

Tolstoj tra anarchismo e nonviolenza **(Tolstoj between anarchism and nonviolence)**

Antonio VIGILANTE

Abstract: *The study examines the philosophical, religious and political thought of Lev Tolstoj. Because of an existential crisis which brings him almost to suicide, the great Russian writer “converts” himself to a new conception of life, based on unconditional love. On the basis of this vision, which is inspired by Gospel, Tolstoj fights against social injustice and opposes the Orthodox Church, which he accuses to justify the domination of the rich over the poor. According to Tolstoj a State is an institutionalization of social and economic oppression, and therefore must be fought; (but) not, however, with violence, but with the method of nonresistance taught by Gospel. This belief will deeply influence Gandhi, with whom the Russian writer will be in touch for some time. The opposition to the State approaches Tolstoj to anarchists, from which he differs for both the rejection of violence and (for) his religious belief. The author shows that in fact Tolstoj can't be considered Christian, because he rejects the idea of the divinity of Christ and is skeptical about the very existence of God. All his religious beliefs are, ultimately, rational. His political and ethical proposal is about the overcoming of the ego, considered to be the origin of every kind of violence and of the social oppression of the capitalist system.*

Keywords: *Tolstoj, anarchism, nonviolence, peace studies.*

Nel dramma di Stefan Zweig *Fuga e morte di Tolstoj* due studenti rivoluzionari chiedono di incontrare il grande scrittore russo pochi giorni prima della sua morte. Con la durezza propria dei giovani, e con la durezza venata di fanatismo dei giovani rivoluzionari, gli fanno una sola domanda: perché non siete con noi? Voi, aggiungono, ci avete insegnato a combattere contro questo stato di cose. “Ma non con la violenza”,

corregge il vecchio scrittore. E rivendica il suo essere rivoluzionario, l'aver sempre cercato, con una radicalità anche maggiore di quella dei due giovani, una trasformazione completa dei rapporti sociali. Per i due giovani non è possibile alcuna rivoluzione, alcun rovesciamento dello stato delle cose, senza ricorrere alla violenza. È una dura, triste necessità. Tolstoj oppone ostinatamente il suo rifiuto dell'odio, ed afferma che “è cento

volte meglio soffrire per una convinzione, che uccidere per rispettarla”. A questo punto uno dei due studenti colpisce lo scrittore nel vivo. Se pensa questo, perché non lascia la sua casa? “Perché negli altri glorificate sempre il martirio, mentre Voi sedete al caldo della Vostra casa e mangiate su stoviglie d’argento, mentre i Vostri contadini – l’ho visto con questi occhi – girano coperti di stracci e gelano mezzo morti di fame nelle capanne?”¹. È la domanda alla quale il vecchio Tolstoj, esasperato dalla effettiva contraddizione tra le sue convinzioni e il suo modo di vivere, nonostante i generosi tentativi di semplificazione che scandalizzavano molti dei suoi conoscenti, cercherà di rispondere fuggendo da casa per andare a morire nella piccola stazione di Astàpovo.

Il dialogo dello scrittore con i due giovani è un’invenzione letteraria di Zweig, ma è una situazione drammatica di grande efficacia, che conduce al cuore della riflessione di Tolstoj e delle sue contraddizioni.

La prima delle due questioni poste dagli studenti è una questione che ancora oggi, nel tempo del trionfo di un capitalismo finanziario che accentua le differenze tra ricchi e poveri a livello globale e negli stessi paesi industrializzati, ed è basato sullo sfruttamento di miliardi di lavoratori, torna ad interpellarci ed inquietarci. È possibile il cambiamento – quel cambiamento radicale che chiamiamo rivoluzione – senza il ricorso alla violenza? Se la seconda questione, quella che riguarda la coerenza per-

sonale di Tolstoj, lo costringe ad una scelta, sulla prima questione lo scrittore non ha dubbi, e può rispondere senza tentennamenti. L’unica vera rivoluzione è la rivoluzione che non fa ricorso alla violenza. È una rivoluzione interiore, un cambiamento nel modo di vedere e di sentire le cose, che conduce ad un nuovo, diverso modo di stare con l’altro, alla cessazione delle relazioni di sfruttamento e di dominio: ed è da questi due cambiamenti, interiore e relazionale, che nasce la nuova società. Poiché la dimensione dell’interiorità e della visione del mondo è la dimensione religiosa, questa rivoluzione sarà una rivoluzione religiosa. Ma, poiché la religione è anche, nell’analisi di Tolstoj, uno strumento nelle mani delle classi dominanti per giustificare il loro dominio, questa rivoluzione religiosa dovrà colpire e travolgere in primo luogo la religione istituzionalizzata.

Letto appassionato di Rousseau – uno degli autori decisivi per la sua formazione – Tolstoj ha analizzato sé stesso con una durezza e sincerità non minori di quelle dello scrittore francese. Attraverso i suoi diari ed opere come *La confessione* è possibile cogliere i passaggi progressivi che lo hanno condotto dalla vita brillante dello scrittore famoso e nobile, ammirato in tutto il mondo, alla ricerca inquieta di una vita semplice, in accordo con la verità, che lo porterà a considerare capolavori della letteratura universale come *Guerra e pace* e *Anna Karenina* quali sciocchezze, e a dedicarsi ad opere

filosofico-religiose che oggi sono quasi del tutto dimenticate (ma sarebbe meglio dire: rimosse). Tra le due epoche della sua vita c'è, a fare da netto spartiacque, la crisi che lo colpisce alla soglia dei cinquant'anni. Prima di allora, Tolstoj si presenta come un uomo del suo tempo, che aderisce alla fede nel progresso propria della borghesia europea di fine Ottocento. A spazzare via questa fede saranno, nel corso del Novecento, due guerre mondiali, i campi di concentramento e l'atomica. A Tolstoj basta molto meno: una prima incrinatura nella sua visione ottimistica si crea a Parigi, quando assiste ad una esecuzione capitale. Nell'istante stesso in cui la testa del condannato si stacca dal tronco, qualcosa si spezza anche nell'animo dello scrittore. Come è possibile che l'Occidente civile, che crede nel progresso e nel perfezionamento dell'umanità, compia una barbarie simile? Una seconda incrinatura, nello stesso periodo, sarà provocata dalla morte del fratello. Perché, se il mondo è razionale, come assicura la filosofia hegeliana, e progredisce verso il meglio, accade che un uomo buono muoia in giovane età?² Occorreranno anni ancora prima che queste incrinature diventino crepe profonde e facciano crollare l'insieme di convinzioni ottimistiche sulle quali era fondata la sua vita di uomo di fine Ottocento. Per qualche tempo si dedicherà alla scrittura, all'educazione dei figli suoi e di quelli dei contadini, alla sua funzione di arbitro territoriale.

La sua inquietudine, descritta con l'abilità del grande scrittore nella *Confessione*, sfocerà alla soglia dei cinquant'anni in una crisi talmente grave da fargli prospettare il suicidio quale via d'uscita. È ricco, famoso, ammirato in tutto il mondo, ma tutto ciò gli appare nella sua assoluta vanità. Anche la gloria nel campo letterario gli appare come ben poca cosa. Le pagine in cui lo scrittore racconta la sua crisi richiamano quelle, più note, di *Essere e Tempo* di Heidegger, il capolavoro dell'esistenzialismo. La differenza è che Tolstoj trova una via d'uscita positiva, etica religiosa e politica. La crisi, che lo getta sulla soglia del nulla, al tempo stesso gli consente di aderire in modo più autentico all'essere. Per un interprete profondo dell'anima russa quale è Tolstoj, questa adesione all'essere non può che presentarsi, in prima battuta, come adesione alla vita del popolo. Alla sua ansia esistenziale non è estranea la sua condizione di classe. È la classe dei ricchi che viene presa dalla noia, dal nonsense, dalla crisi spirituale, mentre il popolo, sottoposto ad ogni sorta di privazione, sopporta la vita con gioia. Dov'è la differenza? Il popolo ha fede, una fede ingenua, materiata anche di superstizioni, ma semplice, forte, in grado di dar senso alla vita. Lo scrittore cerca una prima via d'uscita dalla crisi nel tentativo di aderire a questa fede. Partecipa ai rituali religiosi, fa la comunione, va a messa. Ma è una soluzione solo parziale. Da un lato i rituali e i dogmi della fede, come la transustanziazione, gli resta-

no incomprensibili ed inaccettabili, dall'altra aderire alla fede del popolo vuol dire appartenere alla chiesa ortodossa, di cui ora lo scrittore coglie due limiti: essa è separata dalle altre chiese cristiane, come quella cattolica, e dunque costituisce un ostacolo alla conquista del senso di umanità e di fratellanza universale, e inoltre, non diversamente dalle altre chiese, non si oppone a due cose che gli ripugnano profondamente, la guerra e la pena di morte. "Che nella dottrina cristiana sia contenuta la verità è per me indubitabile; ma è altrettanto indubitabile che in essa ci sia anche la menzogna e io devo identificare la verità e la menzogna, e separare l'una dall'altra. Ed è proprio questo che mi accingo a fare"³. Così, nel 1879, conclude la *Confessione*. Ed è quello che in effetti farà negli anni successivi. Le critiche alla chiesa ortodossa si radicalizzeranno, giungendo a denunciare anche il significato ideologico della religione ed il suo essere funzionale agli interessi delle classi dominanti, pur costituendo al tempo stesso la base morale del popolo russo; il rifiuto della guerra e della pena di morte si radicalizzerà nel rifiuto di qualsiasi forma di violenza e dei sistemi istituzionali che su di essa di fondano; la ricerca di una fratellanza universale lo condurrà al rifiuto di ogni chiesa e di ogni religione istituzionale. Nascerà così il *tolstojsmo*, che sarà fonte di ispirazione religiosa, morale e politica per milioni di persone tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento (Gandhi tra queste, come ve-

dremo), ed il cui manifesto è *Il Regno di Dio è dentro di voi*.

