

Il trascendimento del reale.

Guardini interprete di Dostoevskij

Martino Bozza

The Transcending of the Real. Guardini Interpreter of Dostoevsky

Romano Guardini in his philosophical path faces the confrontation with an author who is mainly considered a novelist: Dostoevsky. For Guardini, however, the analysis of the work and thought of the Russian writer has great philosophical relevance: it is in fact necessary to develop an in-depth investigation into the complex events of Dostoevsky's characters in order to understand the ontological horizon that lies behind the narration. Only through this hermeneutic approach with respect to the character traits and the lives of Dostoevsky's characters, it is therefore possible to discover the conception of reality that is the foundation of the Russian writer's writings. According to Guardini, this conception of the real is understandable only if that same real is traced back to the sphere that underlies the universe of Dostoevsky: it is a religious universe of reference which thus appears to be the inescapable foundation for implementing a complete understanding of the thought of Dostoevsky. The religious vision of reality thus becomes the parameter for understanding the ontology underlying Dostoevsky's thought, because only by relating the real to the absolute does the complexity of human events come to acquire a complete meaning. Each character outlined by Dostoevsky can therefore be understood only in this primitive reference to a religious sphere and in particular in the comparison with Christ which indicates the sense of completeness with which all the lives narrated must confront, both for adhesion and for a conflict.

Keywords: Dostoevsky, Guardini, Christianity, Religion, Person, Transcendence.

Nella vastità degli ambiti di interesse che si possono annoverare nell'opera e nel pensiero di Romano Guardini si deve cogliere il rilievo che viene dato alla considerazione degli scritti di Dostoevskij. L'opera che raccoglie questo interesse di Guardini per lo scrittore russo è la monografia pubblicata nella sua completezza nel 1939, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, che fa seguito ad una prima pubblicazione del 1932 alla quale però mancano gli ultimi due capitoli dell'opera completa, seguono altre edizioni tedesche nei decenni successivi. La traduzione italiana dell'opera è del 1951, ad opera di Maria Luisa Rossi, e il titolo che viene dato è *Dostojevskij. Il mondo religioso*¹, il testo è tradotto negli stessi anni in altre lingue europee ed

¹ R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 2015.

extraeuropee, a testimonianza dell'interesse che suscita lo scritto di Guardini. Il testo su Dostoevskij costituisce un'ermeneutica del pensiero dello scrittore russo, l'intento di Guardini è quello di penetrare nel disegno narrativo e, attraverso un'analisi dettagliata e profonda delle vite dei protagonisti, aprire un orizzonte di riflessione su ciò che sta a fondamento non solo dell'intenzione ma anche della visione della realtà di Dostoevskij. L'operazione ermeneutica appare quindi certamente ardua, ma altrettanto affascinante e foriera di contenuti di originalità. Guardini è consapevole di mettere in atto un'analisi che rischia di essere uno sguardo fin troppo inconsueto dei cinque grandi romanzi di Dostoevskij, *Delitto e castigo* (1866), *L'idiota* (1868), *I demoni* (1871 – 1872), *L'adolescente* (1875), *I fratelli Karamàzov* (1879 – 1880), visto che, come il titolo italiano del testo guardiniano rivela, si tratta della scoperta di un universo religioso, in cui è celata una soteriologia del reale che guida tutta la realtà che viene descritta da Dostoevskij, questa appare a Guardini la cifra più autentica con cui può essere letto, nella sua interezza, lo sforzo di descrivere il reale attuato dal romanziere russo. Si tratta così di un confronto dialogico tra i due, ove Guardini ha la volontà e la pretesa di andare oltre il semplicemente caotico mondo delle figure di Dostoevskij, memorabili perché viventi in una continua ambiguità che difficilmente le rende classificabili. Così infatti si esprime a proposito di tale intento lo stesso Guardini alla conclusione del suo lavoro:

«Ma torniamo a Dostojevskij. Nelle sue opere il momento di pienezza dell'esistenza, il non-definito, l'elemento fluido sfuggente a ogni forma, l'improvviso e l'imprevedibile è affluito nei personaggi stessi e li pervade. [...] Si pensa di aver capito una figura e tosto si è costretti a riconoscere che esiste un rapporto dialettico tra questa ed altre figure, nel quale ciascuna è via via diversamente determinata dalle altre. [...] Se ciò nonostante mi sembra di poterlo giustificare è per l'intenzione che ha guidato quest'indagine. Essa non mirava ad un'interpretazione del pensiero di Dostojevskij su linee filologiche o secondo principi della scienza dello spirito, ma a stabilire la possibilità di un incontro con questo scrittore. Si è trattato dunque di un dialogo fra lui e me sui problemi essenziali dell'esistenza umana – *salva reverentia* e nel senso che appunto il dialogo è uno dei modi in cui si esplica la vita dello spirito»².

L'intento che si deve tener presente in questa immersione nel mondo di Dostoevskij è dunque quello di provare a compiere lo sforzo di trovare il filo rosso che possa legare delle vicende che appaiono costitutivamente al di là di una razionalità stringente ed esplicante, l'azione ermeneutica di Guardini consiste

² *Ivi*, pp. 330-331.

dunque quasi nel voler procedere oltre lo stesso romanziere russo per scoprire ciò che volutamente resta celato nei suoi scritti e che forse costituisce anche lo stesso fascino della sua scrittura: quel senso che resta nascosto tra le righe, tra le anime di personaggi mai definiti fino in fondo nel loro essere. Guardini vuole invece cogliere chi siano questi personaggi, cosa rappresentino, cosa significhino le loro azioni, allora per il filosofo di origine italiana c'è bisogno di classificarli, di dare una consistenza definita al loro essere, c'è bisogno di cogliere il loro ruolo e il senso del loro esistere andando oltre la complessità dell'ambiguità delle azioni. Così, in questa attenta analisi dell'opera di Dostoevskij vengono raggruppati insieme quelli che sono i personaggi atei, i personaggi spirituali, i personaggi ribelli, i personaggi silenziosi, in definitiva Guardini cerca di fare chiarezza in questa giostra di vite che si incrociano e che si intrecciano, il suo obiettivo è cercare di scoprire quale sia il fondo di verità che tale mosaico di esistenze narrate vuole, allo stesso tempo, disvelare e tenere celato. Per Guardini questo livello soteriologico sotteso al variopinto mondo tratteggiato da Dostoevskij è quello di una chiave di lettura che deve essere identificata con la dimensione religiosa, tutta questa realtà che difficilmente riesce ad essere incasellata per una lettura univoca riesce a trovare il proprio senso solo con un canone di una lettura del religioso, questa risulta essere la specificità dell'approccio di Guardini rispetto ad altre interpretazioni date su Dostoevskij, come sottolinea Adalgisa Mingati:

«L'ipotesi da cui parte Guardini è che non solo le azioni dei personaggi di Dostoevskij siano determinate da motivazioni religiose, ma che tutta la realtà rappresentata nei suoi romanzi possa essere letta in questa stessa chiave. Il religioso è quindi inteso non come una dottrina o un insieme di norme etiche, ma come livello di realtà, come dimensione esistenziale che contraddistingue la sfera vitale più profonda nella quale l'essere umano è chiamato ad agire. Si tratta di una premessa fondamentale, che caratterizza l'originalità dell'approccio di Guardini rispetto ad altre interpretazioni di tipo religioso dell'opera di Dostoevskij»³.

