

Pëtr Jakovlevič Čaadaev

PRIMA LETTERA
FILOSOFICA

e

APOLOGIA DI UN PAZZO



Traduzione e cura di
Aldo Ferrari



logo.png

Titolo originale:
Lettres philosophiques adressées à une dame,
Librairie des cinq continents, Paris 1970.

Traduzione di Aldo Ferrari:
Lettere filosofiche e Apologia d'un pazzo,
Città Nuova, Roma 1991.

Copyright © Aspis Edizioni, 2019.
www.aspisedizioni.it

ISBN 978-88-32289-02-2.
Prima edizione: settembre 2019.

Prefazione alla nuova edizione

di Aldo Ferrari

Da quasi due secoli il pensiero russo si muove ancora in larga misura nell'ambito dei problemi scagliati come macigni da Pëtr Čaadaev nello stagno apparentemente tranquillo della cultura russa europeizzata da Pietro il Grande. Prodotto esemplare di questa europeizzazione, Čaadaev pose con intransigente radicalità i problemi fondamentali del destino storico della Russia, stimolando tanto i difensori dello status quo quanto i fautori di una completa europeizzazione a dotarsi di più solide basi concettuali.

Il suo ruolo culturale è stato immenso: in reazione alle tesi di Čaadaev i sostenitori della specificità dell'identità russa – dagli slavofili agli eurasisti – elaborarono una visione originale e non eurocentrica della Russia e della storia, mentre gli occidentalisti dovettero delineare con maggior chiarezza le loro prospettive ideologiche. Da allora e sino ad oggi buona parte del dibattito intellettuale russo è ancora una risposta alle provocatorie tesi di Čaadaev secondo le quali la Russia è un paese “dimenticato” dalla Provvidenza, tanto immenso e forte politicamente quanto culturalmente sterile.

Si può amare questo autore o detestarlo, ma chiunque voglia studiare la storia della cultura russa non può prescindere dalla lettura delle sue *Lettere filosofiche*.

In particolare della *Prima lettera filosofica* e della *Apologia d'un pazzo* che vengono qui riproposte sulla base della edizione del 1991: P. Ja. Čaadaev, *Lettere filosofiche e Apologia d'un pazzo*, a cura di A. Ferrari, Città Nuova, Roma 1991. La bibliografia di questa nuova edizione è più limitata di quella originaria, ma aggiornata.

Bibliografia

Berlin I., *Il riccio e le volpe e altri saggi*, tr. it. Adelphi, Milano 1998.

Cavaion D., *Letteratura e acculturazione in Russia: un protagonista. Pietro Čaadaev*, Sansoni, Firenze 1971.

Ermičev A.A. (a cura di), *P. Ja. Čaadaev. Pro et contra: ličnost' i tvorčestvo Petra Čaadaeva v očene russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija*, Izd. Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta, Sankt-Peterburg 1998.

Ferrari A. (a cura di), *La Russia e la storia universale. Breve antologia del pensiero conservatore russo dell'Ottocento*, il Cerchio, Rimini 1988.

Ferrari A., *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Mimesis, Milano 2011.

Figes O., *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, tr. it. Einaudi, Torino 2008.

Gasparini E., *Morfologia della cultura russa. Il dramma dell'intelligencija*, CEDEM, Padova 1940.

- Gurvič-Liščiner S. D., *P. Ja. Čaadaev v rusškoj kul'ture dvuch vekov*, Izdat. Nestor-Istorija, Sankt-Peterburg 2006.
- Kleespies I., *A nation astray. Nomadism and national identity in Russian literature*, Northern Illinois University Press, DeKalb (Illinois) 2012.
- Mareeva E., *P. Čaadaev i "čaadaevščina" kak socio-kul'turnyj fenomen*, in "Logos i Ethos", 2016, nr spec. 2, pp. 109-122.
- Mendosa M.A., *Uno scrittore russo del primo '800: Pëtr Jakovlevič Čaadaev*, Universitas Studiorum, Mantova 2014.
- Mrówczyński-Van Allen A., *Between the icon and the idol, The human person and the modern state in Russian literature and thought, Chaadayev, Soloviev, Grossman*, Cascade Books, Eugene (Oregon) 2013.
- Mrówczyński-Van Allen A., Obolevitch T., Rojek P., *Peter Chaadaev. Between the love of fatherland and the love of truth*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon) 2018.
- Piovesana G., *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992.

- McNally R., *Chaadayev and his friends. An intellectual history of Peter Chaadayev and his Russian contemporaries*, Diplomatic Press, Tallahassee (Florida) 1971.
- Rouleau F. (sous la direction de), *P. Ja. Čaadaev*, [numéro thématique] "Revue des études slaves", tome 55, fascicule 2, 1983.
- Schakhovkoy D., *Racins et milieu social de Čaadaev*, in Rouleau F. (sous la direction de), *P. Ja. Čaadaev*, [numéro thématique] "Revue des études slaves", tome 55, fascicule 2, 1983, pp. 327334.
- Städtke K.D., *Der Aristokrat als Autor? Die „Philosophischen Briefe“ Petr Jakovlevič Čaadaevs und die russische Öffentlichkeit seiner Zeit. Ein Beitrag zur russischen Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Verlag für wissenschaftliche Literatur, Berlin 2015.
- Strada V., *La questione russa. Identità e destino*, Marsilio, Venezia 1991.
- Strada V., *Europe. La Russia come frontiera*, Marsilio, Venezia 2014.
- Tarasov V.N., *Čaadaev*, Molodaja Gvardija, Moskva 1986.

Velížev M.B., *Čaadaev protiv nacionalizma*, Common Place, Moskva 2018.

Walicki A., *Un'utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, tr. it. Einaudi, Torino 1973.

Walicki A., *A History of Russian Thought from the Enlightenment to the Marxism*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Walickij, A., *Pětr Čaadaev. Prolegomena k filosofii "Rossii kak periferijnoj imperii"*, in "Logos i Ethos", 2016, n. spec. 2, pp. 9-26.

Introduzione

Čaadaev e la cultura russa

«La traccia lasciata da Čaadaev nella coscienza della società russa è così profonda e incancellabile da far sorgere spontanea la domanda: è forse il segno tracciato sul vetro da un diamante?»¹.

Queste parole di Osip Mandel'stam – non di un filosofo né di uno storico, dunque, ma di uno dei grandi poeti del XX secolo – vengono spesso citate come suggestiva testimonianza dell'influsso esercitato dalla personalità di Čaadaev sulla moderna cultura russa. Una personalità di cui lo stesso Mandel'stam ci fornisce subito dopo una preziosa definizione, caratterizzandola come «rigidamente ortogonale al tradizionale pensiero russo»² per la sua ferrea disciplina interiore, l'elevato intellettualismo e la salda architettura morale; una sorta di alienazione culturale e psicologica costituirebbe quindi l'essenza spirituale e intellettuale di questo filosofo dilettante, di questo aristocratico anglomane e solitario, la cui parola ha avuto un esito tanto dirompente sulla coscienza dei suoi contemporanei, costringendoli a confrontarsi spasmodicamen-

¹O. Mandel'stam, *Petr Čaadaev*, in *La quarta prosa*, Roma 1982, p. 92.

²Ivi, p. 100.

te intorno a problemi da allora divenuti centrali nella storia intellettuale della Russia. È da un secolo e mezzo, infatti, che il pensiero russo tenta di fornire delle risposte alle questioni sollevate da Čaadaev: ha un senso il destino della Russia? Qual è il suo rapporto con la civiltà europea? Qual è il suo posto nella storia universale?

Le idee di Čaadaev ed il suo amaro e singolare destino hanno agito sulla cultura russa come un formidabile catalizzatore chimico, suscitando energie intellettuali sino ad allora sopite e che dopo di lui sono venute impetuosamente alla luce per confrontarsi e combattersi lungo il solco tracciato dalla sua spesso paradossale riflessione. Čaadaev è stato il primo pensatore russo moderno; e ne ebbero piena coscienza i suoi contemporanei che, ammirati o indignati, lo discussero all'infinito e lo proiettarono in numerosi personaggi letterari – dal Cackij di Griboedov, all'Onegin di Puškin sino allo Stepan Verchovenskij di Dostoevskij – ampiamente ispirati alla sua figura³.

Non sorprende dunque che, in Russia come in Occidente, egli sia stato oggetto di ininterrotto e profondo interesse, ma anche di valutazioni spesso contrastanti. A seconda delle circostanze e degli orientamenti è stato infatti possibile vedere in lui tanto un

³D. Budger, *Pushkin and Čaadaev: the History of a Friendship*, in *Ideology in Russian Literature*, London 1990, p. 7.

liberale coraggiosamente critico nei confronti del regime autocratico quanto un tradizionalista impregnato del pensiero politico e religioso più conservatore.

Questi equivoci si son potuti verificare anche per il fatto che gli scritti di Čaadaev, vittima prima della censura zarista, poi di quella sovietica, sono limasti in gran parte inediti e non consultabili per oltre un secolo. Ascoltiamo Solženicyn: «Čaadaev ha così stabilito un record: uno scrittore russo messo a tacere 110 anni (ancora) dopo la morte! Doveva averla scritta ben grossa!»⁴. Per questa ragione molti interpreti del suo pensiero sono stati a lungo fuorviati dall'impossibilità di conoscere alcuni testi particolarmente significativi o dalla erronea attribuzione a Čaadaev di altri che non gli appartengono. Ancora oggi gli archivi continuano a consegnarci nuovi materiali – spesso di contenuto sorprendente – che impongono di riconsiderare valutazioni ritenute spesso definitive, ma confermano comunque il significato dell'opera čaadaeviana come punto di partenza del successivo pensiero russo.

⁴A. Solženicyn, *La quercia e il vitello*, Milano 1975, p. 10.

La vita

Pëtr Jakovlevič Čaadaev nacque a Mosca nel 1794, in una delle famiglie più in vista dell'aristocrazia russa. Rimasto precocemente orfano di entrambi i genitori, trascorse i primi anni della sua esistenza presso una sorella della madre, figlia di quel principe Ščerbatov⁵ che aveva recitato una parte di primo piano sulla scena politica e culturale dell'epoca di Caterina II. Čaadaev ricevette in tal modo la raffinata educazione -non dissimile da quella di Griboedov e Puškin – allora comune tra l'alta nobiltà russa. Dapprima degli istitutori stranieri, quindi alcuni tra i migliori professori dell'Università di Mosca, formarono nel futuro pensatore una sensibilità culturale rivolta più alla civiltà occidentale che alla tradizione nazionale russa. Verso il 1809 Čaadaev iniziò a seguire i corsi di storia e filosofia presso l'Università di Mosca, allora dominata dal pensiero di Schelling; un influsso che, come vedremo, non l'avrebbe più abbandonato. Negli anni universitari Čaadaev divenne amico dei futuri decabristi I. Jaku-

⁵Michail Michailovič Ščerbatov (1733-1790), autore di una *Storia della Russia* e di un'opera (pubblicata solo nel 1856, da Herzen) *Sulla corruzione dei costumi in Russia* fortemente critica nei confronti dell'occidentalizzazione del paese voluta da Pietro il Grande; propugnò una limitazione del potere autocratico ad opera di istituzioni aristocratiche. Riguardo al principe Ščerbatov cf. A. Walicki, *Un'utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973, pp. 25-36.

skin e N. Turgenev e respirò l'aria liberale da cui fu caratterizzata la prima parte del regno di Alessandro I. In quel periodo, oltre a porre le basi di una solida e vastissima cultura personale, Čaadaev cominciò anche a distinguersi tra la gioventù aristocratica di Mosca per il suo carattere originale e riservato, per l'indipendenza di giudizio e per una disciplina interiore che alcuni hanno giudicato poco russa⁶. Al termine dei corsi universitari, Čaadaev, secondo la consuetudine dell'alta nobiltà, entrò a far parte della Guardia Imperiale, di stanza a Pietroburgo. Era il 1812, l'anno dell'invasione napoleonica, di Kutuzov, della guerra di liberazione che per l'ultima volta vide la Russia unita in un univoco entusiasmo patriottico. Čaadaev combatté a Borodino, Kulm e Lipsia. Con il grado di capitano entrò nel 1816 a Parigi al seguito dell'imperatore Alessandro. Là ebbe per la prima volta un contatto diretto con la civiltà europea e per lui, come per molti altri ufficiali dell'esercito russo, il ritorno in patria, dopo un anno e mezzo di soggiorno in Francia e in Germania, suscitò impietosi paragoni e profonda inquietudine. Non a caso, proprio nei circoli aristocratici e militari che avevano conosciuto l'esperienza europea, sarebbe negli anni successivi maturata la rivolta decabrista. Vista attraverso il prisma della realtà

⁶Oltre al già citato giudizio di Mandel'stam, una tesi del genere è sostenuta da Michail Geršenzon in *P.Ja. Čaadaev. Žizn' i myšlenie*, nuova ed., Moskva 1989, p. 113.

occidentale, la Russia appariva desolatamente arretrata e dispotica, anche per l'orientamento più autoritario e repressivo assunto dal governo di Alessandro I dopo il Congresso di Vienna e la Santa Alleanza. In opposizione al potere autocratico sorsero allora diverse società segrete di tendenza più o meno radicale. Ad una di queste, "L'Unione per il Benessere", aderirono molti amici di Čaadaev, tra gli altri Jakuskin, Trubeckoj e Turgenev. È certo che egli non entrò mai a far parte di questa società, ma non vi è dubbio che ne condividesse molte idee ed aspirazioni, soprattutto quelle in favore dell'affrancamento dei contadini dal servaggio e di una maggiore libertà politica⁷. I suoi legami di amicizia e di affinità ideale con i futuri decabristi erano senz'altro profondi e grande era il suo prestigio intellettuale tra di loro. Non a caso il giovane Puškin – al quale Čaadaev si legò d'amicizia sin dal 1816⁸ – vedeva in lui il simbolo stesso del pensiero liberale in Russia; la sua celebre poesia *A Čaadaev* termina così:

Credimi, amico, arriverà
la stella di una felicità radiosa,
si scuoterà la Russia dal sonno
e sulle rovine del dispotismo
incideranno i nostri nomi⁹.

⁷Cfr. B.N. Tarasov, *Čaadaev*, Moskva 1986, pp. 41-46.

⁸Cf. D. Budger, op. cit., pp. 7-34.

⁹A. Puškin, *Polnoe sobranie sočinenij v desiati tomach*, vol. I, Moskva 1962, vol. I. p. 153.

Ma per quanto vicino fosse alle aspettative di rinnovamento politico e sociale dei circoli decabristi, Čaadaev non si identificò mai con le loro, del resto non univoche, posizioni. E questo per ragioni ad un tempo psicologiche e intellettuali. Il suo era infatti un temperamento di studioso, riflessivo, del tutto inadatto ad azioni cospiratorie e rivoluzionarie. Ma la sua mancata partecipazione all'avventura decabrista ebbe anche un'altra motivazione. Infatti, mentre i decabristi si ispiravano principalmente alle tendenze politiche scaturite dalla Rivoluzione francese e dall'esperienza napoleonica, lo sguardo di Čaadaev era sin da quegli anni rivolto all'insieme storico della civiltà europea, al suo plurisecolare, organico sviluppo. Un'azione rivoluzionaria non preceduta da un'attenta preparazione culturale e sociale gli sembrava destinata inevitabilmente all'insuccesso.

Fu un intenso desiderio di approfondimento spirituale che lo indusse – al pari di molti altri giovani aristocratici russi dell'epoca – ad entrare nella massoneria, nella loggia degli “*Amis Réunis*”, nota per la sua tendenza misticheggiante¹⁰. Al di là della moda¹¹, Čaadaev cercava nella massoneria anzitutto un ambiente intellettualmente affine, ma anche l'opportuni-

¹⁰Cfr. B.N. Tarasov, *Čaadaev*, op. cit., pp. 36-41.

¹¹Ad esempio, anche il Pierre Bezuchov di *Guerra e pace*, ambientato proprio in quegli anni, passa attraverso analoghe e deludenti esperienze.

tà di una vita religiosa più interiore, depurata del ritualismo e della umiliante soggezione al potere autocratico che rimproverò sempre alla Chiesa ortodossa.

Queste sue aspettative andarono deluse e ben presto – anche se la sua formale fuoriuscita dalla loggia ebbe luogo solo nel 1821 – Čaadaev si allontanò disgustato dalla massoneria che, come scrisse in seguito, «non ha in sé nulla che possa soddisfare un uomo onesto e riflessivo»¹².

Nel dicembre del 1820 aveva intanto avuto luogo un avvenimento che avrebbe profondamente mutato il corso della vita di Čaadaev. Poco prima di essere nominato aiutante di campo dell'imperatore, egli rassegnò le dimissioni dall'esercito per ragioni non del tutto chiare, ma in qualche modo connesse all'ammunitionamento di un battaglione del suo reggimento¹³. Al di là delle diverse interpretazioni fornite dai biografi per spiegare un gesto tanto radicale – e che costrinse Čaadaev in una difficile situazione economica per tutto il resto della sua vita – è possibile che queste dimissioni fossero almeno in parte dovute ad un intimo bisogno di raccoglimento e di studio; gli anni successivi furono infatti estremamente importanti per il suo sviluppo culturale e spirituale.

Abbandonato l'esercito, Čaadaev trascorse due an-

¹²Cfr. M. Geršenzon, op. cit., p. 117.

¹³Cf. B.N. Tarasov, *Čaadaev*, op. cit., pp. 65-75.

ni e mezzo tra Mosca e la tenuta di campagna della zia, allontanandosi tanto dalla brillante vita di società quanto dagli interessi specificamente politici. Fu un periodo di riflessione e di vaste letture, soprattutto di argomento religioso¹⁴.

Nell'aprile del 1823, Čaadaev lasciò la Russia per visitare l'Europa occidentale in circostanze diverse da quelle che ve lo avevano condotto nel 1814. Questo viaggio, durato oltre due anni, attraverso Inghilterra, Francia, Svizzera, Italia, Austria e Germania, ebbe un'importanza decisiva per la definitiva maturazione delle sue idee. Čaadaev poté infatti familiarizzarsi con la vita politica e sociale di quell'Europa alla cui cultura si era formato. Particolarmente significativi furono i suoi contatti con il pensiero tradizionalista francese e con i circoli dei russi convertiti al cattolicesimo che si riunivano a Parigi intorno alla Svečina e a Roma intorno alla Volkonskaja¹⁵. Infine, già sulla via del ritorno, conobbe Schelling, con il quale rimase poi in rapporto

¹⁴È interessante notare come il rivolgimento interiore che lo accostò in quegli anni alla problematica storico-religiosa – un rivolgimento del resto poco documentato data la riservatezza dell'uomo – sia stato per decenni completamente frainteso a causa dell'erronea attribuzione a Čaadaev, da parte di Geršenzon, di un *Diario* che studi successivi (cf. D. Šachovskoj, *Jakuskin i Čaadaev*, in *Dekabristy i ich vremja*, Moskva) hanno dimostrato appartenere al decabrista D. Obleuchov.

¹⁵Cf. L. Suchanek, *Les catholiques russes et les procatholiques en Russie dans la première moitié du XIX siècle*, in "Cahiers du monde russe et soviétique", XXIX/3-4 (1988), pp. 361-374.

epistolare.

L'importanza di questo viaggio è testimoniata non tanto dalla corrispondenza privata di quegli anni, quanto dalla sconfinata ammirazione tributata alla civiltà europea nelle successive *Lettere filosofiche*. Un'ammirazione derivante dalla convinzione che tutte le straordinarie conquiste dell'Occidente – comprese quelle tecniche e scientifiche – fossero dovute alla intrinseca superiorità dei suoi principi costitutivi, in primo luogo di quelli religiosi.

Čaadaev rientrò in patria solo nel 1826 e il contrasto tra la vita russa e quella occidentale dovette colpirlo ancor più sfavorevolmente che nel 1815. In Russia trovò inoltre una situazione particolarmente difficile: Alessandro I era morto e gli era succeduto il fratello Nicola I, rigido, militaresco e subito minacciato dalla rivolta decabrista. L'intero paese era sottoposto ad un opprimente regime poliziesco di cui Čaadaev fece presto conoscenza. Amico di molti decabristi, noto per sue simpatie liberali, Čaadaev venne fermato alla frontiera, accuratamente perquisito, quindi rilasciato ma per essere posto sotto la stretta sorveglianza delle autorità di Mosca. E forse, nonostante la sua avversione intellettuale e psicologica per ogni sorta di cospirazioni, solo la lunga permanenza all'estero lo salvò da un qualche coinvolgimento nella disgraziata impresa dei suoi amici. In definitiva, però, il tragico esi-

to del tentativo decabrista rafforzò la sua convinzione che una effettiva trasformazione della Russia potesse avvenire solo in seguito ad una approfondita riflessione sulla sua natura storica. Persuaso di ciò e avvilito dalla cupa atmosfera di quegli anni, Čaadaev si chiuse a Mosca in una sorta di volontario ritiro, evitando la vita di società e dedicandosi alla rielaborazione dei suoi studi e delle sue riflessioni in un compiuto sistema filosofico. Frutto di questo lavoro furono le otto *Lettere filosofiche*, scritte tra il 1828 e il 1830 in un ordine forse differente da quello in cui le leggiamo oggi¹⁶; in particolare è probabile che la celebre *Prima Lettera Filosofica* – l'unica pubblicata durante la vita di Čaadaev – sia stata l'ultima ad essere composta. E proprio in questa lettera – il cui manoscritto, come molti altri di quel periodo di rigida censura, conobbe un'ampia circolazione privata – Čaadaev pronunciò il giudizio aspramente negativo sulla storia e la cultura russe al quale il suo nome è rimasto, in un certo senso riduttivamente, associato. Una lettera in cui Mosca è significativamente chiamata «Necropolis», città dei morti, e nella quale si afferma: «viviamo nel presente più angusto, senza passato e senza avvenire, in una piatta immobilità».

Dopo la composizione delle *Lettere filosofiche* Ča-

¹⁶Al riguardo, cf. l'accurata introduzione di F. Rouleau a Pierre Tchaadaev, *Lettres philosophiques adressées à une dame*, Paris 1970, pp. 23-30.

adaev ritornò in società, anzi divenne la figura centrale della vita intellettuale moscovita, *maitre-à-penser* ascoltato e rispettato che non fu però mai, per ragioni che vedremo in seguito, un caposcuola. Nelle conversazioni che avevano luogo intorno a lui cominciarono a delinearsi le idee di quelli che di lì a poco sarebbero divenuti da un lato gli occidentalisti e dall'altro gli slavofili. Il prestigio e la stima da cui era circondato Čaadaev sono documentati da numerose fonti. Così Herzen lo descrive sullo sfondo dell'alta società russa del tempo: «Come una sorta di triste rimprovero, l'aggrondata e solitaria figura di Čaadaev si staccava nettamente sul fondo pesante e sbiadito della *high-life* moscovita.

Io amavo guardare a lui tra il falso luccichio di quella società di fatui senatori, di canuti perdigiorno, di decorose nullaggini: per quanto fosse fitta la folla, l'occhio lo distingueva subito. Gli anni non avevano guastato la sua armoniosa figura; vestiva assai accuratamente; il suo viso, pallido e delicato, quando taceva era completamente immobile, come fosse di cera o di marmo; il cranio nudo come un teschio, gli occhi grigio-azzurri, tristi, ma al tempo stesso con un'indeterminabile espressione di bontà; le labbra sottili sorridevano invece ironicamente. Dieci anni era stato con le mani in mano, non importava dove, accanto ad una colonna, fra gli alberi dei *boulevards*, nei saloni, nei

teatri, al *club*, e, come l'incarnazione di un veto, come una viva protesta, aveva fissato quel turbine di visi che volteggiavano intorno a lui insensatamente; s'era imbizzarrito, s'era stranito, s'era staccato dalla società... ma non aveva potuto abbandonarla. Disse infine la sua parola, nascondendo tranquillamente la sua passione, come la nascondeva nei tratti somatici, sotto una cortina gelida. Poi tacque di nuovo, di nuovo apparve bizzarro, insoddisfatto; e di nuovo riprese a gravitare intorno alla società moscovita, di nuovo non potè farne a meno. Giovani e vecchi, ugualmente, con lui si sentivano imbarazzati, a disagio, Dio solo sa perché; si vergognavano di quel suo viso immobile, di quel suo sguardo che li fissava dritto negli occhi, di quelle sue cupe battute, di quella sua sarcastica indulgenza. Cosa li obbligava ad accoglierlo, ad invitarlo e, ancora peggio, ad andare da lui? La questione è molto importante»¹⁷.

Altrettanto significative sono le parole di Aleksej Chomjakov, il leader della tendenza slavofila: «Quasi tutti noi conoscevamo Čaadaev, molti lo amavano, e forse a nessuno era tanto caro quanto a quelli che erano ritenuti suoi avversari. Una mente illuminata, un sentimento artistico, un cuore nobile; erano le qualità che attiravano tutti verso di lui; ma, evidentemente, in un tempo in cui il pensiero era sprofondata in un

¹⁷A. Herzen, *Passato e pensieri*, Milano 1970, pp. 50-51.

sonno greve ed involontario, egli era particolarmente prezioso perché era desto e costringeva gli altri ad esserlo»¹⁸.

Ma se l'influsso di Čaadaev sulla vita intellettuale russa fu decisivo, egli stesso risentì degli esiti delle discussioni suscitate dalle sue idee. Infatti, a partire dal 1831, il suo pensiero conobbe una sensibile evoluzione, anche in conseguenza degli eventi rivoluzionari europei che scossero profondamente il suo entusiasmo per la civiltà occidentale. L'Europa amata da Čaadaev era infatti quella aristocratica e cattolica che aveva conosciuto negli anni della Restaurazione, certo ferita dai colpi inferii dalla Rivoluzione francese e dalla tempesta napoleonica, ma pur sempre fedele alla sua secolare tradizione religiosa e politica. La profonda delusione che suscitò in lui la nuova situazione europea è evidente in una lettera a Puškin del 1831. «Mi vengono le lacrime agli occhi quando osservo l'incomprensibile rovina dell'antica società, della mia società; questa universale disgrazia che ha tanto imprevedibilmente colpito la mia Europa ha raddoppiato la mia afflizione personale»¹⁹.

Čaadaev iniziò in quegli anni ad apprezzare maggiormente il significato storico della Russia, anche in seguito ad approfondite discussioni con gli esponenti

¹⁸A. Chomjakov, *Polnoe sobranie socinenij*, vol. I, Moskva 1861, pp. 720-721.

¹⁹P. Čaadaev, *Stat'i ipis'ma*, Moskva 1989, p. 222.

della nascente corrente slavofila, soprattutto con Kireevskij. Un altro stimolo in questo senso fu rappresentato dalla rilettura della *Storia dello Stato russo* di Karamzin²⁰. In quegli anni Čaadaev giunse a pensare che la Russia, pur priva di un significativo passato storico, avesse comunque dinanzi a sé una grande missione storica riservatale dalla Provvidenza, magari quella di ricondurre l'Europa sulla via di quella tradizione culturale e spirituale da cui si stava allontanando sotto la spinta delle moderne tendenze materialiste. Questo nuovo e più positivo atteggiamento di Čaadaev nei confronti della Russia ricorre nella corrispondenza privata di quegli anni, ma è anche testimoniato dalla cosiddetta *Memoria al conte Benkendorf*, indirizzata nel 1832 al capo della Terza Sezione, cioè della polizia zarista²¹. Scritta, a nome di Kireevskij, in difesa di un articolo che aveva provocato la chiusura della rivista *Evropeec*, questa *Memoria* auspica che la Russia trovi infine il giusto posto nella storia proprio in virtù di un volontario distacco dalla nuova Europa rivoluzionaria, un distacco necessario per non ripeterne gli ultimi e negativi sviluppi. Tesi dello stesso genere sono anche sviluppate in una lettera – mai giunta al destinatario –

²⁰Publicata nel 1818, quest'opera impregnata di patriottismo e stilisticamente preziosa diede un notevole impulso alla riscoperta del passato nazionale russo, visto in un'ottica che può genericamente essere definita romantica.

²¹Cfr. P. Čaadaev, *Stat' i i pis'ma*, op. cit., pp. 373-379.

indirizzata a Nicola I, nella quale Čaadaev chiedeva di essere riammesso nel servizio statale, per la precisione nel Dipartimento dell'Istruzione. Un desiderio che non venne soddisfatto, ma che ha tuttavia il significato di una rinnovata, parziale fiducia nei destini dello Stato russo²².

