

## *Dostoevskij secondo Romano Guardini: un testimone esemplare dell'“esserci cristiano”*

Giuseppe D'Acunto

*Dostoevsky According to Romano Guardini: an Exemplary Witness of the “Christian Being”*

The present contribution begins by indicating in Dostoevsky the author that Guardini, as exegete and interpreter, felt perhaps more congenial to him. And this given the great incidence that, in both, has covered the thought of polarity. For the Italo-German philosopher, the absolute protagonist of the literary production of the Russian writer is the people, to the extent that they are at the center of the field of forces of divine action, that is, they live in a spiritual disposition for which they naturally collect the message of revelation. In this sense, in Dostoevsky, the existence of man is always understood as a Christian existence, immersed in that nature in which God carries out the mysterious work of redemption, understood as an action that is arranged in view of a new creation.

*Keywords:* people, pain, evil, spiritual regeneration, polar opposition

\*\*\*

### *1. L'idea “mitica” di popolo*

Fra gli autori con i quali Guardini si è misurato da esegeta e da interprete, Dostoevskij è stato, forse, quello che ha sentito come a lui più congeniale<sup>1</sup>. Se, infatti, il grande protagonista della produzione letteraria dello scrittore russo è il popolo<sup>2</sup>, ebbene, molto indicativo è il fatto che in quest'ultimo convergono tutti quei motivi speculativi che al filosofo italo-tedesco sono stati più cari:

<sup>1</sup> E diciamo congeniale, data la forte presenza, nell'autore in questione, di un pensiero della polarità. Come vedremo, appunto, in seguito e come riconosce anche S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1983, il quale parla della capacità dello scrittore russo di dominare, simultaneamente, entrambi i poli opposti di uno stesso ambito spirituale: «fede e dubbio, peccato ed espiazione, disperazione e salvezza» (p. 43). Circa le articolazioni del pensiero della polarità, in Guardini, cfr. il nostro: *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*, prefazione di M. Borghesi, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014.

<sup>2</sup> Su questo punto, concorda anche W. Benjamin, *L'idiota di Dostoevskij*, in Id., *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1973, pp. 74-78, il quale afferma che un tratto caratteristico di Dostoevskij sta nel fatto che egli rappresenta «il destino del mondo nel *medium* del destino del suo popolo» (p. 74).

l'intuizione, le immagini, i simboli, la visione<sup>3</sup>. Premesso che il popolo è, per lo scrittore russo, «il compendio di ciò che nell'uomo è genuino, profondo, sostanziale», che esso è quella «sfera dell'umanità schietta e primitiva» che «vive in intima unione con gli elementi primordiali dell'esistenza»<sup>4</sup>, ne discende che ciò che più profondamente lo caratterizza è che «[n]on pensa e non sente in modo astratto, ma per immagini [...]. In lui l'istinto è ancora infallibile [...]. Le forze dell'intuizione sono ancora intatte. Conosce il linguaggio simbolico delle cose e in forma di visione può essergli ancora rivelato il senso dell'universo. È saggio e veggente; gli sono maestre le tacite potenze creative»<sup>5</sup>.

Inoltre, un'altra caratterizzazione peculiare del popolo, che si deve a Dostoevskij, è data dal fatto che esso è visto da lui come vicino alle cose eterne, a Dio, il quale provvede così a cingerlo del suo amore, in quanto vi scorge la figura dell'uomo indifeso, perseguitato dal destino, sfruttato dai furbi e oppresso dai prepotenti. E proprio in virtù di questo nesso vivente che lega l'uomo a Dio, nello scrittore russo, tutti i fenomeni fondamentali dell'esistenza presentano, dietro di essi, «un'altra sfera», costitutiva di «un ambito originario ed essenziale», nel senso che, oltre a una significazione letterale, ne hanno una spirituale traslata: «significano anche "un'altra cosa". Sono vie per cui il creato s'immerge in questo "altro", s'avvicina a Dio [...]. Dio gli è vicino [al popolo], perché esso è aperto a queste realtà elementari, perché vive l'esistenza nella sua integrità e ad essa si abbandona nello stesso tempo totalmente»<sup>6</sup>.