Chiaramente un tale lettura di Dostoevskij si presta da subito ad essere bersagliata da approcci più letterari o comunque filologici, così è stato per Guardini, reo, per alcuni, di aver trascurato la cronologia degli scritti di Dostoevskij o di aver preso in considerazione solo alcune delle figure narrative, e

³ A. Mingati, *Guardini e Dostoevskij. Traduzione, diffusione e ricezione in lingua russa dell'opera guardiniana*, in «Humanitas», 74 (2-3/2019), pp. 456-467.

in particolare quelle più significative per dimostrare il suo assunto di partenza, quello del carattere religioso della lettura dell'opera dello scrittore russo. Ma ancora di più può essere attuato il rilievo che può risultare difficile cercare ad ogni costo la linearità in un universo così volutamente ricco di complessità come quello di Dostoevskij. Giungono certamente appropriate per spiegare e far comprendere la complessità ma anche la legittimità di questo intento di Guardini, le parole di Silvano Zucal che così indica gli elementi di difficoltà per un approccio filosofico a Dostoevskij:

«Una lettura filosofica di Dostoevskij si espone facilmente ed immediatamente ad un'obiezione. Basta infatti aver letto anche pochi frammenti dei suoi romanzi per cogliere come essi siano pervasi di ogni sorta di oscurità, di ambiguità e siano in generale difficilmente riconducibili ad un significato, per così dire, "razionale". Quando si crede di aver raggiunto la trasparenza di una figura una nuova oscurità da subito la avvolge»⁴.

Allo stesso tempo Silvano Zucal argomenta che rispetto all'intenzione ermeneutica di Guardini si deve considerare il tentativo di razionalizzare il pensiero dello scrittore russo come un modo per riuscire a leggere con completezza il messaggio che giunge dagli scritti di Dostoevskij, ma per fare ciò si deve avere la cognizione di una razionalità che non sia concepita come quella schematicamente catalogante del mondo positivista, la logica che si sposa per tale operazione è quella della comprensione, si utilizza quella facoltà razionale del sentire per capire chi siano e cosa rappresentino gli spaccati di vita di Dostoevskij nella loro continua lotta di opposizione, senza tale logica non si potrebbe acquisire certezza sull'autenticità di quei personaggi come simboli di un significato che non si riduce alle sole azioni di un palcoscenico di scrittura:

«...Guardini sostiene che c'è uno spirito che non è affatto l'avversario della vita, ma che è esso stesso vita e di ordine elevatissimo. È lo spirito capace di edificare una *logique de finesse* che non distrugga la fragile libertà dell'evento vitale e insieme una *logique de coeur*, che non privi in nulla del suo calore il cuore, l'organo atto alla comprensione profonda dell'uomo e dei valori autenticamente umani. Con questa "logica" e con questa "razionalità" Guardini ha inteso condurre le sue analisi su Dostoevskij, cercando di illuminare ciò che in esso è informe, tenebroso, ambiguo e caotico. Operazione problematica con Dostoevskij come lo è nei confronti di ogni grande opera creativa»⁵.

⁴ S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del "religioso" tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattro Venti, Urbino 1990, p. 160.

⁵ *Ivi*, p. 163.

Occorre dire che lo scritto appena citato di Silvano Zucal appare non solo come la chiave esplicativa per entrare nell'universo ermeneutico dischiuso da Guardini, ma tale lavoro rappresenta anche una compiuta ed esaustiva analisi di questa dimensione religiosa che Guardini offre nell'approssimarsi a Dostoevskij. Si ritiene quindi che il rimando a tale scritto rappresenti la massima completezza per l'approfondimento di una considerazione critica del lavoro di Guardini che qui si sta presentando. L'obiettivo che invece si vuole perseguire con il presente lavoro, una volta chiarita l'intenzione di Guardini, è quello di riuscire a evidenziare quali siano gli ambiti e gli orizzonti di senso aperti da questa lettura religiosa che Guardini dona di Dostoevskij, per giungere infine a indicare la dimensione sottesa, nascosta ma necessaria, che emerge con una certa difficoltà interpretativa dagli scritti di Dostoevskij, che è quella del trascendimento del reale.

Il primo tema che emerge con forza evidente da questa lettura guardiniana, è senza dubbio quello del valore che assume la dimensione del popolo. In questo quadro dell'universo di Dostoevskij il popolo non è un semplice contorno e non è nemmeno un elemento di colore, il popolo ha un valore di per sé e ha un valore importante. Il popolo è innanzitutto il primo soggetto che riesce a comprendere il superamento della realtà nella sua apparenza, questa emergere come la sua caratteristica più significativa. La visceralità e la istintualità che sono connaturate all'essenza del popolo e che nei romanzi di Dostoevskij emergono con prepotenza, non assurgono qui ad essere caratteri deprecabili o accessori, sono i tratti distintivi del popolo, ma proprio a questa capacità di rapportarsi con l'immediatezza sensibile e anche con la semplicità del vero così come accade, risulta essere la potenzialità specifica del popolo:

«Il popolo è ancora l'uomo immediato, in cui l'unità non si è spezzata. Non riflette; accetta l'esistenza come gli è data. Non pensa e non sente in modo astratto, ma per immagini e avvenimenti. Non segue una dottrina, parte dalla situazione concreta, lo *hic et nunc*»⁶.

Sostiene infatti Guardini che è in questa attenzione alla elementarità delle situazioni che si manifesta la forza del popolo e la sua grande capacità che è quella dell'autenticità, solo la massa sa confrontarsi con gli accadimenti semplici, che agli occhi dei più sono banali, appunto elementari come li definisce Guardini,

⁶ R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 14.