Quello di Tolstoj è il dramma di un uomo che coglie con straordinaria lucidità la miseria morale ed umana della sua classe sociale, denunciata in capolavori come *Anna Karenina*, e cerca non solo una visione del mondo che sia alternativa alle mode intellettuali di quelle classi e che non possa diventare a sua volta una moda intellettuale, ma anche una classe sociale di riferimento. Troverà quest'ultima nei contadini, dai quali imparerà anche i tratti essenziali della sua nuova visione del mondo. Sono due contadini ad insegnargli il valore spirituale del lavoro manuale e l'importanza di rinunciare alla proprietà privata. Il primo è Vasilij Sjutaev, un contadino che aveva letto il Vangelo e, come spesso succede a chi il Vangelo lo legge *sine glossa*, come farà lo stesso Tolstoj, era rimasto colpito dalla discrepanza tra gli insegnamenti di Gesù e la vita ordinaria di coloro che si dicono cristiani. Spinto dall'urgenza di mettere in pratica il Vangelo, Sjutaev non solo rifiutava le pratiche ed i riti esteriori della Chiesa ortodossa (fu denunciato per essersi rifiutato di battezzare il nipote), ma giunse all'idea del comunismo: il primo passo per creare una società fondata sull'amore, come insegna il Vangelo, è quello di rinunciare alla paura dell'altro che si esprime nella difesa della proprietà. Sjutaev espone il suo progetto agli altri contadini, che però restano scettici; ed allora passa alla dimostrazione pratica: lascia aperti i suoi

granai, e quando dei contadini vicini arrivano di notte e cominciano a caricare i sacchi di grano sui loro carri, Sutjaev entra nel granaio e carica sui carri l'ultimo sacco. "Visto che ne avete bisogno, prendete, per amor di Dio!"⁴. Impressionati, i contadini gli riportarono il suo grano il giorno dopo.

Tolstoj incontra Sjutaef, che può contare su un centinaio di seguaci (i *sjutaevcy*), nel 1881, e l'anno seguente lo accoglie a Mosca. In quel periodo lo scrittore è impegnato nel censimento ed ha modo di constatare la terribile povertà di alcuni quartieri moscoviti. Mosso dal desiderio di fare qualcosa per quella massa di disperati, raccoglie fondi da offrire in beneficenza. Il contadino è scettico sul valore di quest'opera. Se davvero si vuole aiutare i poveri, gli dice, non basta dar loro qualche soldo. Uniamoli a noi, propone; portiamoli a vivere nelle nostre case, facciamoli vivere insieme a noi, lavoriamo con loro e sediamoci alla stessa tavola⁵. Si affaccia qui il progetto di una condivisione reale della condizione dei poveri, che Tolstoj troverà espressa nell'opera di Timofei Bondarev, *Operosità e parassitismo, ovvero l'esaltazione dell'agricoltore*, da lui letta nel 1885 e di cui curerà la traduzione francese. Il contadino Bondarev insegna che esiste un comandamento che viene prima di ogni altro, una sorta di legge originaria: il lavoro per il pane. "Tu lavorerai il pane con il sudore della fronte", dice la Bibbia. Questa non è una maledizione, ma un comandamento; e se è una maledi-

zione, è una maledizione che non può cadere solo su alcuni. Ognuno deve lavorare per procurarsi ciò di cui ha bisogno per sopravvivere. Il lavoro manuale, che nelle nostre società pesa solo sulle classi umili, dev'essere compiuto da ognuno come un dovere morale e religioso. Ciò permetterà di superare le divisioni di classe e libererà i ricchi della immoralità del lusso. "Non si può lavorare la terra e scavare pozzi con abiti eleganti, mani pulite e nutrendosi di un cibo fine e delicato", scrive Tolstoj nella introduzione alla traduzione francese del libro. E aggiunge: "Sarà attraverso lo svolgimento di una occupazione buona e santa per tutti che gli uomini si riavvicineranno"⁶. La condivisione del lavoro manuale da un lato consentirà agli schiavi di sviluppare le proprie facoltà intellettuali, dedicandosi ad attività negare loro dalla necessità bruta del lavoro, ed in questo modo potranno riconquistare l'umanità negata, e dall'altro libererà le stesse classi agiate di dedicarsi "ad un'occupazione interessante e gioiosa che Dio o la natura hanno riservato agli uomini"⁷. Proprio perché lavorare è una cosa sensata e gioiosa, oltre che un dovere morale e religioso, Tolstoj confida nel fatto che le classi agiate vorranno convertirsi al lavoro senza essere costrette a farlo. La Russia è cristiana, come tutto l'Occidente: ed il Vangelo per Tolstoj questo insegna, e non altro. Occorre amare e servire il prossimo, e non c'è prassi per rendere concreto ed effettivo

questo amore e questo servizio che sia valida più del lavoro manuale.

Ho chiamato senz'altro schiavi i contadini dell'epoca di Tolstoj. È questa la tesi che lo scrittore russo argomenta ne *La schiavitù del nostro tempo* (1900). La schiavitù non è mai finita; anzi, i lavoratori vivono in condizioni anche peggiori di quelle degli schiavi. Come considerare, se non schiavi, degli operai della ferrovia addetti al carico di merci che lavorano trentasei ore di seguito? Quando glielo raccontano, Tolstoj stenta a crederci, ma ha modo di verificare di persona. Sono per lo più contadini che vivono a Mosca da soli e risparmiano per mandare i soldi a casa. Perché accettate questo lavoro?, chiede. "Dobbiamo pur mangiare. 'Se non ti va bene puoi andartene'. Per un'ora di ritardo il nostro conto è presto regolato e si è messi alla porta. Ci sono almeno dieci uomini pronti a prendere il tuo posto"⁸. Non è una eccezione. La società industriale, la società del benessere e del progresso, si regge su una base di sfruttamento e di negazione della stessa umanità della classe operaia, che viene giustificata dalla classe dominante. A Tolstoj non sfugge la realtà dell'ideologia⁹. In passato, come meglio vedremo, la disuguaglianza sociale e lo sfruttamento erano giustificati ricorrendo alla religione, una giustificazione che risultava efficace quando i poveri erano ignoranti e inconsapevoli. Man mano che è aumentata la consapevolezza degli sfruttati, è stato necessario ricorrere ad un'altra giustificazione, che si ammantasse di

scienza: quella dell'economia politica. Non è (più) Dio che vuole che alcuni siano ricchi ed altri poveri, ma sono le leggi sovrane ed indiscutibili dell'economia. Ritenere che la condizione di vita possa cambiare organizzandosi in sindacati o lottando per la socializzazione dei mezzi di produzione per Tolstoj vuol dire accettare quelle leggi nel momento stesso in cui ci si oppone ad esse. Il problema degli operai – che sono per lo più contadini che volontariamente, e non perché costretti da qualcuno, hanno abbandonato i campi – non è che i mezzi di produzione non sono di loro proprietà: è che vivono e lavorano in condizioni disumane. Se il suo ragionamento ha limiti evidenti nel considerare poco rilevante la riduzione dell'orario di lavoro, con l'argomento che i contadini lavorano per molte ore di fila eppure sono felici (e lo sono davvero?)¹⁰, è difficile oggi contestare l'affermazione che la socializzazione dei mezzi di produzione può non cambiare la condizione dei lavoratori. Il comunismo (o capitalcomunismo) cinese fornisce oggi al capitalismo i milioni di nuovi schiavi di cui ha bisogno per funzionare. Soprattutto, Tolstoj (pre)vede con chiarezza che la futura società comunista non differirà, in essenza, da quella capitalista. Ottenuto il controllo dei mezzi di produzione, gli operai continueranno a lavorare nelle fabbriche ed a vivere in città malsane, invece che nei villaggi, a contatto con la natura. Il problema non è quello del possesso dei mezzi di produzione. Il problema è la dire-

