

GEORGI PLEKHANOV

**SULLE COSIDDETTE RICERCHE RELIGIOSE IN RUSSIA  
1909**

Gli articoli vennero pubblicati sul giornale *Sovremenny Mir* nei numeri 9-10-12, del 1909. Plekhanov li scrisse perché dopo la sconfitta della Rivoluzione del 1905-07 i cercatori religiosi acquisirono fra l'intelligenza russa considerevole libertà d'azione.

**SOMMARIO**

Primo articolo	p. 1
Secondo articolo	p. 24
Terzo articolo	p. 50

**PRIMO ARTICOLO:  
SULLA RELIGIONE**

**I**

La questione che ci accingiamo a discutere riguarda ciò che è noto come le ricerche religiose, ora in voga in Russia. Se non sbaglio questo è uno dei temi più attuali. Non molto tempo fa – si può dire, solo l'altro giorno – il sig. Alexander Yablonovsky scriveva nella *Kievskaya Mysl* n. 151 che «nel nostro paese l'attenzione della società è al momento concentrata sulla ricerca di dio, la pornografia e la lotta libera». Purtroppo questa è la verità. Non mi sono mai interessato alla lotta libera né ho avuto passione per la letteratura pornografica, ma la nostra moderna «ricerca di dio» mi sembra meritare una seria attenzione, pertanto esprimerò le riflessioni che questa tendenza mi ha suggerito e mi suggerisce ancora.

Sarà utile fare la seguente riserva. Uno dei nostri ben noti cercatori di dio, S.N. Bulgakov, famoso per il suo arretramento spirituale dal «marxismo all'idealismo» [e anche oltre, in effetti fino all'eremo deserto della Sarovskaya], scrive nel periodico *Vekhi*<sup>1</sup>, di cui è uscito di recente il terzo numero con il «successo di uno scandalo» e forse non solo di uno scandalo:

«La cosa che più colpisce dell'ateismo russo è il dogmatismo, si potrebbe dire la leggerezza religiosa con cui viene accolto. Fino a poco fa i problemi religiosi in tutta la loro immensa, straordinaria importanza e urgenza erano semplicemente ignorati e non compresi dalla «società colta» russa, in generale interessata alla religione solo nella misura in cui aveva a che fare con la

---

1 N.r. *Vekhi* – una raccolta di articoli di importanti pubblicisti cadetti, rappresentanti la borghesia liberale controrivoluzionaria – S.N. Bulgakov, N.A. Berdayev, P.B. Struve e altri – venne pubblicata a Mosca nella primavera del 1909. I collaboratori di *Vekhi* cercarono di screditare le tradizioni democratiche rivoluzionarie del movimento di liberazione in Russia, e anche le idee e l'attività di V.G. Belinsky, N.A. Dobrolyubov e N.G. Chernyshevsky. Derisero la rivoluzione del 1905-07 e ringraziarono il governo zarista dell'uso delle «sue baionette e delle sue prigionie» per salvare la borghesia dall'«ira della popolazione».

politica o con la diffusione dell'ateismo. La nostra intelligenza mostra un'impressionante ignoranza sulle questioni religiose. Non lo dico come un'accusa, poiché forse ci possono essere sufficienti ragioni storiche, ma per diagnosticare la sua condizione mentale. Sul problema della religione la nostra intelligenza non è ancora emersa dall'adolescenza, non ci ha ancora riflettuto seriamente»<sup>2</sup>.