Mentre nel sentimento religioso occidentale domina la credenza che l'artefice del mondo, creandolo e compiendolo in ogni sua parte, lo abbia consegnato alla «solitudine delle cose concluse e perfette», così che il rapporto fra uomo e Dio sarebbe improntato alla distanza abissale che separa l'uno dall'altro, in Dostoevskij, invece, il mondo sembra «riposare, [...] con particolare immediatezza, nella mano di Dio. [...] Il popolo [...] sente di essere al centro di

<sup>3</sup> Su una, in particolare, di queste quattro chiavi maestre della riflessione di Guardini, cfr. D. N. Foote, *Romano Guardini and the Problem of Vision*, in «Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture», 2018, n. 2, pp. 123-140.

<sup>4</sup> R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, tr. it. di M. L. Rossi, Morcelliana, Brescia 2015<sup>6</sup>, p. 13.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 15. La tesi secondo cui, in Dostoevskij, al di sotto del livello superficiale del testo si apre un mondo fatto di immagini che velano/svelano il volto eterno della realtà è svolta anche da T. Kasatkina, *È Cristo che vive in te. Dostoevskij. L'immagine del mondo e dell'uomo: l'icona, il quadro*, tr. it. di E. Mazzola, Itaca, Castel Bolognese 2021.

questo campo di forze dell'azione divina, sente questa dappertutto operante e ne intuisce il mistero, l'inquietante presenza»<sup>7</sup>.

Detto in altre parole, l'esistenza dell'uomo si autocomprende come «un'esistenza cristiana», calata in quella natura in cui Dio porta avanti l'opera misteriosa della redenzione, intesa come «un'azione in vista di una nuova creazione. Dio si manifesta bensì nella natura e nella vita, ma nel segno di Cristo, e mediante Cristo invita l'uomo a uscire dal puro e semplice complesso dei legami naturali per entrare nel Suo regno»<sup>8</sup>. Il popolo vive, infatti, in una disposizione spirituale per cui raccoglie direttamente il messaggio della rivelazione, così che l'idea di una frattura fra quest'ultimo e la realtà del mondo gli è completamente estranea. E ciò a tal punto che, per lo scrittore russo, chi perde il contatto con il popolo, lo perde anche con il Dio vivente. «A chi saprà penetrare nel segreto dell'esistenza umile e credente del popolo, nel quale si rinnova continuamente il mistero dell'azione creatrice e redentrica di Dio, saranno aperti gli occhi davanti al mistero stesso di Dio»<sup>9</sup>.

Ora, Dostoevskij affronta tutte le grandi questioni come questa «ricorrendo [...] all'opposizione dialettica dei personaggi»<sup>10</sup>. Essi, cioè, si integrano sì a vicenda, ma in un modo tale che gli uni fungono anche da istanza critica rispetto agli altri. In tal senso, mentre in molte figure parla l'anima spontaneamente cristiana del popolo, in altre, parla, invece, una versione degenerata e perversa di essa, in base a cui l'uomo si fa adoratore della natura e identifica panteisticamente il mondo con Dio.

Ricordiamo che la prima edizione tedesca della monografia su Dostoevskij di Guardini risale al 1932, esattamente un anno prima dell'ascesa al potere di Hitler, al centro della cui ideologia c'era proprio il concetto di popolo, insieme, ovviamente, con quello di razza<sup>11</sup>. Ebbene, c'è un personaggio, ne *I Demoni*, che può essere visto come una figura che rappresenta ottimamente la versione

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 17. Circa il fatto che questa concezione del popolo che Guardini riprende da Dostoevskij è stata fatta propria anche da papa Bergoglio, al punto che egli ha più volte affermato che il popolo non è una categoria né logica né mistica, ma «mitica», cfr. J.L. Narvaja, *Un avvicinamento alla comprensione dell'immagine «mitica» di popolo: Bergoglio, Guardini e Dostoevskij*, in Aa. Vv., *La teologia di papa Francesco: fonti, metodo, orizzonti e conseguenze*, a cura di F. Mandreoli, EDB, Bologna 2019, pp. 13-26.