zione che ha preso la civiltà occidentale con l'introduzione delle macchine, che costringono ad un lavoro disumano. Tolstoj è con Marx e con i comunisti nella denuncia dell'ideologia e dell'alienazione del lavoro, ma non li segue nella soluzione proposta. Non diversamente dal capitalismo, il comunismo persegue l'ideale di uno sviluppo economico e tecnologico, mentre per Tolstoj, che anticipa l'attuale riflessione sulla decrescita, è necessario piuttosto la riduzione dei beni a disposizione. Non è il caso di illudersi: non esiste alcuna possibilità di mantenere il livello di sviluppo tecnico-economico occidentale consentendo al tempo stesso una esistenza dignitosa ai lavoratori. A rendere effettivamente schiavi i lavoratori, a far sì cioè che accettino volontariamente la loro condizione di schiavitù, è per Tolstoj principalmente la moltiplicazione dei bisogni che deriva dallo stile di vita dei ricchi. Osservando la vita agiata dei ricchi, i poveri desiderano avere i loro stessi beni; ma questo possono ottenerlo (solo in parte, naturalmente: ed in parte minima) a patto di lavorare come schiavi. È il meccanismo della società dei consumi, che Tolstoj coglie già al suo primo inizio. È chiaro che liberare i lavoratori dalla schiavitù è possibile solo ridefinendo i bisogni. Ci troviamo di fronte ad una scelta: o la civiltà o la giustizia. Il che non vuol dire rinunciare del tutto al progresso tecnologico. "Certamente – scrive – non sarà necessario lavorare la terra con i bastoni o con le

mani o far luce con le torce"¹¹. Si tratta di capire cosa è essenziale alla civiltà e cosa no, e soprattutto quale forma di civiltà e quale forma di sviluppo tecnologico sono compatibili con la giustizia e non richiedono sfruttamento.

Per i comunisti, la via d'uscita dalla violenza strutturale della società capitalista è nella rivoluzione, necessariamente violenta, cui seguirà l'instaurazione della dittatura del proletariato, con la creazione di uno Stato che lascerà il posto all'autoorganizzazione della società. Come Bakunin, Tolstoj ritiene invece che non si tratti di sostituire ad uno Stato borghese uno Stato proletario, ma di abolire senz'altro lo Stato. C'è consonanza tra i due grandi russi anche sul tema del lavoro manuale. Ne *L'instruction intégrale*, pubblicato nel 1869, Bakunin, nel rivendicare un'istruzione universale (che Tolstoj rigetta con forza) quale strumento per combattere la distinzione tra una classe di intellettuali ed una classe di lavoratori-schiavi, afferma l'ideale di una società in cui il lavoro manuale sarà condiviso da tutti: "tout le monde doit travailler et tout le monde doit être instruit". Alla obiezione che così si danneggiano tanto il lavoro manuale quanto quello intellettuale, risponde che nell'uomo completo le due attività, quella fisica e "muscolare" e quella intellettuale, devono essere ugualmente sviluppate. Per questa via, non si avranno "ni ouvriers ni savants, mais seulement des hommes"¹². Soltanto uomini. Ma cosa vuol dire essere uomini? La

risposta a questa domanda conduce Tolstoj molto più lontano di Bakunin. È un problema religioso, anzi spirituale. Dietro, oltre, prima del problema di come costruire una società autentica, ossia non diseguale né alienata, c'è il problema di trovare l'autenticità nella propria stessa esistenza. Quella verità che si vuole stabilire sul piano sociale, occorre prima trovarla in sé; il cambiamento radicale, che si esige fuori di sé, deve essere prima realizzato in sé.

Restando sul piano politico-economico, una importante fonte di ispirazione per Tolstoj è stato il pensiero di Henry George. L'economista socialista americano sosteneva, in *Progress and Poverty* (1879), la necessità di introdurre una forte tassazione della rendita fondiaria. Come Tolstoj, George vedeva nella proprietà terriera la causa principale della disuguaglianza sociale e della vera e propria riduzione in schiavitù dei lavoratori. Non proponeva tuttavia di abolire la proprietà privata, bensì di tassare la rendita. "Gli individui, che ora lo hanno, conservino, se loro abbisogna, il possesso di quella, che essi chiamano la loro terra, e continuino pure a chiamarla così; continuino a poterla vendere, legarla, dividerla – noi potremo ben lasciar loro il guscio se ci prenderemo la nocciola. Non è punto necessario confiscare la terra; è solo necessario confiscare la rendita"¹³. Prendersi la nocciola, lasciando il guscio, significava abolire tutte le tasse tranne quella sulla rendita fondiaria. In questo modo, le ricchezze

ottenute attraverso la terra – ed il lavoro dei contadini – sarebbero state restituite alla comunità: un modo sostanziale per riaffermare la proprietà comune della terra, pur conservando formalmente la proprietà privata.

Dopo una iniziale perplessità, Tolstoj vede nella proposta di George una via pratica ed efficace per introdurre i cambiamenti sociali ed economici che considera urgenti senza ricorrere ad una rivoluzione violenta, e si fa propugnatore della proposta presso i contadini. Nel 1896 George e Tolstoj sono sul punto di incontrarsi, ma la visita dell'americano viene annullata per i suoi impegni elettorali come candidato sindaco di New York¹⁴. C'è una evidente contraddizione in questa presa di posizione: Tolstoj è anarchico, rifiuta lo Stato ed il suo sistema di dominio, ma la proposta di George si rivolge appunto allo Stato ed al governo, attribuendogli il compito di stabilire la giustizia sociale. Lo scrittore è consapevole della contraddizione. La sua prima reazione è di rifiuto. Con il tempo, tuttavia, si convince che in quella proposta c'è una via praticabile per stabilire quella giustizia sociale che, nel suo pensiero, è anche un dovere religioso. In una lettera del 1909 ai sostenitori della tassa unica scrive che Henry George "deve essere apprezzato soprattutto da coloro che professano il vero cristianesimo perché non solo i fondamenti del suo insegnamento, ma anche i suoi metodi sono profondamente cristiani"¹⁵. Ma il punto

decisivo resta un altro. Nel corso di una conversazione con il social-democratico Pavel Axelrod, parlerà di George come di “una concessione, una debolezza”: “Per un vero cristiano non esiste né Henry George né nient’altro. Tutti i suoi sforzi sono diretti solo verso ciò che è in suo potere, ovvero verso se stesso, e nello stesso tempo vive in lui una convinzione inflessibile che non c’è attività più utile al mondo di questo lavoro su se stesso”¹⁶. Tolstoj non è, né vuole essere un riformatore sociale. La riforma sociale è l’aspetto esteriore – ma non inessenziale – di un cambiamento che deve nascere a due livelli: quello interiore, del rapporto del singolo con sé stesso e con la verità, e quello relazionale, del rapporto con l’altro. Due livelli nei quali si tratta di scoprire, realizzare, praticare una sola cosa: l’amore che consuma l’oppressione, la sottomissione, lo sfruttamento, l’odio.

Facciamo un passo indietro. Nel 1855 Tolstoj ha ventisette anni ed è interiormente scisso. Da una parte generosi slanci, progetti di riforma, l’impegno letterario, dall’altro la passione per il gioco, che lo riduce quasi sul lastrico. A gennaio perde al gioco anche la casa di Jasnaja Poljana: “mi faccio un tale schifo, che vorrei dimenticare la mia esistenza”, scrive sul suo diario¹⁷. Ma non riesce a fermarsi: gioca ancora, perde ancora. Ma per quella particolare dialettica di basso ed alto, di miseria ed elevazione spirituale che caratterizza la sua personalità, è in questo periodo che si presenta in lui

l’idea di un ripensamento generale della religione. Scrive all’inizio di marzo: “Ieri discorsi sulla fede e la divinità mi hanno suggerito un’idea grande, enorme, alla cui realizzazione mi sento di consacrare la vita; la creazione di una nuova religione corrispondente allo sviluppo dell’umanità, la religione di Cristo, ma ripulita della fede e del miracolo, una religione pratica che non prometta la felicità futura, ma dia agli uomini la felicità sulla terra”¹⁸. E sarà, in effetti, l’impresa della vita, più importante, nella sua percezione, della sua opera di scrittore. Non sarà propriamente una nuova religione in senso istituzionale, perché della religione comprenderà i pericoli, ma una nuova comprensione religiosa della vita.