Si deve ammettere che è così, ragion per cui non ho esitato a proporre questa lunga citazione. Il nostro ateismo è davvero superficiale e la nostra intelligenza agisce effettivamente come gli adolescenti rispetto alla religione. Ciò che dice il sig. Bulgakov è la verità, ma non tutta la verità. Ha dimenticato d'aggiungere che l'ignoranza sulle questioni religiose nel nostro paese viene mostrata non solo da coloro che professano l'ateismo, ma anche da coloro che in qualche modo sono impegnati nella «ricerca di dio» e nella «costruzione di dio». Finora neanche i nostri «cercatori» e «costruttori» hanno pensato seriamente alla religione, e il loro predicare religioso non è così estraneo alla politica [nel senso ampio della parola] come potrebbe sembrare a prima vista. Al pari del sig. Bulgakov non sto accusando nessuno ma soltanto diagnosticando la condizione mentale di coloro che predicano la nuova dottrina alla moda dell'«autodeterminazione religiosa».

Questa condizione mentale potrebbe essere meglio descritta dalle parole: una disposizione irresistibile verso il dogmatismo religioso. Il mio compito, tra l'altro, è quello di determinare le sue cause sociali, ma qualunque siano, non c'è dubbio che la disposizione è lì e si fa sentire quasi allo stesso grado negli scritti dei «cercatori di dio» i cui risultati «divini», a quanto pare, differiscono gli uni dagli altri nel modo più netto. Se ci rivolgiamo al libro del sig. Minsky, *La religione del futuro*, o a quello del sig. Lunacharsky, *Religione e socialismo*, se ascoltiamo l'«anti-borghese» sig. Merezhkovsky o il borghese dichiarato sig. Gershenzon, o riflettiamo sulla «parola divina» del sig. P.B. Struve, incontriamo dappertutto lo stesso dogmatismo e la stessa ignoranza così disgustosi e irritanti per il sig. Bulgakov.

A proposito, questi difetti non sono estranei neanche agli argomenti religiosi dello stesso sig. Bulgakov. Egli vede la pagliuzza nell'occhio degli altri [quello degli atei] ma non si accorge della trave nel suo. Una vecchia ma intramontabile storia! Sia come sia, la verità è sempre la verità. Le «persone avanzate» russe non hanno mai pensato seriamente alla religione. Un tempo ciò non era una grande perdita, ma è giunto il momento in cui trascurare le questioni religiose può condurre a conseguenze molto dolorose. Ora è necessario pensare e parlare di religione molto seriamente. Da parte nostra intendiamo farlo consapevoli che, prima di criticare le scoperte religiose dei nostri «cercatori di dio», dobbiamo tentare di farci una concezione corretta di *cosa sia la religione*. Comprendere un particolare fenomeno significa verificare come si sviluppa. Qui non abbiamo l'opportunità di studiare la storia della religione, pertanto resta soltanto una via d'uscita dalla difficoltà: *studiare le caratteristiche più generali e specifiche del processo che ora non possiamo studiare nel complesso*. Procederemo secondo questa linea.

## II

La religione può essere definita come *un sistema più o meno ordinato di concezioni, sentimenti e azioni*. Le concezioni costituiscono *l'elemento mitologico* della religione; i sentimenti appartengono al dominio delle *emozioni religiose*; le azioni alla sfera dell'*adorazione religiosa*, altrimenti detta *culto*.

