь достоин того, а потому что кесарь занимается не главным в нашей жизни.

И если Россия веками привычно жила в авторитарных системах, а в демократической за 8 месяцев 1917 года потерпела такое крушение, то, может быть, – я не утверждаю это, лишь спрашиваю, – может быть, следует признать, что эволюционное развитие нашей страны от одной авторитарной формы к другой будет для неё естественней, плавнее, безболезненней? Возразят: эти пути совсем не видны, и новые формы тем более. Но и реальных путей перехода от нашей сегодняшней формы к демократической республике западного типа тоже нам никто ещё не указал. А по меньшей затрате необходимой народной энергии первый переход представляется более вероятным.

Государственная система, существующая у нас, не тем страшна, что она недемократична, авторитарна на основе физического принуждения, – в таких условиях человек ещё может жить без вреда для своей духовной сущности.

Всемирно-историческая уникальность нашей нынешней системы в том, что сверх всех физических и экономических понуждений от нас требуют ещё и полную *отдачу души*: непрерывное активное участие в общей, для всех заведомой ЛЖИ. Вот на это растление души, на это духовное порабощение не могут согласиться люди, желающие быть **людьми**.

Когда кесарь, забрав от нас кесарево, тут же, ещё настойчивей, требует отдать и Божье – этого мы ему жертвовать не смеем!

Главная часть нашей свободы – внутренняя – всегда в нашей воле. Если мы сами отдаём её на разврат – нам нет людского званья.

Но заметим: коль скоро абсолютно необходимая задача сводится не к политическому освобождению, но к *освобождению нашей души от участия в навязываемой лжи*, она и не требует никаких физических, революционных, общественных, организационных действий, митингов, забастовок или союзов, о чём нам и подумать страшно и от чего отговориться условиями вполне естественно. Нет! Она есть *всего лишь* доступный нравственный шаг каждого отдельного человека. И ни перед живущими, ни перед потомками, ни перед друзьями, ни перед детьми не оправдается никто, добровольно бегавший гончею лжи или стоявший её подпоркою.

Винить нам – некого, кроме себя, и потому не стоят ни гроша все разоблачительные анонимные памфлеты, программы и объяснения. Каждый из нас – в грязи и навозе по СОБСТВЕННОЙ воле, и ничья грязь не осветляется грязью соседей.

А. Солженицын

[Из-под глыб] © 2004, Библиотека «Вехи»

<b>INDICE</b>	
<b>NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV</b> <b>E</b> <b>LA CRISI SPIRITUALE DELL'INTELLIGENCIJA RUSSA</b> <b>ALL'INIZIO DEL XX SECOLO</b>	
<b>НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ</b> <b>И</b> <b>ДУХОВНЫЙ КРИЗИС РУССКОЙ "ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ"</b> <b>НАЧАЛА 20-ОГО ВЕКА</b>	
<b><u>Opuscolo allegato (in lingua russa):</u></b>	стр1
1) <u>Философские Опыты в жизни Николая Александровича Бердяева. Биографические заметки. Раннее Воспитание</u>	
2) <u>Бердяев и Русский Культурный Ренессанс Начала 20-ого Века. Бердяев и журнал "Новый Путь". Духовный Кризис Русской "Интеллигенции"</u>	стр1 3
<b><u>Regole seguite per la trascrizione dei nomi russi</u></b>	2
<b><u>INTRODUZIONE</u></b>	
1) <u>Struttura della presente ricerca.</u>	3
2) <u>N. A. Berdjaev e il personalismo filosofico russo</u>	3
3) <u>E' ancora attuale il movimento etico-filosofico religioso russo dell'inizio del XX secolo?</u>	6
<u>APPENDICE: ESTRATTI DA: SOLŽENICYN A., AGOSTO 1914, A. Mondadori Editore, 1971</u>	13
<b><u>PARTE PRIMA</u></b>	
<b><u>Capitolo Primo</u></b> <b><u>LA PERSONALITA' DI N.A.BERDJAEV</u></b>	
1) <u>premessa</u>	20
2) <u>Cenni Biografici</u>	23
3) <u>Il "Tic Doloureux"</u>	25
4) <u>Berdjaev e il sentimento della coscienza aristocratica</u>	27
5) <u>Formazione culturale</u>	28
6) <u>Vologda: Primo esilio. Marxismo e idealismo</u>	30
7) <u>Inizio dell'attività filosofica</u>	32
8) <u>Berdjaev e la rinascenza culturale dell'inizio del secolo.</u>	34