Il punto d’inizio della riflessione filosofico-religiosa di Tolstoj ha molti punti di contatto con quella hegeliana sulla lotta per il riconoscimento. Ogni individuo cerca il suo bene personale, e per realizzare il proprio bene personale è disposto a distruggere il bene o la vita stessa di qualsiasi altro individuo. Il mondo umano è costituito da una totalità di individui disposti, per il bene individuale, alla distruzione di tutti gli altri, da cui pure dipendono. Tolstoj parla di individualità animate “dal desiderio di sterminarsi e di divorarsi l’un l’altra”¹⁹, Hegel scrive, nella *Filosofia dello spirito jenese*, che la coscienza, per essere riconosciuta, “deve volgersi alla morte dell’altro e alla sua propria morte; ed è soltanto nella realtà della morte”²⁰. Ma c’è un’altra possibilità, per Tolstoj. È

possibile conquistare una diversa visione della vita, se ci si sofferma sulla impossibilità di raggiungere quel bene personale per il quale si è disposti anche ad uccidere. C'è una soluzione alla contraddizione della vita, ed è una soluzione che è stata proposta da tutti i grandi maestri dell'umanità, da Zarathustra al Buddha, da Confucio al Cristo, anche se il loro messaggio è stato sistematicamente stravolto da quelli che Tolstoj chiama "scribi", i quali rispondono al nonsenso della vita proponendo non un cambiamento radicale nella percezione della vita, e quindi una conversione nella condotta, ma la credenza in una vita dopo la morte, da conquistare attraverso una serie di rituali (e con la mediazione necessaria dell'istituzione religiosa e del clero). Questa convinzione che esista una verità universale che è però universalmente tradita si ripropone nelle prime pagine de *La persuasione e la rettorica* di Carlo Michelstaedter, un libro che si può leggere in parallelo con *Della vita* di Tolstoj. Se il filosofo goriziano presenta l'alternativa drammatica tra la via difficile della persuasione e quella comune della rettorica, Tolstoj parla di *individualità animale* e di *coscienza razionale*. L'individualità animale ci spinge a cercare il nostro piacere, la nostra affermazione individuale (la *philopsychia*, nei termini di Michelstaedter), ma in modo sempre insoddisfacente, parziale, fragile. È una via illusoria, perché il bene individuale, il piacere per sé è impossibile: ogni piacere è incon-

sistente di fronte alla verità della morte. La consapevolezza della morte, pienamente accettata e non rigettata con la credenza nell'immortalità dell'anima, che non è che un modo per illudersi di mantenere in eterno la propria individualità illusoria, consente la conversione alla nuova visione della vita. Con metafora evangelica, Tolstoj parla del chicco di grano che deve morire affinché la pianta germogli. E la pianta è la coscienza razionale. La contraddizione fondamentale della vita viene ora risolta in modo semplice. Ognuno vuole essere amato e riconosciuto, e per questo ognuno cerca di sottomettere l'altro a sé, di costringerlo al riconoscimento. Il risultato è l'odio universale. Ma se ognuno ama l'altro più di sé stesso, ognuno ottiene il riconoscimento e l'amore che chiede. Il bene – il riconoscimento e l'amore universale – può essere realizzato solo se ognuno rinuncia all'individualità animale e si apre ad una percezione sovraindividuale della vita. Se cerca il bene dell'altro, non il bene per sé. È questa l'essenza del cristianesimo. Ed è di questa ragione che parla il Vangelo di Giovanni nell'incipit: In principio era il Logos²¹. Tolstoj tenta di caratterizzare questo Logos come una Ragione universale che domina il manifestarsi di tutti i fenomeni e che regola la vita vegetale e animale. Fortunatamente, si tratta di nulla più di un abbozzo di fondazione metafisica dell'etica, la cui fragilità è evidente: il mondo animale e perfino quello vegetale, se a livello intraspecifico

mostrano in qualche caso quel mutuo appoggio che Kropotkin contrapponeva alla selezione naturale di Darwin, a livello interspecifico sono caratterizzati dalla reciproca lotta e distruzione; quanto ai pianeti, alle galassie, ai fenomeni naturali, sembrano seguire leggi che nulla hanno a che fare con i criteri di bene e di male.

Il centro del discorso non è metafisico, ma esistenziale ed etico: si tratta della conversione ad una percezione della vita che potremmo definire transpersonale. Il transpersonale è la dimensione propria dell'etica, della vita vera. Fino a quando si resta nella dimensione personale, si vive la vita inautentica, e si è incapaci di amore. L'etica è possibile solo nell'ottica transpersonale che ci fa vedere il nostro io circoscritto solo come parte di un insieme che lo trascende, e ci induce a cercare il bene non nel soddisfacimento dei bisogni individuali, ma appunto in questo altro ed in questo oltre da noi.

Si noti l'apparente contraddizione: il discorso di Tolstoj è religioso, è intessuto di costanti riferimenti al Vangelo, e del Vangelo vuole essere una interpretazione; ma la coscienza di cui parla è *razionale*. La percezione della vita di cui s'è detto può essere raggiunta con un procedimento puramente razionale, non ha bisogno di alcuna rivelazione divina. Non è un caso che vi siano giunti i grandi maestri dell'umanità; e con loro può giungervi chiunque. Il messaggio evangelico conta, dunque, non perché esprima una verità oltre la

ragione – quella della incarnazione, morte e rinascita di Cristo come salvatore dell'umanità –, ma perché addita a chiunque, con grande semplicità e chiarezza, quella via della ragione la cui verità ognuno può comprendere e scoprire da sé, solo che si fermi a riflettere sulla dolorosa contraddizione della sua esistenza.

Igor Sibaldi ha visto una affinità tra la coscienza razionale tolstoiana ed il superuomo di Nietzsche²². Sembra piuttosto di poter dire che il superuomo nietzscheano – di cui sono molte, come è noto, le interpretazioni – abbia a che fare con l'*individualità animale*. Scrive Tolstoj nei suoi diari, dopo aver letto tutto Nietzsche, insieme a *La signora col cagnolino* di Checov: “Gente che non ha elaborato in sé una concezione del mondo capace di distinguere il bene dal male. Prima erano timidi, cercavano: ora, invece, pensando che loro sono di là dal bene e dal male, restano di qua, cioè quasi animali”²³. Un giudizio durissimo, ma non privo di una sua legittimità, anche prescindendo dall'uso che del pensiero nietzscheano faranno i nazisti. È il disgusto di un anarchico verso un pensatore che pensa già di sostituire i lavoratori europei, sempre più scontenti, con i cinesi, che “porterebbero con sé il modo di pensare e di vivere che si conviene a formiche industriali”²⁴. Ad accomunarli, certo, è la critica della morale corrente, compresa quella cristiana, e la ricerca di nuovi valori. Ma la direzione che prende questa ricerca è diametralmente opposta. Dal punto di vista

tolstojano Nietzsche, con la sua pretesa di trascendimento dei valori occidentali, sta invece tutto dentro la realtà occidentale e la sua logica della forza. Si direbbe che l'ingenuità di Nietzsche sia consistita nel ritenere che l'Occidente si sia davvero edificato sull'etica cristiana (un'etica del debole, nella sua interpretazione), mentre Tolstoj scorge nel tradimento del Vangelo da parte del clero l'atto fondante dell'Europa cristiana, la cui logica è sempre stata quella della potenza, quella della sopraffazione del forte sul debole, anche il nome del Vangelo, e nell'etica cristiana un messaggio altissimo la cui riscoperta ed attuazione costituisce la vera trasmutazione di tutti i valori occidentali.

Le Chiese cristiane non sono semplicemente poco fedeli al Vangelo. Se così fosse, si potrebbe provare a riformarle, come tante volte è stato fatto. Esse, invece, sono essenzialmente anticristiane: rappresentano il pieno rovesciamento del messaggio evangelico. È questa una delle tesi centrali de *Il Regno di Dio è in voi* (1893). Gesù Cristo non ha inteso creare nessuna Chiesa. Ha insegnato l'etica dell'amore e della non resistenza al male. Ha insegnato il primato degli ultimi, degli umili, dei poveri. Ha mostrato agli uomini la via per realizzare sé stessi nel modo più alto, per raggiungere la perfetta nobiltà dello spirito, realizzando anche per questa via una società perfetta, quel regno di Dio che non è un mondo a venire, realizzato in modo soprannaturale, ma questa stessa società, trasformata e liberata dalla pra-

tica dell'amore e della non resistenza al male. Il Vangelo è anti-istituzionale ed anarchico²⁵. Non è compatibile con alcuna Chiesa e con alcuna forma di Stato; mostra anzi la via per trascendere le Chiese e gli Stati. L'una e l'altro sono strutture di dominio costruite sulle spalle del popolo, al servizio dei ricchi. L'etica altissima del Vangelo passa sullo sfondo, anzi è del tutto rimossa, ed in primo piano viene un sistema di superstizioni, di rituali, di pratiche e cerimonie che irretiscono il popolo e lo mantengono in uno stato di ignoranza e di sottomissione, mentre il clero cresce in potenza e ricchezza offrendo sostegno e giustificazione ideologica alle disuguaglianze sociali.