---

2 S.N. Bulgakov, «Eroismo e dedizione», *Vekhi*, p. 32.

Dobbiamo soffermarci in primo luogo sull'elemento mitologico della religione. La parola greca «*mythos*» significa una *storia*. L'uomo viene sorpreso da qualche fenomeno, non importa se reale o immaginario, cerca di spiegarselo, nasce il mito. Un esempio: gli antichi Greci credevano nell'esistenza della dea Atena [Minerva]; com'è comparsa questa dea? Zeus aveva un mal di testa che lo faceva soffrire così tanto che chiese l'aiuto del chirurgo. Il ruolo di chirurgo cadde su Efesto [Vulcano] che armato di mazzapicchio percosse così vigorosamente il re degli dei sulla testa che questa si divise in due e ne saltò fuori la dea Atena<sup>3</sup>. Un altro esempio: un ebreo dell'antichità si chiese da dove provenisse il mondo. In risposta gli venne raccontata la storia del mondo creato in sei giorni e dell'uomo formato con la polvere di terra. Un terzo esempio: un australiano dell'odierna tribù Arunta voleva conoscere l'origine della Luna. Un uomo chiamato Opossum morì e fu sepolto<sup>4</sup>, poco dopo egli risorse sotto forma di ragazzo. Vedendo l'accaduto i suoi parenti si spaventarono e cominciarono ad allontanarsi da lui, che li seguiva gridando: «non abbiate paura, non correte oppure morirete tutti. Io morirò ma risorgerò di nuovo in cielo». Così il ragazzo crebbe fino a diventare vecchio e infine morì; allora ricomparve di nuovo in forma di Luna, e da allora muore e risorge di nuovo, periodicamente<sup>5</sup>. Quindi è spiegata non solo l'origine della Luna, ma anche la sua periodica scomparsa e ricomparsa. Non sono certo se questa spiegazione soddisferà qualcuno dei nostri odierni «cercatori di dio», probabilmente no. Ma soddisfa gli aborigeni Australiani, così come lo furono i Greci di un certo periodo con la storia di Atena che emerge dalla testa di Giove, o gli antichi Ebrei che si sono bevuti la storia della creazione del mondo in sei giorni. *Il mito è una storia che risponde alle domande: Perché? Come? Il mito è la prima espressione della consapevolezza umana della connessione causale fra i fenomeni.*

Uno dei più importanti etnologi tedeschi dei nostri tempi dice: «Il mito è l'espressione di una concezione del mondo primitiva<sup>6</sup>. Questo è giusto. Si deve avere una concezione davvero primitiva per credere che la Luna sia un uomo chiamato Opossum che è risorto e salito in cielo. Qual è la principale caratteristica distintiva di questa concezione primitiva? E' quella che *la persona che vi aderisce anima i fenomeni della natura*. Tutti i fenomeni naturali sono interpretati dall'uomo primitivo come azioni di esseri particolari che, come lui, sono dotati di coscienza, bisogni, passioni, desideri e volontà. Già in una fase molto precoce dello sviluppo questi esseri, le cui azioni si suppone causino certi fenomeni naturali nella concezione degli uomini primitivi, assumono la natura di spiriti. Ecco

---

3 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] In relazione al mio riferimento al mito che narra l'*origine* della dea Atena, il sig. Rozanov, nel *Novoye Vremya*\* del 4 ottobre 1909, mi ha rimproverato di aver dimenticato di descrivere il particolare fenomeno che i Greci spiegavano mediante Pallade Atena e le specifiche modalità della sua nascita. Ma il mio meraviglioso critico, che a sua volta ha reso chiaro ai suoi lettori di non aver letto il mio articolo, semplicemente non aveva capito ciò di cui stavo parlando. Ho raccontato la storia della nascita di Atena dalla testa di Giove come *mito della sua comparsa*. Ma il perché di questa modalità di nascita e non altra è una questione diversa, la cui spiegazione *non si trova nel mito ma nelle branche della scienza, della storia della religione o della sociologia*. Riguardo ai complimenti che il sig. Rozanov mi porge, non vale la pena parlarne: *non ci si ritiene offesi dai cretini, specialmente* quando scrivono sul *Novoye Vremya*. Dal punto di vista psicologico una cosa è interessante: il sig. Rozanov è consapevole di come la scienza contemporanea spiega le caratteristiche peculiari del mito sull'origine di Pallade Atena? Mi si perdonino i miei forti dubbi al riguardo.

\* Nr. *Novoye Vremya* (Tempi moderni) – un quotidiano pubblicato a San Pietroburgo dal 1868 al 1917, organo dei circoli reazionari dei proprietari terrieri e dei funzionari burocratici.

4 *Opossum* – un piccolo animale australiano appartenente ai Marsupialia. Vedremo ancora come, agli occhi dei selvaggi, si possa essere sia uomo che opossum o altro animale.