(Periodo Pietroburghese)	
9) <u>La Rinascenza Culturale. La crisi spirituale dell'intelligencija russa. (Periodo Moscovita)</u>	37
10) <u>Attività creativa di Berdjaev nel periodo Moscovita</u>	39
11) <u>Gli ultimi anni in Russia. Berdjaev e le sette religiose: i "Bogoiskateli"</u>	41
12) <u>L'ultimo decennio in Russia</u>	42
13) <u>Berdjaev, professore di filosofia all'Università di Mosca. Fondazione della "Volnaja Akademija Duchovnoj Kul'tury"</u>	44
14) <u>I primi passi in esilio a Berlino</u>	46
15) <u>Brevi notizie sulla rivista "Put'" - Organo del pensiero religioso russo</u>	47
16) <u>L'intelligencija d'emigrazione e il pensiero filosofico-religioso russo</u>	49
<u>Appendice: Бердяев Николай Александрович. Biografia in lingua Russa</u>	53
<u>САМОПОЗНАНИЕ: Estratto con indice.</u>	54
<b><u>CAPITOLO SECONDO</u></b>	
<b><u>SUB SPECIE AETERNITATIS. PROBLEMA ETICO E PROBLEMA SOCIALE.</u></b>	
<b><u>( KANT- MICHAJLOVSKIJ-STRUVE - BULGAKOV-BERDJAEV)</u></b>	
<b><u>I. BERDJAEV e KANT</u></b>	
1) <u>L'idealismo soggettivo kantiano e il problema etico-morale</u>	58
2) <u>Berdjaev e Kant</u>	64
<b><u>II - N. K. MICHAJLOVSKIJ E IL CONFLITTO PERSONA-SOCIETÀ</u></b>	
1) <u>N.K.Michajlovskij- Presentazione Storica</u>	67
2) <u>Michajlovskij e il concetto di verità totale. "Pravda-istina " e " Pravda-Spravedlivost"</u>	71
3) <u>La lotta per l'individualità.(Bor'ba za Individuali'nost')</u>	73
<u>APPENDICE IN LINGUA RUSSA: N. K. MICHAJLOVSKIJ (1842-1904)</u>	82
4) <u>Michajlovskij e Berdjaev</u>	84
<b><u>CAPITOLO III-3.BERDJAEV E IL MARXISMO CRITICO</u></b>	
<b><u>IV - L'EVOLUZIONE DI P. V. STRUVE.</u></b>	
1) <u>Cenni biografici</u>	99
2) <u>Struve e Bulgakov: Libertà e Necessità</u>	104
<u>APPENDICE Струве Петр Бернгардович (1870 - 1944)</u>	108
<u>Петр Струве: ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ</u>	115
3) <u>Il problema etico: Struve e Michajlovskij</u>	125
<b><u>V - SERGEJ BULGAKOV</u></b>	
1) <u>Il significato dell'esperienza marxista</u>	130

2) <u>Bulgakov e la "Teoria del Progresso"</u>	136
<b><u>VI - N.A.BERDJAEV</u></b>	140
1) <u>Il significato della lotta per l'idealismo nel pensiero filosofico politico di N.A. Berdjaev</u>	140
2) <u>Il problema etico alla luce dell'idealismo filosofico</u>	152
<b><u>PARTE SECONDA</u></b>	156
<b><u>Capitolo Primo</u></b>	
<b><u>LA RINASCITA DELLA CULTURA SPIRITUALE RUSSA DELL'INIZIO DEL XX SECOLO.</u></b>	156
1) <u>Premessa</u>	156
2) <u>Coscienza religiosa e "obščestvennost"</u>	157
3) <u>Sintomi della nuova rinascenza spirituale</u>	158
4) <u>Berdjaev, Bulgakov, L. Šestov</u>	159
5) <u>Merežkovskij, Rozanov, Florenskij, V. Ivanov, La crisi di "Novyj Put'" - Nascita di "Voprosy Žizni" - Le altre riviste. Influssi della filosofia tedesca: Fichte, Hegel, Schelling Influssi del pensiero religioso russo: Chomjakov, Dostoevskij, Tolstoj, Leont'ev</u>	161
6) <u>Significato filosofico della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del secolo</u>	165
7) <u>Fonti della Rinascenza della cultura spirituale dell'inizio del XX secolo</u>	168
<b><u>APPENDICE: V. G. Belinskii: Letter to N. V. Gogol'</u></b>	170
<b><u>Capitolo Secondo</u></b>	
<b><u>IL LIBERO PENSIERO RELIGIOSO LA NUOVA COSCIENZA RELIGIOSA.</u></b>	176
<b><u>I - LEV N. TOLSTOJ</u></b>	
1) <u>Lev Tolstoj e i nuovi interessi religiosi</u>	176
2) <u>Ispoved'(La Confessione)</u>	177
3) <u>Ricerca del senso della vita</u>	178
4) <u>Critica alla Scienza</u>	181
5) <u>La fede personale di Tolstoj</u>	184
6) <u>Tolstoj e la Chiesa. Critica al Cristianesimo storico</u>	187
<b><u>II - V.V. ROZANOV</u></b>	198
1) <u>La personalità</u>	198
2) <u>Significato del Cristianesimo nel piano della Storia</u>	200
3) <u>Critica al Cristianesimo storico e alla vecchia Teocrazia - La nuova coscienza religiosa</u>	201
<b><u>III - DIMITRIJ SERGEJ MEREŽOVSKIJ E LA SINTESI RELIGIOSA PAGANO-CRISTIANA</u></b>	208