Alla luce di questa indubbia, pur se non radicale, revisione del suo pensiero non è illogico domandarsi perché nel 1836 Čaadaev abbia voluto far pubblicare la *Prima Lettera Filosofica*, contenente un giudizio sulla Russia tanto negativo quanto non più corrispondente al suo pensiero. Bisogna tuttavia tener presente che tra il 1830 e il 1836 egli aveva tentato a più riprese e infruttuosamente – come testimonia la sua corrispondenza – di far pubblicare, in Russia o all'estero, le *Lettere filosofiche*²³. Probabilmente Čaadaev non volle farsi sfuggire la prima occasione presentatasi, anche se è difficile ritenere che potesse sottovalutare i rischi che un'operazione del genere comportava in periodo di tanto soffocante censura. Verosimilmente sperava che una rapida pubblicazione delle altre *Lettere* avrebbe chiarito l'intento non denigratorio ma costruttivo delle sue idee²⁴. Lo scandalo fu invece tale da pregiu-

²²Cfr. B.N. Tarasov, op. cit., p. 268.

²³Nel 1832 la rivista "Teleskop" aveva peraltro pubblicato, anonimi, alcuni suoi scritti di argomento filosofico ed artistico sotto il titolo *Brani dalla corrispondenza di NN*. Cfr. B.N. Tarasov, op. cit., p. 261.

²⁴Del resto le circostanze di questa pubblicazione sono poco

dicare per sempre ogni pubblicazione e travolgere la sua intera esistenza.

La *Prima Lettera Filosofica* vide così la luce – in traduzione russa e anonima sulla rivista moscovita “Teleskop” –; fu un evento che segnò indelebilmente la storia intellettuale della società russa. Così Herzen ne descrive l’impatto: «La “Lettera” di Čaadaev fu in un certo senso un’ultima parola, una frontiera, uno sparo che si ode nella notte oscura; che fosse qualcosa che affondava e annunciava la sua fine, o un segnale, una richiesta disperata d’aiuto; l’annuncio dell’alba o l’avvertimento che essa non sarebbe sorta, non importa: l’importante era che bisognava svegliarsi»²⁵.

Ma questo *sparo nella notte*, questa sveglia all’auto-coscienza russa, venne pagato a caro prezzo. Su intervento personale di Nicola I il “Teleskop” fu soppresso, il direttore – Nadezdin – esiliato nella remota cittadina di Ust-Sysolsk, il censore che aveva autorizzato la pubblicazione destituito²⁶. Diversa sorte, ad un tempo più mite e più umiliante, toccò invece a Čaadaev. L’autore dello scritto che aveva osato negare la grandezza dei destini storici della Russia venne infatti ufficialmente dichiarato pazzo e sottoposto a quoti-

chiare. Non è neppure escluso che sia avvenuta senza l’esplicito consenso dell’autore.

²⁵A. Herzen, *Passato e pensieri*, Milano 1961, pp. 505-506.

²⁶Cfr. B.N. Tarasov, op. cit, p. 315.

diano controllo medico. In più gli venne proibita ogni ulteriore pubblicazione²⁷.

Ridotto in questo modo al silenzio dalle autorità, Čaadaev fu anche violentemente attaccato da gran parte dell'opinione pubblica russa, offesa nel suo sentimento patriottico. Furono ben poche le voci che si sottrassero al coro delle riprovazioni. Tra le molte reazioni spicca per equilibrio e simpatia la lettera che Puškin indirizzò al suo antico amico e maestro, rimproverandogli pacatamente la troppo unilaterale critica della Russia e il misconoscimento dei suoi meriti storici, in particolare della sua funzione di baluardo della cristianità contro il mondo asiatico e dei valori spirituali della chiesa ortodossa²⁸.

Le tesi sostenute da Čaadaev nella *Prima Lettera Filosofica* ebbero comunque enorme risonanza nella società russa, penetrando nelle più remote province dell'impero e suscitando ovunque discussioni e polemiche. Inoltre il pensiero di Čaadaev venne ben presto conosciuto anche in Occidente attraverso il celebre libro *La Russia en 1839* del marchese de Custine che contiene un riassunto della lettera e dell'intera vicenda, nonché un ritratto intellettuale del pensatore russo²⁹.

²⁷Ivi, pp. 309-321.

²⁸Questa lettera di Puškin è compresa nell'antologia *La Russia e la storia universale*, Rimini 1988, pp. 52-53.

²⁹Cf. D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino

Sconcertato dalla violenta reazione delle autorità e dell'opinione pubblicaci fronte a tesi dalle quali si era in parte discostato, Čaadaev scrisse tra la fine del 1836 e l'inizio del 1837 l'*Apologia d'un pazzo*. Si tratta di un'opera di difficile valutazione a causa delle particolari circostanze che ne determinarono la composizione; in effetti contiene delle affermazioni sui meriti della casa regnante e sulla futura grandezza della Russia che sono sembrate ad alcuni studiosi dovute più ad un tentativo di giustificarsi dinanzi alle autorità che ad una intima convinzione. A ben vedere, però, l'*Apologia* rispecchia sostanzialmente l'evoluzione avvenuta nel pensiero čaadaeviano a partire dal 1830 e osservabile tanto nella corrispondenza privata quanto nella *Memoria* a Benkendorf. In questo scritto, inoltre, nonostante un maggior apprezzamento della Chiesa ortodossa, la sostanza del giudizio di Čaadaev sulla Russia non cambia. Nuova ed estremamente importante è invece l'idea che proprio in virtù della mancanza di una forte tradizione culturale e spirituale, la Russia potesse in futuro recitare un ruolo decisivo nella storia dell'umanità.

In ogni caso, anche senza voler sospettare Čaadaev di ipocrisia, è opportuno evitare di sopravvalutare l'entità di questo suo cambiamento di prospettive. Per

1980, pp. 223-229 ed anche l'articolo di M. Cadot, *Čaadaev en France: quelques remarques préliminaires*, in "Revue des Études Slaves", LV/2 (1983), pp. 265-276.

quanto deluso dall'evoluzione della società europea e più equo nel valutare i vari aspetti della storia russa, egli non si avvicinò mai al nazionalismo culturale degli slavofili; anzi, nella stessa *Apologia*, si espresse ironicamente nei confronti dei *fanatici slavoni* che tentano di ricostruire in archivio inesistenti glorie passate. E più volte, negli anni successivi, ribadì questo giudizio. Pur ridotto al silenzio dalla censura, Čaadaev continuò infatti a mantenere una fitta e interessante corrispondenza con molti esponenti della cultura del suo tempo – da Tjutčev ad Aksakov a Circourt – e a fissare le sue idee in vari scritti che solo di recente sono stati riportati alla luce³⁰.

A parte questa sotterranea attività intellettuale, i venti anni della vita di Čaadaev che intercorrono tra lo scandalo del “Teleskop” e la morte sono totalmente privi di avvenimenti esteriori. In tutto questo periodo egli non abbandonò mai Mosca, il club inglese, le dispute dei circoli intellettuali, continuando ad esercitare il suo influsso come da una *cattedra mobile*, secondo l'espressione di Vjazemskij. Un influsso che Čaadaev esercitò solo con il fascino della sua personalità, circondato da una aureola di martire della cultura e della libertà, al di fuori degli schieramenti che si andavano delineando in quegli anni, in una situa-

³⁰Si tratta di testi molto interessanti, pubblicati in varie lingue a partire dal 1979. Particolarmente utile è la recente edizione francese intitolata *Oeuvres inédites ou rares*, Paris 1990.

zione che molto opportunamente il Walicki definisce *atipica*³¹. Čaadaev non poteva infatti solidarizzare con la corrente occidentalista di Herzen, Bakunin e Belinskij, che approvava la sua condanna della storia russa, ma accoglieva dall'Europa solo le nuove idee razionaliste e irreligiose. Non gli era però neppure possibile accettare – al di là di alcune e non sostanziali concessioni – la concezione slavofila che, rovesciando l'analisi della *Prima Lettera Filosofica*, rifiutava l'intero corso della civiltà europea, contrapponendole la Russia, e in particolare quella pre-petrina, quale modello di organicità spirituale e sociale.

Nell'ultimo periodo della sua vita Čaadaev polemizzò aspramente con le idee nazionaliste, talvolta in maniera persino ingiusta, senza cioè distinguere adeguatamente tra i sostenitori della ideologia ufficiale³² dello Stato zarista e la ben più elevata concezione slavofila, che pure era fondata su una visione dell'uomo e della storia per molti, aspetti prossima alla sua. A ben vedere, infatti, tanto Čaadaev quanto gli slavofili erano pensatori cristiani che trasferivano sul terreno culturale russo le aspirazioni del conservatorismo romantico e tradizionalista europeo. Comune era an-

³¹A. Walicki, op. cit, p. 112.

³²Questa ideologia, di rigido indirizzo conservatore, era stata condensata dal ministro dell'istruzione sotto Nicola I, il conte Uvarov, nella formula «Ortodossia, Autocrazia, *Narodnost'*». Quest'ultimo termine, *narodnost'*, significa in russo «carattere nazionale».

che il loro rifiuto dell'autonomia morale e intellettuale dell'individuo e l'insistenza sulla dimensione organica e religiosa della società umana. Più forte di tutti questi punti di contatto si rivelò tuttavia la differente comprensione della storia russa ed europea, cosicché Čaadaev deve essere inserito, pur se in una situazione anomala, all'interno della tendenza occidentalista. Anzi, alcuni scritti ritrovati dallo studioso sovietico Šachovskoj e pubblicati per la prima volta nel 1935, sembrano indicare come negli ultimi anni di vita Čaadaev fosse tornato a provare nei confronti della Russia il radicale pessimismo di cui aveva dato prova nella *Prima Lettera Filosofica* e che aveva in seguito parzialmente ridimensionato. Il primo e più sorprendente di questi documenti – così sorprendente da far sorgere, nonostante l'opinione di alcuni autorevoli critici, seri dubbi sulla sua paternità – è un *Proclama d'insurrezione*, databile presumibilmente intorno al 1848 e indirizzato ai contadini russi per informarli degli eventi rivoluzionari dell'Europa occidentale. Questo singolare documento è scritto nella lingua dell'*epos* popolare e comunica agli «uomini russi, ortodossi» che i «popoli cristiani si sono sollevati come le onde del mare-oceano» perché non vogliono più obbedire ai loro «*car'*-signori, ma solo allo *car'* dei cieli»³³. Se davvero fosse di Čaadaev – potrebbe infatti trattarsi

³³P. Čaadaev, *Stat'i i pis'ma*, op. cit., p. 528.

della trascrizione di un documento capitatogli tra le mani – questo scritto contraddirebbe radicalmente la sua profonda avversione per ogni sollevazione rivoluzionaria che infranga la continuità del divenire storico. I dubbi sull'attribuzione di questo testo – condivisi peraltro dal più recente biografo russo di Čaadaev³⁴ – derivano anche dalla totale assenza di simpatia che la corrispondenza čaadaeviana di quegli anni mostra nei confronti dei moti rivoluzionari del 1848. In una lettera a Chomjakov del 1849, Čaadaev mostra addirittura di apprezzare l'intervento russo che stroncò l'insurrezione ungherese per restaurare l'ordine in Europa³⁵. Pochi anni dopo, però, all'epoca della guerra di Crimea, Čaadaev torna sicuramente ad una posizione di chiara condanna della Russia e delle sue pretese di egemonia politica sull'Europa. Riappaiono le dolorose considerazioni sulla disgraziata posizione geografica della Russia, sull'insufficiente dinamismo sociale della Chiesa ortodossa, sulla vergognosa e paralizzante istituzione del servaggio. In un articolo ritrovato tra le sue carte e destinato ad essere pubblicato – cosa che non avvenne – sulla stampa occidentale, Čaadaev giunse ad affermare che lo scontro della Russia con la civiltà europea è la «naturale lotta delle tenebre con la luce». L'articolo si conclude con l'auspicio che le na-

³⁴Ivi, pp. 611-612.

³⁵Ivi, pp. 341-342.

zioni europee costringano la Russia – per il suo stesso bene – ad imboccare una nuova strada³⁶.

È facile immaginare da quale abisso di delusione e amarezza dovesse nascere in Čaadaev questa disperata, finale negazione della propria patria. La sua vicenda intellettuale si concluse effettivamente con una duplice e totale disillusione. Da un lato l'inarrestabile declino dell'Europa aristocratica e cattolica che costituiva il suo modello culturale, dall'altro la perdurante sterilità storica della Russia, incapace di incarnare valori diversi da quelli della forza militare e dell'arbitrio politico.

È uno scacco che ci appare oggi inevitabile data l'insolubile contraddizione del suo essere al tempo stesso conservatore e occidentalista. Dopo di lui, dopo la sua chiarificatrice tragedia intellettuale, in Russia si dovette scegliere tra l'essere conservatori e nazionalisti o occidentalisti e progressisti.

Čaadaev morì nel 1856, pochi mesi dopo la disastrosa conclusione della guerra di Crimea e cinque anni prima della liberazione dei contadini.

³⁶Ivi, p. 369.

La Prima Lettera Filosofica: la Russia e la civiltà europea

Gli interpreti di Čaadaev sono discordi nel definire quale sia l'aspetto centrale del suo pensiero. Alcuni (Grigor'jan, Walicki) sono propensi a scorgerlo nella sua interpretazione della storia russa, altri (ad esempio Zenkovskij e Rouleau) pongono invece l'accento sull'insieme della sua concezione filosofica, della quale tale interpretazione non sarebbe che una coerente conseguenza.

È opinione di chi scrive che se per comprendere il giudizio di Čaadaev sulla Russia è certo indispensabile ricondurlo al quadro complessivo del suo pensiero, con altrettanta sicurezza si può affermare che oggi continuiamo a pubblicare e studiare le *Lettere filosofiche* essenzialmente per l'influsso esercitato sull'autocoscienza russa dalle tesi čaadaeviane sulla storia del suo paese, vale a dire soprattutto in base alla *Prima Lettera Filosofica*. Ma in che cosa esattamente consiste questa lettera e quali sono le ragioni della sua straordinaria importanza? Cerchiamo di comprenderlo.

La *Prima Lettera Filosofica* è rivolta, come le successive, ad una destinataria fittizia³⁷, e può in sostanza

³⁷La signora E.D. Panova, con la quale Čaadaev aveva in precedenza parlato di argomenti religiosi, soprattutto riguardo al

essere definita una accorata e pessimistica riflessione sul destino della Russia, la cui tragedia deriva, secondo Čaadaev, dal costituire una sorta di anomalia della storia, un paese singolarmente ignorato dalla provvidenza. I russi non conoscono, a suo giudizio, quell'armonico succedersi di idee ed istituzioni che costituisce il principio tanto del progresso quanto della stabilità di ogni organismo sociale. I russi sono cioè dei nomadi dello spirito, totalmente incapaci di cristallizzare la loro esistenza in forme sociali e culturali solide. «È la conseguenza – dice Čaadaev – di una cultura tutta di importazione e imitazione. Da noi non c'è sviluppo interiore, né progresso naturale; le nuove idee spazzano via le vecchie perché non nascono da esse, ma ci giungono da non so dove. Non raccogliendo che idee già belle e fatte, le nostre intelligenze non sono toccate da quella traccia ineffabile che il movimento progressivo delle idee incide negli spiriti e li rende forti. Cresciamo, ma non maturiamo; avanziamo, ma lungo una linea obliqua, che non conduce alla mèta».

Estranee ai russi, perché non maturate all'interno della loro storia sociale e politica, sono in particolare le idee di diritto, dovere, giustizia, ordine, su cui si fonda la civiltà occidentale. La storia russa non conosce pertanto un lineare e razionale sviluppo, ma solo ciechi salti nel buio e reazioni violente e ottuse a sti-

cattolicesimo.

moli provenienti dall'esterno. Čaadaev spiega questo avvilente stato di cose con l'isolamento storico e geografico del suo paese. «Il punto è che non abbiamo mai camminato con gli altri popoli; noi non apparteniamo a nessuna delle grandi famiglie del genere umano; non siamo né dell'Occidente né dell'Oriente e non abbiamo le tradizioni né dell'uno né dell'altro. Situati come al di fuori del tempo, l'educazione universale del genere umano non ci ha mai toccati». Ma Čaadaev non si cura affatto dell'Oriente: la triste sorte della Russia dipende secondo lui esclusivamente dal suo distacco dal gran tronco della civiltà europea. Un distacco prima di tutto religioso. La causa originaria di tutte le successive disgrazie della Russia è per il filo-cattolico Čaadaev l'aver accolto il cristianesimo dalla *miserabile Bisanzio* (e sarà necessario tornare su questo punto), anziché dalla ben più vitale Chiesa di Roma, vero nucleo e motore della *cristianità*³⁸ occidentale. La Russia venne così a trovarsi estraniata dal flusso unitario e progressivo dell'Europa e non poté goderne i frutti, rimanendo per secoli in una posizione marginale e sterile. Dinanzi alla multiforme vivacità del Medioevo europeo (l'epoca che, per Čaadaev come per i tradizionalisti occidentali, ha più di ogni altra incarnato i valori cristiani), allo splendore culturale e artisti-

³⁸Čaadaev adoperava questo termine nello stesso significato attribuitogli da Novalis in *La Cristianità, ossia L'Europa*, trad. it. in *Opere*, Milano 1982, pp. 363-381.

co del Rinascimento (pur condannato, come vedremo, per il suo spirito neo-pagano), al prodigioso sviluppo scientifico dell'era moderna, la Russia fa agli occhi di Čaadaev una ben misera figura. Dapprima una rozza barbarie (così è giudicata la per molti aspetti brillante epoca kieviana), poi due secoli di umiliante dominio tataro, quindi una riscossa nazionale che liberò il paese dal giogo straniero solo per precipitarlo in un dispotismo di tipo asiatico che ne avrebbe per secoli avvilito lo spirito e impedito ogni progresso. Solo con le riforme di Pietro il Grande (la cui valutazione ebbe un valore simbolico in tutta la cultura russa ottocentesca), la Russia ha ripreso a guardare verso Occidente, sia pure con esiti deludenti. «Una volta un grand'uomo volle civilizzarci e, per farci pregustare i "lumi", ci gettò sulle spalle il mantello della civiltà; raccogliemmo il mantello, ma non ci accostammo alla civiltà».

L'impietosa diagnosi di Čaadaev giunge sino ai suoi giorni. Dall'avventura europea delle guerre napoleoniche i russi hanno riportato solo «idee malvagie ed errori funesti, il cui risultato è stato un'immensa calamità che ci ha fatto tornare indietro di mezzo secolo», dice riferendosi alla rivolta decabrista e alla successiva reazione dell'autocrazia. Questo giudizio negativo sul tentativo di svolta in senso liberale e democratico, cioè occidentalizzante, propugnato dai suoi amici decabristi nasce – come si è visto – dalla convinzione

che un reale progresso sociale e culturale possa aversi solo in seguito ad una severa autoeducazione, senza la quale la Russia non può che appropriarsi delle sole forme esteriori della civiltà europea. Nulla, infatti, può sostituire il lungo e graduale processo attraverso il quale i popoli europei hanno edificato la loro civiltà. Una civiltà della quale il russo Čaadaev ha fornito nella *Prima Lettera Filosofica* uno dei quadri più entusiastici che siano mai stati concepiti. «Tutte le nazioni d'Europa si tenevano per mano procedendo nei secoli. Ancora oggi, qualsiasi cosa esse facciano per andare ognuna per conto suo, finiscono col ritrovarsi sempre sulla stessa strada. Per intendere come questi popoli si siano sviluppati in una sola famiglia non è necessario studiare la storia: si limiti a leggere il Tasso e li vedrà tutti prosternati ai piedi di Gerusalemme; ricordi che nell'arco di quindici secoli questi popoli hanno avuto un solo idioma per parlare a Dio, una sola autorità morale, una sola convinzione... Questa storia può essere chiamata sacra allo stesso modo di quella dell'antico popolo eletto... Cosicché, nonostante tutto quel che di incompleto, vizioso e colpevole, esiste nell'attuale società europea, non è per questo meno vero che il regno di Dio vi si trova in qualche modo realizzato, perché essa possiede il principio e gli elementi necessari a far sì che un giorno questo si instauri definitivamente sulla terra».

Ma da questa storia sacra, il cui fine è la preparazione del Regno, la Russia appare esclusa. La sua separazione dal resto dell'Europa, dal suo principio unitario e dinamico, l'ha tenuta per secoli separata dal «movimento universale nel quale l'idea sociale del cristianesimo si è sviluppata e formulata... la debolezza della nostra fede o l'insufficienza del nostro dogma ci ha confinato nella categoria dei popoli che possono approfittare solo in ritardo e indirettamente dell'effetto completo del cristianesimo... Senza dubbio siamo cristiani, ma non lo sono anche gli abissini?».

Pur rendendosi conto di quanto radicali siano le sue tesi – a ben vedere la mancata appartenenza alla civiltà europea sembra pregiudicare la stessa possibilità di una effettiva adesione alla verità cristiana – , Čaadaev le porta avanti con assoluta convinzione e così conclude la sua lettera: «Nel parlare del nostro paese, Le sarò apparso amaro, ma vi sono stato costretto; non ho peraltro detto che la verità, e neppure per intero. Del resto la ragione cristiana non tollera di essere in alcun modo accecata, tanto meno dal pregiudizio nazionale, che è quello che maggiormente divide gli uomini».

Che pensare di questa violenta requisitoria contro l'intera esistenza storica della Russia e del suo popolo?

Senza alcun dubbio, l'atteggiamento più miope e inadeguato è quello di chi – dallo scandalo del “Tele-

skop” sino, purtroppo, ai giorni nostri – tratta Čaadaev come un rinnegato, gridando al tradimento e condannando senza comprendere. Occorre invece tentare di risalire alla particolare prospettiva che è alla base della sua analisi storica e culturale, studiando, cioè, il significato di quella “ortogonalità” di cui parlava Mandel’stam.

C’è un aspetto della *Prima Lettera Filosofica* che colpisce a prima vista e al quale, tuttavia, non si è sinora prestata sufficiente attenzione: il punto di vista di Čaadaev è quello di un uomo che guarda alla storia e alla società del suo paese per così dire dall’esterno, cioè attraverso categorie assunte di peso da una differente cultura, quella europeo-occidentale³⁹. Inoltre, tra tutte le categorie offerte da questa cultura, Čaadaev si servì principalmente di quelle del tradizionalismo cattolico, soprattutto francese, vale a dire di una tendenza che già allora – al di là di ogni giudizio di valore – era impegnata in una battaglia di retroguardia all’interno della società occidentale. Čaadaev, cioè, non solo guardava alla Russia *con gli occhi dell’Occidente*, ma i suoi occhi erano ispirati da una prospettiva in gran parte superata dalla stessa civiltà europea. Di

³⁹Un’eccezione è costituita dallo studio di D. Cavaion, *Letteratura e acculturazione in Russia. Un protagonista: Pietro Čaadaev*, Firenze 1971. Indicazioni in questo senso si trovano anche in *Morfologia della cultura russa. Il dramma dell’intelligencija* (Padova 1940) di Evel Gasparini.

qui il paradosso senza uscita del suo pensiero.

Pur senza convertirsi alla Chiesa di Roma, Čaadaev aveva profondamente assorbito la concezione cattolica, in particolar modo quella tradizionalista, dell'uomo e della storia. Il suo non fu tuttavia un caso isolato. Non solo, infatti, in seguito alle riforme di Pietro il Grande la Russia venne in notevole misura rimodellata secondo le forme esteriori della società europea, ma, più in particolare, l'alta aristocrazia russa conobbe a partire dalla fine del XVIII secolo una serie di conversioni al cattolicesimo che per quanto non numerose – tali conversioni furono sempre duramente ostacolate e addirittura proibite dopo la rivolta polacca del 1830 – appaiono estremamente significative⁴⁰. Si è già accennato ai circoli della Svečina e della Volkonskaja, ma sono inoltre da ricordare almeno i casi di Peccerin e Gagarin, nobili russi divenuti l'uno redentorista, l'altro gesuita. E, non certo casualmente, fu proprio quest'ultimo che pubblicò a Parigi, nel 1865, la prima edizione degli scritti di Čaadaev. Tra le carte di Peccerin, invece, Geršenzon trovò una quartina divenuta famosa, impregnata, persino più della *Prima Lettera Filosofica*, di un sentimento di aspra condanna della Russia:

Com'è dolce odiare la patria
e con ansia attenderne l'annientamento!

⁴⁰Cfr. L. Suchanek, op. cit., p. 362.

E nella distruzione della patria
scorgere l'alba della resurrezione universale!⁴¹

Occorre comunque osservare che queste conversioni o, come nel caso di Čaadaev, il solo accostamento intellettuale al cattolicesimo, avevano un significato politico e culturale assai più che religioso. Questi aristocratici russi non rifiutavano infatti il patrimonio dogmatico della Chiesa ortodossa, bensì la sua umiliante sudditanza ad un potere statale oppressivo e il suo totale disinteresse per lo sviluppo culturale e sociale della nazione. Divenire cattolici o filo-cattolici significava cioè rifiutare l'immobilismo e l'isolamento della Russia per aprirsi al grande flusso della civiltà occidentale, nella convinzione che questa sola potesse realizzare nella storia i valori cristiani.

Questa penetrazione del cattolicesimo – o meglio, della sua interpretazione tradizionalista – all'interno della aristocrazia russa dell'epoca può in parte essere spiegata con l'influsso esercitato dalla forte personalità di Joseph de Maistre, che visse a Pietroburgo dal 1803 al 1817 in qualità di ambasciatore del re di Sardegna. E stata anche avanzata l'ipotesi che Čaadaev possa aver conosciuto de Maistre durante il suo servizio militare nella capitale, cioè nel 1816-17. Nulla

⁴¹Citato da Geršenzon, in *Istorija molodoj Rossii*, Moskva-Peterburg 1923, p. 108.

testimonia di questo incontro; inoltre, per quanto appariscenti siano i punti di contatto tra i due pensatori, occorre tener presente che le *Serate di San Pietroburgo* furono pubblicate nel 1837, mentre le *Cinque lettere sull'educazione pubblica in Russia* e i *Quattro capitoli sulla Russia* videro la luce addirittura nel 1853. Prima della stesura delle *Lettere filosofiche* Čaadaev poté pertanto leggere solo il *Du Pape*, pubblicato nel 1819, che contiene tuttavia numerose osservazioni sulla Russia poi riutilizzate dallo scrittore savoiardo nelle opere successive. Al di là della possibilità di un incontro personale, le idee di de Maistre erano comunque ben note negli ambienti intellettuali russi dell'epoca e a Čaadaev fu certo possibile venirne a conoscenza anche indirettamente. In ogni caso, le consonanze tra i due pensatori sono davvero notevoli. Limitiamoci per ora alla valutazione della storia russa. Nel *Du Pape* de Maistre afferma che «... il deprecabile scisma dei greci e l'invasione dei tartari impedirono alla Russia di partecipare al grande e legittimo movimento della civiltà europea, che partiva da Roma»⁴². Più in generale è possibile affermare che le tesi di Čaadaev sul significato culturale e sociale del cristianesimo nella storia e sul ruolo del Papa come principio visibile di unità sono direttamente collegate a quelle di de Maistre. Altrettanta importanza occorre attribui-

⁴²J. De Maistre, *Il Papa*, Milano 1984, p. 347.

re all'influsso di de Bonald. Ad esempio, nel paragrafo dedicato alla Russia in *La législation primitive* si legge: «La Russia non ha mai camminato insieme con le altre nazioni sulla via delle conoscenze umane... Essa stava per partecipare ai benefici del cristianesimo e ricevere da Roma, insieme con gli Apostoli del Vangelo, anche i propagatori della civiltà, quando i greci si separarono dalla Chiesa Romana e caddero nello scisma che dura ancora... Cento anni dopo, verso la fine del X secolo, la nazione russa fu convertita alla fede cristiana con il suo capo Vladimir e la Chiesa russa fu fondata dallo zelo del patriarca di Costantinopoli. Questa nuova Chiesa, generata al Cristianesimo attraverso una nascita illegittima, raccolse solo una falsa luce che servì ad illuminare le assurdità dell'idolatria piuttosto che a conferirle la piena intelligenza del dogma religioso e la ingannò persino su un punto tra i più fondamentali: mi riferisco a quello dell'unità della Chiesa e dell'autorità del sovrano pontefice, sola difesa contro l'anarchia delle opinioni e la rivolta dell'eresia»⁴³.