ma che trasportano invece quel senso che sfugge ai più istruiti, a coloro che guardano alle questioni alte e non sanno più osservare queste elementarità. Il popolo non riflette sulla vita, non si lamenta dei pesi dell'esistenza, il popolo vive tutto questo, subisce le più bieche atrocità, è schiacciato dal sopruso e dalla violenza, ma ciò che rimane di queste abiette pratiche non è il senso di odio o rivalsa, nel popolo di Dostoevskij prevale un senso di purezza originaria, il popolo allora da questo punto di vista è incorruttibile perché di fronte alla sofferenza, che a capo chino deve subire, non perde mai la bontà che lo caratterizza. Questa capacità del popolo risulta anche un attributo che deve essere riportato alla connotazione specificamente russa, quindi orientale che vuole essere, secondo Guardini, antitetica rispetto alla visione occidentale del popolo. Da un punto di vista continentale, il pensiero corretto rispetto ad un popolo che subisce e che soffre, dovrebbe essere quello di uno smarrimento esistenziale, l'uomo che vive nel popolo, di fronte a tale prospettiva di dolore non riesce a vedere altro che non sia la solitudine e la volontà di distacco da un universo di ingiustizia e di sofferenza. Guardini sostiene invece che la dimensione del popolo intesa alla maniera orientale permetta di guardare diversamente a tale dimensione esistenziale: il popolo non sprofonda in questo baratro del dolore, ma ne coglie invece la enigmaticità, ovvero ne cerca il significato, quindi non scappa, non fugge e la sua accettazione della sofferenza non appare a Guardini come una mera passività o come un semplice tentativo di titanismo, ma è invece l'accettazione di quella condizione di limitatezza estrema che permette al popolo di procedere verso l'orizzonte di senso, per poter così attingere al mistero che si cela oltre l'accadere degli eventi. In questo sforzo di recepire il valore ontico del reale ecco che allora per Guardini il popolo si disvela come soggetto che riesce ad approssimarsi alla consistenza metafisica del reale, e tale consistenza è acclarata e conosciuta attraverso la sfera del religioso: «Il popolo deve essere perciò singolarmente aperto e ricettivo al senso di vicinanza de divino. Dio gli è vicino, perché esso è aperto a queste realtà elementari, perché vive l'esistenza nella sua integrità e ad essa si abbandona nello stesso tempo totalmente»⁷. In questa chiave di lettura allora il popolo diventa un ulteriore personaggio nel frammentato mondo di Dostoevskij e tale nuovo personaggio riesce meglio di altri a penetrare il mistero del senso dell'esistenza perché riesce a recepire attraverso il travaglio del proprio vissuto drammatico l'esigenza di un senso; non vi è altro senso, per Guardini, che quello che deriva dal mondo religioso che

⁷ *Ivi*, p. 15.

appare al filosofo di origine italiana come la verità profonda, alla rivelazione della quale sembra che Dostoevskij abiliti proprio solo il popolo. Non si tratta ora di pensare a questa dimensione del rapporto tra divino e umano come ridotta ad un semplice panteismo, non è questo l'orizzonte nel quale si muove Dostoevskij ovviamente, si tratta piuttosto, per seguire il cammino ermeneutico di Guardini, di cogliere come la manifestazione del senso possa giungere quando il popolo riesce ad accogliere la presenza del divino nel mondo. Ora, questa presenza non è appunto un'indistinta forza agente che porterebbe a meditare un panteismo, né, tanto meno, si può individuare come un filo rosso provvidenziale che nell'universo di Dostoevskij è del tutto assente, si è già detto infatti come la sfera religiosa individuata da Guardini non comporti una revisione di un sistema di realtà in cui non si vede né la presenza della provvidenza né il riscatto per gli ultimi; la sfera del divino che il popolo riesce a vedere può solo portare a una convivenza con quell'insopprimibile sofferenza e questa capacità viene indicata da Guardini come santità, un esempio che viene indicato è quello de *Le donne credenti*, nel terzo capitolo del primo libro de *I Fratelli Karamàzov*; emerge questo concetto, secondo Guardini, nei dialoghi tra lo *stàrets* Zòsima e le donne del popolo:

«C'è nell'esistenza di questo popolo una grandezza che rende pensosi. Vera grandezza, non semplicemente cupa rassegnazione, ché altrimenti esso non potrebbe esser condotto da un pastore d'anime, sia pure infinitamente saggio e infiammato d'amore, per le vie straordinarie della rinuncia ad ogni illusione, dell'accettazione di un destino avverso compiuta senza gesti eroici, con umile aderenza alla realtà»⁸.

Dall'altra parte invece l'altro polo di atteggiamento che è possibile assumere è quello di una continua sfida del popolo stesso con la realtà, questo duello con un reale che schiaccia a poco a poco l'uomo, viene indicato da Guardini come l'attitudine del paganesimo. Si tratta di quell'attitudine che il popolo può scegliere nell'ergere se stesso ad assoluto, proprio in opposizione ad un atteggiamento di accettazione del reale che risulta anche opprimente per l'uomo stesso. Si tratta quindi di capire perché Guardini sostenga che questo atteggiamento religioso del popolo all'accettazione della realtà sia da considerare un valore piuttosto che quell'atteggiamento di ribellione, proprio del paganesimo, che può portare ad assolutizzare il popolo stesso e a creare di se stesso un assoluto. Ad uno sguardo che osserva la situazione in maniera distaccata, appare

⁸ *Ivi*, p. 27.

banalmente migliore la situazione di un popolo capace di ribellarsi alle condizioni avverse piuttosto che la situazione di un popolo capace solo di subire le sorti riservate dal destino. Si dovrà procedere, per spiegare tale passaggio, nel presentare il senso dell'accettazione della sofferenza che è il secondo grande contenuto che Guardini approfondisce nella sua trattazione.

Questo secondo tema che viene toccato da Guardini, e che inevitabilmente si lega con quello del popolo, è dunque il tema della presenza della sofferenza nella vita dell'uomo. Il popolo vive continuamente nelle descrizioni di Dostoevskij come un soggetto in continua sofferenza, i personaggi che vengono delineati come esplicitazioni del popolo sono individui in perenne lotta contro la propria condizione e contro la realtà che li circonda, inenarrabili sono le sofferenze e le ingiustizie che sono costretti a subire, Guardini cita ad esemplificazioni di questo universo che appare bieco e ciecamente abietto Sònja Andrèjevna de *L'Adolescente* e Sònia Semjònovna di *Delitto e castigo*; esse appaiono agli occhi del lettore come due vittime, due agnelli sacrificali immolati alla logica di un mondo senza giustizia e senza pietà. Per Guardini lo sguardo incapace di comprendere quale sia il significato veicolato da Dostoevskij è proprio quello sguardo occidentale che vuole essere perennemente in grado di creare una teoria su ciò che la vita, anche narrativa, riserva ai soggetti che sperimentano sulla propria pelle l'esistenza; questa esigenza di trarre una morale, di razionalizzare tutto ciò che accade, di trovare una spiegazione condivisibile per ciò che apparentemente non la possiede, appare proprio il modo di fare di una inclinazione filosofica all'incasellamento: tutto deve tornare, tutto deve essere spiegato, tutto deve avere un senso che sia lineare con la logica della causa e dell'effetto. Quando si attua questa operazione comincia a sfuggire davvero il senso di quel dolore e di quel patimento che tali figure subiscono:

«Crede che possa darsi un'esperienza simile, vissuta e sofferta nella sua contraddittorietà dolorosa: ma senza ricavarne un principio, una teoria. [...] Appena il suo fare e il suo patire fossero accolti in una teoria che li spiegasse e li giustificasse, verrebbe infirmata la distinzione stessa tra ciò che è bene e ciò che è male. Comincerebbe allora quella mistificazione diabolica a cui soggiace Rodin Raskòlnikov e dalla quale Ivàn Karamàzov trarrà la sua filosofia della rivolta»⁹.