Tutta l'umanità è in catene. Sono in catene gli oppressi, costretti ad un lavoro massacrante ed ingannati con la promessa di una vita liberata dopo la morte, ma sono in catene gli stessi oppressori, che vivono una vita inautentica, vittime della stessa violenza che impongono agli sfruttati. L'unico libero, in questo sistema di universale schiavitù, è il cristiano. "Il cristiano non può non essere libero"²⁶, perché ha da obbedire ad una sola legge, quella di Dio. Obbedendo a Dio, il cristiano è libero nei confronti di qualsiasi potere mondano. Ma questa legge cui obbedisce non ha nulla di realmente soprannaturale: è la legge della sua stessa ragione, che come abbiamo visto indica la via dell'amore e della non resistenza. Dio non comanda, come ad Abramo, nulla che vada oltre l'etica. La legge di Dio è, al contrario, la legge del

perfezionamento morale. È importante sottolineare questo punto. Se Tolstoj si limitasse ad affermare il diritto di disobbedire alla legge dello Stato in nome della legge di Dio, la sua tesi potrebbe giustificare qualunque forma di fondamentalismo e di terrorismo. Dio sarebbe l'istanza trascendente che consente di sottrarsi non solo alle leggi dello Stato, ma anche alle regole morali. In Tolstoj, invece, da un lato Dio non è realmente una istanza trascendente, o lo è solo in parte, perché la legge di Dio non è che la stessa legge dell'essere umano, non è il risultato di una rivelazione, ma una verità cui ognuno può giungere riflettendo sulle contraddizioni della sua esistenza, e che i grandi maestri dell'umanità hanno mostrato in pratica con la loro vita; dall'altro questa legge non è che la legge morale dell'amore, da cui discendono come corollari l'uguaglianza di tutti gli esseri umani (e il valore della stessa vita non umana) e la non resistenza al male.

Essere cristiani vuol dire seguire la legge dell'amore. Ma lo Stato non è che l'organizzazione dell'odio e della violenza. Gli strumenti cui lo Stato ricorre (cioè: cui ricorrono le classi dominanti) per sottomettere e sfruttare i poveri e per mantenerli in "un cerchio di violenza"²⁷ sono quattro: l'intimidazione, ossia la punizione di chiunque tenti di cambiare l'ordine sociale; la corruzione, ossia la creazione di una casta di funzionari che vivono con le tasse del popolo, e perciò sono personalmente interessati a mantenere il popolo sottomesso con

ogni mezzo; l' "ipnotizzazione del popolo"²⁸, di cui si incaricano la scuola ed il clero, e che consiste nel suscitare fin dall'infanzia nel popolo la visione della vita di cui ha bisogno il dominio; e infine la creazione di un esercito formato da persone scelte fin dall'adolescenza ed abbruttite con ogni mezzo, compreso l'isolamento nelle caserme, per renderle feroci e disposte a tutto. Sono, come si vede, quelli che Louis Althusser chiamerà Apparati Repressivi dello Stato ed Apparati Ideologici dello Stato. Il filosofo russo è consapevole della importanza determinante di questi ultimi, e questa consapevolezza è decisiva per la sua teoria della rivoluzione. Il sistema di dominio si fonda, in ultima analisi, sulla non ribellione dei sottoposti, come aveva visto già nel Cinquecento Étienne de La Boétie²⁹; e i sottoposti non si ribellano perché sin dalla nascita hanno ricevuto una *Weltanschauung* che giustifica lo stato delle cose e condanna come peccaminosa ed immorale qualsiasi ipotesi di cambiamento. Per questo la rivoluzione non può che cominciare *in interiore homine*. Se il cristianesimo è l'ideologia che nella Russia ortodossa e nell'Europa cattolica e protestante (si ricordi l'invito di Lutero a massacrare i contadini in rivolta) ha fornito agli oppressori gli strumenti ideologici per dominare gli oppressi, il Vangelo è la buona novella che può rovesciare il sistema di oppressione offrendo agli oppressi una nuova visione della vita.

Il fatto decisivo è la conversione. Essere cristiani in senso autentico,

cioè evangelico, vuol dire vivere secondo la legge dell'amore, del perdono, della non resistenza al male; ma non solo. Se ci fosse solo questo, la vita evangelica sarebbe perfettamente conciliabile con l'oppressione, ed anzi le offrirebbe il sostegno più solido. La conversione invece mostra l'insostenibilità dell'oppressione. Poiché amo, non posso accettare che chi amo venga sfruttato. Nell'amore, ogni essere umano mi appare dotato di uguale dignità; nell'amore, l'oppressione e il dominio si mostrano per quello che sono: uno scandalo. Vivere secondo il Vangelo significa dunque convertirsi all'amore ed al tempo stesso lottare per la giustizia: l'etica personale conduce alla politica.

Ma è possibile una rivoluzione nonviolenta? Torniamo alla domanda da cui siamo partiti. Abbiamo appena visto che il filosofo russo fa un'analisi tutt'altro che superficiale del sistema di oppressione. Gli è chiaro che l'uso della forza, se è il più vistoso, non è l'aspetto decisivo del sistema, che si regge invece grazie alla costruzione del consenso, per la quale sono decisive istituzioni come la scuola, la Chiesa e la stampa. In una pagina tra le meno felici de *Il Regno di Dio è in voi*, chiedendosi come "sottomettere al cristianesimo i popoli selvaggi", fa tuttavia una osservazione di importanza decisiva: "L'unica forza che dirige tutto ed a cui obbediscono gli individui ed i popoli è sempre stata l'opinione pubblica, questa potenza impalpabile, che è la risultante di tutte le forze morali di un popolo e di tutta l'u-

manità"³⁰. La verità di questa affermazione è confermata da tutta la storia del Novecento, che è la storia di dittature, imperi, democrazie e pseudo-democrazie, sistemi economici che si sono sostenuti e si sostengono grazie alla costruzione attenta e capillare di una opinione pubblica favorevole allo status quo. Tolstoj parla ancora dell'opinione pubblica come risultante delle "forze morali" del popolo, ed è convinto che la diffusione dello spirito cristiano, ossia della concezione della vita che abbiamo visto, possa trasformare profondamente la realtà sociale ed eliminare il dominio. Diventerà presto evidente che nella società di massa l'opinione pubblica risulta più che dalle forze morali del popolo, dall'azione straordinariamente pervasiva e persuasiva dei nuovi mezzi di comunicazione di massa. Negli stessi anni in cui Tolstoj elabora la sua visione politico-religiosa, Gustave Le Bon tenta una prima analisi della psicologia delle folle, mostrando come esse possano cadere facilmente nell'irrazionale e ancora più facilmente essere manipolate da un leader. Mussolini, ammiratore di Le Bon, ed Hitler mostreranno a quali vette di follia collettiva possa giungere l'anestetizzazione del senso morale di un popolo attraverso l'azione dei mezzi di comunicazione di massa. Se in passato il problema rivoluzionario era come contrastare sul piano della forza fisica la repressione del dominio, oggi il problema è come contrastare sul piano dell'opinione pubblica l'azione dei

mass-media e le molteplici azioni di persuasione che operano per il mantenimento del sistema capitalistico, o meglio financialcapitalistico.

Che l'impresa di operare profondi cambiamenti politici senza ricorrere alla violenza rivoluzionaria, ma muovendo da una visione etico-religiosa ed agendo con le armi della persuasione, sia una via possibile e praticabile è stato dimostrato da Gandhi. Nella sua autobiografia il leader indiano riconosce l'influenza decisiva che sulla sua formazione ha avuto la lettura de *Il Regno di Dio è dentro di voi*, insieme ad *Unto this last* di Ruskin. In una lunga *Lettera a un indù* del 1908 Tolstoj aveva analizzato a lungo la situazione di oppressione degli indiani, giungendo alla conclusione gli indiani potranno liberarsi dagli inglesi solo se rinunceranno alla logica della violenza, seguendo invece la pratica dell'amore. "L'amore è l'unico mezzo di cui l'uomo dispone per salvarsi da tutte le calamità che lo affliggono. In questo caso, l'unico modo per liberare il vostro popolo dalla schiavitù sta nell'amore"³¹. Letto l'articolo, Gandhi gli scrive per fargli conoscere la lotta nonviolenta che sta portando avanti in Sudafrica per i diritti della comunità indiana, fortemente discriminata. Lo scrittore russo non mancherà di riconoscerne l'importanza. Il 20 settembre 1910, due mesi esatti prima della sua morte, scrive a Gandhi: "[...] la vostra attività nel Transvaal, che ci pare ai confini della terra, è l'opera più centrale, più importante fra tutte quelle che si

svolgono attualmente nel mondo, e di essa saranno partecipi necessariamente non solo i popoli del mondo cristiano, ma quelli di tutto il mondo"³². Si può scorgere in queste parole un passaggio di testimone: il giovane avvocato indiano ha trovato quella via all'azione che lo scrittore russo ha cercato per tutta la vita. Non mancano le differenze tra i due. Comunicandogli la sua intenzione di tradurre e pubblicare la *Lettera a un indù*, Gandhi vorrebbe però tralasciare un passo in cui è criticata la credenza nella reincarnazione. È qui che le vie dei due grandi divergono. Entrambi hanno un sincero rispetto della religiosità del popolo ed entrambi avvertono la necessità di una riforma religiosa nel loro paese. Ma se Gandhi limita questa riforma agli aspetti più vistosamente inaccettabili dello hinduismo, come l'intoccabilità ed il matrimonio tra bambini, senza però mettere in discussione la religione come sistema ideologico funzionale alla disuguaglianza sociale (accetta lo stesso sistema delle caste, pur affermando l'uguale dignità di ogni casta), Tolstoj, che è erede anche della tradizione illuministica, porta la critica della religione fino alle sue conseguenze più estreme, rovesciando le istituzioni cristiane in nome dello stesso Vangelo. Gandhi considera tutte le religioni vere, ma è al tempo stesso uno hinduista impegnato nella riforma della propria religione e nel dialogo con le altre. Tolstoj ritiene invece che le religioni storiche, con i loro cascami ideologici, vadano trascese in favore di una

religione universale che ritenga il nucleo etico delle diverse tradizioni religiose, senza però essere toccata dagli aspetti devozionali, fideistici e superstiziosi. Nell'India contemporanea, forse gli è più prossimo Ram Mohan Roy, che a Gandhi appariva troppo illuminista, lontano dalla sensibilità religiosa, e lontanissimo dai grandi santi dell'India come Sri Chaitanya³³.