Persino il celebre passaggio in cui Čaadaev descrive il nomadismo spirituale dei russi sembra derivare da un analogo passo di de Bonald. Sono analogie significative, che nulla tolgono al pensiero di Čaadaev, ma illuminano la sua diretta consonanza con il mondo intellettuale del tradizionalismo cattolico. In real-

⁴³L. De Bonald, *La Législation primitive*, Paris 1817, p. 186.

tà, come vedremo nei successivi paragrafi, l'influsso tradizionalista su Čaadaev non fu limitato all'interpretazione della storia russa, ma investì – combinandosi con numerose suggestioni provenienti dal conservatorismo romantico tedesco – gli stessi principi basilari della sua concezione metafisica⁴⁴. Ci si trova in tal modo di anzi al caso sconcertante, ma non raro negli ultimi due secoli, di un pensatore che interpreta la storia del suo paese attraverso categorie culturali interamente provenienti dall'esterno. Per quanto singolare possa apparire, la problematica fondamentale del moderno pensiero russo è stata fissata da un uomo che si sentiva, ed era, completamente estraneo alla tradizione spirituale del suo paese e che per tutta la vita trovò più naturale esprimersi in francese che in russo. L'educazione integralmente europea rese Čaadaev del tutto in capace di apprezzare e persino di percepire le espressioni culturali di una civiltà, quella russo-antica o pre-petrina, dalla quale noi occidentali ci sentiamo oggi affascinati e spiritualmente ampliati. *L'epos* eroico e le fiabe, i tesori architettonici e liturgici, le icone, le imprese ascetiche dei santi russi, tutto questo era come inesistente per Čaadaev. Neppure la meravigliosa fioritura letteraria che avveniva sotto i suoi oc-

⁴⁴Per gli "influssi" su Čaadaev, cfr. soprattutto C. Quénet, *Tchaadev et les lettres philosophiques*, Paris 1931, pp. 133-189 e R.T. McNally, *Chaadayev and his friends*, Tallahassee 1971, pp. 164-198.

chi – erano gli anni del suo amico Puškin e di Gogol', di Lermontov, di Turgenev e di tanti altri – suscitò in lui un effettivo interesse. Non si tratta naturalmente di una sua personale insensibilità, ma piuttosto dell'esito estremo di un processo di sradicamento culturale che coinvolse, sia pure in varia misura, l'intera società russa a partire dalle riforme occidentalizzanti di Pietro il Grande, generando quella spaccatura tra classi alte e popolo che rappresentò il dramma della cultura russa ottocentesca. Come ha osservato il Walicki⁴⁵, la *Prima Lettera Filosofica* di Čaadaev «... costituì il quadro di riferimento per quasi tutte le tesi sul *déracinement* e sull'estraneità alla vita del popolo dell'intelligencija russa». Non a caso gli slavofili videro nel pessimismo radicale di Čaadaev l'esito inevitabile del distacco dalla tradizione nazionale verificatosi nelle classi alte. Proprio il ritorno alla tradizione nazionale, soprattutto religiosa, ormai viva soltanto negli strati inferiori del popolo russo, costituiva la soluzione slavofila alla *malattia dello spirito* manifestatasi nelle pagine della *Prima Lettera Filosofica*.

Questa malattia dello spirito, che Čaadaev avrebbe trasmesso a gran parte della nascente intelligencija russa, può essere compresa in ambito più generale ed ha comunque un nome preciso: *eurocentrismo*.

Come è noto, con questo termine si definisce l'as-

⁴⁵A. Walicki, op. cit., p. 377.

solata convinzione che la società europeo-occidentale costituisca l'espressione più alta della civiltà umana o addirittura si identifichi – almeno allo stadio storico attuale – con la civiltà stessa.

Migliaia di pagine sono state scritte – e da diversissimi punti di vista – per dimostrare l'infondatezza di questa convinzione, la sua genesi, le sue conseguenze; non si ha qui la pretesa di trattare diffusamente questi argomenti, ma solo di utilizzarne alcuni temi nel tentativo di leggere le *Lettere filosofiche* di Čadaev non solo all'interno del pensiero russo, ma anche alla luce della più vasta problematica connessa all'interazione della moderna civiltà occidentale con le altre culture del mondo.

Occorre in primo luogo considerare che l'eurocentrismo non ha di per sé nulla di straordinario: ogni gruppo umano tende a considerarsi il centro di tutto e a valutare ogni altro gruppo in rapporto a se stesso⁴⁶. Ma se è vero che il pregiudizio etnocentrico ac-

⁴⁶In *Razza e storia ed altri studi di antropologia* (Torino 1967, pp. 105-106) Lévi-Strauss osserva: «Così l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di "barbaro". La civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine "selvaggio" nello stesso senso». Più in là Lévi-Strauss afferma che il pregiudizio etnocentrico è diffuso tra le culture "arcaiche" non meno che tra quelle "avanzate" e scrive: «... L'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta persino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome che significa "gli uomini" (o, talvolta, con maggior discrezione, diremmo "i buoni",

comuna tutte le civiltà e tutti i popoli, la moderna società occidentale lo ha talmente dilatato e universalizzato da renderlo sotto molti aspetti un fenomeno radicalmente nuovo⁴⁷. Per la prima volta nella storia, infatti, l'oggettiva superiorità in alcuni settori della cultura umana – a ben vedere solo in quelli tecnico-scientifici – ha consentito ad una particolare civiltà un'espansione pressoché universale che ha posto tutte le altre dinanzi ad una scelta obbligata tra la scomparsa e l'assimilazione, sia pure attraverso diversi gradi e modalità.

È solo all'interno di questa prospettiva culturologica che il pensiero di Čaadaev può, a mio giudizio, essere pienamente compreso. In questa ottica il significato della *Prima Lettera Filosofica* è quello di aver brutalmente e irrevocabilmente posto la Russia di fronte al problema del suo rapporto con la solo parzialmente affine civiltà occidentale. Čaadaev traumatizzò le classi colte russe mostrando loro che la Russia non aveva mai fatto parte dell'Europa e che la patina occidentalizzante impostata da Pietro il Grande non

“gli eccellenti”, “i completi”) sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi non partecipino delle virtù – e magari della natura – umane, ma siano al più composte di “cattivi”, di “malvagi”, di “scimmie terrestri” o di “pidocchi”.

⁴⁷Cfr., ad esempio, lo studio di S. Amin, *Eurocentrism* (New York-London 1988, soprattutto alle pp. VII-VIII), condotto da una prospettiva extra-europea, ma pur sempre alla luce di categorie intellettuali – quelle marxiste – di origine occidentale.

era stata sufficiente a mutare questo stato di cose. Occorre però notare il particolare punto di vista da cui Čaadaev svolge la sua diagnosi, un punto di vista anti-tetico all'atteggiamento etnocentrico di cui si è parlato in precedenza caratterizzandolo come radicato in ogni società umana. Un'illuminante e poco nota chiave di lettura della posizione čaadaeviana è a mio avviso costituita dalle pagine⁴⁸ dedicate da Nikolaj Trubeckoj all'analisi della problematica della cultura russa moderna – a partire dalle riforme petrine – alla luce della più generale aggressione che l'Occidente “romano-germanico” conduce a tutte le culture del mondo da quando la sua schiacciante superiorità economica e militare glielo consente. Un'aggressione spesso violenta, ma altre volte pacifica, favorita dalle classi colte (cioè occidentalizzate) dei vari popoli extraeuropei, sinceramente persuase che la cultura occidentale sia sostanzialmente superiore alla loro nazionale⁴⁹. Quest'ultimo fenomeno, speculare all'etnocentrismo occidentale, è definito da Trubeckoj “eccentrismo” e consiste essenzialmente nel porre al di fuori del proprio gruppo sociale il modello di ogni sviluppo culturale⁵⁰. Così come l'etnocentrismo, anche l'eccentrismo è, afferma Trubeckoj, del tutto insostenibile da un punto di vista culturale, perché non esiste nessun criterio per

⁴⁸Cf. N. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, Torino 1982.

⁴⁹Ivi, pp. 16-18.

⁵⁰Ivi, pp. 54-58.

dimostrare l'obiettiva superiorità di una determinata cultura su tutte le altre. Si tratta inoltre di un atteggiamento psicologicamente disastroso: i sostenitori della superiorità del modello culturale europeo, gli "eccentrici", provano infatti una profonda insoddisfazione nei confronti del proprio passato nazionale e soffrono acutamente per la difficile assimilazione – nonostante ogni sforzo – di tale modello da parte della loro società. Osserva Trubeckoj che i popoli sottoposti – volontariamente o meno – a questo processo di autoalienazione non possono andare oltre una parziale e comunque dolorosa assimilazione⁵¹. Proprio questa è, a suo giudizio, la situazione in cui si dibatte la Russia a partire dalle riforme petrine. «Dal momento di questa riforma i russi dovettero compenetrarsi dello spirito romano-germanico e creare in tale spirito. Da quanto si è detto appare chiaro che i russi erano organicamente incapaci di assolvere rapidamente questo compito... Dopo Pietro il Grande (la Russia) si era ritrovata alla coda della cultura europea, ai margini della civiltà. Alcuni essenziali aspetti della cultura spirituale europea (ad esempio la coscienza giuridica) erano male assimilati dal vertice russo, mentre dal popolo non erano assimilati affatto. L'assenza di alcune facoltà psicologiche, di primaria importanza per i

⁵¹Ivi, p. 2.

romano-germanici, si faceva sentire ad ogni passo»⁵².

Per sottrarsi egli esiti rovinosi di questo autoavvicinamento i popoli non romano-germanici dovrebbero, secondo Trubeckoj, rigettare ogni sudditanza psicologica nei confronti della civiltà occidentale ed impegnarsi a ripensare le fondamenta delle loro culture nazionali per poi ricostruirle in maniera organica. «Questo dovere può essere formulato in due aforismi: conosci te stesso e sii te stesso»⁵³.

Proprio quello che non riuscì a Čaadaev, al quale possiamo adesso guardare, nella prospettiva indicataci da Trubeckoj, come ad un tipico pensatore eccentrico. Nella *Prima Lettera Filosofica* cominciò a risuonare quella che McNally ha definito «la nota dell'autodeprecazione»⁵⁴ vale a dire un doloroso complesso di inferiorità nei confronti dell'Occidente per molti aspetti ancora presente nella cultura russa e parallelo a quello riscontrabile in altre società che si sono trovate in analoghe situazioni storiche⁵⁵.

Con questa lunga digressione si è cercato di mostrare la particolare prospettiva da cui nacque la valu-

⁵²Ivi, p. 102.

⁵³Ivi, p. 42.

⁵⁴Cfr. R.T. McNally, *Chaadaev and his friends*, op. cit., p. 222.

⁵⁵In questa stessa ottica D. Cavaion (op. cit., pp. 76-78) ha esplicitamente inserito il pensiero di Čaadaev nel fenomeno dell'assimilazione, più o meno forzata, di una cultura estranea che gli antropologi definiscono "acculturazione", riferendola, per lo più, ai soli popoli extra-europei.

tazione čaadaeviana della storia russa e come questa debba essere considerata, al di là della sua eccezionale portata ideologica, non tanto “giusta” o “sbagliata”, quanto “impropria”, perché derivante da categorie culturali non adeguate, estranee alla civiltà russa e incapaci di comprenderla nella sua autonoma complessità. Questo, ovviamente, nella convinzione che per comprendere e apprezzare tutte le culture è necessario valutarle nei loro peculiari valori spirituali, sociali e artistici, non attraverso una comparazione con un modello preventivamente giudicato superiore. Fu il pregiudizio eurocentrico che impedì a Čaadaev e ai successivi occidentalisti⁵⁶ di intendere il significato autonomo della cultura nazionale russa e li costrinse ad un perennemente frustrato inseguimento del modello occidentale⁵⁷.

⁵⁶Non esclusi i rivoluzionari marxisti che han cercato – con la violenza e i risultati ben noti – di imporre ad una società riluttante un astratto sistema ideologico di origine occidentale.

⁵⁷Proprio in risposta all’“eccentrismo” di Čaadaev e dei successivi occidentalisti, gli slavofili diedero inizio ad una linea di pensiero - peraltro costantemente minacciata dalla tendenza a degenerare in un nazionalismo aggressivo ed “etnocentrico” - che ha auspicato per la Russia un’evoluzione storica organica alla sua tradizione nazionale, in primo luogo attraverso un’opera di coerente autocomprensione. Negli slavofili, tuttavia, questo processo appare limitato all’esaltazione del popolo russo, in primo luogo come autentico depositario dell’ortodossia religiosa. Ulteriori passi in avanti di questa autocoscienza, rispetto alla comprensione esclusivamente negativa della *Prima Lettera Filosofica*, furono segnati da Leont’ev (soprattutto in *Bizantinismo e mondo slavo*, trad. it., Parma 1987) e dallo stesso Trubeckoj che compresero adeguatamente l’importan-

Con queste osservazioni non si vuole, ovviamente, processare il pensiero di Čaadaev, ma solo tentare di spiegare il fondamento culturale e psicologico della sua requisitoria contro la storia russa come l'esito obbligato di una radicale estraneità alla tradizione nazionale russa, tanto – sempre secondo la terminologia di Trubeckoj – al suo «vertice bizantino», quanto alla sua «base etnica euroasiatica».

Letta in questa prospettiva, la *Prima Lettera Filosofica* appare un'opera di straordinaria importanza non solo per essere stata il punto di partenza del successivo dibattito storico-ideologico russo, ma anche come documento esemplare del tormentato stato d'animo in cui si sono venute a trovare le élites culturali dei paesi raggiunti e soggiogati dal modello culturale occidentale, lacerate tra la necessità di reagire alla sfida rappresentata da questo nuovo modello e la fedeltà alla loro memoria storica. In definitiva la *Prima Lettera Filosofica* impose una volta per tutte alla coscienza russa di interrogarsi sulla vitalità della tradizione na-

za decisiva dell'eredità bizantina sulla cultura russa. In questa nuova ottica la Russia non è più un'anomalia della storia, un paese arretrato e barbarico perché estraneo allo sviluppo della civiltà universale (vale a dire occidentale), bensì *la più dotata e seconda continuatrice di Bisanzio* (cf. N. Trubeckoj, op. cit., p. 102), parte cioè, e grande parte, della civiltà cristiano-orientale. Inoltre, come affermato da Leont'ev e ripetuto da Trubeckoj, una piena comprensione storica della Russia non si può avere se si trascurano o si disprezzano pregiudizialmente i mille fili etnici, culturali e psicologici che la collegano al mondo delle steppe euro-asiatiche.

zionale, sul rapporto con l'Occidente, sulla via da seguire nel futuro; lo fece da un punto di vista "eccentrico" che venne accettato da alcuni e rigettato da altri, determinando un'antinomia intorno alla quale continua ancora oggi – seppure in mutate circostanze – a ruotare il destino spirituale, culturale e politico della Russia.

*Le Lettere II-III-IV-V:
il sistema filosofico di Čaadaev*

Lo scandalo del “Teleskop”, rendendo impossibile la pubblicazione degli altri scritti di Čaadaev, ha ostacolato per circa un secolo la piena comprensione dei fondamenti gnoseologici e metafisici del suo pensiero; una comprensione che solo la pubblicazione delle *Lettere II-III-IV-V*, avvenuta soltanto nel 1935⁵⁸, ha finalmente reso possibile.

Nell’ambito strettamente filosofico il pensiero di Čaadaev può essere visto come una trasposizione nella sfera culturale russa delle correnti tradizionaliste e romantico-conservatrici occidentali⁵⁹. Sua dichiarata aspirazione era la fusione – sul modello schellinghiano di filosofia e religione, in una sintesi ad un tempo fedele alla rivelazione cristiana e dinamicamente aperta al divenire storico.

La realtà, il *Grande Tutto*, è nella concezione di Čaadaev una quadriforme struttura gerarchica: al culmine sta Dio, dal quale deriva la *coscienza universale*; quindi l’uomo, con la sua coscienza individuale; infine la natura, animata e inanimata.

⁵⁸Ad opera dello studioso sovietico D. Šachovskoj.

⁵⁹Non devono però essere sottovalutati altri elementi costitutivi della cultura filosofica di Čaadaev, da Platone a Spinoza a Kant, sino alle letture mistico-pietistiche della sua giovinezza.

È una struttura fortemente unitaria, retta da un unico principio, ma si tratta di una «unità oggettiva, posta completamente al di fuori della realtà sensibile... che non ha nulla in comune con quella specie di panteismo professato dalla maggior parte dei filosofi dei nostri giorni».

Queste parole mostrano chiaramente la volontà čaadaeviana di distaccarsi dalle molte forme di panteismo diffuse nella cultura romantica⁶⁰ e di attenersi alla tradizionale visione cristiana di un Dio trascendente, creatore, sostanzialmente distinto dal creato, nel quale è presente solo come forza esterna e superiore.

L'aspetto, più interessante dell'intera concezione filosofica di Čaadaev è probabilmente la sua idea di una *coscienza universale* intesa come sfera sovraindividuale attraverso la quale l'uomo può raggiungere la vera conoscenza e un rapporto, sia pure indiretto, con Dio che altrimenti, dopo la caduta, gli sarebbero totalmente preclusi. La *coscienza universale* o *intelletto universale* è, cioè, il luogo in cui lo spirito umano si ricollega, attraverso l'ininterrotta catena delle gene-

⁶⁰Alcuni interpreti del suo pensiero vi hanno comunque individuato influssi panteistici più o meno inconsapevoli. Il Walicki (op. cit., p. 91) parla di «panenteismo, un tentativo, cioè, di accordare elementi panteistici con il tradizionale teismo cristiano». Il Dérchet, nell'introduzione alla prima traduzione completa italiana delle *Lettere filosofiche* di Čaadaev (Roma 1976, p. 52) osserva che in Čaadaev «è presente almeno la suggestione di un panteismo di ritorno che in certi momenti richiama la concezione di Spinoza».

razioni, alla rivelazione primordiale, al tempo in cui *l'uomo fu creato e Dio gli parlò, e l'uomo lo ascoltava e lo capiva*.

Proprio per questa origine trascendente, la coscienza universale della concezione di Čaadaev non può essere identificata con lo Spirito di Hegel, che ha in se stesso il suo principio, ma si avvicina maggiormente al *Weltgeist* schellinghiano ed alla Sofia-Anima del Mondo quale fu in seguito definita da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Nel pensiero di Čaadaev la coscienza universale non è che «la somma di tutte le idee che vivono nella memoria umana». Di queste idee alcune, in particolare le nozioni dell'Essere Supremo, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, risalgono alle stesse origini dell'uomo, altre sono invece state acquisite e trasmesse dall'incessante travaglio intellettuale delle generazioni. Infatti, «...come la natura è una, così tutta la successione degli uomini è, secondo la pittoresca espressione di Pascal, "un unico uomo che esiste da sempre"⁶¹, ed ognuno di noi partecipa direttamente all'opera intellettuale che si consuma attraverso i secoli... Esattamente allo stesso modo in cui concepisco l'intera materia sensibile come un solo tutto, così devo anche concepire l'insieme delle intelligenze come una sola ed unica intelligenza».

⁶¹L'idea dell'umanità come unico uomo che procede attraverso i secoli ha lontane origini agostiniane, ma Čaadaev la trasse da Pascal che l'utilizzò nel suo *Frammento del trattato del vuoto*.

Particolarmente significativa è la convinzione čaadaeviana secondo la quale non esiste nell'uomo altra verità oltre a quella infusagli da Dio il giorno della creazione⁶². In ambito gnoseologico la posizione di Čaadaev è chiaramente ostile al sensismo e all'immanentismo illuministici: la fonte della conoscenza umana è per lui interamente nella *rivelazione originale* e in quelle che Dio impartisce nella storia, come impulso o forza esterna che imprime il movimento corretto alle singole intelligenze. La singola intelligenza umana è pertanto del tutto impotente se non si immerge nel patrimonio di conoscenze acquisite che le è trasmesso attraverso la tradizione; strappato alla tradizione e alla sfera sociale da cui questa gli viene trasmessa, l'uomo non è altro che un *mammifero bipede e bimanè*. Tutto quel che esiste nel mondo delle idee deriva da un certo numero di nozioni tradizionali che non appartengono all'individuo fisico. «“Archetipi” di Platone, “idee innate” di Cartesio, “a priori” di Kant, questi diversi elementi del pensiero che tutti i pensatori più profondi furono costretti a riconoscere come precedenti ogni operazione dell'anima, anteriori ad ogni esperienza, ad ogni azione propria dello spirito, tutti questi preesistenti germi dell'intelligenza... si riassumono nelle idee provenienti dalle intelligenze che ci precedette-

⁶²È un'altra idea derivata a Čaadaev soprattutto dall'influsso tradizionalista, se non da de Maistre – per le precedentemente ricordate questioni cronologiche – sicuramente da de Bonald.

ro nella vita e da quelle che furono incaricate di farci entrare nella nostra esistenza personale».

Al di fuori della società – intesa però da Čaadaev non tanto come istituto giuridico quanto come comunità organica, tradizione vivente, in ultima analisi come Chiesa – l'uomo non è che *un atomo distolto dalla sua orbita*. Il pensiero moderno, in particolare quello illuminista, ha identificato la libertà umana con l'autonomia e l'autosufficienza, ma si tratta, avverte Čaadaev, di un gravissimo errore, perché l'uomo, come tutto quel che esiste, non ha in sé il suo principio, ma lo riceve dall'esterno. E quanto più egli si sottomette al principio esterno, tanto maggiori sono le sue potenzialità. Si tratta di una verità particolarmente evidente nelle scienze, in primo luogo in quelle matematiche, i cui straordinari successi sono dovuti proprio alla loro rigorosa subordinazione – che esclude ogni intervento arbitrario dell'individuo – alla legge generale da cui sono ordinate. Čaadaev definisce *abnegazione logica* questa sottomissione e la considera il vero principio della forza intellettuale dell'uomo.

Analoga è la dinamica della sfera morale dove le pretese della *empia e assurda* filosofia illuminista di rendere immanente e autonomo il principio dell'etica non può che condurre all'arbitrio e al peccato. Anche qui, contro ogni malintesa libertà individuale, Čaadaev richiama l'uomo all'abnegazione, alla sottomis-

sione all'oggettivo ordine morale. Il suo pensiero non nega la libertà umana, ma vuole ricondurla al riconoscimento della legge universale. Certo, Dio ha creato l'uomo libero, libero persino di contrastare il disegno provvidenziale, ma la sua libertà è orientata al bene unicamente se asseconda questo piano. «L'azione propria dell'uomo è tale solo quando si conforma alla legge. Tutte le volte che agiamo contro la legge, non siamo più noi stessi a determinarci, ma sono le cose intorno a noi che ci determinano. Quando ci abbandoniamo a queste influenze esterne, quando usciamo dalla legge, non facciamo altro che procedere verso il nostro annientamento... Ma un'altra idea viene subito ad associarsi a quella della mia libertà; un'idea spaventosa: la temibile, inesorabile conseguenza, l'abuso della mia libertà e il male che ne deriva».

A differenza di tutto quel che esiste nel creato, l'uomo è capace di sottrarsi alla legge universale, ma in questo modo la sua libertà serve solo a fargli ripetere all'infinito la caduta di Adamo, a perpetuare il peccato originale. Il vero significato della libertà umana consiste secondo Čaadaev nel consapevole superamento dell'arbitrio individuale e nel riconoscimento, attraverso un processo conoscitivo spirituale e intellettuale, del ruolo assegnato all'uomo dall'ordine provvidenziale. La più alta realizzazione umana è conseguibile solo attraverso una totale sottomissione della libertà

individuale alla legge universale. «Ogni moto dell'anima umana non sarebbe allora prodotto dallo stesso principio che produce tutti gli altri movimenti del mondo? Anziché essere separato dalla natura, com'è oggi, non si confonderebbe con essa? Al posto del sentimento della propria volontà, che lo sottrae all'ordine generale e ne fa un essere a parte, non troverebbe in sé quello della volontà universale?...».

In questo modo l'uomo tornerebbe a vivere all'interno della coscienza universale, sottraendosi finalmente alla miseria della sua fittizia ragione individuale. Il superamento del «funesto io attuale» lo reintegrerebbe nell'esistenza che Dio aveva predisposto per lui «il giorno in cui lo trasse dal nulla».

Questa intensa aspirazione di Čaadaev ad un'armonica comunione con l'ordine universale ha, come si è visto in precedenza, indotto alcuni studiosi a parlare di panteismo e a ritenere che il suo sistema filosofico neghi la libertà umana. In realtà Čaadaev afferma che la sottomissione dell'uomo all'ordine universale non può essere meccanica, ma volontaria, frutto di una attività conoscitiva possibile solo all'interno della coscienza universale che deriva dall'*impulso iniziale* del Creatore. Ora, per comprendere in che modo esattamente Čaadaev intenda questo impulso iniziale, occorre soffermarci in breve sulla sua dottrina del parallelismo,

alla quale è dedicata la *Lettera IV*⁶³.

Il mondo della natura e quello dello spirito sono regolati, secondo Čaadaev, da due forze analoghe, l'una interna, l'altra esterna. La forza esterna è da lui definita, tanto nella sfera spirituale quanto in quella materiale, *proiezione o impulso iniziale*, e in entrambe si configura come un atto creatore e organizzatore, un'infusione primordiale dell'eterna legge cosmica. Da questo impulso iniziale il mondo della natura ha ricevuto le sue leggi universali, mentre il mondo dello spirito ne ha tratto quella rivelazione originaria che è il fondamento esclusivo della conoscenza. L'altra forza è invece immanente: è la *gravità o attrazione* nel mondo fisico, cui corrisponde in quello spirituale la libera attività dell'uomo. Ora, dice Čaadaev, mentre della forza immanente, sia nell'ordine spirituale sia in quello fisico, l'uomo ha una conoscenza chiara e precisa, l'azione di quella trascendente gli appare vaga e oscura. E tuttavia, continua, la sola forza immanente, la gravità, non spiega il mondo fisico, così come la sola intelligenza umana non spiega quello spirituale. Senza l'impulso iniziale la «sola attrazione non farebbe della materia che una massa informe ed inerte». Allo stesso modo nell'ordine spirituale, accanto alla forza

⁶³Una dottrina che deve sicuramente molto a quella omonima di Spinoza, ma che se ne distacca perché in Čaadaev l'ordine spirituale e quello naturale non vengono assorbiti in un'unica sostanza, ma restano chiaramente distinti.

immanente di cui abbiamo costante coscienza, ve ne un'altra, esterna, «che ci domina a nostra insaputa». E come il mondo fisico è retto dalla combinazione della attrazione con la proiezione, così in quello spirituale la vera conoscenza si ha solo quando il principio umano individuale corrisponde a quello esterno, di origine divina. Secondo Čaadaev la filosofia dell'io, la libera responsabilità dell'uomo – che nessun pensatore cristiano può rigettare o limitare – è perfettamente salvaguardata dal suo sistema, solo viene compresa nel suo significato corretto. La libertà umana, infatti, non è autonomia arbitraria o creazione fittizia di valori immanenti, ma riconoscimento di un ordine superiore, risposta positiva e feconda al *fiat* del Creatore.

Come si vedrà nel prossimo paragrafo, Čaadaev attribuiva all'uomo e alla sua libertà un ruolo non piccolo nel disegno divino, addirittura quello di partecipare attivamente e consapevolmente ad esso, all'edificazione del Regno di Dio. Ma questo può avvenire solo se l'uomo giunge a comprendere che la sua natura non è autonoma e autosufficiente, bensì subordinata.