Questo universo che sparge sangue e lacrime non può essere compreso da chi rimane in questa tendenza oggettivante che Giardini rapporta al modo di pensare

⁹ *Ivi*, p. 47.

occidentale; occorre invece acquisire un altro punto di vista: «Ella non cerca di giustificare la sua esistenza. La vive, semplicemente; la subisce. Non ne ricava una teoria, nemmeno ai fini di comprenderla. La accetta, invece, nel suo incomprensibile intreccio perché crede di dover fare così. Tutto diventerebbe falso, ingannevole, demoniaco, se ella cercasse di giustificarsi; ella stessa ne perirebbe»¹⁰. Guardini scorge nell'universo di Dostoevskij non solo la volontà ma la concreta capacità di andare oltre un giudizio morale, le sofferenze derivano in alcuni casi da scelte e da situazioni a cui i personaggi non hanno voluto o saputo fuggire, ma è nella vita stessa e nel modo di affrontarla che l'autenticità è raggiunta e la sofferenza non è solo un baratro in cui cadere, ma rappresenta invece il passaggio per la compiutezza, forse si tratta delle pagine più estreme di Guardini in questo tema, anche perché complesse da recepire, ma è in questo mistero di accettazione di una condizione da riabilitare piuttosto che nella fuga che si compie un destino di grandezza. Le donne, simulacro della sofferenza descritta da Dostoevskij, diventano emblema dell'autenticità perché sono capaci di far rivivere, nella loro condizione di apparente sottomissione ai limiti della vita, un orizzonte di speranza: Sònja Andrèjevna è la presenza, ella è la silenziosa presenza che dona un appoggio e, a suo modo, una certezza alle figure maschili, a partire dal figlio, che le ruotano intorno; in maniera analoga Sònia Semjònovna è una figura che solo nel silenzio della sua concreta accettazione della sua dimensione di dolore trova un riscatto in una dimensione che non può essere quella umana del giudizio morale, ella è una sconfitta sul piano del mondo degli uomini, a causa dei suoi errori e delle sue mancanze, il riscatto è però la cifra con cui si può leggere la sua avventura terrena se si riesce a leggere quello che viene descritto come il suo altruismo, il suo esserci sempre, la sua presenza in un contesto che vorrebbe schiacciarla, anche in questo caso allora essa è segno di una speranza, una speranza di non essere fagocitata da tutto il contorno, una speranza di trovare in quella pietà, in quell'altruismo che vive, la via per rendere compiuta una vita che agli occhi del mondo sembra sprecata, non degna. Questa interpretazione così originale di Guardini permette di gettare uno sguardo diverso su questo universo di sofferenza descritto da Dostoevskij, così Silvano Zucal riesce a spiegare questa attitudine ermeneutica con la quale deve essere affrontato lo sforzo di Guardini:

¹⁰ *Ivi*, pp. 62-63.

«È qui che si introduce l'aspetto più delicato della riflessione guardiniana. Queste donne silenziose sono peccatrici, mogli infedeli e prostitute, eppure sono modelli dell'autenticità del "religioso". Guardini reinterpreta in chiave kierkegaardiana queste figure. Viste nell'ottica di un "cartesianesimo" morale queste donne sono solo delle peccatrici, il cui peccato è aggravato dal fatto di non cercar di uscire dal loro stato di colpa. Eppure proprio in loro si manifesta il "religioso" nella sua dimensione transmorale. Se queste donne parlassero, se tentassero di giustificare il male, sarebbero perdute. Ma poiché guardano anche al loro abisso negativo in silenzio, in caso addirittura cercano di vedere le misteriose vie della volontà divina, l'atto religioso manifesta in loro appieno la sua peculiarità e la sua diversità dall'ambito morale»¹¹.

Ecco allora che appare con chiarezza quella che è la tematica dell'oltrepassamento che in tale lavoro si vuole evidenziare, Guardini propone infatti di oltrepassare un punto di vista tradizionale nella comprensione dell'opera di Dostoevskij, si deve oltrepassare la linea di demarcazione dello stereotipo di una cultura borghese occidentale per entrare nella mentalità che qui si disvela, ma allo stesso tempo occorre anche superare una tendenza classificatoria meramente adempiente al parametro morale, qui l'oltrepassamento è una questione di metodo dunque, ma anche di contenuto; seguendo Guardini infatti si può comprendere perché il popolo e perché queste figure del popolo siano nella sofferenza; tale condizione appartiene ad un'apparenza che è quella del contesto dell'*hic et nunc*, se si supera la prospettiva del qui ed ora allora si apre un piano che dona compiutezza a questi personaggi. Ecco allora che senza questo parametro interpretativo del religioso, per Guardini, il mondo russo che viene descritto in queste opere appare solo come un groviglio vorticoso di intrecci di storie fatte *in primis* di sofferenza e violenza, in cui il senso sembra davvero difficile da trovare. Ma il senso è in un oltre che è presente ma invisibile agli occhi di un lettore che rimane nel punto di vista dei fatti, il lettore dovrebbe seguire proprio il popolo per questo motivo: esso è il soggetto che, nella sua capacità di prendere con immediatezza la realtà, trova in essa il riscontro che da subito è celato agli occhi, le figure dai grandi sconfitti lo sono davvero solo quando rifiutano di vivere la loro dimensione reale e cercano di essere altro da quello che sono. L'intento non è un mero giustificazionismo, l'intento di Guardini è invece quello di capire che il valore reale dell'esistenza per Dostoevskij si cela in un'alterità ontologica che differisce da ciò che appare agli

¹¹ S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del "religioso" tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, cit., pp. 200-201.

occhi umani, che non può essere giudicata con meri parametri umani e che ha però un suo riscontro nella vita quotidiana:

«Tutti i personaggi sperimentano le tensioni dell'esistenza: il male, il dolore e il peccato. A un certo punto, tutti si trovano davanti a questo dilemma, e ciascuno deve cercare il modo di superare le tensioni, le opposizioni e le contraddizioni. Le donne credenti e le due Sonie – quella de *L'adolescente* e quella di *Delitto e castigo* – compiono questo superamento dimenticando se stesse con inconsapevole eroismo»¹².

Si apre così quello che può essere considerato il terzo grande tema che nello scritto di Guardini conduce verso il luogo dell'oltrepassamento del reale. Si sta parlando del tema della presenza del divino nella realtà. Questo rappresenta probabilmente l'ambito maggiormente trattato dalla critica e anche più evidente se si prendono in considerazione alcuni passaggi e alcuni personaggi del mondo di Dostoevskij. Chiaramente tale lettura di Guardini si richiama ad una valutazione dell'opera di Dostoevskij che esce da qualsiasi tipo di interpretazione nichilistica, atea e anche semplicemente narrativa dell'opera dello scrittore russo; si dice questo solo per dare una connotazione che è poi quella che si respira negli scritti guardiniani e per chiarire, senza aver la possibilità né la pretesa dell'approfondimento critico, quanto l'universo di Dostoevskij abbia possibilità di essere interpretato anche con chiavi di lettura profondamente differenti. In questo lavoro si cerca ovviamente di aprire l'orizzonte su un'interpretazione che vede una dimensione connotata a spiegare la presenza del religioso e che quindi, per antitesi, esclude il movente nichilistico o ateo dalle intenzioni reali di Dostoevskij. Questa presenza del "religioso" non viene approfondita tanto come una questione di apologetica, se il popolo e la sofferenza descritti nel mondo russo che è stato narrato aprono ad una sfera di alterità ecco che l'approfondimento del "religioso" risulta un esito necessario più che voluto da Guardini, parlare della presenza del divino nella realtà umana è dunque un'esigenza esplicativa per dare compimento al tentativo di comprendere nella sua profondità il mondo ma anche l'intento di Dostoevskij. Questa presenza del divino viene letta nella pagine dei romanzi come un filo rosso che lega tutte le opere del narratore russo sia quando vengono descritti personaggi che manifestano palesemente di essere guidati e condotti nelle loro azioni da una ulteriorità che rimanda al divino, sia quando si apprezzano i motivi della