<sup>8</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 17.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>11</sup> Cfr. H.-U. Thamer, *Il Terzo Reich. La Germania dal 1933 al 1945*, tr. it. di J. Landkammer, il Mulino, Bologna 1993, p. 150.

degenerata e pervertita dell'idea dostoevskijana *naturaliter* cristiana di popolo: Ivan Pavlovič Šatov. Egli ci viene presentato, infatti, come un «fanatico dell'idea di popolo»<sup>12</sup>, così che Dio diventa, per lui, solo un attributo della personalità di quest'ultimo<sup>13</sup>. È molto probabile, perciò, che, nel gesto “demoniaco” con cui il popolo viene innalzato a idolo da Šatov, Guardini – come ben si evince dal passo successivamente citato – abbia voluto stigmatizzare un tratto tipico dell'ideologia hitleriana. «[L]a forza religiosa che qui [in Šatov] è chiamata “Dio” non è più il Dio vivente, Creatore e Signore [...], Cristo redentore che ci dà la forza di vincere noi stessi, ma qualche cosa che indurrà un giorno a porre il popolo e – date altre premesse – lo Stato come assoluto»<sup>14</sup>.

Per Dostoevskij, è così che il popolo non divinizza mai la natura, idolatrandola, ma la percepisce, piuttosto, come il modo attraverso cui Dio, parlando all'uomo, gli manifesta la sua volontà. «È [...] Cristo che il popolo [...] sente presente nella natura, nella esistenza quotidiana e in ciò che vi accade»<sup>15</sup>. Al riguardo, celebre è, nei *Fratelli Karamazov*, quello scambio di battute fra lo *starec* Zosima e un giovane contadino attraverso cui il primo insegna al secondo che «Cristo è con loro [gli animali] prima che con noi».

«Ma è possibile», domanda il giovane, «che anche loro abbiano Cristo?». «E come potrebbe essere altrimenti» gli dico [lo *starec* Zosima]. «Poiché per tutti è il Verbo, tutte le creature e ogni essere, ogni fogliolina tende al Verbo, canta a Dio la sua gloria»<sup>16</sup>.

Tornando alla polarità dialettica cui, in Dostoevskij, è improntato il rapporto fra il popolo e le singole figure che prendono forma in esso, ebbene, l'uno è presentato spesso come una grande folla da cui spiccano personaggi, totalmente

<sup>12</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 17.

<sup>13</sup> Il carattere “fondamentalista” dell'idea di popolo di Šatov si trova riassunto nelle seguenti sue parole: «Ma la verità è una sola, e dunque solo uno tra i popoli può possedere il vero Dio, anche se gli altri hanno le loro particolari e grandi divinità. L'unico popolo “teoforo” è il popolo russo». Cfr. F. M. Dostoevskij, *I Demoni*, tr. it. di M. Galienzi, A. Mondadori, Milano 2021, p. 270. Circa questa tesi, cfr., inoltre, le note di lettura di Nietzsche, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888* [= *Opere*, vol. VIII, tomo II], tr. it. di S. Giannetta, Adelphi, Milano 1971 [fr. 346: «Dio come attributo della nazionalità», pp. 355-356]. Infine, anche L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, parlando di Šatov, scrive che il suo «nazionalismo religioso» può essere considerato come un'idea folle, «degenere e negativa» (p. 23).