1) <u>Dimitrij Sergevic Merežkovskij (1865-1941). Cenni biografici: Le "Assemblee Filosofico-Religiose " di Pietroburgo</u>	208
2) <u>D.S. Merežkovskij e la sintesi paligiosa pagano-cristiana. Il realismo mistico di N.A. Berdjaev</u>	215
3) <u>Berdjaev e l'interpretazione filosofica del dualismo merezkovskiano "spirito-carne"</u>	227
<b><u>APPENDICE: Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866 - 1941)</u></b>	230
<b><u>Л. Троцкий. МЕРЕЖКОВСКИЙ</u></b>	231
<b><u>Capitolo Terzo</u></b>	
<b><u>LA RINASCENZA E L'INTELLIGENCIJA RUSSA. PRINCIPIO MISTICO E PRINCIPIO RAZIONA LISTICO NEL PENSIERO RUSSO</u></b>	
1) <u>Significato politico della Nuova Rinascenza Religiosa</u>	242
2) <u>Gogol' e Belinskij. Il significato delle "Perepiski"</u>	245
3) <u>"Vechi " e l' "Intelligencija russa". (La Problematica)</u>	256
4) <u>Il significato di "Vechi" nel giudizio politico di V. I. Lenin. La polemica</u>	271
<b><u>APPENDICE: Николай Васильевич Гоголь</u></b> <u>Гоголь Н.В.: Выбранные места из переписки с друзьями-XII РУССКОЙ ПОМЕЩИК</u>	277
<b><u>Белинский Виссарион Григорьевич: Письмо к Н. В. Гоголю</u></b>	285
<b><u>Capitolo Quarto</u></b>	
<b><u>LA CRISI SPIRITUALE DELL'INTELLIGENCIJA A RUSSA</u></b>	
1) <u>Premessa. Evoluzione di Berdjaev (1907-9)</u>	291
2) <u>Il concetto di "Intelligencija"</u>	293
3) <u>Struve, Berdjaev, Frank e il concetto di intelligencija in Russia</u>	295
4) <u>Intelligencija e Popolo: il "Dissenso meta f i s i c o"</u>	301
5) <u>Berdjaev e la crisi spirituale dell'intelligencija russa. Significato e funzione della "nuova intelligencija" Libertà e necessità</u>	313
<u>Nota: Azev Yevno</u>	315
6) <u>L' Intelligencija ed il problema nazionale. L'idea religiosa e l'idea nazionale</u>	319
<u>Николай Александрович Бердяев: <a href="http://www.vehi.net/berdyaev/index.html">http://www.vehi.net/berdyaev/index.html</a></u>	337
<u>DALLA RIVISTA PUT': РУССКИЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНС НАЧАЛА XX В. И ЖУРНАЛ "ПУТЬ"</u>	341
<u>BIBLIOGRAFIA GENERALE E BERDIAEVIANA CONSULTATA PER QUESTO SAGGIO</u>	356
<u>APPENDICE FINALE: GLI ALLEGATI IN LINGUA RUSSA SONO REPERIBILI SU INTERNET E POSSONO ESSERE CONSULTATI ONLINE. INDICE DEI NUMERI</u>	365



<u>PUBBLICATI DELLA RIVISTA "PUT"</u>	
<u>Из-под глб - Сборник статей - УМСА-Press, Paris, 1974 –</u> <u>ARTICOLO DI: А.И. СОЛЖЕНИЦЫН. На возврате дыхания и сознания</u>	371
<u>INDICE</u>	383

*FINE*

*Codroipo, 18 gennaio 2006*