¹² J.L. Narvaja, *Il concetto mitico di popolo*, in «La Civiltà Cattolica», Collana Accenti, I (Ottobre 2021), p. 94.

condotta di coloro che sembrano voler ergersi contro qualsiasi forma di presenza divina. Lo spazio che viene aperto alla presenza del divino è testimoniato da alcuni personaggi che sembrano essere illuminati da una luce diversa e si evidenzia una sorta di distacco di questo genere di personaggi dal contesto narrativo, quasi che sembra appartengano ad una realtà diversa, tanto è il loro modo di esistere così differente dal resto dei personaggi che animano gli intrecci di vite descritti da Dostoevskij. In primo luogo la figura che esprime in maniera chiara ed evidente questo distacco è quella di Aljòša Karamàzov: «Tutti sanno che questo giovane non è come gli altri: viene da altrove, è come uno straniero; pure tutti nello stesso tempo lo sentono singolarmente vicino, fraterno e confidente»¹³. A questa luce diversa che il giovane emana si uniscono una serie di caratteristiche che per Guardini tendono ad esaltare questa sua assoluta unicità. Aljòša è innanzitutto «Tranquillo, taciturno e si apparta volentieri a meditare»¹⁴, pur non essendo un ragazzo che palesa una singolare intelligenza, la sua personalità spicca sulle altre perché «ha “un cuore caldo, nostalgico” e sa amare profondamente»¹⁵ e questa dote lo fa apparire come un essere diverso, avvolto da un'aura di unicità che ne fa risaltare il bene di cui sembra essere costituito e di cui sembra emanare effluvi, quasi si avverte una sensazione visiva di ciò, come se: «Risplende e s'irraggia da lui una luce di letizia»¹⁶. I tratti del sovra-umano si stagliano con chiarezza quando viene rintracciata in questo ragazzo un'assoluta assenza di paura, quasi che egli sia non tangibile dalle passeggere questioni umane e dai timori che affliggono tutti i viventi: «In Aljòša, invece, c'è tanta fermezza, limpidezza e calore che la paura non ha su di lui alcun potere»¹⁷, Aljòša vive nel suo carattere anche «la mancanza di amor proprio»¹⁸ e sua è la capacità di non giudicare in maniera definitiva, egli piuttosto «Si limita ad ascoltare e distinguere il giusto dall'ingiusto; non approva quando approvare non è possibile ma non condanna»¹⁹; questo candore è specchio di assenza di ogni forma di superbia e presunzione, anche quando si potrebbe prendere una posizione dura Aljòša sa farlo con delicatezza, non per ignavia, ma per rispetto e cura di chi ha di fronte, la trasparenza che effonde la sua persona viene così ad essere definita da

¹³ R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, cit., pp. 99-100.

¹⁴ *Ivi*, p. 101.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 102.

¹⁸ *Ivi*, p. 103.

¹⁹ *Ibidem*.

Guardini come una sorta di “castità pneumatica” proprio a voler sottolineare la purezza originaria che si diffonde come un effluvio di santità. E forse proprio nell’attributo della santità si può descrivere questa figura che tende al sovra-umano, Aljòša appare come un santo, come un uomo che vive in una sincerità e in un’autenticità che non sembrano di questo mondo e soprattutto colpisce la serenità che viene a irradiarsi alle persone che lo circondano: «È la serenità perfetta di chi si sente solo impegnato da una realtà superiore; congenita, in più, ad una così luminosa forza di convinzione che subito si è disposti ad aiutarlo»²⁰. Ma la riflessione su tale personaggio deve condurre a meditare su quello che è il motivo prevalente della sua santità, e allora, seguendo Guardini, si può prendere in considerazione che la più contraddistinguente caratteristica di questa sovra-umanità va al di là delle caratteristiche che fin qui sono state descritte, l’abisso che distingue Aljòša dal resto dei personaggi, anche di quelli che come lui tendono alla sfera dell’infinito, è dovuto alla inimitabile capacità di vivere nella verità. Aljòša sa recepire la verità e non riesca mai a tradire la verità, non scende a patti con gli altri uomini ma porta invece in ogni sua relazione l’istanza della verità; si tratta dunque di una rettitudine che non è articolata come un mero atteggiamento morale, si tratta piuttosto di non poter fare a meno di manifestare questa adesione alla verità che risulta sempre presente a mai offuscata:

«Aljòša sta con la verità in un rapporto del tutto speciale. C’è in lui una forza di verità che non soltanto non mente ma afferma apertamente quello che è, e precisamente in un modo che trasforma il semplice fatto di dire il vero in un atto religioso, in un’“illuminazione” che opera in lui»²¹.

La verità è una sorta di istinto irrefrenabile, di chiarezza distintiva che Aljòša non può fare a meno di affermare e di professare, ciò spiega il suo ruolo a tratti oracolare nei confronti degli altri personaggi con cui si confronta, egli rappresenta una sorta di voce della coscienza, scomoda ma necessaria per i suoi interlocutori. Aljòša non può dunque essere altri che colui che rappresenta l’ulteriorità che si manifesta nell’uomo, in ciò si rivela in lui quella natura angelica che a più riprese gli viene riconosciuta dagli altri personaggi de *I fratelli Karamàzov*; con le parole di Guardini: «Così in certi momenti dire la verità significa per Aljòša parlare come un messo di Dio. La verità prorompe allora da lui quasi come un’estasi. Egli sente di doverla dire, di essere illuminato e

²⁰ *Ivi*, p. 105.

²¹ *Ivi*, p. 108.

incaricato di parlare»²². Aljòša giunge ad essere dunque il profeta di una umanità che è coscienzialmente superiore, illuminata dalla luce del divino in una maniera manifesta, tanto che il personaggio si stacca per doti morali e spirituali dal contesto in cui si trova a vivere. Aljòša procede così oltre le figure che come lui rappresentano questa anelito al sacro, si tratta del suo maestro, lo *stàrets* Zòsima, suo fratello Markèl e di Macario, personaggio de *L'Adolescente*; sebbene infatti anche in questi tre personaggi prevalga la presenza di una spiritualità che rimanda necessariamente alla sfera dell'assoluto, essi rappresentano solo degli aspetti della presenza del divino che trovano poi una completezza ed un compimento in Aljòša. Le parole di Silvano Zucal in proposito risultano chiarificatrici nell'indicare questo progresso che è riscontrabile in queste figure:

«La sua vocazione, per la quale ha interrotto gli studi ed è tornato a casa per rientrare in convento lo innesta in quella *tradio*, meglio in quella sorta di trasfusione spirituale, che abbiamo già analizzato nella linea dell'eredità misteriosa trasmessa da Markèl allo *stàrets* e da questi ad Aljòša, ma egli possiede una qualità nativa che manca allo *stàrets*: la grandezza. [...] e per l'appunto una grandezza del tutto particolare che è l'indizio di una natura *altra* apparsa in forma umana»²³.