5 A. von Gennep, *Miti e leggende d'Australia*, Parigi, p. 38.

6 P. Kuronreich, *I miti e le leggende dei popoli primitivi sudamericani e messicani fino a quelli del Nordamerica e del mondo alieno*. Berlino 1905, p. 10.

formato ciò che Tylor ha chiamato *animismo*. Questo ricercatore ha detto:

«Si reputano gli esseri spirituali in grado d'influenzare o controllare gli eventi del mondo materiale e la vita dell'uomo qui, e dopo; poiché si considera che siano in rapporto con gli uomini e ricevano piacere o dispiacere dalle azioni umane, credere nella loro esistenza conduce naturalmente, si potrebbe dire quasi inevitabilmente, prima o poi all'attiva venerazione e propiziazione. Così l'animismo, nel suo pieno sviluppo, include il credere nelle anime e in una condizione futura, il controllo degli dei e degli spiriti subordinati, queste dottrine praticamente vanno a finire in qualche forma di culto attivo»<sup>7</sup>.

Anche questo è corretto, ma non si deve dimenticare che c'è un mondo di differenza tra *credere* nell'esistenza degli spiriti e la loro *adorazione*; il *mito* è una cosa, la *religione* è un'altra. L'uomo primitivo crede nell'esistenza di numerosi spiriti ma ne venera solo alcuni<sup>8</sup>. La religione nasce dalla combinazione fra le *idee animistiche* ed alcuni *atti religiosi*. Ovviamente non possiamo eludere il problema di come sia effettuata questa combinazione, ma allo stesso tempo non dobbiamo precorrere il nostro argomento. Ora occorre scoprire qualcosa sull'origine dell'animismo. Tylor sottolinea correttamente che l'animismo primitivo incarna la stessa essenza della filosofia spiritualistica in contrapposizione a quella materialistica<sup>9</sup>. Se questo è vero, lo studio dell'animismo avrà per noi un duplice valore: non solo ci aiuterà a chiarirci le idee sui miti primitivi, ma ci svelerà anche l'«essenza della filosofia spiritualistica». Non possiamo permetterci d'ignorarla in un periodo in cui così tante persone stanno cercando di farla risorgere<sup>10</sup>.

### III

Il sig. Bogdanov ha cercato di stabilire una «connessione speciale tra il dualismo animistico e le forme sociali autoritarie»<sup>11</sup>. Senza rigettare la teoria dell'animismo, ora generalmente accettata dagli etnologi e da noi esposta sopra, il sig. Bogdanov trova tuttavia che non sia soddisfacente. Pensa che essa

«potrebbe indicare correttamente quel *materiale* psicologico che è servito almeno in parte per la costruzione delle idee animistiche; ma resta la questione del perché a un certo stadio di sviluppo si è originata da questo materiale una forma di pensiero che è *fondamentale e universale*»<sup>12</sup>.

Il sig. Bogdanov risponde a questa domanda riconoscendo un legame particolare tra il dualismo animistico e le forme autoritarie. Secondo lui il dualismo animistico è il riflesso del dualismo sociale, il dualismo delle classi superiori e inferiori, dell'organizzatore e degli organizzati. Dice:

«Cerchiamo d'immaginare una società in cui i rapporti autoritari abbraccino l'intero sistema di

7 E.B. Tylor, *La cultura primitiva*, vol. II, ed. russa, San Pietroburgo 1897, p. 10. Vedi anche Elisee Reclus, *Le credenze popolari*, Parigi 1907, pp. 14-15 e M. Wundt, *La psicologia popolare*, vol. II, pp. 142 e segg.

8 «L'umanizzazione e la personificazione dei fenomeni naturali di per sé non dà luogo alla coscienza religiosa» [*op. cit.* p. 25].