In conclusione, il pensiero di Čaadaev appare sì inserito nell'ambito filosofico europeo, ma in una prospettiva mutuata dal tradizionalismo conservatore e dichiaratamente contraria alle moderne tendenze immanentiste e individualiste. Occorre però osservare che a differenza, ad esempio, dei tradizionalisti fran-

cesi alla de Bonald, questa sua opposizione alla corrente dominante del pensiero moderno ha un carattere essenzialmente intellettuale, non politico. Ammiratore incondizionato della civiltà cattolica europea, il russo Čaadaev non poteva individuare, a differenza dei tradizionalisti occidentali, nella struttura politica e religiosa del suo paese un riflesso dell'ordine cosmico. Non potè, quindi, per coerenza con la sua concezione generale, sentirsi conservatore in una Russia che, estraniandosi dalla civiltà universale, era precipitata nello stesso sterile traviamiento che costituisce il destino di ogni singolo individuo distaccatosi dalla coscienza universale. In questo senso non vi è dubbio che la comprensione dei fondamenti metafisici del pensiero di Čaadaev sia di primaria importanza per comprendere tanto la sua valutazione della storia russa quanto la sua filosofia della storia.

Le Lettere VI-VII-VIII: la filosofia della storia

Nel suo insieme il pensiero di Čaadaev può essere definito una riflessione cristiana sul senso della storia. Čaadaev fu essenzialmente un filosofo della storia, rappresentante, cioè, di una disciplina verso la quale gran parte della cultura storiografica contemporanea mostra scarsa o nessuna simpatia⁶⁴. Un atteggiamento critico che occorre comprendere, se non accettare. Senza alcun dubbio, infatti, la pretesa di racchiudere la complessità dei fenomeni storici in formule ritenute universalmente valide e la convinzione di possedere la loro unica chiave di interpretazione si sono rivelate pericolosissime, e non solo a livello culturale. Tutte le tragedie del nostro tempo sono derivate dalla trasformazione in ideologie politiche delle varie filosofie della storia ottocentesche: pensiamo agli esiti ultimi della “dialettica” hegeliana o alle incarnazioni demoniache del “*Volkgeist*” romantico. Il richiamo ad un’estrema prudenza quando ci si avventura nei rischio-

⁶⁴Tra le numerose prese di posizione in questo senso si possono citare quelle di Le Goff: «una diffidenza nata dalla convinzione del danno prodotto dalla mescolanza dei generi e dai misfatti di tutte le ideologie suscettibili di far indietreggiare la riflessione storica sul difficile cammino della scientificità» (*Storia e Memoria*, Torino 1977, p. 61) e di Lucien Fèvre: «filosofeggiare significa, in bocca ad uno storico, il peccato capitale» (*Problemi di metodo storico*, Torino 1976, p. 181).

si sentieri della filosofia della storia appare quindi più che giustificato, ma questo non può certo indurre ad accettare la negazione – diffusa in vasti settori della cultura contemporanea – della stessa opportunità di interrogarsi sul senso⁶⁵ e il fine della storia⁶⁶. Si tratta comunque di una riflessione profondamente radicata all'interno di una prospettiva religiosa di carattere "storico" qual è quella cristiana. In effetti tra i diversi fattori che indirizzarono Čaadaev verso la filosofia della storia vi fu il suo essere cristiano, appartenente, cioè, ad una dimensione di fede fondata sugli eventi "storici", dalla Creazione all'Incarnazione, alla Parusia. Infatti, laddove le civiltà classiche e orientali sono essenzialmente "astoriche", perché fondate su una visione ciclica della realtà, quella occidentale scaturisce – nel bene e nel male – dalla radicale innovazione rappresentata dal teleologismo giudaico-cristiano, vale a dire da una concezione lineare e finalizzata del divenire terreno⁶⁷. E sin dai suoi primordi il pensie-

⁶⁵E "senso", come nota H.I. Marrou (*Teologia della storia*, Milano 1979, p. 19), indica etimologicamente non un concetto statico, ma un'immagine dinamica. Per il cristiano, cioè, la storia ha un senso, vale a dire una direzione ed un fine che possono e devono essere investigati.

⁶⁶Anche perché il rifiuto di questa riflessione nasce comunque dalle premesse di una filosofia della storia, talvolta sommaria ed incoerente, talvolta semplicemente interessata alla conservazione di un mondo, politico, culturale e sociale, comunque ritenuto "il migliore possibile".

⁶⁷Cfr. E. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Torino 1966, p. 118.

ro cristiano si tormenta nel tentativo di discernere il significato della storia terrena, di risolverne le tante aporie. E una riflessione che non comincia, ma culmina in sant'Agostino, nella sua dottrina delle due città, forse la più profonda interpretazione cristiana del divenire storico, anche se troppo spesso semplificata, banalizzata e "clericalizzata" dai suoi interpreti, da Orosio a Bossuet⁶⁸.

Čaadaev si inserisce così in una lunga tradizione di lettura cristiana della storia. A stimolarlo in tal senso fu però anche la tendenza profondamente storica della cultura romantica che respirò, una cultura tutta protesa a superare l'astrattezza razionalista e cosmopolita della filosofia illuminista e a recuperare il senso della tradizione storica, soprattutto di quella nazionale. Lo stesso Čaadaev osservò nella *Lettera VI* che «la tendenza attuale dello spirito umano lo conduce a rivestire di una forma storica ogni conoscenza».

Occorre infine considerare la particolare situazione della cultura russa, costretta dal traumatico impatto con la civiltà europea ad interrogarsi sul significato stesso della sua esistenza e quindi naturalmente incline alla filosofia della storia⁶⁹. Da Čaadaev in poi il pen-

⁶⁸Cfr. H. I. Marrou, op. cit., p. 61.

⁶⁹Čaadaev non è certo stato il primo russo, in senso assoluto, a fare della filosofia della storia: su questa via, ma nel ben differente contesto culturale della Rus' kieviana e poi moscovita, si erano posti in molti, da Ilarion, con il suo *Discorso sulla Legge e sulla Grazia*,

siero russo moderno si è configurato essenzialmente come una filosofia della storia, dagli esiti ora religiosi ora irreligiosi (anche se assai spesso persino le tendenze più marcatamente laiche hanno assunto in Russia caratteri “religiosi” ed “escatologici”), ma sempre collegati al problema del ruolo della Russia nella storia universale⁷⁰.

La filosofia della storia di Čaadaev è dichiaratamente provvidenzialista. «Quando si è penetrati dall'idea fondamentale che non vi è nello spirito umano altra verità se non quella che Dio vi depose con la sua mano nel giorno in cui trasse l'uomo dal nulla, non si può non intendere il movimento dei secoli al modo in cui lo intende la storia volgare. Si comprende allora non solo che una provvidenza o una ragione perfettamente saggia presiede al corso degli avvenimenti, ma si scopre anche un'azione diretta e costante di questa provvidenza, o di questa ragione, sullo spirito dell'uomo». Solo la comprensione del fatto che nel mondo agisce – ma celatamente, in modo da lasciare l'uomo libero in ogni suo atto – una ragione provvidenziale

al Nestore delle *Cronache dei tempi passati*, al monaco Filofej, che codificò l'idea di Mosca-Terza Roma; ed anche nella nuova Russia pietroburghese altri – Tatiščev, Boltin, Ščerbatov, Karamzin – si erano occupati di questi argomenti prima di lui, non escluso il rapporto con l'Europa; ciò che consentì a Čaadaev di porre con tanta efficacia i problemi fondamentali del successivo pensiero russo fu una filosofia della storia infinitamente più ricca ed articolata di quella di questi suoi predecessori.

⁷⁰Cfr. N. Berdjaev, *Il senso della storia*, Milano 1971, p. 13.

consente, secondo Čaadaev, di giungere ad una comprensione della storia capace di decifrare l'apparentemente vano succedersi degli eventi e di intendere la «legge generale che determina il movimento morale delle età». Egli era inoltre convinto che nessuna epoca più della sua fosse atta a conseguire tale comprensione. «Si può dire che oggi lo spirito prospera solo nella storia e non fa che ripiegarsi sul tempo passato e non cerca più forze nuove se non riesumandole dai suoi ricordi, dalla contemplazione del cammino percorso, dallo studio delle forze che hanno regolato e determinato la sua marcia attraverso i secoli. E certo una svolta molto felice della scienza moderna».

Eppure, nonostante la prevalente impostazione storica dello spirito moderno, una vera e razionale filosofia della storia era per Čaadaev ancora da elaborare. La storia non può essere intesa come semplice successione di fatti privi di significato (storia narrativa, “evenemenziale”, diremmo oggi) e neppure come palcoscenico di esempi e virtù eternamente validi (storia psicologica o didattica). Questi modelli storiografici del passato gli apparivano del tutto inadeguati a spiegare il significato del destino terreno dell'uomo, ma neppure le più recenti interpretazioni illuministiche o idealistiche lo soddisfacevano. L'idea illuminista di una tendenza naturale dello spirito umano al perfezionamento e al progresso sembrava a Čaadaev non solo

irreligiosa – perché chiusa alla prospettiva provvidenziale – ma anche insostenibile alla luce dell'esperienza storica. I seguaci dell'idea del perfezionamento meccanico per i quali lo spirito umano non è che «una palla di neve che cresce rotolando», sono infatti doppiamente ciechi, perché incapaci tanto di scorgere l'intervento provvidenziale nella storia quanto di osservare gli infiniti casi di popoli e civiltà che non hanno conosciuto alcuna forma di “naturale” sviluppo. Altrettanto inaccettabile, dati i presupposti metafisici di Čaadaev, era la concezione hegeliana della storia come progressivo dispiegarsi di una Ragione immanente. Nelle *Lettere filosofiche* si afferma ripetutamente che il principio che muove la storia è estraneo e superiore ad essa.

La nuova filosofia della storia auspicata dal pensatore russo dovrebbe invece tendere alla fusione della prospettiva provvidenzialista cristiana con i nuovi strumenti conoscitivi messi a disposizione dalla scienza storica. Infatti, afferma Čaadaev, pur privo di sufficienti strumenti critici e perciò sovente incapace di discernere razionalmente il corso degli avvenimenti, il provvidenzialismo possiede tuttavia l'unica autentica chiave di lettura del divenire storico. Di per sé i fatti non danno mai la certezza, che dipende invece dal modo in cui essi vengono usati. Gli eventi, i popoli, le culture, hanno infatti un significato intrinseco

che può e deve essere compreso dall'uomo. Il destino della storiografia è dunque quello di trasformarsi in storiografia.

In questa nuova ottica molti tradizionali valori e giudizi storici verrebbero profondamente modificati, perché le culture e gli uomini del passato si troverebbero ad essere valutati non più sul metro di vane glorie terrene, ma in base alla loro fedeltà alla rivelazione originaria. In primo luogo verrebbe meno l'ingiustificata preminenza attribuita alla civiltà greco-romana e a molti dei suoi protagonisti, in quanto pervasi di valori puramente terreni; al contrario, sarebbe invece esaltato il significato di quelle civiltà e di quegli uomini⁷¹ che hanno incarnato nella storia il principio religioso: Mosè e il popolo ebraico, Maometto e l'islam⁷², le grandi figure del cristianesimo. Esiste secondo Čaadaev un radicale contrasto tra la civiltà classica che, nonostante i suoi trionfi politici e culturali, aveva quasi completamente smarrito la memoria della rivelazione primordiale sino a sprofondare in veri abissi di degradazione morale, e le civiltà fondate sulla tradizione religiosa del ceppo abramico nelle quali continua ad esercitar-

⁷¹È interessante notare come Čaadaev, che rifiutava l'autonomia del singolo nell'ambito intellettuale e morale, condividesse però l'esaltazione romantica degli "eroi" storici.

⁷²Čaadaev, come de Maistre e de Bonald, aveva un'alta considerazione dell'islam, ritenuto una semplificazione del cristianesimo, ma comunque partecipe della rivelazione originale ed investito della grande missione provvidenziale di diffondere il monoteismo.

si, sia pure in misura differente, l'impulso divino originario. Compito di questa nuova filosofia della storia sarebbe inoltre quello di chiarire il significato e il ruolo dei singoli popoli nel processo universale, permettendo loro di impostare con consapevolezza le basi della storia futura attraverso una lucida comprensione del passato. In tal modo la formazione di una autentica coscienza nazionale e la sua adesione responsabile al disegno generale della provvidenza consentirebbe di porre fine alle cieche contrapposizioni nazionali: ogni popolo verrebbe così inserito in una multiforme armonia universale. In Čaadaev, tuttavia, questo ideale non coincide con quello del razionalismo cosmopolita, fondato sull'idea di una comune natura umana e in un astratto progresso dei lumi, ma si avvicina piuttosto a quello herderiano e romantico, secondo il quale ogni popolo è «principio e mezzo per arrivare ad uno stato più perfetto»⁷³. Solo se inserito nell'ordine universale il singolo popolo può – esattamente come il singolo uomo – corrispondere al suo destino provvidenziale. Nulla, infatti, dimostra che le società umane tendano di per sé ad un progresso lineare e duraturo. Molte culture sono crollate o decadute dopo aver conosciuto lunghi periodi di splendore, altre sembrano incapaci di svilupparsi o meglio, secondo l'ottica tradizional-

⁷³Anche se, come si è visto, questo "pluralismo" sembra esteso da Čaadaev ai soli popoli europei.

sta, di liberarsi dello stato di abbruttimento nel quale sono precipitate per aver dimenticato la rivelazione originaria⁷⁴. Anche nelle tanto celebrate civiltà antiche non esisteva secondo Čaadaev alcun principio di durata e permanenza. Solo la *società cristiana*, «non fatta da mani d'uomo», ha in sé il principio di un progresso non effimero. Il punto è che per società cristiana Čaadaev intende, come si è detto a proposito della *Prima Lettera Filosofica*, la forma storico-culturale europea, in primo luogo quella medievale, esaltata per la sua organicità ed unità spirituali. Ai popoli d'Europa è stato infatti possibile, all'interno di un'unica e consapevole cristianità, affermare le loro peculiarità nazionali nell'ambito di un superiore principio spirituale. Questa prodigiosa combinazione di unità e molteplicità ha reso possibile nel corso dei secoli la formazione di una società infinitamente più solida e "progressiva" di quelle antiche e orientali. Solo l'Europa, quindi, ha in sé il vero principio del progresso umano, tanto spirituale quanto sociale; e questo nonostante la temporanea crisi provocata dal neopaganesimo rinascimentale e, soprattutto, dalla riforma protestante. In piena sintonia con i tradizionalisti cattolici, Čaadaev condanna il protestantesimo per aver provocato una

⁷⁴Per Čaadaev, infatti, come per de Maistre (cfr. *Le serate di San Pietroburgo*, op. cit., pp. 80-85), il selvaggio è «un ramo staccatosi dal grande albero sociale», vale a dire un essere non "primitivo", ma "decaduto".

tragica frattura dell'unità cristiana ed essere all'origine di tutti i successivi errori spirituali, culturali e politici che avevano profondamente scosso il sistema della civiltà europea. Tuttavia si trattava, a suo giudizio, di una crisi transitoria, che l'Europa avrebbe superato proprio perché in possesso dell'autentico principio del progresso umano.

Del resto, Čaadaev credeva di scorgere nell'atmosfera culturale del suo tempo, all'interno delle aspirazioni del romanticismo europeo, numerosi segnali di una benefica inversione di tendenza, di un auspicato ritorno ai valori della cristianità medievale. «Oggi vi è senza dubbio un travaglio religioso nel profondo degli spiriti; vi sono dei ripensamenti nel moto della scienza, di questa suprema potenza del secolo; e talvolta nelle anime si nota qualcosa di solenne e raccolto; si tratta forse di segni premonitori di grandi fenomeni morali e sociali che determineranno una rivoluzione generale in tutta la natura intelligente, così che le credenze della fede, che attualmente sono i destini promessi dell'uomo, diverranno allora probabilità, certezze della ragione generale?».

Questa sorta di "ottimismo storico" è un aspetto estremamente interessante del pensiero di Čaadaev, che lo differenzia sensibilmente dai tradizionalisti francesi – ai quali, come si è visto, appare sotto altri punti di vista quanto mai prossimo – accostando-

lo invece alle correnti mistiche del romanticismo europeo, da Schelling a Cieszkovski a Ballanche. Soprattutto quest'ultimo appare particolarmente vicino a Čaadaev, in una sorta di "tradizionalismo progressivo", disposto cioè – a differenza di quello "reazionario" di de Maistre e de Bonald – ad intendere positivamente l'intero corso del divenire storico, anche di quello contemporaneo. In de Maistre, ad esempio, il tramonto della cristianità a partire dal Rinascimento è visto in una prospettiva apocalittica, come segno dell'approssimarsi della fine di "questo" mondo; la Rivoluzione francese è quindi un "giudizio di Dio" sugli uomini, la sua vittoria segna la rovina dell'ordine cristiano ed è quindi un evento escatologico di valenza negativa⁷⁵. Il millenarismo, l'utopia, l'attesa di un futuro terreno di verità e giustizia sono del tutto estranei alla prospettiva di de Maistre e de Bonald. Il loro "tradizionalismo reazionario" può essere apocalittico, ma mai in senso millenaristico, perché si fonda su una visione involutiva – perlomeno a partire dal declino della *civitas Christiana* – del divenire storico⁷⁶. A ben vedere questo tradizionalismo non conosce neppure una utopia retrospettiva, in quanto la stessa cri-

⁷⁵Cf. D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino 1980, pp. 399-400.

⁷⁶In Russia un atteggiamento analogo sarebbe stato di Konstantin Leont'ev, la cui inquietudine escatologica nasceva proprio dalla constatazione della disgregazione – ritenuta irreversibile ed in un certo senso provvidenziale – dell'antico ordine cristiano.

stianità medievale non è per esso che il modello relativo, imperfetto, di un ordine che potrà pienamente instaurarsi solo alla fine del tempo storico ed oltre il tempo storico. Diversa è la prospettiva di Čaadaev. In primo luogo il pensatore russo, pur condannando il processo storico rinascimento-riforma-illuminismo e i suoi esiti rivoluzionari, rifiuta di scorgere nella civiltà europea un distacco irreparabile dalla verità cristiana, anzi continua a ritenerla l'unico elemento realmente significativo della storia umana.

La stessa Rivoluzione francese ha certo aggredito il volto cristiano dell'Europa, ma non è vista da Čaadaev come un processo inarrestabile e di significato apocalittico. In questo egli si differenzia nettamente tanto dai tradizionalisti europei alla de Maistre, quanto dai rappresentati del conservatorismo nazionale russo, ad esempio dal Tjutčev de *La Russia e la rivoluzione*⁷⁷. La storia ha cioè per Čaadaev un carattere positivamente evolutivo, "progressivo", anche se non in maniera irreversibile, anche se tra errori e smarrimenti. È una visione intimamente collegata alla sua comprensione del cristianesimo come rivelazione concretamente operante nel mondo e finalizzata all'edificazione del Regno di Dio sulla terra attraverso la libera adesione umana al disegno provvidenziale. Il Regno

⁷⁷Testo tradotto in *La Russia e la storia universale*, op. cit., pp. 74-85.

di Dio sulla terra, questo è il fine a cui tende la storia secondo Čaadaev. Molti interpreti del suo pensiero hanno parlato a questo proposito di millenarismo, gioachimismo, palingenismo e così via⁷⁸. In realtà gli scritti di Čaadaev non sembrano chiarire a sufficienza il significato ultimo della sua concezione escatologica. Nonostante alcuni accenni contenuti nelle *Lettere filosofiche*, soprattutto nell'ultima parte della *Lettera VIII*, e nella corrispondenza privata, è, a mio avviso, solo parzialmente giustificato parlare di caratteri “messianico” o “palingenetico” del pensiero di Čaadaev, nel quale manca quella tensione apocalittica, quella spasmodica attesa della imminente fine del tempo – o di un “certo” tempo – che caratterizza tale attitudine⁷⁹. Infatti, nonostante la sua inquietudine nei confronti dell'evoluzione culturale e sociale europea e la permanente sfiducia verso la Russia, è assente in Čaadaev un vero e proprio sentimento escatologico. Troppo intensa era la sua fede nel governo benefico, pur se celato, della provvidenza per inclinare ad un radicale pessimismo storico. Čaadaev può forse essere definito “millenarista”, ma solo tenendo presente che l'avvento del Regno di Dio sulla terra era da lui atteso non in seguito ad un qualche improvviso rivolgimento palingenetico, bensì come conseguenza del dispie-

⁷⁸Cfr. ad esempio il Walicki, op. cit., p. 97.

⁷⁹Cfr. Le Goff, *Storia e Memoria*, cit., pp. 291-294.

garsi nella storia della verità cristiana, in primo luogo attraverso il ristabilimento dell'unità della Chiesa. È una prospettiva che precorre quella del primo Solov'ëv, anch'essa, del resto, fortemente rivolta ai valori storici e sociali del cristianesimo⁸⁰. Si ha in effetti l'impressione che Čaadaev abbia del Regno una visione assolutamente storica e terrena, lontana tanto dall'escatologia cattolica quanto da quella ortodossa⁸¹.

«La verità è una: il Regno di Dio sulla terra, tutte le promesse evangeliche non sono altro che la previsione e l'opera dell'unione di tutti i pensieri degli uomini in un pensiero unico; e questo pensiero unico è il pensiero stesso di Dio, vale a dire la legge morale compiuta. Tutto il travaglio delle età intellettuali non è destinato che a produrre questo risultato definitivo, termine e fine di tutte le cose, ultima fase della natura umana, epilogo finale del dramma universale, grande sintesi apocalittica».

In questo modo Čaadaev sembra vedere nel Regno non la soluzione metastorica del divenire terreno, ma

⁸⁰Solov'ëv conobbe tuttavia, quasi al termine della sua vita, una profonda crisi spirituale che lo portò a rifiutare le precedenti speranze in una progressiva cristianizzazione del mondo raggiungibile attraverso la riunificazione delle Chiese cristiane e la soluzione delle questioni politico-sociali dell'umanità. Questo radicale ripensamento è testimoniato dal suo ultimo scritto, lo straordinario *Racconto dell'Anticristo*.

⁸¹Per la comprensione ortodossa del problema escatologico, cf. soprattutto *L'Orthodoxie* di S. Bulgakov e *L'Ortodossia* di P. Evdokimov.

il suo compimento finale, determinato dal superamento dell'individualità umana e dalla totale adesione al piano provvidenziale⁸².

La sua filosofia della storia può quindi essere definita "evolutiva", progressiva, anche se non certo nel senso del meccanicismo illuminista o positivista. Per Čaadaev è verità incontestabile che il Regno di Dio si sviluppa nella storia attraverso il principio divino contenuto nella Chiesa ed esplicantesi nella costruzione della società cristiana. La sua insistenza sull'edificazione storica del Regno di Dio pare ignara dell'affermazione evangelica secondo la quale «il Regno non è di questo mondo». Ignara anche della profonda lezione di sant'Agostino che vedeva la storia umana procedere tanto nel bene quanto nel male: le due cit-

⁸²Una differente lettura di questo fondamentale aspetto del pensiero di Čaadaev è proposta da A. Dioletta Siclari (*La culture allemande comme fondement de la divergence entre Čaadaev et Kireevskij sur la philosophie de l'histoire*, in "Revue des Études Slaves", LV/2, pp. 289-298), secondo la quale «*En effet, tout le sens de l'histoire est placé par Čaadaev dans l'Absolu transcendant... la palingénésie finale, en tant qu'auto-anéantissement du plan historique, se réalise dans la conscience retrouvée de l'alterité de la vérité par rapport au devenir... Toute l'histoire donc s'achemine vers son auto-anéantissement à venir. Son sens final est situé dans le tout autre*». In questo modo la filosofia della storia di Čaadaev appare non solo più ortodossa, ma anche più coerente con il generale indirizzo trascendentale del suo pensiero. Il punto è che l'insistenza di Čaadaev sulla «concretezza storica» del cristianesimo lo condusse, a mio avviso, ad una comprensione non metastorica, ma infrastorica, del Regno di Dio.

tà, la città terrena e la città di Dio, sono infatti inestricabilmente confuse nella storia, «*perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae...*» (*Civ. Dei*, I, 35). Il suo particolarissimo “tradizionalismo progressivo” lo rendeva poco sensibile alle profezie escatologiche dei Vangeli, annuncianti non il compimento storico della legge morale, non la finale cristianizzazione del mondo, bensì il raffreddamento dell’amore, l’avvento di falsi profeti, l’aumento dell’iniquità, addirittura il dubbio (*Lc* 18, 8) che al suo ritorno sulla terra Cristo non vi trovi più la fede. Al tempo stesso Čaadaev appare privo della tensione escatologica che avrebbe in seguito caratterizzato Dostoevskij, Leont’ev e Solov’ëv, forse perché, come i suoi antagonisti slavofili, visse in una fase della cultura russa che, seguendo Berdjaev⁸³, può essere definita “preapocalittica”. Čaadaev, infatti, era sostanzialmente fiducioso nella storia e ancora radicato nella speranza che la verità cristiana potesse tornare ad informare di sé il mondo dopo la parziale eclisse prodotta dal protestantesimo e dal razionalismo illuminista, magari rivestendosi di una nuova forma politica e culturale. In effetti egli accoglieva l’idea cattolica e ortodossa secondo la quale, dopo l’Incarnazione, il mondo vive già nel tempo escatologico, ma tendeva a traspor-

⁸³Cfr. N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 1970, pp. 214-215.

la sul piano dell'azione storica e della realtà sociale. Molto opportunamente Walicki⁸⁴, seguendo Geršenzon, parla di "misticismo sociale, anziché individuale" di Čaadaev. Il cristianesimo era per lui l'essenza della storia, il suo destino universale. «Signora, è nella grande famiglia dei popoli cristiani che bisogna meditare il carattere speciale della nuova società; là si trova l'elemento di stabilità e di vero progresso che la distingue da ogni altro sistema sociale che sia mai esistito; ed è là che si celano tutti i grandi lumi della storia. E così vediamo che, nonostante tutte le rivoluzioni subite, la nuova società non solo non ha nulla perduto della sua vitalità, ma cresce di giorno in giorno e le sue forze si manifestano ancora più impetuose di quelle che originariamente si svilupparono in essa». Il cristianesimo, ma forse è meglio dire la civiltà cristiana, è destinata secondo Čaadaev ad inglobare tutte le altre per realizzare il Regno di Dio sulla terra. «Ecco la sfera dell'azione onnipotente delle verità sacre che, ora respingendo le popolazioni ora abbracciandole nella sua circonferenza, si estende incessantemente e ci avvicina ai tempi annunciati. Così si compiono i destini del genere umano... Tutte le questioni fondamentali della filosofia della storia sono necessariamente contenute nella questione della civiltà europea».

Čaadaev, quindi, attendeva il compimento del di-

⁸⁴Cfr. A. Walicki, op. cit., p. 93.

venire storico dalla progressiva cristianizzazione del mondo e, ancora più significativamente, vedeva nella società europeo-occidentale l'unica "civiltà cristiana" possibile. Egli, cioè, non solo credeva nell'edificazione storica e terrena della Città di Dio, ma tendeva anche ad identificarla – del resto secondo una tentazione costantemente presente nel pensiero cristiano⁸⁵ – con una particolare civiltà umana, appunto quella europeo-occidentale. Ma quest'ultima, dai tempi di Čaadaev sino ad oggi, non ha certo conosciuto la rinascita religiosa e spirituale da lui prevista; si è invece, nel corso di questo secolo e mezzo, ulteriormente allontanata dai suoi originari principi cristiani. La *societas Christiana* non esiste più e i cristiani sono tornati ad essere minoranza, a vivere in un mondo che non solo non realizza compiutamente i valori cristiani – questo non è mai avvenuto né può avvenire nella storia terrena – ma neppure si ispira ad essi, se non in un'interpretazione diluita e desacralizzata. C'è da supporre che Čaadaev sarebbe angosciato dinanzi ad un'evoluzione storica che così poco ha rispecchiato la sua fede nella progressiva cristianizzazione del mondo ad opera della civiltà occidentale. A ben vedere, però, per quanto doloroso sia contemplare lo svuotamento

⁸⁵Parole lucide e penetranti sugli errori – trasformati talvolta in crimini – cui ha condotto nel corso della storia cristiana questa troppo umana identificazione, si trovano in *Teologia della storia* di Marrou, cit., soprattutto alle pp. 135-158.

della cristianità occidentale, si tratta tuttavia di un fenomeno che non intacca la speranza cristiana, il cui carattere non è storico, ma metastorico. Il cristiano sa, o dovrebbe sapere, che il compimento della storia è posto non nel divenire terreno, ma nella *Patria dei Cieli*.