<sup>14</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 33.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>16</sup> F. M. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*, a cura di S. Prina, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 407-408.

inseriti nel tessuto collettivo, eppure descritti con una ricchezza di tratti peculiari e caratteristici. Ci viene qui in soccorso la dialettica antitetica, prospettata da Guardini ne *L'opposizione polare*<sup>17</sup>, fra eccedenza e forma, dove, a partire da un sostrato indifferenziato originario che fa da sfondo – la vita del tutto –, ciò che viene in primo piano si staglia, rispetto a esso, sempre secondo un ordine che non perde mai il suo dinamismo e la sua plasticità<sup>18</sup>.

## 2. *L'esistenza terrena come "Paradiso"*

L'esperienza del dolore e della sofferenza è ciò nel cui segno le figure dei romanzi di Dostoevskij, prendendo progressivamente corpo e figura e superando l'immediata identificazione con il piano del vivere naturalistico, si votano ad accettare l'esistenza come volontà di Dio. Ci troviamo qui davanti al paradosso costituito da un atteggiamento dimesso e arrendevole, di consenso incondizionato alla vita, dal quale viene, però, in ultima istanza, anche un energico segno di forza, proprio di chi, nelle sue più profonde radici, si sente nel mondo come a casa propria e pienamente al sicuro<sup>16</sup>. «La vera forza è l'amore umile che prende vita da Dio»<sup>17</sup>.

Qualunque forma assuma, in Dostoevskij, il dolore, una forma silenziosa e paziente oppure acuta e lacerante, tale che, traboccando in lacrime, trova poi sfogo in un lamento, ebbene, in tutti e due i casi, a partire dal momento preciso in cui l'uomo sofferente si rimette alla volontà di Dio, il dolore stesso appare come trasformato. Dall'intimo di un «cuore, toccato dalla grazia e offerto a Dio in dono d'amore», erompe, cioè, un moto soprannaturale che, procurando una

<sup>17</sup> Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, tr. it. di A. Anelli, in Id., *Scritti di metodologia filosofica* [= *Opera Omnia*, vol. I], a cura di H.-B. Gerl, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>18</sup> In tal senso, H.U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, tr. it. di F. Baroncini, Jaca Book, Milano 1970, parla del fatto che, per Guardini, i personaggi di Dostoevskij sono come delle figure senza una forma ben definita, «in continuo divenire e trasformarsi»: figure che, sotto di loro, hanno «il caos come "grembo oscuro" ed "abisso profondo dell'esistenza"» (p. 70).

<sup>16</sup> Sul «silenzio religioso» proprio di quelle figure dei romanzi di Dostoevskij che si caratterizzano per la loro «grande accettazione» dell'esistenza come voluta da Dio anche nei suoi aspetti insondabili e soprattutto umanamente inaccettabili», cfr. S. Zucal, *Romano Guardini filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992, p. 191. Sul tema del silenzio, in Guardini, cfr. anche il nostro: *Sul profilo esistenziale del concetto di autoformazione in Guardini*, in Aa. Vv., *Romano Guardini e il pensiero esistenziale*, a cura di J. G. Ascencio, Cantagalli, Siena 2017, pp. 131-144: pp. 134-137.

<sup>17</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 91.

trasfigurazione dell'esistenza – percepita, fino a un attimo prima, come insopportabile –, presenta così l'aspetto di un vero e proprio «miracolo»<sup>18</sup>.

Venendo poi al problema del male, così centrale in Dostoevskij<sup>19</sup>, molti dei suoi personaggi, pur senza mai giustificarlo, si mostrano, tuttavia, capaci di sopportarlo: il loro cuore, «umiliato e offeso» per tutti i torti subiti, pur non cessando fermamente di denunciarli, non respinge affatto gli uomini che li hanno procurati, così che i due atteggiamenti opposti sono accolti e intrecciati insieme «in una inesprimibile unità. C'è qui una suprema grandezza spirituale che vince tutte le contraddizioni»<sup>20</sup>.