9 Tylor, *op. cit.*, p. 8.

10 È interessante notare che l'animismo venne chiaramente espresso in un poema di Baratynsky, in cui egli si lamenta con semplice schiettezza del fatto che la crescita intellettuale dell'uomo primitivo lo priva delle sue illusioni animistiche. Ciò è piuttosto divertente, come notava Belinsky, nondimeno i concetti animistici non sono mai stati rappresentati con una chiarezza paragonabile alla poetica di Baratynsky.

11 A. Bogdanov, *Sulla psicologia della società*, San Pietroburgo 1904, p. 118.

12 *Ibid.*, corsivo di Bogdanov.

produzione, così che ogni azione di lavoro sociale si scomponga in elementi attivi-organizzativi ed elementi passivi-operativi. Così, tutto un vasto campo d'esperienza – la sfera della produzione immediata – è riconosciuto necessariamente dai membri della società *secondo un preciso tipo, un tipo di dualità omogenea* in cui gli elementi organizzativi e operativi siano costantemente combinati»<sup>13</sup>.

E quando l'uomo si abitua a comprendere i suoi rapporti di lavoro col mondo esterno come manifestazione di una volontà attiva-organizzativa che influenza la volontà passiva degli operativi, egli comincia «a scoprire lo stesso processo in ogni fenomeno». E' allora che concepisce il concetto che le cose hanno l'anima.

«Egli osserva il movimento del sole, il flusso dell'acqua, il fruscio delle foglie, sente la pioggia e il vento, ed è sempre più facile per lui percepire tutto ciò con gli stessi strumenti con cui percepisce la sua stessa vita lavorativa; dietro la forza esterna che agisce direttamente su di lui, presuppone una volontà personale che la guida; anche se questa volontà gli è invisibile, è tuttavia immediatamente autentica poiché senza di essa il fenomeno gli sarebbe incomprendibile»<sup>14</sup>.

Molto bene; così bene, in effetti, che il sig. Shulyatikov ha scritto un'intera storia della filosofia moderna sulla base di quest'idea di Bogdanov. C'è solo una cosa di sbagliato nella buona idea di Bogdanov: è contraria ai fatti. E' del tutto possibile, anzi probabile, che l'animismo non sia stato il primo passo nello sviluppo della concezione del mondo dell'uomo. E' probabile che il sig. Guyau avesse ragione nel supporre che «il momento iniziale della metafisica delle religioni si trovi in una sorta di vaga idea monista, non rispetto al principio divino, non della *divinità* ... ma dell'anima e del corpo che all'inizio sono un'unica entità»<sup>15</sup>. Se ciò è corretto, allora l'animismo dev'essere considerato come il secondo passo nello sviluppo della concezione del mondo dell'uomo. Il sig. Guyau dice in proposito:

«La più vicina a questa concezione è quella delle anime distinte, dei respiri che animano i corpi, degli spiriti in grado di lasciare la loro dimora. Questa concezione è nota agli storici della religione col nome di *animismo*. Cosa degna di nota al riguardo è il concetto dualistico che contiene in embrione l'opposizione tra anima e corpo»<sup>16</sup>.

Sia come sia, resta il fatto che l'animismo si sviluppa fra i popoli primitivi ai quali è del tutto estranea l'organizzazione «autoritaria» della società. Il sig. Bogdanov sbaglia davvero molto nel sostenere, con il suo marchio di spavalderia: «E' noto che nelle primissime fasi dello sviluppo sociale, nelle tribù di livello molto basso, l'animismo non è ancora comparso, la concezione di un principio spirituale è del tutto assente»<sup>17</sup>. No, questo non è affatto «noto»! Gli etnologi sono privi della possibilità d'osservare quelle tribù umane che hanno aderito al «tipo di vaga idea monista»; non conoscono nulla di esse. Al contrario, le più inferiori di tutte le tribù accessibili all'osservazione etnologica – le cosiddette più basse tribù di cacciatori – aderiscono all'animismo. E' noto che una di queste tribù è quella dei cingalesi Vedda che, secondo Paul Sarrazin, credono nell'esistenza dell'anima dopo la morte<sup>18</sup>. Un altro ricercatore, Emile Deschampes si esprime in modo ancora più categorico. Afferma che a giudizio

13 *Ibid.*, pp. 113-14, corsivo di Bogdanov.