E paradossalmente, per la sua incerta comprensione di questa verità fondamentale del cristianesimo, Čaadaev, il tradizionalista, l'esaltatore della cristianità occidentale, può a buon diritto essere inserito nella genealogia rivoluzionaria russa; non tanto, in realtà, per la sua critica delle strutture politiche e sociali della Russia, quanto perché la sua aspirazione a costruire la Città di Dio sulla terra e nel tempo inaugura quella secolarizzazione dell'idea cristiana del Regno in un'era di verità e giustizia che avrebbe dopo di lui caratterizzato l'intero tragitto dell'*intelligencija* russa sino alla catastrofe rivoluzionaria⁸⁶.

⁸⁶Cfr. soprattutto *La fonte ed il significato del comunismo russo* (trad. it., Milano 1982), in cui Berdjaev analizza con incisive passioni le differenti tappe di questa trasposizione della speranza escatologica cristiana.

L'Apologia d'un pazzo e la missione storica della Russia

L'Apologia d'un pazzo, l'ultimo degli scritti čaadaeviani qui tradotti, si ricollega idealmente alla *Prima Lettera Filosofica*, di cui costituisce non una ritrattazione, bensì un approfondimento, una puntualizzazione stimolata dalla necessità di rispondere alle critiche slavofile ed alle accuse scagliate contro di lui da gran parte dell'opinione pubblica russa.

L'Apologia, scritta da Čaadaev subito dopo lo scandalo suscitato dalla *Prima Lettera Filosofica*, venne pubblicata per la prima volta in Francia nel 1862, nell'edizione delle *Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef* curata da Gagarin. La prima traduzione russa apparve solo nel 1906. Tuttavia, nonostante la sua limitata e tardiva diffusione, questo scritto di Čaadaev appare oggi non meno importante della *Prima Lettera Filosofica* per la comprensione del successivo pensiero russo.

Nell'*Apologia* Čaadaev risponde anzitutto a chi lo accusa di esser privo di patriottismo. Afferma, infatti, di amare la patria, ma non a discapito della verità, quella verità che, riguardo alla storia russa, era persuaso di aver messo in luce con assoluta sincerità e ribadisce il suo incondizionato apprezzamento del tentativo europeizzatore di Pietro il Grande.

« Sono ormai trecento anni che la Russia aspira a confondersi con l'Occidente, che si dichiara inferiore all'Occidente e trae dall'Occidente tutte le sue idee, i suoi insegnamenti, le sue gioie. Da un secolo, poi, fa ancora di più. Il più grande dei nostri re, la nostra gloria, il nostro semidio, colui che iniziò per noi una nuova era, al quale dobbiamo la nostra grandezza e tutti i beni che possediamo ha abiurato... la vecchia Russia dinanzi al mondo intero: egli ha spazzato via con il suo soffio possente tutte le nostre vecchie istituzioni, scavando un abisso tra il nostro passato e il nostro presente e gettando via alla rinfusa tutte le nostre tradizioni... ci consegnò l'Occidente intero, quale i secoli l'hanno modellato, e ci diede come storia tutta la sua storia, come avvenire tutto il suo avvenire... Fu bella, bisogna convenire, questa creazione di Pietro il Grande».

Pietro, quindi, impose alla Russia un destino europeo che Čaadaev, come abbiamo visto, ritiene necessario e salvifico. Tra i due grandi principi del mondo, tra l'Oriente e l'Occidente, tra la passività e l'attività, tra il passato e il futuro, la Russia non può esitare. E qui Čaadaev ha parole colme di sarcasmo per la nuova scuola, per gli slavofili, che vogliono «riprendere il cammino verso il deserto» convinti che «non l'Occidente, ma l'Oriente sia la patria delle scienze e dei pensieri profondi». Il posto della Russia non può inve-

ce essere che in Occidente, nel grande concerto delle nazioni europee, protese al futuro e dominatrici della storia perché uniche in possesso del suo principio dinamico.

Rispetto alla *Prima Lettera Filosofica*, l'*Apologia* presenta tuttavia alcune significative novità. In primo luogo le polemiche con gli slavofili – ma anche l'amichevole colloquio spirituale con Puškin – non furono sterili. Čaadaev mostra soprattutto una nuova comprensione della Chiesa ortodossa «così umile, così eroica talvolta, che da sola ci consola del vuoto dei nostri annali, alla quale va l'onore di ogni atto di coraggio, di ogni bella abnegazione dei nostri padri». Ma, soprattutto, c'è nell'*Apologia* una valutazione radicalmente nuova delle prospettive storiche della Russia, conseguenza tanto della meditazione delle tesi slavofile, quanto della disillusione personale nei confronti dell'evoluzione europea seguita agli eventi rivoluzionari del 1830.

Certo, la Russia è un paese senza storia, senza solide strutture, senza usi e tradizioni consolidati, ma proprio questa – afferma adesso Čaadaev – può essere la ragione della sua futura grandezza. I popoli d'Europa, infatti, gravati dal peso di una cultura e di una tradizione straordinariamente ricche, costruiscono il loro futuro solo attraverso lacerazioni traumatiche, in una continua e spossante lotta con il passato. I russi in-

vece, affrancati dal peso della storia, possiedono una potenzialità creativa assolutamente libera. Lo stesso isolamento dall'Europa, tanto duramente condannato nella *Prima Lettera Filosofica*, viene ora valutato in maniera differente. In questa nuova ottica la Russia si trova in una posizione privilegiata: può apprendere ogni cosa dai popoli europei senza dover passare attraverso le loro doglie. In effetti la caratteristica più notevole del popolo russo è la sua docilità, la sua malleabilità storica. La Russia è – sostiene Čadaev – «un pezzo di carta bianca... su cui si può scrivere con estrema facilità»⁸⁷. Proprio questa malleabilità fa della Russia una sorta di carta di riserva della provvidenza. «Anche se la logica umana ci ha fatto difetto, la logica della divina provvidenza vegliava su di noi e ci conduceva ai suoi fini». La provvidenza avrebbe dunque privato la Russia di un passato ricco e glorioso per darle un ruolo decisivo nel futuro dell'umanità, forse quello – come è accennato nella corrispondenza čadaeviana del periodo 1830-36 – di ricondurre l'Europa ad una fede religiosa che sembrava compromessa

⁸⁷Quest'idea čadaeviana della Russia come *tabula rasa* venne ripresa tanto da pensatori radicali quali Herzen e Tkačev, che su di essa fondarono la loro speranza in una rivoluzione socialista, quanto da un conservatore come Leont'ev che ne trasse minacciose previsioni sul futuro della Russia, la quale, proprio per l'assenza di solide tradizioni sociali e culturali, gli appariva esposta più di altre nazioni al pericolo di distruttivi rivolgimenti. La rivoluzione sovietica ha in un certo senso dato ragione a tutte e due queste previsioni.

dal processo rivoluzionario oppure, secondo le parole dell'*Apologia*, di risolvere i problemi più gravi del mondo moderno. «Sono intimamente convinto che siamo chiamati a risolvere la maggior parte dei problemi di ordine sociale, a recare a termine la maggior parte delle idee sorte nella vecchia società, a pronunciare un giudizio sulle più gravi questioni che affliggono il genere umano...».

In questo modo Čaadaev, il denigratore – vero o supposto – della storia e della cultura russe, è pure al tempo stesso il banditore del ruolo provvidenziale della Russia nel futuro dell'umanità, della sua missione universale, di quella aspirazione messianica di cui si sarebbe nutrita gran parte della successiva coscienza russa⁸⁸. Per questa ragione l'*Apologia d'un pazzo* non è meno importante della *Prima Lettera Filosofica* nella dialettica del pensiero russo moderno, nella quale introduce, dopo la condanna impietosa del passato, l'orizzonte di una sconfinata potenzialità futura, di un avvenire carico di universale significato storico. A partire da Čaadaev la consapevolezza di dover interpretare un ruolo decisivo nella storia dell'umanità è stabilmente entrata a far parte dell'autocoscienza russa,

⁸⁸ Anche se, nel caso di Čaadaev, si dovrebbe parlare secondo la distinzione operata da Berdjaev, non di «messianismo», intendendo questo termine nella sua accezione pseudo-religiosa, esclusivista e sciovinista, bensì di «missionismo», nel senso di uno specifico ruolo storico attribuito ad ogni singolo popolo.

esprimendosi però in forme culturali e politiche diversissime, spesso nettamente contrapposte. Non è esagerato affermare che Čaadaev fondò l'autocoscienza della Russia moderna, ponendone le questioni centrali e determinando in essa lo scontro – che dura ancora oggi e quasi negli stessi termini – tra una corrente occidentalista e una nazionale. Entrambe queste correnti sono in qualche modo scaturite dal suo pensiero: la prima dalla critica radicale alla società russa contenuta nella *Prima Lettera Filosofica*, la seconda dalla convinzione – espressa nell'*Apologia* – che alla Russia fosse comunque riservata una futura, decisiva missione universale. Čaadaev fu realmente alla base dell'antinomia intorno alla quale ruota l'intero pensiero russo moderno, ma la paradossalità della sua posizione non gli permise di divenire il capofila di nessuna delle due tendenze. Il suo occidentalismo religioso e conservatore rimane un caso isolato nella cultura russa. Dopo di lui da un lato gli occidentalisti russi guardarono non più all'ideale religioso e politico della vecchia Europa, ma allo sviluppo secolarizzato della nuova, iniziando a trapiantarne i frutti, liberali, socialisti, anarchici, sul suolo russo, dall'altro il campo conservatore – a partire dagli slavofili – si volse alla valorizzazione delle tradizioni nazionali, religiose, sociali e politiche.

Del resto anche in Russia, come in numerose altre nazioni venute più o meno traumaticamente a contat-

to con la civiltà occidentale, lo scontro politico e culturale tra progressisti e conservatori si è intersecato, senza che vi fosse mai una piena coincidenza⁸⁹, con quello tra i fautori di un'evoluzione modellata sull'esperienza europea e i sostenitori di una via autonoma di sviluppo storico. Questa antinomia, nata dalla contrapposizione di due risposte radicalmente diverse al problema dell'identità storica della Russia aperto da Čaadaev, ha segnato l'intero corso dell'autocoscienza russa negli ultimi centocinquanta anni. Ancora oggi, mentre il sistema comunista (che, pur se fondato su un'ideologia d'origine europea, ha per sette decenni allontanato la Russia dal flusso generale della società occidentale) si sta velocemente disgregando, il dibattito politico e culturale russo verte ancora intorno alla questione se la Russia debba, e in che misura, ripetere nel suo processo di desovietizzazione il cammino politico, sociale e spirituale dell'Occidente⁹⁰.

⁸⁹Ad esempio gli slavofili, sostenitori di un ritorno ai valori spirituali e sociali conservatisi nel popolo, furono visti con sospetto dai «conservatori ufficiali» e dallo stesso Nicola I, che voleva continuare ad essere un imperatore europeo - sulla scia di Pietro - anziché un patriarcale car' moscovita. Allo stesso modo, all'interno dello schieramento progressista esisteva un profondo dissidio tra chi, come i liberali ed i menševichi, pensava che la Russia fosse destinata a ripercorrere pedissequamente l'evoluzione storica europea, e chi, è il caso dei populisti ed anche dei bolscevichi, riteneva possibile, oltretutto auspicabile, una linea di sviluppo autonoma, che tenesse conto delle particolari condizioni sociali e culturali del paese.

⁹⁰I liberali ed i radicali russi odierni sono in quest'ottica gli eredi

Cosicché, nonostante il suo discutibile pregiudizio eurocentrico e le sue numerose semplificazioni storiografiche, il pensiero di Čaadaev si rivela ancora oggi di fondamentale importanza per intendere la dinamica interna dell'autocoscienza russa, che continua in larga misura a dibattere le questioni da lui poste con straordinaria, pur se non sempre accettabile, radicalità.

consapevoli e coerenti degli occidentalisti ottocenteschi, così come i sostenitori di una rinascita della Russia incentrata sui tradizionali valori religiosi e sociali, guidati da scrittori come Solženicyn e Rasputin, proseguono nelle attuali circostanze storiche la linea culturale inaugurata dagli slavofili.

Čaadaev e il problema delle Chiese

Al termine di questa nota introduttiva al pensiero di Čaadaev, non sembra inutile prendere brevemente in considerazione alcuni aspetti delle sue idee religiose, in particolare riguardo al problema delle Chiese. Idee interpretate in maniera assai varia, talvolta contrastante, dagli studiosi della sua opera. Se per Florovskij, sempre molto categorico nei suoi giudizi, Čaadaev fu più uno studioso che un vero cristiano e mancò totalmente di senso della Chiesa⁹¹, Zen'kovskij lo ritiene invece vero teologo ed ecclesiologo⁹², animato dall'idea centrale della identificazione del Regno di Dio con la Chiesa. In effetti nessun aspetto della personalità di Čaadaev è stato valutato in maniera tanto contrastante quanto la sua esperienza religiosa; quel che qui interessa è però soprattutto intendere la sua impostazione del problema delle Chiese cristiane.

In primo luogo sulla base delle tesi contenute nella *Prima Lettera Filosofica*, Čaadaev è solitamente ritenuto un filo-cattolico. Si tratta di un'affermazione non infondata, ma che deve essere accolta con una certa prudenza, non solo per l'evoluzione riscontrabile nel suo pensiero, ma soprattutto perché con un approccio

⁹¹Cfr. G. Florovskij, *Le vie della teologia russa*, Torino 1987, p. 198.

⁹²Cfr. V. Zen'kovskij, op. cit., p. 176.

di questo tipo si rischia di non comprendere appieno il significato complessivo della sua concezione.

L'idea di Chiesa, collegata a quella del Regno, è senza dubbio al centro della riflessione di Čaadaev, che tuttavia si accostò alle problematiche religiose – giusta a mio avviso l'opinione di McNelly⁹³ – più con lo spirito di un sociologo della religione o di un filosofo della storia che con quello di un teologo. Al di là di ogni giudizio sulla fede personale di Čaadaev, è importante comprendere come la sua visione del cristianesimo e di ogni altra religione avesse carattere essenzialmente storico e sociale. Significativo a questo riguardo quanto scrisse in una lettera alla Meščerskaja: «Credo che il modo migliore di valutare un principio (religioso) che ha dominato nel mondo sia quello di considerarne i frutti: ridurre la questione al solo aspetto teologico significherebbe renderla troppo angusta»⁹⁴.

Considerare i frutti, dunque; frutti storici, politici, culturali, sociali. Questo è il metodo di Čaadaev per valutare le confessioni religiose, assai più del giudizio degli aspetti puramente teologici. Solo in quest'ottica si può comprendere la sua posizione nei confronti della Chiesa cristiana e il suo filo-cattolicesimo che fu storico e culturale, mai dogmatico. Čaadaev fu filo-cattolico, soprattutto nella *Prima Lettera Filo-*

⁹³Cf. R.T. McNally, *Chaadaev and his friends*, op. cit., p. 139.

⁹⁴P.J. Čaadaev, *Socinenija i pis'ma*, op. cit., vol. I, p. 241.

sofica, perché la sua filosofia (o teologia) della storia lo induceva a credere in un Regno di Dio da edificare sulla terra come *societas Christiana*, come Chiesa universale, mèta ultima di un divenire storico visto come «graduale istaurazione di un sistema sociale, o Chiesa, che faccia regnare la verità tra gli uomini». E ai suoi occhi, solo la Chiesa cattolica ha in sé il «vivificante principio di unità che anima ogni cosa». Questo è particolarmente vero per l'epoca medievale che, come si è visto, costituisce per Caadaev, come per gran parte dei pensatori romantici, il momento di più alta adesione agli ideali cristiani (se non del loro investimento storico), ma anche in seguito, nonostante le crisi rappresentate dal neopaganesimo rinascimentale, dall'individualismo protestante e dal razionalismo illuminista, la Chiesa cattolica è riuscita ad informare degli ideali cristiani la società occidentale infinitamente più di quanto sia mai riuscito a quella ortodossa. La civiltà europea è tanto superiore a quella russa proprio perché modellata da una Chiesa infinitamente più attenta alla concretezza storica dell'umanità, dedita alla costruzione del Regno di Dio sulla terra anziché ad un elevato ma socialmente sterile spirito contemplativo. Così scriveva a I. Turgenev nel 1835: «Il principio del cattolicesimo è un principio attivo, un principio sociale, l'unico che abbia inteso il Regno di Dio non solo come un'idea, ma anche come un fatto»⁹⁵. È interes-

⁹⁵Ivi, vol. II, p. 202.

sante osservare come Čaadaev apprezzasse la Chiesa cattolica proprio per quel coinvolgimento sociale e politico nel mondo che agli occhi della maggior parte degli ortodossi russi costituisce il peccato capitale del cattolicesimo⁹⁶. La purezza dogmatica dell'ortodossia non giustificava per Čaadaev il suo ritrarsi dal destino degli uomini, il cui esempio più drammatico è il silenzio dinanzi alla progressiva diffusione della servitù in Russia, un silenzio da lui polemicamente confrontato con l'impegno profuso dalla Chiesa cattolica affinché questo fenomeno scomparisse dalle regioni in suo controllo. La Chiesa ortodossa non è riuscita, secondo Čaadaev, ad imprimere alla Russia un impulso sociale cristiano, in primo luogo a causa della sua separazione dal centro della Chiesa. Particolarmente grave è la sottomissione della Chiesa ortodossa al potere statale, così diverso dalla orgogliosa indipendenza della

⁹⁶Si pensi alle critiche di Chomjakov che nella Chiesa di Roma vedeva «unità senza libertà», una propensione puramente mondana e temporale, un razionalismo teologico che precorre quello illuminista, addirittura un sostanziale materialismo. (Per la dottrina ecclesiologicala di Chomjakov vedere la traduzione italiana di *La Chiesa è una*, Rimini 1988). Oppure si ricordi lo scenario della dostoevskiana *Leggenda del Grande Inquisitore*, in cui la Chiesa cattolica è vista come una realtà mondana che usurpa e tradisce Cristo. Ma anche più recenti teologi ortodossi, quali Bulgakov e Evdokimov, condannano nella Chiesa cattolica proprio le tendenze sociali e razionali tanto apprezzate da Čaadaev, la cui posizione in questo senso appare realmente "ortogonale" alla linea principale della cultura russa. In realtà il solo Solov'ëv pare muoversi all'interno della cultura religiosa russa in una direzione simile a quella di Čaadaev, a parte, naturalmente, i singoli casi di conversione.

Chiesa romana di fronte ad ogni potere mondano. Lo stesso potere temporale del Papa è visto da Čaadaev – e qui è di nuovo visibile l’influsso del tradizionalismo cattolico – come la condizione indispensabile di tale indipendenza; al di là del dato religioso, l’intera civiltà occidentale ha tratto dall’esistenza del papato un immenso giovamento in termini di libertà e cultura. Per questa ragione, afferma Čaadaev nella *Lettera VI*, le accuse dei protestanti al papato e in generale alla Chiesa cattolica non hanno alcun fondamento, così come ingiustificata gli appare la loro affermazione secondo la quale la Chiesa di Roma aveva degenerato: simili lamentele risuonano, infatti, sin dai primi tempi del cristianesimo. Intorno al Papa, in realtà, la Chiesa cattolica si è sempre riformata per adeguarsi alle mutate condizioni storiche, mantenendosi però costantemente fedele alla tradizione apostolica.

In generale l’atteggiamento di Čaadaev nei confronti della riforma protestante è di intransigente condanna⁹⁷, e non poteva essere diversamente, data la sua concezione della Chiesa come organismo unitario attraverso il quale l’uomo partecipa della verità. Particolarmente imperdonabile è, ai suoi occhi, la lacerazione inferta dal protestantesimo all’unità ecclesiale,

⁹⁷Peraltro è possibile distinguere vari gradi all’interno del rifiuto čaadaeviano del protestantesimo. Una particolare avversione è riscontrabile nei confronti del calvinismo e della sua negazione dell’Eucaristia. Più attenuato appare invece il giudizio di Čaadaev sulle Chiese luterane, soprattutto nella loro forma originaria.

un vero attacco proditorio all'edificazione del Regno, «... che cosa ha fatto questa riforma che si vanta di aver ritrovato il cristianesimo? Vede bene, del resto, che si tratta di una delle questioni più grandi che la scienza storica possa porsi. Ha ricondotto il mondo nella disunione del paganesimo, ristabilendo le grandi individualità nazionali, l'isolamento delle anime e degli spiriti; ha di nuovo rigettato l'uomo nella solitudine della sua persona... Se la riforma ha accelerato il moto dello spirito, ha altresì sottratto alla coscienza dell'essere intelligente la feconda, sublime idea di universalità e unità, sola fonte del vero progresso dell'umanità...».

Čaadaev guarda al protestantesimo con la stessa avversione dei tradizionalisti cattolici, senza riconosceregli alcun carattere positivo e rifiutando con orrore la prospettiva di una riconciliazione della Chiesa cattolica con esso. La riunificazione delle chiese potrà avvenire solo quando le confessioni scismatiche «si decideranno a riconoscere con spirito di penitenza e di umiltà, vestite di sacco e con la cenere sul capo, che separandosi dalla Chiesa madre hanno respinto lontano da sé l'effetto di questa sublime preghiera del Salvatore: “Padre santo, proteggimi nel tuo nome coloro che tu mi hai dato, affinché siano uno come noi siamo uno”».

La *Lettera VI* si conclude con un'esaltazione del papato come «centro visibile della fede» che segna

contemporaneamente il culmine del filo-cattolicesimo di Čaadaev e dell'influsso esercitato su di lui dal pensiero tradizionalista francese. In seguito, egli divenne più critico nei confronti della Chiesa cattolica e al tempo stesso recuperò alcuni aspetti della tradizione ortodossa, senza che si possa però parlare di un vero ribaltamento delle sue vedute ecclesiologiche. Come per la prospettiva storico-politica, così anche per quella religiosa le idee di Čaadaev conobbero negli anni successivi alle *Lettere filosofiche* una precisazione, una puntualizzazione, non una totale revisione. In una lettera del 1836 poteva scrivere di aver «troppo creduto al cattolicesimo» che, aggiungeva, «non sempre è stato fedele alla sua missione», ma il suo atteggiamento sostanzialmente positivo nei confronti della Chiesa occidentale non venne mai meno. E neppure deve essere sopravvalutato il suo nuovo apprezzamento dell'ortodossia: Čaadaev giunse a riconoscerle il merito di aver conservato intatta la verità dogmatica e la purezza dei tempi evangelici, nonché un'ammirevole attitudine contemplativa, ma continuò a condannarne la sterilità sociale e culturale e la totale, umiliante sottomissione al potere statale. Con assoluto e ironico disdegno rifiutò quindi il particolare sciovinismo religioso cui tendevano alcuni pensatori slavofili, in primo luogo Ševyrëv e Chomjakov⁹⁸, a suo giudizio

⁹⁸Cf. in particolare la lettera a Circourt del 1845, in P.J. Čaadaev, *Stat'ï i pis'ma*, op. cit., pp. 297-300.

inperdonabilmente dimentichi del significato universale del cristianesimo e chiusi in un'esaltazione dello spirito russo culturalmente sterile e spiritualmente pericolosa.

Soprattutto nella sua corrispondenza degli anni 40, Čaadaev mostra una equilibrata comprensione delle caratteristiche essenziali della Chiesa cattolica e di quella ortodossa: «La nostra Chiesa, sostanzialmente ascetica, la vostra sostanzialmente sociale: di qui l'indifferenza dell'una verso tutto quel che avviene fuori di lei, di qui la viva partecipazione dell'altra a tutto quel che esiste al mondo. Sono questi i due poli della sfera cristiana che ruota intorno all'asse della sua assoluta e reale verità»⁹⁹. Due poli di un'unica sfera, quindi; così come oggi si parla di una Chiesa che torna a respirare con due polmoni. In effetti uno dei meriti maggiori del pensiero čaadaeviano è quello di essere giunto a comprendere le necessità di una nuova comunione tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa, comunione resa possibile tanto dalla sostanziale unità dogmatica quanto dalla loro feconda complementarietà spirituale. Infatti, al di là delle laceranti divisioni prodotte dalla storia, la Chiesa cattolica e quella ortodossa sono per Čaadaev unite da ciò che costituisce il vero nucleo del cristianesimo, vale a dire dalla fede nel «singolare dogma della presenza reale nell'Eucaristia», vero pegno della futura unità. «Questa strana

⁹⁹Ivi, p. 296.

dottrina dell'Eucaristia, oggetto di derisione e disprezzo, abbandonata da tante parti alla malevolenza dell'argomentare umano, purtuttavia si conserva sempre in alcune menti, pura e inviolabile! Perché? Forse per servire un giorno da elemento d'unione tra i differenti sistemi cristiani?... Non ne dubito».

Occorre tuttavia osservare che, nonostante la rivalutazione dell'ortodossia, Čaadaev continuò sempre a preferire la confessione cattolica, tanto per il suo carattere sociale quanto per la sua fedeltà al principio visibile d'unità rappresentato dal Papa, un elemento a suo avviso del tutto indispensabile per l'edificazione del Regno. Del resto, come si è detto in precedenza, la sua particolare attitudine religiosa rendeva Čaadaev relativamente poco interessato agli aspetti strettamente teologici del cristianesimo. E anche possibile ritenere che, benché distaccatosi assai presto dall'esperienza massonica, egli abbia continuato a risentirne l'influsso aconfessionale ed elitario. In questo senso potrebbero così intendersi alcuni aspetti del suo «misticismo sociale» e il suo riconoscersi in una consorteria di sapienti più che in una Chiesa storicamente incarnata. Una lettera del 1835 all'amico Turgenev contiene un passaggio estremamente significativo a questo riguardo. «La mia religione non coincide del tutto con quella dei teologi e forse, mi dirai, non è neppure quella del popolo. Posso rispondere che è una religione celata nella mente e non sulla lingua di tutti; è una

religione delle cose e non delle forme; è una religione qual è e non quale appare; è, infine, la religione tanto attesa che oggi si ridesta in tutti i cuori ardenti e nelle anime profonde e che diverrà in futuro l'ultima e definitiva forma di culto e l'intera vita dell'umanità; nell'attesa di tutto ciò, questa religione non contraddice le credenze popolari, al contrario le accoglie in sé, nel suo amore, e, al tempo stesso, le supera. Se, quando la cercavo, avessi trovato intorno a me una religione confacente, l'avrei accolta; non avendola trovata, fui costretto ad accogliere la confessione di Fénelon, di Pascal, di Leibniz e di Bacone»¹⁰⁰.

Una citazione lunga, ma che chiarisce molte cose ed altre ne lascia intuire. Infatti, senza voler insistere oltre misura sull'ipotesi di un sotterraneo ma permanente influsso massonico, si può tuttavia osservare come questo aristocraticismo religioso di Čaadaev¹⁰¹ – per certi aspetti accostabile anche alle posizioni dei vari tradizionalismi esoterici – sia alla base tanto del suo atteggiamento nei confronti della Chiesa cattolica e di quella ortodossa, quanto del suo ideale ecclesiologicalo. Čaadaev auspicava una Chiesa universale, che superasse le divisioni storiche e le incomprensioni teologiche e accogliesse le aspirazioni migliori del-

¹⁰⁰Ivi, p. 244.

¹⁰¹Di questo atteggiamento è caratteristica la frase, che avrebbe fatto inorridire uno slavofilo, contenuta in un'altra lettera a Turgenev: «*Was hat das Volk mit Vernunft zu schaffen?*». Cf. P.J. Čaadaev, *Socinenija i pis'ma*, cit. p. 214.

la società moderna e la guidasse nella grande impresa dell'edificazione del Regno sulla terra. In una lettera indirizzata a Puškin negli anni 30, Čaadaev sembra persino intravedere in una sorta di «socialismo cristiano»¹⁰² la religione del futuro. «Nei primi tempi si tratterà forse di qualcosa di simile alla religione politica predicata attualmente da Saint-Simon a Parigi, o a quel nuovo cattolicesimo che alcuni arditi sacerdoti tentano di sostituire a quello antico, santificato dal tempo. E perché no? Ha forse importanza in che modo si avvii il movimento che deve compiere i destini del genere umano?»¹⁰³. Parole sorprendenti in bocca ad un pensatore tradizionalista – si pensi, però, alla vicenda spirituale di Lamennais – e che testimoniano ancora una volta della atipicità intellettuale di Čaadaev, dell'intersecarsi nel suo pensiero di molteplici e non del tutto sintetizzate suggestioni.