E tale «suprema grandezza spirituale» è attinta anche laddove si verifica quel misterioso evento di rinascita e di rigenerazione interiore – il cui modello è rappresentato dalla resurrezione –, con cui un corpo e un'anima vengono assunti nel divino, trasformati non in uno spirito soltanto, ma in quell'«unità celeste»<sup>21</sup> da Dostoevskij detta «Paradiso». E questo perché in tali istanti privilegiati ci è data la possibilità di rivivere quello stato primitivo di comunione con Dio che avrebbe caratterizzato il nostro soggiorno nel Giardino dell'Eden. «Ed eccoci ora in presenza di un misterioso evento di generazione spirituale: una vita interiore personale è trasfusa nella vita di un altro. Trasfusione non ideale o psicologica, ma vera e reale. Non un monistico fluire nella vita universale ma un'unità fondata su un principio che trascende tutte le distinzioni e tuttavia non le abolisce»<sup>22</sup>. E non le abolisce, perché, pur nell'unità nel cui segno si viene a strutturare il rapporto fra creatore e creatura, netta rimane la distinzione fra l'uno e l'altra.

Il punto è che tutte le cose hanno la possibilità di farsi «Paradiso», in ognuna di esse può manifestarsi Dio, a condizione, però, che l'uomo si lasci penetrare interamente dall'amore di quest'ultimo. E purché si produca anche in un gesto di rinuncia: un gesto cui è estraneo l'«esclusivismo dell'esistenza individuale», ossia l'abitudine della mentalità occidentale a vedere l'io e il tu come due termini che

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>19</sup> Scrive L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit.: «L'esperienza fondamentale e decisiva di Dostoevskij è la constatazione della realtà del male»: «constatazione» da cui egli è, letteralmente, «ossessionato» (p. 26). Su questo punto, cfr. anche P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, tr. it. di E. Confaloni, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>20</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 78. In R. Guardini, *Pensatori religiosi*, tr. it. di G. Colombi, Morcelliana, Brescia 1977, Dostoevskij viene menzionato come maestro nel creare personaggi dotati di quella «determinata specie di serietà e di grandezza» la quale permette loro di vivere «tensioni che non si possono sciogliere, ma solo accogliere e portare nel cuore» (p. 185).

<sup>21</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 82.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 84.

se ne stanno, essenzialmente, separati l'uno dall'altro. «Qui non è così. Il “tu” e l’“io” sono diversi ma nel “tu” c'è anche l’“io”»<sup>23</sup>. Cosa che si mostra, in particolare, nel senso profondo con cui ogni uomo si sente corresponsabile del peccato dell'altro.

E un personaggio di Dostoevskij in cui «vi è posto per il “Tu”», ossia «vi è lo spazio in cui può affermarsi con piena libertà l'esistenza del prossimo»<sup>24</sup>, è Aljòša Karamàzov. E ciò in quanto egli manca interamente di amor proprio: mancanza che, piuttosto che il frutto di una vittoria su se stesso, sta per «una qualità metafisica, propriamente parlando, cristiana»<sup>25</sup>, la quale gli è profondamente congenita. In tal senso, Aljòša è un uomo che ha raggiunto una compiutezza spirituale tale che a essa è pervenuto non solo per gradi successivi, ma anche – e soprattutto – con un salto qualitativo. Che «sta con la verità in un rapporto del tutto speciale», nel senso che «trasforma il semplice fatto di dire il vero in un atto religioso, in un’“illuminazione” che opera in lui»<sup>26</sup>: “illuminazione” che fa sì che, quando parla, si senta pari a un messaggero di Dio. In tal senso, è chiamato ripetutamente “angelo”, dal momento che egli, eccedendo le qualità umane e sconfinando nel “sovrumano”, è come se venisse da un «altrove, è come [se fosse] uno straniero»<sup>27</sup>. In quanto “angelo”, lo è poi della specie tutta particolare del «cherubino», il quale è quella figura che vive a tal punto la «santa verità» che quest'ultima si è fatta, in lui, «atto dell'esistere»<sup>28</sup>. In Aljòša, in definitiva, parla

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 92. Su questo motivo che Guardini, riprendendolo da Dostoevskij, sviluppa poi autonomamente, cfr. M. Borghesi, *Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, il quale, a proposito del «modello polare» prospettato dal filosofo italo-tedesco, scrive che esso «presuppone l'idea dell’“altro” nell’“io”, della complementarità tra i poli, della non esclusione» (p. 10).