14 *Ibid.* p. 115.

15 M. Guyau, *L'irreligione del futuro*, ed. russ., San Pietroburgo 1908, p. 60.

16 *Ibid.*, stessa pagina.

17 A. Bogdanov, op. cit., p. 118.

18 «Uber religiose vorstclungen bei niedrigsten menschenformen», negli *Atti del II Congresso Internazionale di Storia delle Religioni a Bali*, 1904, p. 135.

dei Vedda, ogni uomo si trasforma in «demone» o spirito dopo la morte, e, di conseguenza, gli spiriti sono molto numerosi. I Vedda li incolpano delle loro disgrazie<sup>19</sup>. Si possono osservare gli stessi tratti fra i Negrito delle isole Andamane, fra i Boscimani, gli aborigeni Australiani, in una parola fra tutti i «cacciatori inferiori». Anche gli Eschimesi della Baia di Hudson, che sono molto più avanzati di questi cacciatori, sono animisti convinti; hanno spiriti dell'acqua, spiriti della pioggia, spiriti del vento, spiriti delle nuvole e così via<sup>20</sup>. Se vogliamo conoscere quale fase di sviluppo sia stata raggiunta dalle relazioni «autoritarie» fra gli Eschimesi, ci viene detto che non hanno capi, vale a dire nessuna «autorità» [«Fra questa popolazione non ci sono capi»]<sup>21</sup>. Certo anche questi Eschimesi hanno i loro capi, ma il loro potere è insignificante e per di più di solito sono dominati da coloro che i ricercatori britannici chiamano gli «uomini di medicina», cioè gli stregoni o persone *che hanno contatto con gli spiriti*<sup>22</sup>.

Nel modo di vita degli Eschimesi ci sono forti tracce di comunismo primitivo. Per quanto riguarda i Vedda, devono essere riconosciuti, a loro modo, irreprensibili comunisti. Quindi dove sono qui i rapporti di produzione autoritari? E' ovvio che c'è qualche elemento di materialismo nelle concezioni relative agli spiriti delle tribù primitive di cacciatori. Gli spiriti di queste tribù non possiedono ancora quella natura immateriale caratteristica, per esempio, del dio degli odierni cristiani, o di quegli «elementi» che svolgono un ruolo importante nella filosofia della «scienza naturale» di Ernst Mach. Quando il «selvaggio» pensa allo spirito, spesso lo dipinge nella forma di una piccola persona<sup>23</sup>. Naturalmente c'è molto di «materiale» in questa raffigurazione, ma, in primo luogo, essa era caratteristica anche del lavoro dell'artista del XIV secolo [Orcagna o qualche altro] che ha dipinto il famoso affresco «Il trionfo della morte» su una delle pareti del cimitero di Pisa. Lasciamo che Bogdanov dia un'occhiata a quest'affresco, o anche alla sua fotografia. Vedrà che le anime umane vi sono dipinte come piccole persone, con tutti i segni della materialità, compresa la chierica dell'anima grassoccia del prete cattolico che l'angelo sta tirando per la mano nell'intento di portarla in paradiso, mentre il demonio [anch'egli con tutti i segni della materialità] afferra la gamba dell'anima del prete per trascinarla all'inferno. Il sig. Bogdanov potrebbe dirci che anche nel XIV secolo il vero animismo era sconosciuto. In tal caso, quando è apparso esattamente per la prima volta? Sicuramente non nello stesso periodo della cosiddetta «filosofia empiriomonista»!