Anche nell'ambito religioso Čaadaev è, secondo l'espressione di Déchet¹⁰⁴, un «indipendente», un pensatore isolato nella sua solitaria ricerca di una Chiesa che riunisse in sé il principio sociale e attivo del cattolicesimo con quello ascetico e contemplativo dell'ortodossia in una superiore unità, in un «nuovo cristiane-

¹⁰²Questa ipotesi è stata comprensibilmente avvalorata dagli studiosi sovietici, soprattutto da V.A. Malinin. Cfr. *Socializm i filosofija istorii P.Ja. Čaadaeva*, in "Vestnik MGU", 1968, n. 3.

¹⁰³P.Ja. Čaadaev, *Socinenija i pis'ma*, op. cit., vol. II, p. 180.

¹⁰⁴In P.Ja. Čaadaev, *Lettere filosofiche ed altri scritti*, op. cit., p. 68.

simo spirituale, che non deve essere se non l'idea superiore dell'epoca che racchiude in sé le idee di tutte le epoche passate e future, e dunque deve agire nell'essere sociale in modo indiretto, con la presenza del pensiero e non della materia. Più che mai deve vivere nella regione dello spirito e di là illuminare il mondo, là cercare la sua espressione definitiva»¹⁰⁵.

Anche queste prefigurazioni čaadaeviane di una futura Chiesa «spirituale» o «socialista» lasciano alquanto perplessi, esattamente come la sua idea – alla quale, del resto, sono strettamente collegate – di un Regno di Dio realizzato sulla terra e nel tempo. Si ha l'impressione che agisse su Čaadaev una suggestione eterodossa che lo induceva a sopravvalutare il carattere autonomamente positivo del divenire storico e mondano. In questo senso non sembra del tutto ingiustificata l'opinione di chi vede in lui l'assenza di uno spirito ecclesiale autenticamente cristiano¹⁰⁶. Ma questi lati ambigui, che devono comunque essere considerati, non possono però far dimenticare gli aspetti positivi della concezione religiosa di Čaadaev, in particolare la sua aspirazione, in un tempo e in un luogo assai poco propizi, al riavvicinamento della Chiesa cattolica e di quella ortodossa sulla base di una nuova consapevolezza della loro sostanziale unità e complementarità.

¹⁰⁵P. Ja. Čaadaev, *Socinenija i pis'ma*, op. cit., vol. II, pp. 210-211.

¹⁰⁶Cf. G. Florovskij, *Le vie della teologia russa*, op. cit., p. 139.

Prima Lettera Filosofica

*Adveniat regnum tuum*¹⁰⁷.

Signora,

Il suo candore, la sua franchezza, ecco quel che più amo e stimo in lei. Può quindi giudicare quanto io sia stato sorpreso dalla sua lettera. Sono queste amabili qualità che mi incantarono quando ci conoscemmo e mi indussero a parlarle di religione. Tutto, intorno a lei, era fatto per impormi il silenzio. Giudichi dunque, ancora una volta, quale sia stato il mio stupore nel ricevere la sua lettera. Ecco quel che ho da dirle, Signora, riguardo all'opinione che pensa io abbia del suo carattere. Ma non parliamone più e veniamo subito alla parte seria della sua lettera.

E, prima di tutto, da dove viene questo turbamento nelle sue idee, che la agita tanto, che la affatica al punto, come lei dice, di alterare la sua salute? Che sia questo il triste risultato dei nostri colloqui? In luogo della calma e della pace che avrebbe dovuto procurarle, il nuovo sentimento ridestatosi nel suo cuore ha invece provocato angosce, scrupoli, quasi dei rimorsi. E, tuttavia, dovrei forse meravigliarmene? È l'effetto naturale di questo funesto stato di cose che ha invaso in noi tutti i cuori e tutti gli spiriti. Lei ha solamente ceduto all'azione delle forze che qui da noi muovono ogni

¹⁰⁷*Mt* 6, 10; *Lc* 11, 2. [*NdC*]

cosa, dai più alti livelli della società sino allo schiavo che esiste solo per il piacere del suo padrone. Come avrebbe potuto resistere? Le qualità che la distinguono dalla folla devono renderla ancora più accessibile alle cattive influenze dell'aria che respira. Le poche cose che mi è stato possibile dirle potevano forse fissare le sue idee in mezzo a tutto quel da cui è circondata? Potevo forse purificare l'atmosfera in cui viviamo? Ne dovevo prevedere le conseguenze e, in effetti, le avevo previste. Ecco spiegate le mie frequenti reticenze, così poco adatte a portare la convinzione nella sua anima e che dovevano naturalmente farla smarrire. Se non fossi persuaso che qualsiasi pena il sentimento religioso imperfettamente ridestato possa suscitare in un cuore sia comunque preferibile ad un completo assopimento, dovrei certo pentirmi del mio zelo. Ma, io spero, queste nubi che oggi oscurano il suo cielo si trasformeranno un giorno in una rugiada salutare che feconderà il seme gettato nel suo cuore; e l'effetto che alcune parole senza valore han prodotto su di lei è una sicura garanzia di altri e più grandi effetti che il lavoro della sua stessa intelligenza produrrà certamente in futuro. Si abbandoni senza timore, signora, alle emozioni che le idee religiose susciteranno in lei; da questa fonte pura non possono scaturire che sentimenti puri.

Per quel che riguarda le cose esteriori le basti per ora sapere che la dottrina fondata sul principio supre-

mo dell'unità e della trasmissione diretta della verità attraverso una successione ininterrotta di suoi ministri è la più conforme al vero spirito della religione, poiché questo principio è interamente racchiuso nell'idea della fusione di tutte le forze morali del mondo in un solo pensiero, in un solo sentimento e nella realizzazione progressiva di un sistema sociale, o Chiesa, che deve far regnare la verità tra gli uomini. Ogni altra dottrina, per il solo fatto di essersi distaccata dalla dottrina primitiva, respinge lontano da sé l'effetto di questa sublime invocazione del Salvatore: *Padre mio, ti prego affinché essi siano uno, come noi siamo uno*¹⁰⁸ e non vuole il regno di Dio sulla terra. Ma ciò non significa che lei sia tenuta a manifestare tale verità dinanzi a tutti; non è certo questa la sua vocazione. Il principio stesso da cui deriva questa verità la obbliga invece, data la sua posizione sociale, a non vedervi altro che la fiamma interiore della sua fede. Io sono ben felice di aver contribuito a rivolgere le sue idee verso la religione; ma mi sentirei profondamente infelice se, al tempo stesso, avessi causato alla sua coscienza, Signora, delle difficoltà che potrebbero alla lunga raffreddare la sua fede.

Credo di averle detto, un giorno, che il modo migliore di conservare il sentimento religioso è di conformarsi a tutti gli usi prescritti dalla Chiesa. Questo

¹⁰⁸ *Gv* 17, 11 e 17, 20-21. [Ndc]

esercizio di sottomissione, che racchiude molto più di quel che si immagina e che gli spiriti più grandi si sono imposti con riflessione e consapevolezza, è un vero culto che si rende a Dio. Nulla fortifica lo spirito nella sua fede più della pratica rigorosa di tutti gli obblighi che le si riferiscono. Del resto la maggior parte dei riti della religione cristiana, scaturiti dalla più alta ragione, sono di reale efficacia per chiunque sappia penetrarsi delle verità che essi esprimono. C'è una sola eccezione a questa regola generale, vale a dire quando si scorgono in sé delle credenze di ordine superiore, che elevano l'animo alla fonte stessa da cui scaturiscono tutte le nostre certezze e non contraddicono quindi le credenze popolari ma, al contrario, le sostengono; solo in questo caso è permesso negligere le pratiche esteriori al fine di potersi meglio dedicare a compiti più importanti. Ma infelice colui che prendesse le illusioni della sua vanità, le delusioni della sua ragione, per illuminazioni straordinarie che lo affranchino dalla legge generale! E lei, Signora, che cosa può fare di meglio che rivestire i panni dell'umiltà tanto confacenti al suo sesso? Mi creda, questo può più di ogni altra cosa placare il suo spirito agitato e rendere dolce la sua esistenza.

E anche parlando secondo le idee del mondo, esiste forse una maniera d'essere più naturale per una donna il cui spirito colto sappia apprezzare il fascino

dello studio e delle gravi emozioni della meditazione, di quella d'una vita seria, in gran parte dedicata al pensiero e alla pratica della religione? Nelle sue letture, lei dice, nulla parla alla sua immaginazione quanto le descrizioni di quelle esistenze tranquille e serene la cui vista, come quella di una bella campagna all'ora del tramonto, pacifica l'anima e ci sottrae per un istante ad una realtà dolorosa o insipida. Ebbene, non si tratta di descrizioni fantastiche; sta a lei sola realizzare uno di questi quadri incantevoli, e non le manca nulla per farlo. Come vede, non predico certo una morale molto austera; è nei suoi gusti, nei sogni più piacevoli della sua immaginazione che vado a cercare quel che può dar pace alla sua anima.

C'è nella vita un aspetto che non va ricondotto all'essere fisico dell'uomo, ma a quello intellettuale; non lo si deve trascurare: c'è un regime per l'anima come per il corpo e bisogna sottometterglisi. Questo è un vecchio adagio, lo so bene, ma io credo che nel nostro paese suoni molto spesso come una novità. Una delle caratteristiche più deplorevoli della nostra singolare civiltà è che verità altrove tra le più banali, anche tra popoli sotto certi aspetti meno avanzati del nostro, noi le si debba ancora scoprire. Il punto è che non abbiamo mai camminato con gli altri popoli; noi non apparteniamo a nessuna delle grandi famiglie del genere umano; non siamo né dell'Occidente né dell'Oriente e

non abbiamo le tradizioni né dell'uno né dell'altro. Situati come al di fuori del tempo, l'educazione universale del genere umano non ci ha mai toccati. Questo ammirevole legame delle idee umane nella successione delle varie epoche, questa storia dello spirito umano, che l'ha condotto allo stato in cui si trova oggi nel resto del mondo, non hanno avuto alcun effetto su di noi. Ciò che altrove costituisce da lungo tempo l'elemento stesso della società e della vita, per noi è soltanto teoria e speculazione. E, per esempio, è necessario che chieda a lei, Signora, così felicemente disposta ad accogliere tutto quel che al mondo esiste di buono e di vero, a lei che è fatta per non ignorare nulla di quel che procura le più dolci e pure gioie dell'anima, che cosa ha ricevuto da tutti questi vantaggi? Lei è ancora impegnata a cercare quel che deve riempire non la vita, ma la giornata, poiché le mancano completamente quelle stesse cose che altrove costituiscono il quadro necessario della vita in cui tutti gli avvenimenti della giornata si dispongono naturalmente, condizioni indispensabili per una sana esistenza morale quanto l'aria pura lo è per una sana esistenza fisica. Lei comprende che non si tratta neppure di principi morali o di massime filosofiche, ma semplicemente di una vita ben ordinata, di quelle abitudini, di quell'uso dell'intelligenza che conferiscono disinvoltura allo spirito e imprimono un movimento regolare all'anima.

Si guardi intorno. Non sembrano tutti sul punto di partire? Si direbbe che tutti siano in viaggio! Nessuna sfera di esistenza determinata, nessuna buona abitudine, nessuna regola. E perfino nessun focolare domestico; nulla che leghi, nulla che risvegli le simpatie e gli affetti, nulla che duri, nulla che resti: tutto se ne va, tutto scorre via senza lasciare tracce né all'esterno né in noi. Nelle nostre case abbiamo l'aria di essere accampati; nelle nostre famiglie abbiamo l'aria di essere stranieri; nella nostra città abbiamo l'aria dei nomadi, più nomadi persino di quelli che vagano nelle nostre steppe, poiché costoro sono più affezionati ai loro deserti che noi alle nostre città. E non creda che si tratti di una cosa senza importanza. Povere le nostre anime! Non aggiungiamo alle altre nostre miserie quella di misconoscerci; non aspiriamo alla vita delle pure intelligenze; apprendiamo invece a vivere ragionevolmente nella nostra particolare realtà. Ma prima parliamo ancora un po' del nostro paese; non usciremo con ciò dal nostro argomento e, senza questo preambolo, forse lei non comprenderebbe quello che sto per dirle.

Tutti i popoli conoscono un tempo di agitazione violenta, di inquietudine appassionata, di attività irreflessiva; gli uomini sembrano errare per il mondo, nel corpo e nello spirito. E l'età delle grandi passioni, delle grandi emozioni, delle grandi imprese dei popoli che si agitano con veemenza, senza uno scopo apparen-

te, ma non senza frutto per i posteri. Tutte le società hanno vissuto questi periodi, da cui traggono le reminiscenze più vive, il meraviglioso, la poesia, tutte le idee più forti e più feconde. Sono le basi necessarie delle società che, altrimenti, non avrebbero nella loro memoria nulla a cui ricollegarsi, a cui affezionarsi, e terrebbero soltanto alla polvere del loro suolo. Quest'epoca interessante è l'adolescenza dei popoli, il momento in cui le loro facoltà si sviluppano più potentemente, la cui memoria costituisce la gioia e la lezione dell'età matura. Ma noi non abbiamo nulla di simile. Dapprima una brutale barbarie, poi una superstizione grossolana, quindi una dominazione straniera, feroce e avvilita, dalla quale il potere nazionale ha più tardi ereditato lo spirito, ecco la triste storia della nostra giovinezza. Nulla di simile presso di noi a quell'età di esuberante attività, di gioco esaltante delle forze morali dei popoli. L'epoca della nostra vita sociale che corrisponde a questo momento è stata occupata da una esistenza incolore e oscura, priva di vigore e di energia, animata solo dal crimine, da nulla addolcita se non dalla servitù. Nessun ricordo affascinante, nessuna immagine luminosa nella memoria, nessun potente insegnamento nella nostra storia. Ripensi pure a tutti i secoli che abbiamo vissuto, a tutto il suolo che ricopriamo; non troverà un solo ricordo avvincente, un solo momento venerabile che ci parli con

forza del passato, che ce lo restituisca in maniera vivace e pittoresca. Noi viviamo soltanto nel più angusto presente, senza passato e senza avvenire, in una piatta immobilità. E se talvolta ci agitiamo non lo facciamo né nella speranza né nel desiderio di un qualche bene comune, ma con la frivolezza puerile del bambino che si alza e tende le mani verso il giocattolo mostratogli dalla nutrice.

Il vero sviluppo dell'essere umano nella società non comincia per un popolo sinché la sua vita non diviene più regolata, più facile, più dolce che in mezzo alle incertezze della prima età. Sinché le società si lasciano ancora senza convinzioni né regole persino nelle cose quotidiane e la vita non è organizzata, come vuole che possano maturarvi i germi del bene? Si ha invece una fermentazione caotica delle cose del mondo morale, simile alle rivoluzioni del globo che han preceduto lo stato attuale del pianeta. Noi siamo ancora in questa fase.

I nostri primi anni, trascorsi in un immobile abbruttimento, non hanno lasciato alcuna traccia nel nostro spirito e non abbiamo nulla di personale su cui poggiare il nostro pensiero; uno strano destino ci ha isolato dal movimento universale dell'umanità e non abbiamo raccolto nulla neppure dalle idee tradizionali del genere umano. E su queste idee, tuttavia, che si fonda la vita dei popoli, è da queste idee che si dipana il loro

avvenire e deriva il loro sviluppo morale. Se davvero vogliamo darci una condizione simile a quella degli altri popoli civili, dobbiamo in qualche modo riconsiderare tutta l'educazione del genere umano. Possiamo a questo scopo servirci della storia dei popoli ed osservare il risultato del movimento dei secoli. Un compito arduo, senza dubbio, e forse non è dato a un solo uomo di esaurire un così vasto soggetto; ma prima di tutto occorre sapere di che cosa si tratta, qual è questa educazione del genere umano, qual è il posto che noi occupiamo nell'ordine generale.

I popoli vivono solo delle forti impressioni che le età trascorse lasciano nei loro spiriti e dei contatti con gli altri popoli. In questo modo ogni individuo è consapevole del suo rapporto con l'umanità intera. Che cos'è la vita dell'uomo, dice Cicerone, se la memoria degli eventi passati non riannoda il presente al passato?¹⁰⁹. Noialtri, venuti al mondo come figli illegittimi, senza eredità, senza legami con gli uomini che ci hanno preceduto sulla terra, non abbiamo nulla nei nostri cuori degli insegnamenti anteriori alla nostra esistenza individuale. Ognuno di noi deve cercare di riannodare da solo quel filo che nella famiglia è spezzato. Tutto quel che presso gli altri popoli è abitudine e istinto, noi dobbiamo farlo entrare nella nostra testa a colpi di martello. I nostri ricordi non vanno oltre la giornata di

¹⁰⁹ *Orator*, XXXV, 120 (*ad sensum*). [NdC]

ieri; siamo, per così dire, estranei a noi stessi. Camminiamo nel tempo in maniera così singolare che mentre avanziamo la vigilia ci sfugge irrevocabilmente. È la naturale conseguenza di una cultura tutta di importazione e imitazione. Da noi non ce sviluppo interiore, né progresso naturale; le nuove idee spazzano via le vecchie perché non nascono da esse, ma ci giungono da non so dove. Non raccogliendo che idee già belle e fatte, le nostre intelligenze non sono toccate da quella traccia ineffabile che il movimento progressivo delle idee incide negli spiriti e li rende forti. Cresciamo, ma non maturiamo; avanziamo, ma lungo una linea obliqua, che non conduce alla mèta. Siamo come bambini ai quali non sia stato insegnato a riflettere da soli: divenuti uomini non hanno nulla di proprio, tutto quel che hanno appreso rimane alla superficie del loro essere, la loro anima fuori di essi. È proprio il nostro caso.

I popoli sono esseri morali esattamente come gli individui. I secoli educano i popoli, così come gli anni educano gli individui. In un certo senso possiamo dire di esser un'eccezione tra i popoli. Apparteniamo al novero di quelle nazioni che non sembrano far parte integrante del genere umano, ma esistono soltanto per dare una grande lezione al mondo. L'insegnamento che siamo destinati a dare non andrà sicuramente perduto, ma chi sa il giorno in cui ci ritroveremo finalmente in mezzo all'umanità e quanta miseria dovremo

sopportare prima che i nostri destini si compiano?

I popoli dell'Europa hanno una fisionomia comune, un'aria di famiglia. Malgrado la divisione generale di questi popoli in stirpi latina e teutonica, in meridionali e settentrionali, esiste un legame comune che li unifica tutti in un solo fascio, ben visibile a chiunque abbia approfondito la loro storia. Lei sa che non è trascorso molto tempo da quando l'Europa si chiamava Cristianità e che questa parola aveva il suo posto nel diritto pubblico. Oltre a questo carattere generale, ognuno dei suoi popoli ha un carattere particolare; ma tutto ciò deriva dalla storia e dalla tradizione, che costituiscono l'ereditario patrimonio ideale di questi popoli. Ogni individuo ne gode l'usufrutto e, senza fatica e senza travaglio, accoglie nella sua vita e mette a profitto queste nozioni presenti nella società. Faccia lei stessa il confronto e mi dica quali idee elementari noi possiamo raccogliere e scambiarci servendocene, nel bene e nel male, per dirigere le nostre vite? E noti che non si tratta qui di studio né di lettura, di nulla di letterario o scientifico, ma semplicemente del contatto tra le intelligenze; di quelle idee che si impadroniscono del fanciullo sin dalla culla, che lo circondano durante i suoi giochi, che la madre gli suggerisce con le sue carezze; che, infine, sotto forma di sentimenti diversi penetrano nel midollo delle sue ossa con l'aria che respira e formano il suo essere morale prima anco-

ra ch'egli sia entrato nel mondo e nella società. Vuole sapere quali sono queste idee? Sono le idee di dovere, di giustizia, di diritto, di ordine; derivano dagli stessi avvenimenti che hanno costituito la società e sono elementi integranti del mondo sociale di questi paesi. È questa l'atmosfera dell'Occidente; è più che storia, più che psicologia, è la fisiologia dell'uomo europeo. Che cosa, da noi, può sostituire tutto questo?

Non so se da quel che oggi abbiamo detto si possa dedurre qualcosa di assoluto e quindi giungere a qualche principio rigoroso; ma si vede bene come questa strana situazione di un popolo che non può ricollegare il suo pensiero a nessuna serie di idee progressivamente sviluppatasi nella società e lentamente derivanti le une dalle altre, che ha preso parte al moto generale dello spirito umano solo attraverso un'imitazione cieca, superficiale e molto spesso malaccorta, delle altre nazioni, debba potentemente influire sullo spirito di ogni individuo di questo popolo. Lei vedrà, di conseguenza, come ci manchino del tutto un certo equilibrio, un certo metodo dello spirito. Il sillogismo occidentale ci è sconosciuto. Nelle nostre teste migliori c'è qualcosa di più della frivolezza. Le idee migliori, prive di legami e di consequenzialità, si paralizzano nei nostri cervelli come sterili miraggi. È nella natura dell'uomo perdersi quando non trova modo di legarsi a ciò che lo precede e a ciò che lo segue; allora ogni

consistenza, ogni certezza gli sfugge; non essendo guidato dal sentimento della durata permanente, l'uomo si trova smarrito nel mondo. Non si tratta di quella leggerezza che veniva un tempo rimproverata ai Francesi ed era, a ben vedere, una maniera facile di concepire le cose che non escludeva né la profondità né l'estensione dello spirito e conferiva grazia e fascino alle relazioni umane; si tratta invece della sventatezza di una vita senza esperienze e senza previsione, che si collega unicamente all'esistenza effimera dell'individuo separato dalla specie; che non tiene né all'onore né al costituirsi di una qualsiasi comunità d'idee ed interessi, e neppure all'eredità di famiglia e all'insieme di prescrizioni e prospettive che compongono, in un ordine di cose fondato sulla memoria del passato e il presentimento del futuro, tanto la vita pubblica quanto quella privata. Nelle nostre teste non c'è assolutamente nulla di generale; tutto è individuale, fluttuante e incompleto: persino nel nostro sguardo c'è, io credo, qualcosa di estremamente vago, freddo, incerto, che rassomiglia un po' alla fisionomia dei popoli posti nel grado più basso della scala sociale. Nei paesi stranieri soprattutto nel Mezzogiorno, dove le fisionomie sono così animate e parlanti, molte volte, nel confrontare i volti dei miei compatrioti con quelli degli indigeni, sono stato colpito dall'aria muta delle nostre figure.

Alcuni stranieri ci hanno riconosciuto il merito di

una sorta di spensierata temerarietà, che si nota particolarmente nelle classi inferiori della nazione. Ma costoro, potendo osservare soltanto degli effetti isolati del carattere nazionale, non sono in condizione di valutare l'insieme. Non hanno visto che il medesimo principio che ci rende talvolta così audaci, fa sì che noi si sia sempre incapaci di profondità e perseveranza; non hanno visto che quel che ci rende così indifferenti ai casi della vita ci rende altrettanto indifferenti ad ogni bene, ad ogni male, ad ogni verità, ad ogni menzogna; è proprio per questa ragione che noi siamo privi di tutti i potenti impulsi che sospingono gli uomini sulla via del perfezionamento; non hanno visto che è proprio questa accidiosa audacia a far sì che, presso di noi, le stesse classi superiori non siano esenti, per quanto costi dirlo, da quei vizi che altrove appartengono soltanto alle inferiori; non hanno visto, infine, che pur avendo alcune delle virtù dei popoli giovani e poco progrediti nella civiltà, non ne abbiamo nessuna dei popoli maturi e in possesso d'una cultura elevata. Non ho certo la pretesa di affermare che vi siano solo vizi tra di noi e solo virtù tra i popoli d'Europa, Dio non voglia! Dico però che per giudicare i popoli bisogna studiare lo spirito generale della loro esistenza, perché soltanto questo spirito li può condurre verso uno stato morale più perfetto e uno sviluppo indefinito, e non questo o quel lato del loro carattere.

Le masse sono sottomesse alle forze poste al vertice della società e non pensano da sole; c'è tra esse un certo numero di persone che pensano anche per loro, che danno impulso all'intelligenza collettiva della nazione e la fanno avanzare. Mentre un piccolo numero pensa, gli altri sentono, e così ha luogo il movimento generale. Ad eccezione di alcune razze abbruttite, che della natura umana han conservato solo l'aspetto, questo è vero per tutti i popoli della terra. I popoli primitivi dell'Europa, Celti, Scandinavi, Germani, avevano i loro druidi, i loro scaldi, i loro bardi che erano, in un certo senso, dei potenti pensatori. Guardi questi popoli del Nord America, che la civiltà materialista degli Stati Uniti è tanto occupata a distruggere; vi sono tra loro degli uomini di ammirevole profondità. Ora, io le domando, dove sono i nostri saggi, dove sono i nostri pensatori? Chi mai ha pensato per noi, chi pensa oggi per noi?

E tuttavia, situati tra le due grandi divisioni del mondo, tra l'Oriente e l'Occidente, appoggiati con un gomito sulla Cina e con l'altro sulla Germania, dovremmo riunire in noi i due grandi principi della natura intelligente, l'immaginazione e la ragione, e congiungere nella nostra civiltà la storia dell'intero globo. Ma non è questo il ruolo che la provvidenza ci ha assegnato. Anzi, essa sembra non essersi minimamente curata del nostro destino; sospendendo nei nostri riguardi

la sua azione benefica sullo spirito degli uomini, ci ha completamente abbandonati a noi stessi, non ha voluto mescolarsi a noi, non ha voluto insegnarci nulla. Si direbbe, a vederci, che la legge generale dell'umanità sia stata revocata per noi. Solitari nel mondo, non abbiamo dato nulla al mondo e nulla ne abbiamo preso; non abbiamo riversato una sola idea nella massa delle idee umane; non abbiamo in nulla contribuito al progresso dello spirito umano e abbiamo sfigurato tutto quel che di questo progresso ci è pervenuto. Nulla, sin dal primo istante della nostra esistenza sociale, è nato da noi per il bene comune degli uomini; non un solo pensiero utile è germogliato sul suolo sterile della nostra patria, non una sola grande verità s'è affermata in mezzo a noi; non ci siamo dati la pena di immaginare nulla da soli e di tutto quel che gli altri hanno immaginato non abbiamo preso che apparenze ingannevoli e inutile lusso.

Cosa singolare: persino nell'onnicomprensivo mondo della scienza, la nostra storia non si collega a nulla, non spiega nulla, non dimostra nulla. Se le orde barbariche che sconvolsero il mondo non avessero attraversato il paese che abitiamo prima di precipitarsi sull'Occidente, noi avremmo a mala pena fornito un capitolo alla storia universale. Per essere notati, abbiamo dovuto estenderci dallo stretto di Bering sino

all'Oder. Una volta un grand'uomo¹¹⁰ volle civilizzarci e, per farci pregustare i lumi, ci gettò sulle spalle il mantello della civiltà; raccogliemmo il mantello, ma non ci accostammo alla civiltà. Un'altra volta, un altro grande Principe¹¹¹, associandoci alla sua missione gloriosa, ci condusse vittoriosi da un capo all'altro dell'Europa: ritornati a casa dopo questa marcia trionfale attraverso i più civili paesi del mondo, abbiamo riportato con noi solo idee malvagie e errori funesti, il cui risultato è stata una immensa calamità che ci ha fatto tornare indietro di mezzo secolo¹¹². Nel nostro sangue c'è qualcosa che respinge ogni vero progresso. Non abbiamo vissuto e non viviamo che per costituire una qualche grande lezione ai lontani posteri che sapranno intenderla; oggi, checché se ne dica, noi siamo una lacuna dell'ordine intellettuale. Non riesco a stancarmi di contemplare il vuoto e la sbalorditiva solitudine della nostra vita sociale. In questo ha certo una grande parte un destino incomprensibile, ma anche l'uomo indubbiamente ha la sua parte, come in tutto quel che concerne il mondo morale. Interroghiamo ancora la storia: è lei che spiega i popoli.

Che cosa facevamo noi, mentre dalla lotta tra l'energica barbarie dei popoli del Nord e l'alto pensiero della religione sorgeva l'edificio della civiltà moderna?