Se quindi è nell'atteggiamento di questi uomini spirituali di fronte all'alterità, intesa come alterità degli uomini e del mondo, che si manifesta la presenza dell'assoluto e quel trascendimento di una realtà che all'apparenza risulta solo oppressiva e portatrice di sofferenza, dall'altra parte, in maniera paradossale ma anche molto esaustiva, per Guardini la presenza dell'Assoluto nel mondo umano si manifesta anche in coloro che non attuano la scelta della vita spirituale. Un personaggio che a tale proposito deve essere preso in considerazione è quello di Ivàn Karamàzov. Questi è certamente uno degli esponenti di quello che può essere considerato il vuoto del nichilismo che è visibile negli scritti di Dostoevskij, ci sono infatti dei personaggi che incarnano un vuoto esistenziale che può essere colto come latore di un contenuto nichilista, si tratta di un nichilismo non considerabile come definitivo e contraddistinguente per intero l'esperienza narrativa di Dostoevskij, ma piuttosto è l'evidenza di una realtà che diventa priva di senso quando la scelta di senso non viene effettuata dai

²² *Ivi*, p. 110.

²³ S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del "religioso" tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, cit., pp. 293-294.

personaggi che incarnano questo vuoto esistenziale. A tal proposito spiega Marco Casucci:

«Per Ivan Dio non deve essere semplicemente negato, egli deve sedere al banco degli imputati come colpevole del dolore del mondo, dinanzi al quale non esiste per il Karamazov giustificazione possibile. È in lui forse più che in tutti gli altri esempi qui rapidamente riportati che il nichilismo, l'assenza di senso, si trasforma nella rivolta più totale ed assoluta. Il dolore, in particolare il dolore e la sofferenza dei bambini è la testimonianza più palese, per Ivan, che il mondo sia il frutto di una volontà malvagia piuttosto che del Dio di amore, dinanzi alla quale è giusto ribellarsi, è giusto opporsi. Ivan non vuole più nemmeno diventare Dio, sostituirsi a lui, vuole solo ed esclusivamente puntare il dito fisso lì dove nessuno vorrebbe vedere, nella crudeltà più assoluta, nel male senza senso che si scatena contro dei bambini innocenti»²⁴.

Questo annientamento di sé è però frutto di una scelta deliberatamente fatta per spirito di antitesi a quel reale che si oppone all'uomo e che sfugge da un'attribuzione di senso; Ivàn è, da questo punto di vista, colui che si oppone a Aljòša, si trova di fronte ad un mondo assurdo, senza significato, rifiuta il dialogo con questo mondo, poiché tale dialogo richiederebbe pazienza e accettazione, Ivàn invece vuole la ribellione a questa dimensione senza significato e lo fa con forza, veemenza e anche con una certa destrezza intellettuale. Il mondo di Ivàn è un luogo vuoto che spinge alla lotta, alla non accettazione, ad ergersi contro le affabulazioni che prospettano una qualche dimensione che invece non c'è, qui vi è il nichilismo. Sostiene Guardini che la stessa figura del Cristo che emerge ne *La leggenda del Grande Inquisitore* sembra essere la figura che «dà ragione ad Ivàn. Egli legittima qui la sua rivolta perché Egli stesso non conosce la vera ubbidienza alla realtà del mondo e al Padre che questo mondo ha creato»²⁵, così «anche il Cristo della leggenda è una giustificazione che Ivàn dà a se stesso; nello stesso tempo rappresenta un tentativo nascosto di neutralizzare il cristianesimo, assumendolo nella sua "purezza" assoluta, staccato dal dato reale»²⁶; per fare chiarezza, Guardini ritiene che nella *Leggenda* ci siano dei contenuti critici così efficaci che devono essere per forza presi in considerazione anche da chi, come lui, fa parte di quella Chiesa che viene criticata: «A chi ama la Chiesa anche le cieche e ingiuste deformazioni dell'autore del poema non impediranno di

²⁴ M. Casucci, *Figure del nichilismo. Tra Nietzsche e Dostoevskij*, in «La Nottola di Minerva», X (Supplemento al n.1-3/gen-giu 2012), p. 11.

²⁵ R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 140.

²⁶ *Ivi*, p. 141.

riconoscere anche troppo precisamente quanta parte di dolorosa verità possa esservi in queste accuse»²⁷, dall'altra parte però il messaggio della *Leggenda* non può ridursi a questo attacco feroce, ci deve essere di più e Guardini scorge questo contenuto, che va letto ermeuticamente, proprio nella comprensione di quale significato tale racconto abbia nell'economia del dialogo tra Ivàn e Aljòša:

«La leggenda non è certo il grido appassionato e sincero di un uomo che aneli al cristianesimo puro e nemmeno l'espressione teorica di tale cristianesimo, ma è la risposta di Ivàn a Aljòša [...] L'intenzione palese è quella di giustificare la propria concezione del mondo a se stesso»²⁸.

E la concezione del mondo di Ivàn è la concezione del rifiuto del mondo e del rifiuto di Dio, non si va nemmeno nell'ateismo, più che negato, qui, Dio è combattuto, Ivàn non vuole e non può ridimensionarsi, non può ricredersi, non può rivedere chi è, non può tornare indietro e allora combatte e combatte quel Dio, quel modo di essere che vede in alcuni personaggi che rimandano a Dio. Dice Guardini: «A cosa deve rinunciare Ivàn, se non all'orgoglio del superuomo? Egli potrà salvarsi solo se vorrà essere un uomo come tutti gli altri, rinunciando a porsi al di sopra del bene e del male»²⁹, ma ciò non sarà fatto da Ivàn e allora il suo davvero appare come un orientamento estremo nel racconto di Dostoevskij. Marco Casucci esemplifica in maniera chiara questo dissidio che vive Ivàn:

«In questo senso la forma di nichilismo propugnata da Ivan è la più terribile e sconfina nel male assoluto, dacché non pretende di “negare il tutto” – perché egli sa che un tale atteggiamento condurrebbe alla sua stessa negazione –, ma piuttosto vuole contrapporsi nella maniera più ostinata, perché solo così sa che il tutto non potrà mai essere il tutto, perché gli manca una parte che gli si oppone. La negatività dell'atteggiamento di Ivan, dunque, non è un “momento” in funzione di qualcos'altro (come negli altri casi) ma pretende di essere assoluta. Il nichilismo di Ivan è diabolico, perché pretende di porsi come alternativa a Dio, come giudice di Dio stesso, senza comprendere che la negazione, in quanto negazione, è pur sempre ciò che conduce al suo inevitabile superamento»³⁰.

E così anche nel più oppositorio dei personaggi di Dostoevskij emerge, come contenuto da rifiutare e da cobattere, la sfera di una ulteriorità che chiama anche

²⁷ *Ivi*, p. 130.