L'ultima opera dello scrittore russo è una ricerca di questa religione-filosofia-etica universale. Anticipando la filosofia comparata, va pazientemente alla ricerca dei punti di contatto tra pensatori appartenenti a tradizioni diverse e lontane, mosso dalla convinzione che, essendo la legge dell'amore scritta nel cuore dell'essere umano, non possa che trovare espressione in ogni luogo. Il frutto di questo suo lavoro è stato pubblicato postumo con il titolo *Il pensiero dell'umanità*, e si apre significativamente con una analisi dell'importanza e dell'irrinunciabilità della fede. Ma cos'è la fede? In cosa consiste? Consiste nel credere che "Dio è amore e l'amore non ha che uno scopo: il Bene"³⁴. Credere nell'amore, praticare l'amore è l'unica legge della vita, l'unico modo per dar senso alla propria esistenza. Tolstoj la chiama fede perché, come la fede, non ammette il dubbio. Al di fuori di questa legge semplice non è possibile alcuna felicità, ma nemmeno alcuna realizzazione della propria umanità. "La vita di un uomo senza religione è quella di una bestia"³⁵. Una affermazione perentoria, dopo la

quale però spiega che delle dottrine degli antichi saggi e santi dobbiamo "accettare ciò che è conforme alla ragione e rifiutare quello che è contrario ad essa"³⁶. Nessuna abdicazione alla ragione, dunque. La fede di cui parla è una scelta razionale ed esistenziale.

Esiste Dio? Tolstoj parla spesso di Dio, ma nega che Dio si possa conoscere. Come il noumeno kantiano, il Dio tolstojano è esistente, ma non conoscibile; e se la manifestazione sensibile del noumeno è il fenomeno, ciò che possiamo conoscere di Dio è la sua legge, ossia la legge dell'amore. Avere fede vuol dire null'altro che seguire questa legge. È evidente che il Dio di Tolstoj non è un Dio da venerare, ma un Dio da praticare. E ci si può chiedere se non si possa fare a meno di parlare di Dio. In una annotazione del suo diario del 1909 si legge:

Dio è amore: ecco che cos'è. Noi lo conosciamo solo in quanto amiamo. E che Dio ci sia in sé stesso, questo è un ragionamento spesso superfluo o anche dannoso. Se mi domandano: c'è Dio in sé stesso? io devo rispondere e rispondo: sì, probabilmente; ma io di lui, di questo Dio in sé stesso, non so niente. Ma con l'amore non è come con Dio. Questo, l'amore, so per certo che cos'è. È tutto per me. La spiegazione e lo scopo della mia vita³⁷.

E tre anni prima aveva scritto: "C'è Dio? Non lo so. So che c'è la legge del mio essere spirituale. Chiamo Dio la fonte, la causa di questa legge"³⁸. A rigore, chi fa affermazioni

simili non può essere considerato credente, nonostante sostenga l'importanza della fede. Per le religioni storiche, credere in Dio vuol dire avere fede nell'esistenza di un Ente, che è certamente anche autore di una legge morale che è possibile seguire e praticare, ma è soprattutto un Ente trascendente, fonte ed origine dell'essere. Riguardo all'esistenza di questo ente, Tolstoj è propriamente agnostico. Ciò in cui crede è la possibilità di praticare l'amore. Anche questa, a dire il vero, è una fede, e probabilmente richiede uno sforzo, un salto non inferiore a quello della fede nel Dio tradizionale, perché di questa capacità di amare pura, non contaminata da scopi egoistici, l'umanità dà prove sporadiche. E certo non si può definire cristiano un autore che, oltre a sospendere il giudizio sull'esistenza di Dio, nega risolutamente che il Cristo sia un essere divino. Nel suo diario si legge:

(Ora ho dimenticato, ma mi sembra molto importante.) Ah, ora ricordo: io non voglio essere cristiano, come non vorrei e non consiglieri agli altri di essere induisti, buddisti, confuciani, taoisti, maomettani eccetera. Tutti noi dobbiamo cercare nella propria fede quello che è comune a tutti, rifiutando quello che vi è di esclusivo, tenere quello che unisce³⁹.

È una affermazione che fa pensare a Buddhadasa⁴⁰, in ambito buddhista, o al Balducci de *L'uomo planetario*, che non esita ad affermare: "La qualifica di cristiano mi pesa", ed auspica "l'opzione per una

identità nuova in cui potenzialmente si ritrovino tutte le identità elaborate dal genere umano nel suo lungo cammino"⁴¹. Una affermazione talmente chiara, che sorprende davvero che si continui a considerare Tolstoj un pensatore cristiano. Se essere cristiano vuol dire avere fede nel Figlio di Dio, credere nella sua incarnazione e nella sua resurrezione, nella vita eterna e negli altri dogmi delle Chiese, allora difficilmente Tolstoj può assolutamente essere considerato cristiano. Per Tolstoj essere cristiano vuol dire, semplicemente, seguire l'insegnamento del Vangelo.

Io sono stato battezzato e ho vissuto da pagano, e quindi non considero cristiano chi è stato battezzato; e dicendo: 'Sono cristiano', non intendo dire né ho adempito l'insegnamento né che sono migliore degli altri, dico solo che il senso della vita umana è nell'insegnamento di Cristo, la gioia della vita umana è nel tendere all'adempimento di questo insegnamento, e per questo tutto ciò che è conforme a tale insegnamento mi è caro e gioioso, tutto ciò che gli è contrario mi è doloroso e disgustoso scrive nel suo diario nelle *Note di un cristiano*, del 1881⁴². Tolstoj dunque non crede in Cristo, ma nell'insegnamento di Cristo. Non ha la fede, che è ciò che distingue un cristiano da un non cristiano. Rifiuta risolutamente non solo le chiese con i suoi rituali ed i suoi dogmi, ma anche, come abbiamo visto, l'idea di una vita oltre la morte. La sua prospettiva è dunque interamente laica, razionale, etica. Vero è che lo scrittore russo parla

quasi ovunque di Dio, ma abbiamo appena visto che quello che intende con questo termine non è un Ente trascendente. Sbaglierebbe chi facesse di lui un teista, come chi ne facesse un ateo. L'esistenza di un Dio-Ente è una pura ipotesi in lui: ed una ipotesi tutto sommato irrilevante. Dio non è un Ente in cui credere, da venerare, da pregare. È una realtà da realizzare. E questa realtà che bisogna realizzare è l'amore. Nel momento in cui si ama, si è in Dio, e si sarebbe in Dio anche se Dio non esistesse. Una persuasione molto simile si trova, autonomamente da Tolstoj, nel nostro Aldo Capitini, il cui difficile concetto di *compresenza* va compreso proprio a partire dal rifiuto di pensare Dio come Ente trascendente. Per il filosofo perugino, in questo profondamente influenzato da Ferdinando Tartaglia (che ha a sua volta influenzato; è da ricordare che insieme hanno fondato il Movimento di Religione), mettere Dio all'inizio vuol dire considerare la realtà, questa realtà con il suo carico di violenza e sofferenza, opera divina, ed il male come una fatalità che occorre accettare con rassegnazione. È un Dio di potenza, non di trasformazione. Il Dio della compresenza, che Capitini chiama anche Tu-Tutti, non è un Ente (e per questo si può anche non chiamarlo Dio), ma una realtà che accade nel momento in cui un io si apre ad un tu (tu che per il filosofo italiano, come per Tolstoj, include anche l'animale, e perfino la pianta) e lo ama. In questa pratica dell'amore è la realtà della compresenza. Come

per Tolstoj, per Capitini "noi viviamo praticamente Dio"⁴³. Il filosofo italiano *aggiunge* (il concetto di aggiunta è centrale nel suo pensiero) la convinzione che questo atto di apertura ed amore, oltre a fondare nuovi rapporti socio-politici ed a far crollare la vecchia società autoritaria e diseguale, giungerà ad incidere anche profondamente nella natura delle cose, aprendo una nuova realtà liberata dal male, dalla violenza, dalla morte. Una persuasione escatologica che indica anche e soprattutto la direzione dell'azione morale: agisci come se questo-ente-qui, sofferente e limitato, avesse un valore assoluto (lo ha, di fatto, nel momento in cui mi apro ad esso), e per questo non potesse morir; e ancora: agisci come se tutto potesse e dovesse obbedire al tuo amore per questo-ente-qui.