¹¹⁰Pietro il Grande. *[NdC]*

¹¹¹Alessandro I. *[NdC]*

¹¹²Significativo riferimento alla rivolta decabrista del 1825. *[NdC]*

Sospinti da un destino fatale, andavamo a cercare nella miserabile Bisanzio – oggetto di profondo disprezzo da parte di quei popoli – il codice morale che doveva fondare la nostra educazione. Appena prima, uno spirito ambizioso¹¹³ aveva strappato questa famiglia alla fraternità universale: e è questa l'idea, così sfigurata dalla passione umana, che noi raccogliemmo. In Europa tutto era allora animato dal principio dell'unità, tutto ne scaturiva, tutto vi convergeva. Tutto il movimento intellettuale di quei tempi tendeva solo a costituire l'unità del pensiero umano e ogni impulso proveniva dal potente bisogno di pervenire a un'idea universale che caratterizza i tempi moderni. Estranei a questo principio meraviglioso, noi divenimmo oggetto di conquista¹¹⁴. E quando, affrancatici dal giogo straniero, avremmo potuto, se non ci fossimo separati dalla famiglia comune, approfittare delle idee sbocciate nel frattempo tra i nostri fratelli d'Occidente, precipitammo invece in una servitù ancora più dura, santificata com'era dalla nostra liberazione¹¹⁵.

Quante vive luci avevano già allora rischiarato l'Europa dalle tenebre apparenti di cui era stata un tempo ricoperta! La maggior parte delle conoscenze di cui

¹¹³Il Patriarca Fozio. [Ndc]

¹¹⁴Allusione all'invasione tatara ed al lungo periodo di soggezione della Russia definito *giogo tataro*. [Ndc]

¹¹⁵Čaadaev fa riferimento al progressivo rafforzamento del potere assoluto moscovita ed alla conseguente introduzione della servitù contadina. [Ndc]

s'inorgoglisce oggi lo spirito umano era già stata presentita negli spiriti; il carattere della società moderna era ormai stato fissato e, ripiegandosi sull'antichità pagana, il mondo cristiano aveva ritrovato le forme del bello che ancora gli mancavano. Racchiusi nel nostro scisma, nulla di quel che avveniva in Europa giungeva sino a noi. Non avevamo nulla a che fare con il grande processo del mondo. Le qualità eminenti di cui la religione aveva dotato i popoli moderni e che, agli occhi di una sana ragione, li elevano al di sopra di quelli antichi quanto questi sovrastano Ottentotti e Lapponi, queste nuove forze di cui aveva arricchito l'intelligenza umana, questi costumi che la sottomissione ad un'autorità disarmata aveva reso tanto dolci quanto prima erano stati brutali, nulla di tutto questo aveva preso piede presso di noi. Quando il cristianesimo avanzava maestosamente lungo la via indicatagli dal suo divino fondatore e conduceva dietro di sé le generazioni, noi, nonostante portassimo il nome di cristiani, non ci muovevamo. Mentre il mondo intero si ricostruiva, da noi nulla veniva edificato: continuavamo a vivere rattrappiti nelle nostre stamberghe di travi e paglia. In una parola, i nuovi destini del genere umano non si compivano per noi. Cristiani, il frutto del cristianesimo non maturava per noi.

Io le chiedo se non sia assurdo supporre, come avviene generalmente tra noi, che questo progresso dei

popoli europei, avvenuto così lentamente e per l'azione diretta e evidente di una unica forza morale, possa d'un tratto divenire nostro, e senza neppure che si ci preoccupi di sapere come è avvenuto.

Non si comprende nulla del cristianesimo se non si tiene presente che esiste in esso un volto puramente storico così essenzialmente partecipe del dogma da racchiudere, in qualche modo, l'intera filosofia del cristianesimo, in quanto mostra quel che essa ha fatto per gli uomini e quel che deve fare per loro in futuro. Cosicché la religione cristiana appare non solo un sistema morale concepito nelle forme transeunti dello spirito umano, ma anche una potenza divina, eterna, universalmente agente nel mondo intellettuale e la cui azione visibile dev'essere per noi un insegnamento perpetuo. È questo il senso proprio del dogma espresso nel simbolo attraverso la fede in una Chiesa universale.

Nel mondo cristiano tutto deve necessariamente concorrere all'instaurazione di un ordine perfetto sulla terra e in effetti vi concorre. In caso contrario la parola del Signore sarebbe smentita dalla realtà e Egli non sarebbe presente nella sua Chiesa sino alla fine dei secoli. L'ordine nuovo, il regno di Dio, che la redenzione doveva realizzare, non differirebbe dal vecchio, dal regno del male, che essa doveva annientare; non esisterebbe allora che la perfettibilità immaginaria sognata dalla filosofia e smentita da ogni pagina della

storia: vana agitazione dello spirito, che soddisfa solo i bisogni dell'essere materiale e non ha mai elevato l'uomo a qualche altezza se non per farlo precipitare negli abissi più profondi.

Ma infine, mi dirà lei, non siamo forse cristiani anche noi, e non è possibile essere civili che alla maniera dell'Europa? Siamo cristiani; senza dubbio; ma non lo sono anche gli Abissini? Certamente si può essere civili anche al di fuori dell'Europa: non lo è il Giappone, e più della Russia, se si deve credere ad uno dei nostri compatrioti¹¹⁶? Lei crede che il cristianesimo degli Abissini e la civiltà dei Giapponesi condurranno a quell'ordine di cose di cui ho appena parlato e che costituisce il destino ultimo della specie umana? Lei crede che saranno queste assurde aberrazioni delle verità divine a far discendere il cielo sulla terra?

Nel cristianesimo esistono due cose ben distinte: una è la sua azione sull'individuo, l'altra la sua azione sull'intelligenza universale. Esse si confondono naturalmente nella ragione suprema e conducono necessariamente alla stessa conclusione, ma la durata in cui i disegni eterni della saggezza divina si realizzano non può essere abbracciata dalla nostra vista limitata. Bisogna infatti distinguere tra l'azione divina manifestantesi in un tempo determinato, nella vita dell'uo-

¹¹⁶Probabilmente Nikolaj Petrovič Rezanov (1764-1807), che fu ambasciatore in Giappone tra il 1803 ed il 1805. [Ndc]

mo, e quella che ha luogo nell'infinito. Nel giorno del compimento finale dell'opera della redenzione, tutti i cuori e tutti gli spiriti formeranno un solo sentimento e un solo pensiero e crolleranno tutte le mura che separano i popoli e le comunità. Ma oggi è necessario che ognuno di noi conosca il suo posto nell'ordine della vocazione generale dei cristiani, vale a dire che sappia quali sono i mezzi che può trovare in sé e intorno a sé per cooperare al fine proposto all'intera società umana.

Esiste dunque necessariamente un certo circolo di idee in cui si muovono gli spiriti nella società dove questo fine deve compiersi, vale a dire là dove il pensiero rivelato deve maturare e raggiungere tutta la sua pienezza. Questo circolo di idee, questa sfera morale, vi producono naturalmente un certo modo di esistere e un punto di vista che, senza esser esattamente eguale per tutti, in rapporto a noi come agli altri popoli non europei, costituiscono un'unica maniera di essere, risultato dell'immenso travaglio intellettuale di diciotto secoli, al quale han partecipato tutte le passioni, tutti gli interessi, tutte le sofferenze, tutte le immaginazioni, tutti gli sforzi della ragione.

Tutte le nazioni d'Europa si tenevano per mano procedendo nei secoli. Ancor oggi, qualsiasi cosa esse facciano per andare ognuna per conto suo, finiscono col ritrovarsi sempre sulla stessa strada. Per intendere

come questi popoli si siano sviluppati in una sola famiglia non è necessario studiare la storia: si limiti a leggere il Tasso e li vedrà tutti prosternati ai piedi di Gerusalemme¹¹⁷; ricordi che nell'arco di quindici secoli questi popoli hanno avuto un solo idioma per parlare a Dio, una sola autorità morale, una sola convinzione; pensi che, per quindici secoli, ogni anno, lo stesso giorno, alla stessa ora, con le stesse parole, essi elevavano tutti insieme le loro voci all'Essere supremo per celebrarne la gloria nel più grande dei suoi benefici: concerto mirabile, mille volte più sublime di tutte le armonie del mondo fisico! Ora, poiché questa sfera in cui vivono gli uomini d'Europa, la sola in cui la specie umana possa raggiungere il suo destino finale, è il risultato dell'influsso esercitato tra essi dalla religione, appare chiaro che se sino ad oggi la debolezza della nostra fede o l'insufficienza del nostro dogma ci ha tenuti al di fuori di questo movimento universale nel quale l'idea sociale del cristianesimo si è sviluppata e formulata, e ci ha confinato nella categoria dei popoli che possono approfittare solo indirettamente e in ritardo dell'effetto completo del cristianesimo, dobbiamo cercare di rianimare le nostre credenze con tutti i mezzi possibili e di darci un impulso davvero cristiano, perché laggiù tutto è stato fatto dal cristianesimo. Questo è quel che intendevo dicendole che bisogna-

¹¹⁷Allusione all'ultima pagina della *Gerusalemme Liberata*. [NdC]

va ricominciare, qui da noi, l'educazione del genere umano.

L'intera storia della società moderna si svolge sul terreno dell'opinione. È dunque là la vera educazione; istituita sin dall'inizio su questa base, essa è progredita solo attraverso il pensiero. Gli interessi vi hanno sempre seguito le idee e mai le hanno precedute. Sono sempre state le opinioni a produrre gli interessi e mai gli interessi hanno dato vita alle opinioni. Tutte le rivoluzioni politiche sono state, a ben vedere, delle rivoluzioni morali. Cercando la verità, si sono trovati la libertà e il benessere. In questo modo si spiegano il fenomeno della società moderna e la sua civiltà, diversamente non si comprenderebbe nulla.

Persecuzioni religiose, martirii, propagazione del cristianesimo, eresie, concili: questi gli avvenimenti che riempiono i primi secoli. L'intero movimento di quest'epoca, senza eccettuare l'invasione dei barbari, si ricollega a questi sforzi dell'infanzia dello spirito moderno. Formazione della gerarchia, centralizzazione del potere spirituale, propagazione continua della religione nei paesi del Nord, questo è quel che caratterizza la seconda epoca. Viene poi l'esaltazione suprema del sentimento religioso e l'affermazione dell'autorità religiosa. Lo sviluppo filosofico e letterario della intelligenza, l'educazione dei costumi sotto l'influsso della religione seguono il compimento di questa

storia che può essere chiamata sacra allo stesso modo di quella dell'antico popolo eletto. E, infine, è stata ancora una reazione religiosa, una nuovo slancio conferito allo spirito umano dalla religione, a determinare il volto attuale della società¹¹⁸. Si può dire che il più grande interesse, quasi il solo, dei popoli moderni sia stato quello dell'opinione. Tutti gli interessi materiali, positivi, personali vi erano assorbiti.

So bene che invece di ammirare questo prodigioso slancio della natura umana verso la sua possibile perfezione, lo si è chiamato fanatismo e superstizione. Ma, al di là di quel che si dice, lei può giudicare quali profonde impronte ha dovuto lasciare sul carattere nazionale di quei popoli uno sviluppo sociale interamente prodotto, nel bene e nel male, da un solo sentimento! Che una filosofia superficiale rumoreggi quanto vuole riguardo alle guerre di religione e ai roghi accesi dall'intolleranza; da parte nostra non possiamo non invidiare la sorte dei popoli che in questo scontro di opinioni, in questi sanguinosi conflitti per la causa della verità, si sono costruiti un mondo di idee che non possiamo neppure raffigurarci e tantomeno, come talvolta pretendiamo, fare nostro col corpo e coll'anima.

Ripeto ancora una volta che non tutto nei paesi

¹¹⁸Čaadaev si riferisce evidentemente alla reazione culturale non meno che politica che determinò la Restaurazione. [Ndc]

d'Europa è ragione, virtù, religione, ci mancherebbe altro! Ma tutto in essa appare misteriosamente dominato dalla potenza che vi ha regnato sovrana nel corso dei secoli; tutto è il risultato di quel lungo concatenamento di fatti e di idee che ha prodotto lo stato attuale della sua società. Eccone, tra le tante, una prova. La nazione la cui fisionomia è più fortemente caratterizzata, le cui istituzioni sono le più impregnate dallo spirito moderno, gli Inglesi, non hanno, propriamente parlando, che una storia religiosa. La loro ultima rivoluzione, alla quale devono libertà e prosperità, così come l'intera serie di avvenimenti che han determinato questa rivoluzione a partire da Enrico VIII, non sono che uno sviluppo religioso. In tutto questo periodo l'interesse propriamente politico appare un movente secondario, talvolta scompare totalmente, oppure è sacrificato a quello dell'opinione. E nel momento in cui traccio queste righe¹¹⁹, è ancora l'interesse religioso a scuotere questa terra privilegiata¹²⁰. Ma, in generale, qual è il popolo europeo che non troverebbe nella sua coscienza nazionale, se solo volesse darsi la pena di cercare, quell'elemento particolare che, sotto la forma di un santo pensiero, fu costantemente il principio vivificante, l'anima del suo essere sociale, durante l'intero corso della sua esistenza?

¹¹⁹Era il 1829. *[Ndc]*

¹²⁰Allusione all'atto di emancipazione dei cattolici. *[Ndc]*

L'azione del cristianesimo non si limita affatto al suo influsso diretto e immediato sullo spirito degli uomini. L'immenso risultato che è destinato a produrre può essere solo l'effetto di una moltitudine di combinazioni morali, intellettuali e sociali, dove la libertà perfetta dello spirito umano deve necessariamente trovare la più grande ampiezza possibile. Si può dunque comprendere come tutto quel che si è avverato dal primo giorno della nostra era, o meglio ancora dal momento in cui il Salvatore del mondo ha detto ai suoi discepoli: *Andate e predicate il Vangelo a tutte le creature*¹²¹, compresi tutti gli attacchi diretti contro il cristianesimo, rientri perfettamente in questa idea generale del suo influsso. E sufficiente vedere come l'impero di Cristo si eserciti universalmente nei cuori, nella consapevolezza o nell'ignoranza, di buona o mala voglia, per riconoscere il compimento delle sue profezie. Cosicché, nonostante tutto quel che di incompleto, vizioso e colpevole, esiste nell'attuale società europea, non è per questo meno vero che il regno di Dio vi si trova in qualche modo realizzato, perché essa possiede il principio e gli elementi necessari a far sì che un giorno questo si instauri definitivamente sulla terra.

Prima di terminare, Signora, queste riflessioni sull'influsso che la religione ha esercitato sulla società, le trascrivo quel che dissi in altri tempi in uno scritto

¹²¹*Mc* 16, 15. [Ndc]

che lei non conosce. «E certo – dicevo – che sinché non si vede l'azione del cristianesimo ovunque la ragione umana entri in qualche modo in contatto con esso, magari anche per combatterlo, non se ne ha in effetti un'idea chiara. Ovunque il nome di Cristo sia pronunciato, questo solo nome trascina con sé gli uomini, qualsiasi cosa essi facciano. Nulla fa meglio scorgere l'origine divina di questa religione del suo carattere di assoluta universalità, che le consente d'insinuarsi nelle anime in tutte le maniere possibili, che s'impadronisce degli spiriti a loro insaputa, li domina, li soggioga, persino quando sembrano resistergli maggiormente, introducendo nell'intelligenza delle verità prima assenti, facendo provare al cuore delle emozioni che non aveva mai conosciuto, ispirandoci dei sentimenti che ci situano, senza che noi lo si sappia, nell'ordine generale. E così che la religione determina l'impiego di ogni individualità per far concorrere ogni cosa ad un unico fine. Contemplando il cristianesimo da questo punto di vista, ogni profezia del Cristo diviene d'una verità palpabile. Si vede allora distintamente il gioco di tutte le leve che la sua mano onnipotente mette in moto per condurre l'uomo a destinazione, senza attentare alla sua libertà e senza paralizzare nessuna forza della sua natura, al contrario aggiungendovi dell'intensità e esaltando all'infinito quanto possiede di forza propria. Si vede che nessun elemento morale rimane inat-

tivo nella nuova economia: le più energiche capacità del pensiero come la calorosa espansione del sentimento, l'eroismo di un'anima forte come l'abbandono di uno spirito sottomesso, tutto vi trova spazio e applicazione. Accessibile a tutte le creature intelligenti, associandosi a qualsiasi pulsazione del nostro cuore, il pensiero rivelato conduce ogni cosa dietro di sé, si ingrandisce e si fortifica grazie agli stessi ostacoli che incontra. Con il genio si eleva ad un'altezza inaccessibile agli altri esseri umani; con lo spirito timido cammina terra terra, a passi misurati; in una ragione meditativa è assoluto e profondo; in un'anima dominata dall'immaginazione è etereo e ricco di immagini; in un cuore tenero e amoroso si scioglie in carità e amore; sempre si fa incontro ad ogni intelligenza che gli si offre, colmandola di calore, forza e chiarezza. Consideri quale diversità di natura, quale molteplicità di forze siano azionate da questo pensiero; e quanti differenti poteri concorrano ad un solo scopo e quanti cuori diversamente costruiti battano per una sola idea!

Ma l'azione del cristianesimo sulla società è, in generale, ancora più mirabile. Si consideri l'intero quadro dello sviluppo della nuova società: si vedrà come il cristianesimo abbia trasformato tutti gli interessi degli uomini in suoi propri interessi, ovunque sostituendo il bisogno materiale con quello morale, suscitando nel dominio del pensiero quei grandi dibattiti sconosciuti

alla storia di tutte le altre epoche e società, quelle lotte terribili tra le opinioni in cui l'intera vita dei popoli diveniva una grande idea e un sentimento infinito: si vedrà come ogni cosa divenga lui, e null'altro che lui, la vita privata come quella pubblica, la famiglia e la patria, le scienze e la poesia, la ragione e l'immaginazione, i ricordi e le esperienze, le gioie e i dolori. Felici coloro che in questo grande movimento impresso al mondo da Dio stesso hanno nel cuore l'intima coscienza degli effetti delle loro azioni; ma non tutti sono strumenti attivi; le moltitudini si muovono necessariamente alla cieca, atomi inanimati, masse inerti, senza conoscere le forze da cui sono messe in moto, senza intravedere il fine verso cui sono sospinte».

È tempo di tornare a lei, Signora. Le confesso che mi spiace allontanarmi da questa veduta generale. È da questo nobile quadro che si offre ai miei occhi che io traggo tutte le mie consolazioni; è nella dolce fede nella futura felicità degli uomini che cerco rifugio quando, ossessionato dalla sgradevole realtà che mi circonda, sento il bisogno di respirare aria più pura e di guardare un cielo più sereno. Non credo tuttavia d'aver abusato del suo tempo. Era necessario farle conoscere il punto di vista da cui si deve contemplare il mondo cristiano e quel che noi facciamo in questo mondo. Nel parlare del nostro paese le sarò apparso amaro, ma vi sono stato costretto; non ho peraltro

detto che la verità, e neppure per intero. Del resto la ragione cristiana non tollera di essere in alcun modo accecata, tanto meno dal pregiudizio nazionale, che è quello che maggiormente divide gli uomini.

È davvero una lettera molto lunga, Signora. Credo che noi si abbia entrambi bisogno di riprendere fiato. Pensavo, all'inizio, di poterle dire in poche parole quel che avevo in animo. Ma, a ben vedere, c'è di che farne un volume. Che ne pensa, Signora? Me lo dirà, ma in ogni caso, non potrà evitare una seconda lettera, poiché ci siamo solo accostati all'argomento¹²². Nel frattempo le sarei obbligato se volesse considerare la prolissità di questa prima lettera un indennizzo per il tempo che l'ho fatta attendere. Avevo preso la penna in mano lo stesso giorno in cui avevo ricevuto la sua lettera, ma delle tristi e faticose preoccupazioni mi assorbivano allora totalmente. Era necessario che me ne liberassi prima di iniziare a parlarle di cose tanto gravi; quindi ho dovuto ricopiare i miei scarabocchi, altrimenti incomprendibili. Questa volta non dovrà attendere a lungo: già da domani riprenderò la penna.

Necropolis, 1 dicembre 1829.

¹²²Qui finisce il testo del "Teleskop" (nota di F. Rouleau, curatore dell'edizione francese del 1970 delle *Lettres Philosophiques*).

Apologia d'un pazzo

Adveniat regnum tuum.

La carità, dice San Paolo, *soffre tutto, crede tutto, sopporta tutto*¹²³: soffriamo, dunque, crediamo, sopportiamo tutto, siamo caritatevoli. Ma, per prima cosa, la catastrofe che ha spezzato la nostra esistenza filosofica¹²⁴ e gettato al vento il lavoro di un'intera vita, è l'esito obbligato del grido levatosi all'apparizione del nostro articolo, di questa pagina aspra, se vuole, ma che certo meritava una sorte diversa dal clamore con cui è stata salutata. Il governo, dopo tutto, non ha fatto che il suo dovere: si può persino dire che le misure prese nei nostri confronti siano state perfettamente liberali, poichè non hanno oltrepassato quanto il pubblico si attendeva. Che cosa vuole che faccia il meglio intenzionato dei governi se non conformarsi al desiderio generale? Quanto al clamore pubblico, il discorso è differente. Esistono varie maniere di amare il proprio paese. Il Samoedo¹²⁵ per esempio, che ama le nevi native che l'hanno reso miope, la jurta¹²⁶ af-

¹²³1 Cor 13, 7. [Ndc]

¹²⁴Čaadaev fa riferimento allo scandalo suscitato nel 1836 dalla pubblicazione della prima lettera e alle successive misure di polizia prese nei suoi confronti. Cfr. *Introduzione*, p. 17. [Ndc]

¹²⁵I Samoedi sono una popolazione stanziata nella tundra artica della Russia. [Ndc]

¹²⁶Tenda di feltro delle popolazioni nomadi dell'Eurasia. [Ndc]

fumicata in cui resta rannicchiato per metà della sua vita, il grasso rancido delle sue renne che lo avvolge in una atmosfera nauseabonda, non ama sicuramente il suo paese alla stessa maniera dell'Inglese fiero delle sue istituzioni e dell'alta civiltà della sua isola fortunata; e senza dubbio sarebbe increscioso riconoscere che noi amiamo i luoghi che ci hanno visto nascere al modo dei Samoedi.

L'amore della patria è una gran bella cosa, ma esiste qualcosa di ancora più importante: l'amore della verità. L'amore della patria crea gli eroi, l'amore della verità crea i saggi e i benefattori dell'umanità; l'amore della patria divide i popoli, nutre gli odi nazionali e spesso copre la terra di lutto; l'amore della verità diffonde i lumi, crea le gioie dello spirito, avvicina gli uomini alla divinità. Non per la strada della patria si sale al cielo, ma per quella della verità. È vero che tra noi Russi ci sono pochi uomini amanti della verità: ci mancano gli esempi. Non bisogna pertanto prendersela troppo se una nazione che in ogni tempo si è assai poco curata di ciò che è vero o no, è rimasta tanto scossa da un'apostrofe un po' violenta scagliata contro le sue infermità. Così non ho affatto rancore, le assicuro, nei confronti di quel caro pubblico che tanto a lungo è stato insincero con me: è a sangue freddo, senza alcuna irritazione, che cerco di comprendere la mia strana situazione! Non devo provare a spiegare

che cosa è in realtà, davanti ai suoi simili, davanti ai suoi concittadini, davanti al suo Dio, l'uomo al quale si impose la follia?

Non mi sono mai curato granché del volgo, non ho mai avuto gusti democratici, non ho mai ricercato le ovazioni popolari né stimato i giuramenti della folla. Ho sempre pensato che il genere umano possa procedere solo al seguito dei suoi eletti, al seguito di quelli che hanno la missione di condurlo; che la ragione generale non è affatto la ragione assoluta, così come ritiene anche un grande scrittore dei nostri giorni¹²⁷; che gli istinti della maggioranza sono necessariamente più egoisti, passionali e angusti di quelli dell'uomo isolato; che quanto chiamiamo buon senso del popolo non è affatto tale; che la verità non può essere rappresentata da una cifra; che, infine, l'intelligenza umana si manifesta in tutta la sua potenza solo nello spirito solitario, centro e sole della sua sfera. Come, dunque, è avvenuto che io mi sia un giorno trovato di fronte ad un pubblico in collera, ad un pubblico del quale non ho mai ambito i suffragi, le cui carezze non mi hanno mai rallegrato, i cui capricci non mi hanno mai scosso? Com'è avvenuto che un pensiero che non fu mai rivolto al mondo, che mille volte ho dichiarato non aver nulla a che fare con i contemporanei, che avevo lega-

¹²⁷Si riferisce a Lamennais, come conferma la nota di un manoscritto che Černyševskij ebbe tra le mani.

to nel profondo delle mie convinzioni alle generazioni future e meglio informate, e con un già acquisito carattere di semi-pubblicità, com'è avvenuto che questo pensiero abbia un giorno spezzato le briglie, sia fuggito dal chiostro e si sia precipitato ansante nella strada, in mezzo ad una folla stupefatta? Non saprei davvero dirlo, ma ecco quanto posso affermare con profonda sicurezza.

Sono ormai trecento anni che la Russia aspira a confondersi con l'Occidente, che si dichiara inferiore all'Occidente e trae dall'Occidente tutte le sue idee, i suoi insegnamenti, le sue gioie. Da un secolo, poi, fa ancora di più. Il più grande dei nostri re, la nostra gloria, il nostro semidio, colui che iniziò per noi una nuova èra, al quale dobbiamo la nostra grandezza e tutti i beni che possediamo ha abiurato – e sono ormai cento anni – la vecchia Russia dinanzi al mondo intero. Egli ha spazzato via con il suo soffio possente tutte le nostre vecchie istituzioni, scavando un abisso tra il nostro passato e il nostro presente e gettando via alla rinfusa tutte le nostre tradizioni: egli stesso è andato a farsi piccolo in Occidente per ritornare grande tra noi: si è prostrato davanti all'Occidente per rialzarsi nostro signore e legislatore; ha introdotto nel nostro idioma gli idiomi dell'Occidente; i caratteri della nostra scrittura li ha modellati su quelli dell'Occidente¹²⁸;

¹²⁸Si riferisce alla riforma dell'antico alfabeto russo, voluta da

ha disprezzato gli abiti dei nostri padri e ci ha fatto prendere l'abito dell'Occidente; ha chiamato la nuova capitale con un nome dell'Occidente¹²⁹; ha rifiutato il suo titolo originario per prenderne uno dell'Occidente¹³⁰; rinunciò, infine, al suo nome proprio per firmare con uno dell'Occidente. Da allora, con gli sguardi costantemente rivolti all'Occidente, non facemmo che aspirare le emanazioni che ci giungevano di là e nutrircene. I nostri principi, che sempre furono all'avanguardia della nazione, che sempre ci trascinarono – nostro malgrado – sulla via del perfezionamento, che sempre trascinarono il paese al loro seguito – senza che partecipassimo a questo sforzo – essi stessi ci imposero i costumi, il linguaggio, il lusso dell'Occidente. Apprendemmo a leggere i libri dell'Occidente; apprendemmo a parlare dagli uomini dell'Occidente; la nostra stessa storia ci è stata insegnata dall'Occidente; attingemmo tutto dall'Occidente, traducemmo per intero l'Occidente e infine fummo felici di somigliare all'Occidente e ci gloriammo quando esso ci considerò dei suoi.