²⁸ *Ivi*, p. 137.

²⁹ *Ivi*, p. 115.

³⁰ M. Casucci, *Figure del nichilismo. Tra Nietzsche e Dostoevskij*, cit., pp. 12-13.

questo uomo ribelle, ecco perché si è detto che anche nelle figure dei nichilisti, di coloro che non si redimono è chiaro, secondo Guardini, il rimando di Dostoevskij al trascendimento del reale. Come del resto è presente anche nei grandi atei un sentire che viene vissuto come opposizione al sentire della fede del popolo, così il bisogno di Dio e la nostalgia del divino diventano motivi per la fuga da Dio e qui per Guardini la più grande esemplificazione è Kirillov ne *I Demoni*.

Quanto sinora è stato presentato del pensiero guardiniano rispetto a Dostoevskij dovrebbe essere servito per giungere all'ultimo nucleo tematico che qui si vuole sviluppare e che dovrebbe servire per completare il discorso riguardo al senso che assume in Guardini la lettura di Dostoevskij, tale senso è quello di leggere l'esigenza di trascendere il reale. E così l'ultimo grande tema che deve essere presentato è quello della presenza della edenicità della natura che conduce dunque all'esigenza di trascendere la sfera dell'immediatezza sensibile. Occorre subito dire che la lettura che qui si vuole dare dello sforzo guardiniano di comprendere Dostoevskij trova la sua compiutezza se la realtà del mondo descritto dal romanziere russo riesce ad essere riabilitata. Quel reale, che solo il popolo comprende come depositario di un significato ulteriore, può essere capito solo se è rivalutato e tale rivalutazione avviene quando si comprende che in quell'universo di sofferenza vi è qualcosa di più della semplice avversità. Il punto di partenza è quello di vedere quale sia il motivo dell'incompiuta rivalsa dei personaggi che risultano sconfitti da quel reale che combattono, e allora Kirillov per Guardini è colui che combatte Dio divinizzando se stesso, ma in questa lotta alla fine perde completamente la sua umanità e appare nella sua indifferenza divenire una sorta di marionetta, la sua finisce per essere un'esistenza meccanica in cui ha totalmente smarrito la sua umanità; allo stesso modo il quarto dei fratelli Karamàzov, Smerdjàkov, finisce anch'egli per smaterializzare completamente la sua umanità, Guardini lo paragona ad una sorta di vegetale, ad un uomo che vive in maniera completamente autoreferenziale, senza possibilità di un dialogo reale con gli altri; anche questo, dunque significa perdita dell'umano. E il destino di ogni personaggio è quello della perdita dell'umano, e in effetti non potrebbe essere altrimenti: un universo di coercizione e di sofferenza non può non fare perdere la dignità, ma anche la lucidità, la lungimiranza, è come se ci fosse una fine segnata. Ma la storia può cambiare solo se questo reale viene restituito ad una sfera d'esistenza diversa, più alta, che sembra sfuggire ai più, ma che è il fondamento che Guardini coglie nell'universo

di Dostoevskij. La storia del fratello dello *stàrets* Zòsima, Markèl, è l'esemplificazione di questo messaggio che Guardini ritiene sotteso al pensiero di Dostoevskij, quando Markèl si trova nella condizione di massima fragilità, quando è ormai prossimo alla morte, riconosce quella realtà opprimente come prima non l'aveva mai scorta:

«Esso si esprime in un pensiero ripetuto sovente: il Paradiso è già qui! “Paradiso” però significa uno stato in cui il mondo e Dio non sono due realtà separate, ma il mondo è solo in quanto esiste in Dio e il desiderio divino d'amore si compie in quanto Dio può aprirsi nella creatura che si è data a lui»³¹.

La realtà deve essere rivista, riletta alla luce di una costituzione edenica che rimane celata dietro le svilenti questioni umane che in Dostoevskij sono rappresentate dagli intrecci infiniti di storie e di vite che sembrano non trovare mai una risoluzione. Solo quando l'uomo esce da questo frastuono di intrecci, di desideri e di lotta perenne, può riuscire a riconoscere questa bellezza di fondo del reale e questa profondità che dona senso. Ma certo è un percorso che pur essendo aperto a tutti non viene però percorso da tutti, occorre per fare ciò staccarsi completamente dal dominio dei legami mondani e abbracciare una libertà che proietta sulla profondità di questo mondo, un po' come fa il popolo e un po' come fanno alcuni personaggi che per forza diventano non compresi, anche marginali e comunque che si notano per uno stile di vita diverso dagli altri, Guardini cita san Francesco per dare il segno di questa eccezionalità che presuppone questo approccio alla visione edenica della realtà:

«Ma quando l'uomo riacquista la libertà in Dio ed entra nel “Paradiso”, comincia ad essere paradiso anche intorno a lui. Ciò che si racconta di san Francesco non è “leggenda” ma verità. O, se vogliamo, leggenda, ma come ingenua e spontanea espressione di una superiore realtà spirituale di natura divina che si manifesta quando l'amore e la fede di un cuore sanno ridestarla»³².

Si comprende a questo punto che o si va verso l'accettazione di una presenza di ulteriorità nella realtà che può attuare la redenzione di quella stessa realtà, oppure continua la perenne guerra con questa medesima realtà. Non sembra esista una terza via, come anche Narvaja fa notare:

³¹ R. Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, cit., pp. 81-82.

³² *Ivi*, pp. 83-84.

«Nella natura si manifesta l'opera redentrice di Dio per mezzo di Gesù Cristo, che invita l'uomo a unirsi a lui in vista di una nuova creazione. Per questo la terra, la natura e il popolo non sono soltanto realtà naturali, ma anche realtà redente. In questo ambito, tutto ciò che avviene – il destino – viene visto come volontà di Dio alla quale ci si deve conformare. Dio è presente nel mondo. È il creatore. La creatura deve assecondarlo e lasciarsi trasformare. Questa trasformazione personale interiore è il primo passo – necessario – che permette la trasformazione del mondo in una nuova creazione. È una partecipazione all'azione di Dio che, secondo Guardini, è presente nelle forze della natura. Ivan Karamazov ha trasformato il mondo, ma senza lasciarsi trasformare. Si è isolato “con la sua ragione individuale” e la “sua volontà soggettiva”, e solo per questo il mondo gli si è trasformato “nella demoniaca “forza della terra”. Questa frattura esige da lui una decisione: o resta nella rivolta, oppure crea un nuovo rapporto con il mondo e con Dio in un vincolo che dia senso alla sua vita»³³.