<sup>24</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 103.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 110. Su Aljòša, in Dostoevskij, come «una figura di angelo ricolmo di spirito e di maestà sovrumana», cfr. 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. 293. Anche l'angelo, come si sa, è una figura molto cara alla riflessione di Guardini. Su di essa, cfr. la sua esegesi delle *Elegie Duinesi* di Rilke, ossia R. Guardini, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie Duinesi come interpretazione dell'esistenza*, 2 voll., tr. it. di G. Sommavilla, Morcelliana, Brescia 1974. Qui, si parla dell'angelo come di quella figura «a cui si volge l'invocazione religiosa»; davanti ad essa, «la vita viene misurata e la totalità del mondo adempiuta. [...] [C]ompare quando l'esistenza entra in crisi o urta nel suo limite, o si adempie» (vol. I, p. 31). Sulla trasformazione che, nei secoli, subisce la figura dell'angelo, il quale, da messaggero di Dio, nella Sacra Scrittura, decade a un'immagine «sentimentale, anzi giocosa» e, cioè, a un qualcosa che «per la vita cristiana perde ogni significato», cfr. R. Guardini, *L'Angelo*.

una «verità che salva», purché «si compia una conversione», purché «cessi ogni resistenza a Dio e l'orgoglio sia piegato»<sup>29</sup>.

### 3. La Leggenda del Grande Inquisitore

Naturalmente, nella sua interpretazione del romanzo *I Fratelli Karamàzov*, Guardini non poteva non dedicare una particolare attenzione alla «Leggenda del Grande Inquisitore». In essa, si può cogliere, innanzi tutto, un atto di denuncia di Dostoevskij contro la Chiesa di Roma, ossia contro la trasformazione del rapporto vivente fra l'uomo e Dio in un sistema, rappresentato dall'«ecclesialismo», fatto «di garanzie di salvezza, di formule e di pratiche»<sup>30</sup>. Qui, l'essenza del cristianesimo verrebbe sostituita da una pura tecnica di domino esercitata sulle persone e sulle anime, dietro la quale si nasconderebbe una volontà di potenza ancora più demoniaca: quella di mettere le mani direttamente su Dio stesso.

Ma, secondo Guardini, il limite di questa chiave di lettura è che, in tal modo, si finisce per ridurre la «Leggenda» a un semplice epilogo della millenaria «lotta fra Roma e Bisanzio»<sup>31</sup>. Per cui, ecco l'interpretazione più plausibile di essa che viene da lui avanzata. Ciò che nella «Leggenda» sarebbe in gioco è un'interpretazione del «fatto cristiano», inteso come «un'esigenza di responsabilità totale» e, insieme, come un che di «assolutamente fuor del

*Cinque meditazioni*, tr. it. di G. Colombi e C. Di Zoppola, Morcelliana, Brescia 1994, p. 7. Infine, sull'angelo, in Guardini, come problema che nasce su un «terreno dialettico», ossia si iscrive nella cornice del suo pensiero dell'opposizione polare, cfr., sempre di S. Zucal, *Ali dell'invisibile. L'Angelo in Guardini e nel '900*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 17.

<sup>29</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 115. Più avanti, a p. 130, il filosofo italo-tedesco sostiene che nella figura di Aljòša sarebbe, forse, adombrata la persona del giovane Solov'ëv, con il quale Dostoevskij, nonostante la distanza a livello generazionale, strinse un rapporto di profonda amicizia e di cui, nel 1877, a San Pietroburgo, ascoltò le lezioni universitarie sulla «Divinumanità».