Fu bella, bisogna convenire, questa creazione di Pietro il Grande, questo pensiero dell'uomo di genio che ci tracciò la strada che dobbiamo ormai seguire; fu

Pietro I nel 1703. [Ndc]

¹²⁹Sankt-Peterburg. [Ndc]

¹³⁰Al titolo (peraltro derivato dal latino *caesar*) di *car'*, Pietro sostituì quello di imperatore. [Ndc]

profonda la parola che ci rivolse: «Vedete laggiù quella civiltà frutto di tanto travaglio, quella scienza e quelle arti che costarono tanto sudore a tante generazioni? Tutto ciò è per voi a condizione che vi spogliate delle vostre superstizioni, che non vi vantiate dei vostri secoli di ignoranza, che non siate ambiziosi se non di impadronirvi del lavoro di tutti i popoli e delle ricchezze acquisite dallo spirito umano a tutte le latitudini del globo». Ma quest'uomo grande non lavorava solo per la sua nazione, che gli uomini della provvidenza sono sempre inviati per l'universo intero; è dapprima un solo popolo a reclamarli, ma poi vengono assorbiti nel genere umano come quei grandi fiumi che iniziano col rendere fertili vaste contrade e poi vanno a gettarsi nell'Oceano. Lo spettacolo straordinario che egli offrì all'universo quando, lasciando la maestà regale e il suo paese, andò a nascondersi negli ultimi ranghi dei popoli civili, che cosa fu se non un nuovo sforzo del genio dell'uomo per uscire dalla sfera ristretta della patria e stabilirsi in quella più vasta dell'umanità? È questa la lezione che ne dovevamo trarre. Ne approfittammo, in effetti, e sino ai nostri giorni siamo avanzati lungo la via indicataci dal grande Imperatore. Il nostro immenso sviluppo è unicamente il frutto di quel vasto pensiero. Mai un popolo fu meno infatuato di se stesso di quello russo quale lo fece Pietro il Grande. L'alta intelligenza di quell'uomo straordinario indovinò perfetta-

mente quale dovesse essere il nostro punto di partenza. Egli vide che ci mancava del tutto il dato storico e che pertanto non potevamo fondare il nostro avvenire su questa base del tutto vuota; comprese che, posti di fronte alla vecchia civiltà dell'Europa, non dovevamo soffocare all'interno della nostra storia, trascinandoci, come i popoli dell'Occidente, attraverso il mondo dei pregiudizi nazionali e per gli angusti sentieri delle idee municipali; comprese che dovevamo sollevarci in uno slancio spontaneo verso i destini che ci sono promessi. Ci liberò dunque di tutti i precedenti che ingombrano le società storiche e ne ostacolano il cammino; aprì la nostra intelligenza a tutte le grandi e belle idee che esistono tra gli uomini; ci consegnò l'Occidente intero, quale i secoli l'hanno modellato, e ci diede come storia tutta la sua storia, come avvenire tutto il suo avvenire.

Lei non crede che se egli avesse trovato nella sua nazione una storia ricca e feconda, delle tradizioni vive, delle istituzioni radicate, avrebbe esitato a scagliarla in un mondo nuovo e a spogiarla della sua nazionalità? Non avrebbe, al contrario, cercato in questa stessa nazionalità i mezzi per rigenerarla? E la nazione avrebbe forse tollerato che le si strappasse il suo passato, e le si imponesse, in qualche modo, quello dell'Europa? Ma non fu così. Pietro il Grande non trovò che un foglio di carta bianca e vi scrisse sopra: Eu-

ropa e Occidente; da allora noi fummo dell'Europa e dell'Occidente. Non bisogna ingannarsi: per quando grande fosse il genio di quest'uomo, la sua opera fu possibile solo in una nazione i cui antecedenti non indicavano imperiosamente la via da seguire, le cui tradizioni non avevano la facoltà di crearle un avvenire, i cui ricordi potevano essere impunemente cancellati da questo audace legislatore. Se fummo tanto docili alla voce del principe che ci conduceva su una nuova strada, è perché non c'era nulla nella nostra passata esistenza che potesse legittimare la resistenza. Il tratto più profondo della nostra fisionomia sociale è la spontaneità. Nella nostra storia ogni fatto è un fatto isolato, imposto; ogni idea nuova è un'idea staccata, importata. In questo modo ci manca completamente il legame tra l'avvenimento del giorno e quello della vigilia. Ma non vi è nulla in questa osservazione di cui il sentimento nazionale possa a ragione offendersi: se è vero, bisogna accettarlo, ecco tutto. La logica umana ci ha fatto difetto, ma la logica della provvidenza vegliava su di noi e ci sospingeva verso i suoi fini. Vi sono delle grandi nazioni – così come vi sono dei grandi personaggi storici – che non si spiegano con la legge della nostra ragione e che la ragione suprema decreta nel suo mistero: così è stato per noi. Ancora una volta, l'onore nazionale non ha nulla a che vedere con tutto ciò.

La storia di un popolo non è solo una serie di fatti che si succedono, ma anche una serie di idee che si concatenano. Occorre che il fatto si traduca per mezzo di un'idea: allora si ha la storia, allora il fatto non va perduto, ha scavato un solco nell'intelligenza, si è impresso nei cuori. Questa storia non è fatta dallo storico, ma dal procedere delle cose. Un giorno lo storico sopraggiunge, la trova già fatta e la racconta; ma, anche senza di lui, la storia esiste egualmente e ciascuno la porta nel profondo del suo essere. È proprio questa la storia che non abbiamo. Dobbiamo imparare ad accettare questo fatto e a non lapidare coloro che se ne sono accorti per primi. I nostri fanatici slavoni¹³¹ potranno certo continuare a trarre dai loro scavi oggetti curiosi per i nostri musei e le nostre biblioteche, ma ci si può permettere di dubitare che essi possano estrarre dalle viscere del nostro suolo quanto occorre per colmare il vuoto delle nostre anime o per condensare la vaghezza dei nostri spiriti. Guardi l'Europa del Medioevo: non vi troverà neppure un avvenimento che non possieda, in qualche modo, una assoluta necessità. E quali solchi questa storia ha scavato nelle intelligenze, come ha ben lavorato il terreno su cui si muove lo spirito umano! So bene che non sempre la storia procede in maniera rigorosa e logica come in quell'e-

¹³¹Čaadaev adopera questo termine per indicare gli intransigenti difensori della tradizione culturale e storica russa, coloro che vengono solitamente definiti slavofili. [Ndc]

poca prodigiosa, tuttavia è proprio là il vero carattere dello sviluppo storico, tanto di un popolo quanto di un gruppo di popoli; le nazioni prive di un passato siffatto non possono far altro che cercare il fondamento del loro ulteriore progresso al di fuori della loro memoria. Avviene nella vita dei popoli quel che avviene nella vita degli individui: tutti gli uomini hanno vissuto, ma solo l'uomo di genio ha avuto una storia. Che un popolo, per un concorso di condizioni che non ha creato e per effetto di una posizione geografica che non ha scelto, si espanda su un immenso territorio senza avere coscienza di quanto fa, sino ad essere un giorno un popolo potente, è certo un fenomeno sorprendente e lo si può anche ammirare in silenzio, ma cosa vuole che ne dica la storia? La storia di questo popolo avrà inizio solo il giorno in cui si impadronirà dell'idea che gli è stata affidata e che è chiamato a realizzare, il giorno in cui comincerà a perseguirla con l'istinto ostinato, benché oscuro, che conduce i popoli ai loro destini. Ecco il momento che con tutte le forze del cuore auspico al mio paese, ecco il compito che vorrei vedervi intraprendere, miei cari amici e concittadini, che vivete in un secolo di alta istruzione e che mi avete di recente insegnato quanto siate vivamente infiammati del santo amore della patria.

Il mondo è sempre stato diviso in due sfere, in Oriente e in Occidente. Non si tratta di una divisio-

ne geografica, ma di un ordine di cose che nasce dalla natura stessa dell'essere intelligente. Sono due principi che corrispondono a due forze dinamiche della natura, due idee che abbracciano tutta l'economia del genere umano. Lo spirito dell'uomo trovò in Oriente le sue forze, concentrandosi, raccogliendosi, racchiudendosi nella propria attività, mentre in Occidente si sviluppò espandendosi verso l'esterno, irradiandosi in tutte le direzioni e lottando contro tutti gli ostacoli. La società si costituì naturalmente su questi dati iniziali. In Oriente il pensiero, ritirato su se stesso, rifugiato nel riposo, nascosto nel deserto, lasciò il potere sociale padrone di tutti i beni della terra; in Occidente l'idea, proiettandosi ovunque, abbracciando tutti i bisogni dell'uomo, aspirando a tutta la felicità, fondò il potere sul principio del diritto. Non di meno la vita fu forte e feconda in entrambe queste sfere; nell'una e nell'altra le alte ispirazioni, i pensieri profondi, le creazioni sublimi non mancarono all'intelligenza umana. L'Oriente si mostrò per primo e riversò sulla terra fasci di luce dal seno della sua silenziosa meditazione; poi fu la volta dell'Occidente, con la sua immensa attività; la sua viva parola si impadronì delle fatiche dell'Oriente, portò a compimento quel che questo aveva iniziato e lo avviluppò, infine, nella sua vasta presa. Ma in Oriente le intelligenze, docili e prostrate dinanzi alle autorità temporali, si esaurirono durante le

prime età del mondo nell'esercizio della loro assoluta sottomissione e rimasero infine immobili e silenziose, senza sospettare i nuovi destini che si preparavano per loro; in Occidente, invece, le intelligenze avanzavano fiere e libere, inchinandosi solo all'autorità della ragione e del cielo, arrestandosi solo dinanzi all'ignoto e con l'occhio sempre rivolto sull'avvenire senza limiti. E così, lo sapete, avanzano ancora; e sapete ancora che dopo Pietro il Grande noi credemmo di avanzare con loro.

Ma ecco apparve tra noi una nuova scuola. Non se ne vuole più sapere dell'Occidente, si vuole demolire l'opera di Pietro il Grande, si vuole riprendere il cammino nel deserto. Dimentichi di quanto l'Occidente ha fatto per noi, lo si ingiuria; ingrati verso il grande uomo che ci rigenerò, verso l'Europa che ci istruì, si rinnega tanto l'uno quanto l'altra; e già, nel suo affrettato ardore, questo patriottismo di nuova data ci proclama appartenenti all'Oriente. Che bisogno abbiamo – si dice – di cercare lumi nei paesi d'Europa? Bisognava lasciar fare al tempo: abbandonati a noi stessi avremmo senza dubbio superato tutti quei popoli soggetti all'errore e alla menzogna. Che cosa abbiamo dunque da invidiare all'Occidente? Le guerre di religione, l'inquisizione, il Papa, i Gesuiti? Belle cose, veramente! Non certo l'Occidente, bensì l'Oriente è la patria della scienza e dei vasti pensieri. Ritiriamo

moci dunque in questo Oriente che tocchiamo ovunque, di dove traemmo un tempo le nostre credenze, le nostre leggi, le nostre virtù, tutto ciò che ci rese il popolo più potente della terra. Il vecchio Oriente se ne va: bene, noi siamo i suoi eredi naturali, è tra noi che si perpetueranno le grandi e misteriose verità da esso conservate tanto a lungo per il bene dell'umanità! Si può adesso comprendere da dove sia partita la tempesta che si abbatté l'altro giorno su di me e comprendere che ha luogo tra noi una vera reazione. Ma questa volta l'impulso non viene dall'alto. Al contrario, mai nelle sfere più alte della società la memoria del nostro grande rigeneratore è stata maggiormente venerata che al giorno d'oggi. L'iniziativa è dunque interamente del paese. Dove ci condurrà questo primo atto della ragione emancipata della nostra nazione, lo sa solo Dio! Ma se si ama seriamente il proprio paese, non si può non essere tristemente colpiti da questa apostasia dei nostri spiriti più avanzati nei confronti di ciò che fu sinora la nostra gloria e il nostro onore; il buon cittadino è tenuto a cercare di comprendere meglio però questo singolare fenomeno.

Noi siamo situati ad oriente dell'Europa, ciò è positivo, ma non per questo abbiamo mai fatto parte dell'Oriente. Come abbiamo appena visto, l'Oriente è in possesso di un'idea che vi è radicata negli spiriti sin dai primi giorni della creazione, un'idea profonda che de-

terminò a suo tempo un immenso sviluppo dell'intelligenza. Questa idea stabilì il principio spirituale all'apice della società; sottomise tutti i poteri ad una legge suprema e inviolabile, la legge dei tempi, concepì profondamente le gerarchie sociali e, pur costringendo la vita in una cerchia ristretta, la sottrasse tuttavia ad ogni azione esteriore. Tutto questo è per noi completamente estraneo. Il principio spirituale non è mai stato tra noi al vertice della società; la legge dei tempi, la tradizione, non ha mai regnato tra noi e mai, infine, la nostra vita è stata indipendente. Noi siamo semplicemente un paese del Nord e, tanto per le nostre idee quanto per il nostro clima, ben lontani dalla profumata valle del Kashmir e dalle sacre rive del Gange. Certo, alcune delle nostre province confinano con gli imperi dell'Oriente, ma i nostri centri non sono là e non vi saranno mai, a meno che l'asse del globo non si sposti, o che qualche nuovo cataclisma non getti ancora una volta le società del Mezzogiorno tra i ghiacci del polo.

Il fatto è che non abbiamo ancora considerato la nostra storia da un punto di vista filosofico; nessuno dei grandi avvenimenti della nostra vita passata è stato ben caratterizzato, nessuna delle nostre grandi epoche è stata giudicata in buona fede: da ciò nascono tutte le nostre singolari immaginazioni. Circa cinquanta anni fa degli studiosi tedeschi¹³² scoprirono i nostri anna-

¹³²Čaadaev ha in mente l'opera degli studiosi tedeschi H.F. Mül-

listi; in seguito Karamzin¹³³ raccontò con stile sonoro i fatti e le gesta dei nostri principi; oggi, degli scrittori mediocri, privi tanto della scienza dei tedeschi quanto dello stile dell'illustre prosatore, pretendono di raffigurare tempi e costumi dei quali nessuno ha conservato né la memoria né l'amore: questo è il quadro generale dei nostri lavori sulla storia nazionale. Bisogna ammettere che è impossibile ricavare da questi miseri risultati qualcosa che faccia presentire ad un grande popolo i destini che l'attendono. Ora, è proprio di questo che si tratta oggi, e proprio questi risultati costituiscono attualmente l'interesse degli studi storici. Il serio pensiero dei nostri tempi richiede una severa meditazione, un'analisi imparziale dei momenti in cui la vita si è manifestata presso un popolo con maggiore e minore intensità, perché là sono il suo futuro e gli elementi del suo possibile sviluppo. Se tali epoche sono rare nella vostra storia, se la vita non fu mai tra voi forte e profonda, non per questo dovete respingere la verità, nutrirvi di menzogna, immaginarvi di aver vissuto mentre vi trascinavate, in realtà, da una tomba all'altra; ma se dopo di ciò, attraverso questo deser-

ler e A. Schletzer che nel corso del XVIII secolo scoprirono e pubblicarono numerosi monumenti della letteratura russo-antica. [Ndc]

¹³³N.M. Karamzin (1766-1826), scrittore e storico che influenzò profondamente la cultura russa del suo tempo. Čaadaev si riferisce qui alla sua monumentale *Storia dello stato russo*, che segnò una tappa decisiva della riscoperta della storia nazionale. [Ndc]

to, saprete arrivare ad un momento in cui la nazione si sentirà d'un tratto viva, in cui il suo cuore si metterà davvero a battere e udirete la voce dell'onda popolare risuonare e crescere intorno a voi, in tal caso dovrete arrestarvi, meditare, studiare: le vostre pene non saranno allora andate perdute, apprenderete quel che il vostro paese può nei grandi giorni, quel che può sperare per l'avvenire. Tale fu tra noi, ad esempio, il momento che pose fine al terribile dramma dell'interregno¹³⁴, quando la nazione, dopo aver da sola respinto il suo nemico¹³⁵, elevò al trono la nobile famiglia che regna tuttora: momento unico, soprattutto se consideriamo il vuoto dei secoli precedenti e la particolarissima situazione della nostra patria. Si può vedere come io sia ben lungi dall'esigere – come qualcuno ha preteso – che si faccia man bassa di tutti i nostri ricordi; dico solo che è tempo di guardare con occhio lucido al nostro passato e questo non per estrarne vecchie reliquie putrefatte, vecchie idee divorate dal tempo, vecchie antipatie delle quali il buon senso dei nostri principi ha da molto tempo fatto giustizia, ma per sapere come comportarci nei confronti dei nostri precedenti storici. È quel che tentavo di fare in un lavoro rimasto incompleto e al quale il brano che ha così

¹³⁴È il cosiddetto Tempo dei Torbidi, verificatosi tra la morte di Ivan il Terribile (1584) e l'ascesa al trono del primo dei Romanov (1613). [Ndc]

¹³⁵L'esercito polacco. [Ndc]

stranamente acceso le vanità nazionali doveva servire da introduzione. Senza dubbio questo primo abbozzo di una idea vivamente sentita fu troppo appassionato; senza dubbio vi fu dell'impazienza nelle espressioni, dell'eccesso nel fondo del pensiero, ma il sentimento che domina l'intero brano non è certo l'ostilità nei confronti della patria: è piuttosto una cupa tristezza espressa con parole veementi, nulla di più.

Credetemi, amo la patria più di ogni altro, sono ambizioso della sua gloria, so apprezzare le eminenti qualità della mia nazione; ma è vero che il sentimento nazionale da cui sono animato non è esattamente quello degli uomini le cui grida sconvolsero la mia oscura esistenza e scagliarono nuovamente sul loro oceano di miserie la mia barca arenatasi ai piedi della croce. È vero che non ho mai imparato ad amare la mia patria con gli occhi chiusi, la fronte bassa e la bocca chiusa; credo non sia possibile essere utili al proprio paese che a condizione di vedervi chiaro; credo che il tempo degli errori ciechi sia passato, che non sia più la stagione di nessun genere di fanatismo: amo il mio paese come Pietro il Grande mi ha insegnato ad amarlo. Non ho, lo confesso, quel patriottismo beato e pigro che si sforza di vedere il bello dappertutto, che si addormenta sulle sue illusioni, quel patriottismo dal quale sono purtroppo afflitti molti dei nostri spiriti migliori. Penso invece che se siamo venuti dopo gli altri è per fare me-

glio di loro, per non cadere nelle loro superstizioni, nei loro accecamenti, nelle loro infatuazioni. Ciò significherebbe, a mio avviso, misconoscere stranamente il ruolo che ci è stato dato in sorte e ridurci a ripetere la lunga serie di follie e di calamità che le nazioni meno favorite di noi hanno dovuto subire. Ritengo che la nostra sia una situazione felice a patto che noi la si sappia apprezzare: è davvero un bel privilegio poter contemplare e giudicare il mondo dall'alto di un pensiero privo delle passioni sfrenate e dei penosi interessi che lo assalgono. E ancora: io ho l'intima convinzione che siamo chiamati a risolvere la maggior parte dei problemi dell'ordine sociale, a portare a compimento la maggior parte delle idee sorte nelle vecchie società, a giudicare le più gravi questioni che preoccupano il genere umano. Ho detto spesso, e mi piace ripeterlo, che siamo costituiti, dalla forza stessa delle cose, in modo da essere giudici definitivi in molti dei processi che si discutono dinanzi ai grandi tribunali del mondo.

Vedete in effetti che cosa sta attualmente avvenendo in questi paesi da me, forse, troppo vantati ma che costituiscono tuttavia gli esempi più perfetti di ogni genere di civiltà: una nuova idea sta per sbocciarvi e subito tutti gli egoismi, le vanità, le divisioni che si muovono sulla superficie di quella società le si gettano addosso, se ne impadroniscono, la sfigurano, la rendono irriconoscibile; e un momento dopo, frantumata da

tutte queste forze, la si vede trasportata nelle regioni astratte in cui vanno ad accumularsi le sterili polveri dello spirito umano. Presso di noi non esistono invece questi interessi appassionati, queste opinioni già pronte, questi pregiudizi inveterati: noi arriviamo con gli spiriti vergini di fronte ad ogni nuova verità. Nelle nostre istituzioni, opera spontanea dei nostri principi, nei nostri costumi che non hanno neppure un secolo di vita, nelle nostre opinioni che cercano ancora di consolidarsi nelle piccole cose, nulla si oppone ai beni destinati dalla provvidenza all'umanità. È sufficiente che una volontà sovrana si pronunzi perché tra di noi tutte le opinioni scompaiano, tutte le convinzioni si pieghino, tutti gli spiriti si aprano al nuovo pensiero che si offre loro. Forse sarebbe stato preferibile attraversare tutte le prove conosciute dagli altri popoli cristiani, attingervi, come essi hanno fatto, forze, energie, metodi nuovi e forse la nostra posizione isolata ci avrebbe preservato dalle calamità che accompagnarono la lunga educazione di questi popoli; ma ormai non si tratta più di questo, bensì di intendere opportunamente il carattere attuale del nostro paese, quale ci è dato e quale è irrevocabilmente fissato dalla natura delle cose, per trarne tutto il profitto immaginabile. La storia non è più nostra, ma la scienza lo è; non possiamo ricominciare tutto il lavoro dello spirito umano, ma possiamo partecipare a tutti i suoi lavori futuri. Il

passato non è più in nostro potere, ma l'avvenire ci appartiene.

Il mondo è oppresso dalla sua tradizione, non se ne può dubitare: non invidiamogli la sfera limitata in cui si dibatte; è certo che nel cuore di tutte le nazioni si trova un sentimento profondo del passato che ne domina la vita presente, un ricordo ostinato dei giorni trascorsi che riempie i giorni dell'oggi: lasciamoli lottare con il loro inesorabile passato. Non siamo mai vissuti sotto il dominio delle necessità storiche, mai una legge onnipotente ci ha precipitato negli abissi che i tempi scavano dinanzi ai popoli; non abbandoniamoci oggi a cupe fatalità da noi sinora ignorate; rallegriamoci dell'immenso vantaggio di poter avanzare consapevoli della strada che dobbiamo percorrere, di obbedire solo alla voce di una ragione illuminata, di una volontà riflessiva. Sappiamo che per noi non esiste affatto la necessità assoluta, che non siamo affatto, grazie a Dio, situati sul ripido pendio che conduce gli altri popoli verso i loro destini sconosciuti; che ci è dato di misurare ogni nostro passo, di meditare ogni idea che sfiora la nostra intelligenza, che ci è permesso di aspirare ad una prosperità maggiore di quella sognata dai più ardenti ministri della religione del progresso e che, per arrivare a risultati definitivi, ci manca solo una volontà potente, simile a quella da cui fummo un tempo rigenerati.

Ebbene! È forse un avvenire meschino quello che offro alla mia patria? Evoco forse per essa destini ingloriosi? Tuttavia questo grande avvenire che si realizzerà, questi grandi destini che si compiranno, saranno – non ne dubito – il risultato della natura speciale del popolo russo da me segnalata nell’articolo fatale. (Ma si sa, infine, che cosa fosse quell’articolo? Null’altro che una lettera privata, scritta ad una donna da molti anni sotto l’impressione di un sentimento doloroso e di un’immensa delusione, e consegnato al pubblico dall’indiscreta vanità di un giornalista; una lettera che, mille volte letta e riletta prima della pubblicazione – e ciò nell’originale, ben più aspro della debole traduzione in cui è apparsa -, non aveva mai provocato il risentimento di chicchessia, neppure dei patrioti più idolatri; nella quale, infine, tra alcune pagine di profonda devozione, era inquadrato uno studio storico dove la vecchia tesi della superiorità dei paesi dell’Occidente veniva riprodotta con un certo calore, forse con esagerazione. Tale era quello scritto detestabile, quel pamphlet incendiario che attirò sull’autore l’ostilità pubblica e la più singolare delle persecuzioni)¹³⁶.

Tuttavia – e non vedo l’ora di dirlo – sono felice di essere stato condotto a fare questa confessione: sì,

¹³⁶Il passo tra parentesi è cancellato nel manoscritto e non appare nella versione di Gagarin.

c'era dell'esagerazione in quella specie di requisitoria contro un grande popolo, il cui unico torto è in fondo di essere stato relegato alle estremità del mondo civile, lontano dai centri in cui tutti i lumi devono necessariamente accumularsi, lontano dai focolari da dove essi scaturirono nel corso dei secoli; c'era dell'esagerazione nel non riconoscere che venimmo al mondo su un suolo ingrato, sul quale gli imperi non fiorirono affatto, che le generazioni non venerarono, dove nulla ci parlava delle età trascorse, dove non v'erano vestigia di civiltà anteriori, né ricordi, né monumenti del tempo scomparso; c'era dell'esagerazione nel non riconoscere il giusto merito a questa Chiesa così umile, e talvolta così eroica, che da sola ci consola del vuoto dei nostri annali, alla quale rimanda l'onore di ogni atto di coraggio e di dedizione dei nostri padri; infine c'era, senza dubbio, dell'esagerazione nel disperare anche un solo istante della nazione che diede vita alla grande anima di Pietro il Grande. Ma dopo di ciò bisogna riconoscere che i capricci e le fantasie del nostro pubblico sono inconcepibili.

Ci si ricorderà che alcuni giorni prima della pubblicazione di cui stiamo trattando, apparve sulle nostre scene una nuova commedia¹³⁷. Ebbene, mai una nazione fu fustigata in questo modo, mai paese fu tanto

¹³⁷Riferimento alla commedia, violentemente e genialmente satirica, *Il revisore*, di Gogol'. [Ndc]

trascinato nel fango, mai si gettò in faccia al pubblico tante lordure e ciononostante mai successo fu più completo.

Questo significa che lo spirito serio che avrà profondamente meditato sul proprio paese sarà condannato al silenzio perché non potrà far intendere attraverso la bocca di un istrione il sentimento patriottico da cui è oppresso? Che cosa, dunque, ci rende tanto compiacenti verso la cinica lezione della commedia e così restii verso la parola austera che va al fondo delle cose? Il fatto è, bisogna pur dirlo, che abbiamo per ora solo degli istinti patriottici; siamo ben lontani dal patriottismo meditato delle vecchie nazioni maturate dai travagli dell'intelligenza, illuminate dalla luce, dalle meditazioni della scienza; continuiamo ancora ad amare il nostro paese alla maniera di quei popoli adolescenti non ancora tormentati dal pensiero e ancora alla ricerca dell'idea che appartiene loro, del ruolo che sono chiamati a recitare sulla scena del mondo; le nostre forze intellettuali non sono ancora abituate alle cose serie; in una parola, il travaglio dello spirito è stato sino ad oggi quasi nullo presso di noi. Siamo giunti con sbalorditiva rapidità ad un certo grado di civiltà che a buon diritto ci attira l'ammirazione dell'Europa. La nostra potenza terrorizza il mondo, il nostro impero si estende sulla quinta parte del globo, ma tutto questo, bisogna confessarlo, noi lo dobbiamo so-

lo all'energica volontà dei nostri principi, assecondata dalle condizioni fisiche del paese che abitiamo.

Foggiati, modellati, creati dai nostri sovrani e dal nostro clima, siamo divenuti un grande popolo solo in virtù della nostra sottomissione. Percorrete i nostri annali da un capo all'altro, troverete in ogni pagina l'azione profonda del potere, l'influsso incessante del suolo e quasi mai, invece, la volontà pubblica. È anche vero, tuttavia, che dando la propria forza nelle mani dei suoi signori e cedendo alla natura del suo paese, il popolo russo faceva mostra di una grande saggezza e riconosceva così la legge suprema dei suoi destini: singolare risultato di due elementi di diverso ordine, che non può essere misconosciuto senza falsare il proprio essere, senza schiacciare lo stesso principio del suo possibile progresso. Un rapido colpo d'occhio, gettato sulla nostra storia dal punto di vista in cui ci siamo posti, ci mostrerà, spero, questa legge in tutta la sua evidenza.

Vi è un fatto che domina sovrano il nostro procedere attraverso i secoli, che percorre l'intera nostra storia, che riappare in tutte le epoche della nostra vita sociale e determina il loro carattere, che è al tempo stesso elemento essenziale della nostra grandezza politica e vera causa della nostra impotenza intellettuale: è il fattore geografico.

Indice

Prefazione alla nuova edizione	III
<i>di Aldo Ferrari</i>	
Bibliografia	V
Introduzione	1
Čaadaev e la cultura russa	1
La vita	4
La <i>Prima Lettera Filosofica</i> : la Russia e la civiltà europea	25
Le <i>Lettere II-III-IV-V</i> : il sistema filosofico di Čaadaev	46
Le <i>Lettere VI-VII-VIII</i> : la filosofia della storia	56
L' <i>Apologia d'un pazzo</i> e la missione storica della Russia	75
Čaadaev e il problema delle Chiese	83
Prima Lettera Filosofica	95
Apologia d'un pazzo	127■
Indice	151■

Il
pre-
sente
libro è stato
composto con
i *font* Libre Ca-
slon, e stampato nel
settembre 2019 pres-
so Arti Grafiche Am-
brosiane di Cusa-
no Milanino
(MI).