Non c'è altra strada se non quella del rapporto autentico con la natura che circonda l'uomo, e questo rapporto consiste un po' in un rimpossessarsi del rapporto autentico con la natura e con la sua origine, si leggono pagine di questa rinascita del rapporto ancestrale con la natura ne *L'Adolescente*, soprattutto quando Macario sperimenta questa simbiosi, quasi mistica con la natura che gli appare redenta, depositaria di una bellezza spirituale e viene colta nel suo essere un tutt'uno con l'uomo proprio perché si è colta la radice divina di tale natura. Ma il tratto in cui si rivela interamente questa profondità ontologica del reale è quando l'esistenza può essere letta grazie al vero tramite che unisce mondo umano e mondo divino: il Cristo. Si può anzi dire, seguendo Guardini, che il tema della presenza di Cristo appare come la cifra che contraddistingue la lettura dell'intera opera di Dostoevskij, in fondo quel fondamento escatologico che il filosofo di origine italiana vede sotteso in tutto il pensiero del romanziere russo rimanda alla possibilità del senso ed il senso dell'esistenza viene da una presenza che dona all'uomo la possibilità di scegliere chi essere: un uomo che combatte la realtà oppure un uomo che ritrova l'unità con il reale. Cristo rappresenta dunque la possibilità di ricucire questo tessuto di edenicità del reale, senza l'adesione, consapevole o meno che sia, a questa presenza che innalza l'uomo, il reale non viene trasceso, non viene penetrato nella sua profondità; senza sperimentare questa presenza il reale rimane una mera opposizione per le vite delle persone che sono costrette a correre e a scontrarsi nel palcoscenico dell'esistenza. Cristo è la scelta sempre presente di fronte ai grandi protagonisti dei racconti di Dostoevskij, anche Ivàn si trova di fronte alla possibilità di aderire a Cristo, ma

³³ J.L. Narvaja, *Il concetto mitico di popolo*, cit., p. 96.

non lo fa, anzi si erge a suo avversario, per essere contro quel Dio che forse riesce anche a sentire ma che rifiuta con tutte le sue forze. Se si è detto invece quanto questa presenza sia presente nella personalità di Aljòša, va anche detto che la sovra-umanità di questi non rappresenta, secondo Guardini, la massima esemplificazione della figura del Cristo nell'universo umano. Se si vuole considerare una figura che in maniera originale ed anche inconsueta rappresenta questa sovra-umanità si deve fare riferimento al principe Myškin, personaggio fondamentale de *L'Idiota*. Da subito riuscire ad inquadrare questo personaggio come colui che appare più vicino al sovra-umano sembra una scelta di volutamente eccessiva originalità, Myškin, di fatto, è una persona malata di epilessia, poco stabile a livello psichico, considerato appunto da tutti, un idiota, risulta essere poi un grande sconfitto agli occhi di tutti i personaggi del libro e conclude la sua parabola storica con un ritorno al luogo di cura; quindi certamente appare singolare scorgere in questa figura la presenza di una cristologia che spieghi e dia completezza alla lettura spirituale dell'opera di Dostoevskij. Tuttavia Guardini è persuaso che in tale figura si celi il senso di questa riscoperta di un reale capace di essere più di un semplice contesto di coercizione. Myškin è un malato e anche un idiota per un mondo che mette ai margini le vite diverse, le vite speciali, le vite troppo originali, in fondo anche Aljòša, se non fosse per una profonda fermezza morale, rischierebbe di essere un personaggio da mettere ai margini di una società della forza, dell'affermazione di sé. Myškin è però ancora più fragile, più debole, appare come un irrimediabile sconfitto, un uomo che non fa cose da uomo, tanto per iniziare è attento ai bambini, parla con il linguaggio dei fanciulli ed entra con serietà nel loro mondo considerandoli depositari di un sapere; tutto ciò gli vale per un'attribuzione ancora più decisa della stranezza della sua persona, il mondo dei bambini infatti non appare degno di essere osservato, indagato, conosciuto, eppure sembra invece che per Myškin sia massimamente degno di essere conosciuto. Ecco dunque quella linea di stranezza, agli occhi dei più, che è originalità cristologica per Guardini: una vita semplice, fuori dai canoni, una vita che sa sentire ove altri non percepiscono nessuna vibrazione, ecco l'uomo che riscopre la dimensione dell'intendere più che del conoscere, Myškin sente, intende, comprende, percepisce, capisce e questo agli occhi degli altri è solo segno di debolezza, di incapacità a vivere, di idiozia appunto. Ma

«chi conosce bene Dostoevskij ricorderà che nei suoi libri uomini saggi e pii hanno una singolare affinità col fanciullo: così per non parlare che dei Fratelli Karamàzov, lo *stàrets* Zòsima, padre Anfim, il suo compagno e Aljòša, la cui immagine è inseparabile da quella della schiera dei ragazzi. Per questi uomini il fanciullo è un mistero sacro: è la creatura ancora vicina a Dio, in cui sopravvive un po' del Paradiso terrestre»³⁴.

E allora questo rappresenta il primo segno della facoltà di percepire un reale edenico, ma in Myškin c'è molto di più: egli in tutto il suo peregrinare tra gli uomini dona scandalo, ovvero esce dai canoni di comportamento riconosciuti, eppure non lascia indifferenti e sembra che quel classificarlo come un idiota sia una sorta di via di fuga per non scontrarsi con la portata di un atteggiamento che appare di una bontà, di una autenticità che è effettivamente sovra-umana. Ecco allora che Guardini legge in ciò una forte linea di continuità con il Cristo narrato nel Vangelo di san Giovanni, poiché la sua vita «rappresenta una continua provocazione di questo scandalo, finché Egli vien punito, con ricorso a tutto l'apparato dell'ordine e del diritto, per aver preteso di essere ciò che Egli è»³⁵. Così avviene per Myškin, ma ciò che qui appare come il senso di questa manifestazione di Cristo in tale personaggio non è tanto una similarità nel rimanere incompreso dal contesto in cui vive, questo sarebbe un semplice moto di convergenza e niente altro, la manifestazione del Cristo è invece nel fatto che Myškin non assurge ad essere un secondo Cristo, un nuovo Cristo, non ne ha le caratteristiche e non ha la compiutezza, ma la linea di continuità di questa figura, che sembra essere a metà tra il reale e l'irreale, è la capacità di essere diverso da tutti e soprattutto è la capacità di amare incondizionatamente tutti, proprio come farebbe un idiota, Myškin è la trasfigurazione della redenzione quando ama con le azioni, con lo sguardo, con la prossimità l'assassino, Rogòžin, e l'episodio conclusivo della vicenda rappresenta il culmine di un modo di essere. Un modo di essere amore per gli altri, amore per il mondo, amore per il reale. Solo così quel reale che appare nefasto e limitante può essere trasceso per essere riabbracciato nella sua portata escatologica. Ma il concetto che ancora risulta più decisivo è che Myškin non vive in nessun modo il riscatto, né porta al riscatto gli altri, non c'è conversione, nessuno diventa buono, e a questo punto verrebbe da chiedere dove sia Dio in tutto questo, e la risposta che Guardini dona è tutta in questo racconto della vita di Myškin: Dio è nell'amore che Myškin riversa negli altri, nell'accettazione degli ultimi, nell'amore per l'assassino, quella che sembra

³⁴ R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, cit., p. 284.

³⁵ *Ivi*, p. 301.

un'apparente follia giunge ad essere il messaggio di salvezza: «Qui la Redenzione avviene proprio da una prigionia senza uscita, e conferma che “ciò che è impossibile per gli uomini è possibile a Dio»³⁶.

³⁶ *Ivi*, p. 323.