<sup>30</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 130. Così, ad esempio, in B. Halda, *Christianisme et humanisme chez Romano Guardini*, Téqui, Paris 1978, il quale scrive: «Il Grande Inquisitore rappresenta la Chiesa romana che non è più quella di Pietro, ma quella della tentazione [...] e che priva l'umanità della speranza in un mondo migliore» (p. 231). Ma cfr. anche J. Imbach, *Dio nella letteratura contemporanea*, tr. it. di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1975, secondo il quale, nella «Leggenda», Dostoevskij accuserebbe «la Chiesa romana in modo così inesorabile e severo come non si era mai fatto fino allora nella letteratura» (p. 45). Infine, su Dostoevskij, il quale, «da grande cristiano ortodosso russo, si portava dentro da sempre un complesso molto compatto di sentimenti e di idee anti-romane», cfr. G. Somnavilla, *Dostoevskij cristologo e demonologo*, in «Lecture», 1981, vol. XXXVI, pp. 645-662: p. 646.

<sup>31</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 130.



comune»<sup>32</sup>. Esso verrebbe visto, infatti, come un qualcosa che non ha nulla a che fare con quella zona mediana dell'esistenza entro cui – “innanzi tutto e per lo più” – conduciamo la nostra vita quotidiana. Zona che sta per quell'ambito in cui trova spazio tutta la “serietà” del nostro vivere: in cui le decisioni che noi, volta per volta, prendiamo, «debbono tradursi [...] in realtà effettiva, al fine di mostrarsi valide»<sup>33</sup>. Stando a questa seconda chiave di lettura, a essere colpito dalla «Leggenda» sarebbe proprio il cristianesimo, in quanto, assunto nella sua idealità e purezza assoluta, esso non è più la religione del giusto mezzo, dell'umiltà e dell'amore<sup>34</sup>.

In tal senso, la «Leggenda» fornirebbe una visione falsata dell'uomo, perché, se, da un lato, lo coglie nella sua più prosaica realtà, ossia nelle sue debolezze e nei suoi limiti, dall'altro, finisce per assolutizzare una tale condizione “mediocre” e ordinaria. Ne viene fuori così la figura di un Cristo tale che, nella sua azione salvifica, non è ordinato al piano della creazione, non ha alcun rapporto con il mondo reale, nella misura in cui quest'ultimo è destinato a essere purificato e rigenerato soltanto dall'amore. Il «Grande Inquisitore» è, infatti, un uomo che, «personalmente non crede affatto nel Redentore e prescrive come norma all'umile credente il prodotto intellettualistico della sua incredulità»<sup>35</sup>. Ne viene che il Cristo della «Leggenda» è «un Cristo distaccato [...] che esiste solo per sé. Egli non viene al mondo dal Padre e non va dal mondo al Padre. Non ama il mondo così com'esso è fatto e non lo riconduce veramente “a casa”. Non è inviato e non è redentore. Non è mediatore fra il vero Padre celeste e il vero uomo»<sup>36</sup>.

Davanti all'inquietudine del finito che affligge molti personaggi di Dostoevskij si prospetta così un'alternativa polare: o sentire l'assoluto come una minaccia alla propria emancipazione, ossia come rigidamente contrapposto a se stessi, e ingaggiare contro di esso una vigorosa lotta esistenziale, oppure lasciarsi sollevare al piano della grazia, in direzione di una rinascita e di una nuova creazione. Mentre, nel primo caso, si guadagna un'esistenza finalmente autosufficiente, che si investe di una libertà “terribile”, «per essersi arrogata gli

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>34</sup> In M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990, leggiamo che, «nel Guardini interprete della Leggenda dostoevskijana, [...] [prevale il] rifiuto di un cristianesimo “ideale”, teso unicamente a ciò che è “alto” e “profondo”, epperò sostanzialmente incapace di misurarsi con la realtà così com'è» (p. 243).