Il rifiuto di un Dio-Ente principio del mondo è un gesto anarchico, nel senso che rigetta l'*ἀρχή*, il fondamento, l'origine. Il Dio-Ente è troppo implicato con i poteri mondani, per poter fondare sulla sua presenza una qualsiasi pratica liberatrice. Di qui due vie: o la negazione di Dio, che caratterizza gran parte del pensiero anarchico, o un suo profondo ripensamento, che Tolstoj avvia e Capitini opera con maggiore consapevolezza filosofica.

L'anarchismo di Tolstoj ha provocato e provoca tra gli anarchici un imbarazzo, dovuto alla mancata riflessione su questa seconda possibilità. Può un anarchico essere credente? Può essere cristiano? A questa seconda domanda risponde Jacques

Ellul. In risposta a Guy Debord, che gli aveva negato la possibilità di aderire al movimento situazionista in quanto cristiano, il filosofo francese ricorda che esiste una tradizione cristiana di rifiuto del potere e dell'autorità, che va da Tertulliano a fra' Dolcino, da Francesco d'Assisi a Lutero (ma non quello che invita a massacrare i contadini), dagli Anabattisti a Christoph Friedrich Blumhardt, e cerca le ragioni di un anarchismo cristiano nonviolento nella stessa Bibbia – non solo nel Vangelo, ma anche nella Bibbia ebraica⁴⁴. Se le interpretazioni di Ellul appaiono in qualche caso discutibili, è innegabile che esista una tradizione di cristianesimo antiautoritario, quando non rivoluzionario, benché assolutamente minoritario. Ma è una questione che riguarda solo parzialmente il nostro discorso, perché abbiamo visto che in realtà Tolstoj, pur richiamandosi al Vangelo e dichiarandosi spesso cristiano, non è affatto cristiano. È tuttavia religioso, e questo crea non meno problemi. In Italia, pesa su di lui e sul movimento nato dal suo insegnamento il giudizio di Errico Malatesta. In uno scritto del 1896, l'anarchico italiano scorgeva nel tolstojismo un pericolo per l'anarchismo non inferiore a quello rappresentato dal terrorismo. Da una parte i terroristi che scambiano il mezzo della violenza per fine, dall'altra quanti, influenzati da Tolstoj, abbracciano “il partito della resistenza passiva, il quale ha per principio che bisogna lasciare opprimere e vilipendere se stesso e gli altri piuttosto

che far del male all'aggressore”. Per Malatesta le due posizioni, benché agli antipodi, giungevano ad effetti simili: “Quelli non esiterebbero a distruggere mezza umanità pur di far trionfare l'idea: questi lascerebbero che tutta l'umanità restasse sotto il peso delle più grandi sofferenze piuttosto che violare un principio”. E conclude: “Per me, io violerei tutti i principi del mondo pur di salvare un uomo: il che sarebbe poi infatti rispettare il principio. Poiché, secondo me, tutti i principi morali e sociologici si riducono a questo solo: il bene degli uomini, di tutti gli uomini”⁴⁵. È un giudizio di fine Ottocento, quando la possibilità di una opposizione nonviolenta all'ingiustizia ed allo sfruttamento rappresentava soltanto un'ipotesi. Il nuovo secolo dimostrerà, da Gandhi in poi, che non si trattava di una convinzione ingenua.

Lo scrittore russo annota nel suo diario nel 1894, due anni prima del giudizio di Malatesta: “Come possono gli anarchici non vedere il danno della violenza? Come vorrei scrivere loro di questo. Va tutto bene, è tutto giusto quello che essi dicono e fanno, difendendo l'idea dell'inutilità, del male della violenza statale. Una sola cosa devono cambiare: violenza, assassinio – *non partecipazione alle violenze e agli assassini*”⁴⁶. Quello che gli anarchici non comprendono, dal punto di vista di Tolstoj, è che c'è una continuità tra la violenza dell'oppressore e quella dell'oppresso. Esercitare la violenza significa aver introiettato la logica dell'oppress-

sore, secondo quella dinamica che studierà Frantz Fanon e di cui terrà conto Paulo Freire per creare la sua pedagogia degli oppressi. I dominatori da sempre portano la violenza nel mondo. Combattere il dominio vuol dire seguire un'altra logica. Quest'altra logica parte dal rifiuto di distinguere l'umanità in due fronti, quella degli amici e quella dei nemici. Malatesta, del resto, parla del bene "di tutti gli uomini". L'anarchismo nonviolento – si potrebbe dire la nonviolenza *tout court*, ma esiste anche una nonviolenza che non condivide il rifiuto dello Stato e della Chiesa come istituzioni finalizzate al dominio – prende sul serio queste parole. Tutti gli uomini: gli amici, ma anche i nemici; le vittime, ma anche gli oppressori. Senza questa apertura totale, si giunge inevitabilmente ad una nuova oppressione, ad un nuovo sistema di dominio. La dittatura momentanea degli oppressi, una volta conquistato il potere, si cristallizza in un nuovo Stato, nel quale si ripresentano le strutture di oppressione del vecchio Stato borghese.

Per Giampietro Berti la società anarchica pensata da Tolstoj "si fonda su una premessa decisiva, quella del cristianesimo"⁴⁷. Si tratta, come ho cercato di mostrare, di un equivoco. Tolstoj non è cristiano. Ha una visione del mondo fondata su una analisi razionale e filosofica della condizione umana. Una analisi che lo conduce ad una conclusione: amare è l'unico modo per sottrarsi all'assurdo dell'esistenza. Trova questa verità nel Vangelo, ma la considera il fon-

damento di tutte le tradizioni religiose. Parla ovunque di Dio, di legge di Dio, di Regno di Dio, ma tutto il suo pensiero si può tradurre in termini laici e razionali, senza che se ne perda nulla. In nucleo del suo pensiero è morale. Moralistico, nell'analisi di alcuni; forse anche paternalistico. Affidando il cambiamento sociale ad una rivoluzione interiore, ad una conversione radicale della propria visione del mondo, Tolstoj sarebbe un rappresentante perfetto di quella posizione dello *yogi* che Arthur Koestler contrapponeva a quella del *commissario* in una raccolta di saggi del 1942⁴⁸. Lo *yogi* pretende di trasformare il mondo partendo dall'interno, dalla persuasione interiore, etica e religiosa, mentre il commissario – Koestler si riferisce al comunismo – agisce all'esterno, operando sulle strutture economiche e sociali. La convinzione, in questo caso, è che le strutture nuove creeranno l'uomo nuovo. Ma si potranno realmente creare strutture nuove, senza aver posto ad esse nuove basi nella psiche e nella cultura (e senza aver indagato i rapporti tra psiche e cultura)? Se non si identificano le radici della violenza nell'interiorità umana, sarà realmente possibile liberare dalla violenza la società? Essa non si riproporrà nelle strutture nuove?

Sono domande che attraversano tutto il Novecento, e si propongono più attuali che mai in questo inquieto inizio di millennio, caratterizzato dal dominio di un capitalismo finanziario che si sostiene grazie ad uno sfruttamento del lavoro su scala mondiale e

che divide l'umanità in una piccola minoranza di privilegiati, possessori delle ricchezze e delle risorse, ed una maggioranza di disperati, costretti alla sopravvivenza, quando non alla morte per fame. Un sistema che si presenta talmente solido, onnipervasivo, capace di assorbire qualunque colpo ed opposizione, da rendere improbabile una rivoluzione sul piano delle strutture. La lotta, osservava Baudrillard in un libro per molti versi profetico come *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), deve avvenire sul piano simbolico. Poiché il sistema è un sistema di morte, non si può sfidarlo simbolicamente che rilanciando: con la propria stessa morte: “Sfidare il sistema con un dono al quale non possa rispondere, se non con la propria morte e il proprio crollo”⁴⁹. Si può leggere una tale sfida negli attentati suicidi dei

terroristi, ma anche negli omicidi di massa sempre più frequenti in paesi come gli Stati Uniti e la Finlandia. E c'è da dubitare che il sistema, accettando la sfida simbolica, giunga a suicidarsi in seguito ad essi. Restando sul piano simbolico, c'è una sfida che può essere più efficace: la sfida del mistico. In questo caso a suicidarsi è l'io, con il suo portato di possessività, di violenza, di appropriazione. Il mistico svuota l'io in favore dell'altro. Fa dono completo di sé stesso: un dono simbolico che, in una società fondata sull'individualismo e sul narcisismo, rappresenta in effetti una sfida al sistema. È, oltre che una sfida, anche una strategia efficace per cambiare le strutture? È una forma di lotta vincente contro il capitalismo finanziario? Difficile dirlo. Ma, certo, è una via.

Note

- ¹ Stefan Zweig, *Fuga e morte di Tolstoj*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1992, p. 11.
- ² Lev Tolstoj, *La confessione*, Studio Editoriale, Milano, 2000, pp. 21-22.
- ³ *Ibidem*, p. 96.
- ⁴ Andrej Sinjavskij, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli, 1993, p. 411.
- ⁵ Lev Tolstoj, *What is to be done?*, in *The Complete Works of L. N. Tolstoy*, Crowell, New York, 1899, pp. 67-68. Sull'incontro con Sjutaeve si veda Pavel Basinskij, *Fuga dal paradiso. La vita di Lev Tolstoj*, tr. it., Castelvecchi, Roma, 2014.

- ⁶ Lev Tolstoj, *Il lavoro e la dottrina di Bondarev* (1890), in *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Ortothes, Napoli, 2011, pp. 53-54.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 80.
- ⁹ “...quando le persone agiscono male si costruiscono sempre una concezione della vita in base alla quale le loro azioni sono tutt'altro che cattive, bensì il risultato di leggi immutabili al di fuori del loro controllo”, *Ibidem*, p. 84.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 88.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 99.

- ¹² Mikhail Bakunin, “L’instruction intégrale”, *L’Égalité*, n. 28-31, 1869 (corsivo nel testo).
- ¹³ Henry George, *Progresso e povertà*, UTET, Torino, 1888, p. 239.
- ¹⁴ Bruna Bianchi, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, in Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 30.
- ¹⁵ Lev Tolstoj, *Lettera ai sostenitori inglesi della tassa unica* (1909), in Lev Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo*, loc. cit., p. 141.
- ¹⁶ Bruna Bianchi, loc. cit., p. 34.
- ¹⁷ Lev Tolstoj, *I diari*, Garzanti, Milano, 1997, p. 83 (28 gennaio 1855).
- ¹⁸ *Ibidem*, pp. 84-85 (2, 3, 4 marzo 1855).
- ¹⁹ Lev Tolstoj, *Della vita*, Mondadori, Milano, 1991, p. 53.
- ²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 50.
- ²¹ *Ibidem*, p. 90. Nella Unificazione e traduzione dei quattro vangeli Tolstoj traduce il logos del prologo del Vangelo di Giovanni con l’espressione *razumenie zizni*: “Prima di tutto è divenuta la sapienza di vita. E la sapienza di vita rappresenta Dio. E questa sapienza di vita è divenuta Dio. Essa rappresenta il principio di tutto”. Così spiega il ricorso al termine *razumenie*: “*Razumenie* non è solo ragione, ma l’attività della ragione che porta a qualcosa: non solo causa, ma anche la sua ricerca; non solo ragionamento, ma ragionamento che cerca una causa, e non solo relazione, ma attività razionale in relazione a una causa...”. Come notava Pier Cesare Bori, l’espressione aveva “un contenuto essenzialmente etico, e lo connotava con tinte illuministiche, estremamente negative verso ogni teologia” (Pier Cesare Bori, *Tolstoj. Oltre la letteratura (1876-1910)*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1991, pp. 34-35, 37).
- ²² Igor Sibaldi, *Introduzione*, in L. Tolstoj, *Della vita*, loc. cit., p. 24.
- ²³ Lev Tolstoj, *I diari*, loc. cit., p. 445 (16 gennaio 1900).
- ²⁴ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, 206, in *Opere filosofiche*, tr. it., UTET, Torino, 2002.
- ²⁵ “In mezzo alle regole religiose complicatissime nel mondo giudaico – dove, secondo Isaia, c’era regola su regola – e alla legislazione romana, spinta ad alto grado di perfezione, sorse una dottrina che negava non solo tutte le divinità, ma anche tutte le istituzioni umane e la loro necessità. In cambio di tutte le regole delle antiche credenze, questa dottrina non dava altro che un modello di perfezione interna, di verità e di amore nella persona del Cristo, e, come conseguenza di questa perfezione interna, la perfezione esterna, predetta dai profeti: il regno di Dio, nel quale tutti gli uomini, non sapendo più odiare, saranno uniti dall’amore, e nel quale il leone starà presso all’agnello”. Lev Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, Bocca, Roma, 1894, p. 57.
- ²⁶ *Ibidem*, p. 230.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 211.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 213.
- ²⁹ Tolstoj cita ampi stralci del *Discorso sulla servitù volontaria* nel pamphlet postumo *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- ³⁰ Lev Tolstoj, *Il Regno di Dio è in voi*, loc. cit., p. 275.
- ³¹ Lev Tolstoj, *Lettera a un indù*, in Pier Cesare Bori - Gianni Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, il Mulino, Bologna, 1985, p. 191.

- ³² *Ibidem*, p. 212.
- ³³ Su questo rimando al mio *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari, 2009, p. 111 segg.
- ³⁴ Lev Tolstoj, *La pensée de l'humanité*, L'Édition Moderne-Librairie Ambert, Paris, 1912, p. 3.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 18.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 22.
- ³⁷ Idem, *I diari, loc. cit.*, p. 612 (23 novembre 1909).
- ³⁸ *Ibidem*, pp. 517-518 (30 luglio 1906).
- ³⁹ *Ibidem*, p. 614 (3 dicembre 1909).
- ⁴⁰ Cfr. Buddhadasa, *Io e mio. Gli insegnamenti di un maestro buddhista thailandese*, Ubaldini, Roma, 1991.
- ⁴¹ Ernesto Balducci, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994, pp. 157, 160.
- ⁴² Lev Tolstoj, *I diari, loc. cit.*, p. 230.
- ⁴³ Aldo Capitini, *Religione aperta*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia, 1994, p. 530.
- ⁴⁴ Jean Ellul, *Anarchia e cristianesimo*, tr. it., Elèuthera, Milano, 1993.
- ⁴⁵ Cfr. Lev Tolstoj, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, a cura di Piero Brunello, Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2006.
- ⁴⁶ Lev Tolstoj, *I diari, loc. cit.*, 18 agosto 1894, p. 365 (corsivo nel testo).
- ⁴⁷ Giampietro Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaïta, Manduria, 1998, p. 689.
- ⁴⁸ Arthur Koestler, *Lo yogi e il commissario*, tr. it., Liberal, Firenze, 2002.
- ⁴⁹ Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2009, p. 53 (corsivo nel testo).

Bibliografie

- AMICI DI TOLSTOJ, *Tolstoj il profeta. Invito alla lettura degli scritti filosofico-religiosi*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano, 2000.
- BALDUCCI Ernesto, *L'uomo planetario*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994.
- BAKUNIN Mikhail, "L'instruction intégrale", *L'Égalité*, nr. 28-31, 1869.
- BASINSKIJ Pavel, *Fuga dal paradiso. La vita di Lev Tolstoj*, Castelvechi, Roma, 2014.
- BAUDRILLARD Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 2009.
- BERTI Giampietro, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaïta, Manduria, 1998.
- BIANCHI Bruna, "Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj", in L. Tolstoj, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Biblioteca Franco Serantini, Pisa, 2010.
- BORI Pier Cesare – SOFRI, Gianni, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, il Mulino, Bologna, 1985.
- BORI Pier Cesare, *Tolstoj. Oltre la letteratura (1876-1910)*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1991.
- BRUNELLO Piero, "Tolstoj e l'anarchismo in Europa", in *Fa' quel che devi, accada quel che può*". *Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*,

- Isabella Adinolfi – Bruna Bianchi (coord.), *Orthotes*, Napoli, 2011.
- BUDDHADASA *Io e mio. Gli insegnamenti di un maestro buddhista thailandese*, Ubaldini, Roma, 1991.
- CAPITINI Aldo, *Religione aperta*, in *Scritti filosofici e religiosi*, Mario Martini (coord.), Protagon, Perugia, 1994.
- ELLUL Jacques, *Anarchia e cristianesimo*, Elèuthera, Milano, 1993.
- GEORGE Henry, *Progresso e povertà*, UTET, Torino, 1888.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- KOESTLER Arthur, *Lo yogi e il commissario*, Liberal, Firenze, 2002.
- MICHELSTAEDTER Carlo, *La persuasione e la retorica*, Vladimiro Arangio-Ruiz (coord.), Formiggini, Genova, 2013.
- NIETZSCHE Friedrich, *Opere filosofiche*, UTET, Torino, 2002.
- SINJAVSKIJ Andrej, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli, 1993.
- TOLSTOJ Lev, *What is to be done?*, in *The Complete Works of L. N. Tolstoy*, Crowell, New York, 1899.
- Idem, *Il Regno di Dio è in voi*, Fratelli Bocca, Roma, 1894.
- Idem, *La pensée de l'humanité*, L'Édition Moderne-Librairie Ambert, Paris, 1912.
- Idem, *Della vita*, tr. it., Mondadori, Milano 1991.
- Idem, *Diari*, tr. it., Garzanti, Milano, 1997.
- Idem, *La confessione*, Studio Editoriale, Milano, 2000.
- Idem, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1894-1910)*, Piero Brunello (coord.), Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere, 2006.
- Idem, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Bruna Bianchi (coord.), Orthotes, Napoli, 2011.
- Idem, *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 2015.
- VIGILANTE Antonio, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari, 2009.
- ZWEIG Stefan, *Fuga e morte di Tolstoy*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1992.