<sup>35</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., p. 137.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 136.

attributi di Dio ed esser divenuta essa stessa “Dio”»<sup>37</sup>, è solo nel secondo caso, invece, che il delitto, la sofferenza e il peccato possono essere vinti e riscattati in virtù di un contatto diretto con quelle sorgenti della vita (il popolo, la terra) che sono intrise della presenza stessa del loro creatore. «[N]ell’esistenza cristiana, [...] non solo la forma ma anche il suo opposto – diciamo “opposto (*Gegensatz*)”, non “contraddizione (*Widerspurch*)” – sono riscattati»<sup>38</sup>.

Come esempio di personaggio che incarna la tipologia umana descritta per prima, Guardini assume la figura di Aleksèj Kirillov de *I Demoni*, nel quale, infatti, l’ateismo, come «negazione aggressiva», si trova congiunto con la «volontà di affermarsi come superuomo»<sup>39</sup>. Viene spontaneo così accostare questa figura al messaggio di salvezza contenuto nel *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche. In entrambi i casi, la questione non è costituita tanto dal fatto che Dio non esiste, quanto che va soppresso, affinché nello spazio che ha tradizionalmente occupato possa insediarsi l’uomo. Siamo, in poche parole, davanti all’affermazione del finito come valore assoluto, ossia al pensiero secondo cui l’orrore della distruzione finirà per condurre a un senso finalmente compiuto di gioia per l’uomo d’oggi.

In conseguenza di questo depotenziamento di Dio, l’uomo si trova abbandonato a se stesso e avverte il mondo che lo circonda – esperienza magistralmente descritta dai *Pensieri* di Pascal<sup>40</sup> – come un qualcosa che incombe su di lui e da cui proviene una perpetua minaccia. E dal momento che il mondo diventa illimitato, non più soggetto alla presenza vigilante di Dio, le cose, distaccandosi da quest’ultimo e facendosi autosufficienti, perdono il loro carattere simbolico e il loro contrassegno d’eternità. Esse si danno, cioè, come contingenti, precarie e come meramente finite: finitezza che dota l’esistenza della nuova istanza etica della “responsabilità”. Ed è così che si creano le basi che permetteranno l’affermazione di quel “finitismo titanico”, caratteristico del

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 330.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>40</sup> Su Pascal come figura che, per Guardini, incarna compiutamente la dialettica dell’opposizione polare, vista la sua lucida coscienza di tutte le antinomie che attraversano la condizione umana, cfr. R. Guardini, *Pascal*, tr. it. di M. Perotti Caracciolo, Morcelliana, Brescia 1956. Sull’antinomicità della condizione umana, in Guardini, cfr., più in generale, il nostro *L’antinomia antropologica in Romano Guardini*, in Aa. Vv., *Natura, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, a cura di T. Valentini e A. Velardi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 329-348.

personaggio di Kirillov e dello Zarathustra di Nietzsche, secondo cui il finito viene posto esso stesso come divino e come essenzialmente sacro.

Significativamente, l'opera che abbiamo, fin qui, esaminato, si conclude proprio con un richiamo a *L'opposizione polare*. Affermando che la "situazione spirituale del nostro tempo" è tale che ovunque viene accentuato il «carattere di tensione interiore della realtà e dell'atto che la coglie», Guardini aggiunge che, in ogni ambito di essa, «nell'insieme come in ciascuna parte, l'essere contiene anche un elemento alogico»: «elemento» che, però, «non va inteso come una deficienza rispetto al razionale ma come il suo opposto polo in senso essenziale». E una grandiosa espressione artistica di questo «elemento alogico dell'esistenza, accessibile soltanto all'intuizione»<sup>41</sup>, sarebbe rappresentato proprio dall'opera di Dostoevskij.

---

<sup>41</sup> R. Guardini, *Dostoevskij*, cit., pp. 326-327.