In secondo luogo si deve tenere a mente quanto segue. Per semplice necessità, i nostri concetti hanno natura «materiale». La questione è tutta nel numero dei segni «materiali» collegati al dato concetto. Meno essi sono, più il concetto è astratto e più siamo inclini a conferire ad esso natura immateriale. Qui c'è una sorta di distillazione dei concetti che si formano nell'uomo nel corso del suo agire sulla natura esterna. Non si può negare che la distillazione dei concetti sia già molto avanzata fra i cacciatori inferiori. Se il loro concetto di spirito è saldamente intrecciato al concetto di respirazione [e, come si sa, non solo il loro], questo è perché da un lato uno degli effetti della respirazione – il movimento dell'aria espirata – indubbiamente esiste, e dall'altro, è quasi completamente al di là della portata dei nostri sensi<sup>24</sup>. Per concepire l'idea dello spirito, il «selvaggio» cerca d'immaginare qualcosa che non agisca sui sensi. Guardando nell'occhio di un compagno vede,

19 E. Deschamps, *Nel paese dei Vedda*, Parigi 1892, p. 386.

20 Lucien Turner, *Gli Eschimesi della Baia di Hudson*, Undicesimo Rapporto dell'Ufficio di Etnologia, p. 194.

21 *Ibid.*, p. 193.

22 *Ibid.*, stessa pagina.

23 I Cafri credono che le ombre dei defunti vivano sottoterra, essi, il loro bestiame e le loro capanne, cioè le loro ombre, sono molto piccole [F. Ratzel, *Etnologia*, Lipsia 1888, p. 268].

24 Un'altra causa di questa combinazione di concetti è che la cessazione della respirazione è cessazione della vita.

talvolta, sulla cornea l'immagine di un piccolo uomo che considera essere l'anima dell'uomo<sup>25</sup>. Egli accetta l'immagine dell'anima perché la ritiene del tutto immateriale, vale a dire sfuggente e inaccessibile a qualsiasi influenza da parte sua. Ovviamente dimentica che *ha visto* l'immagine e che questa, di fatto, *ha agito sui suoi occhi*<sup>26</sup>. La questione del perché la forma animistica del pensiero sia «fondamentale e universale ad un certo stadio di sviluppo» ha vero senso solo quando formulata in modo del tutto diverso. Si dovrebbe dire: perché è ancora esistente la credenza nelle divinità in quelle società civili in cui le forze produttive hanno raggiunto un livello molto alto di sviluppo e hanno così acquisito considerevole potere sulla natura? I fondatori del socialismo scientifico molto tempo fa hanno dato la risposta a questa domanda, e l'ho presentata in una delle mie lettere aperte al sig. Bogdanov. Ma per afferrare il vero significato di questa risposta dobbiamo, una volta per tutte, chiarire il problema che abbiamo di fronte, dell'origine dell'animismo. Al riguardo possiamo ottenere alcune indicazioni interessanti da uno dei fondatori del socialismo, Frederick Engels. Nella sua notevole opera *Ludwig Feuerbach* ha scritto:

«La grande questione di fondo di tutta la filosofia, specialmente della più recente, è quella riguardante il rapporto fra pensiero ed essere. A partire dai tempi più remoti gli uomini, ancora completamente ignari della struttura del loro corpo e sotto lo stimolo dei sogni, giunsero a credere che il pensiero e le sensazioni non fossero attività del loro corpo ma di un'anima diversa che alberga nel corpo e lo abbandona alla morte; da allora, gli uomini sono stati spinti a riflettere sul rapporto tra quest'anima e il mondo esteriore. Se essa dopo la morte si congedava dal corpo e continuava a vivere, non c'era nessun motivo d'attribuirle una nuova morte particolare. Nacque così l'idea dell'immortalità che a quello stadio di sviluppo non sembrava affatto una consolazione ma un destino contro cui non c'era nulla da fare, e abbastanza spesso, come per i Greci, una vera sciagura. Non il desiderio religioso di consolazione, ma l'imbarazzo, derivante dalla generale ristrettezza mentale, di cosa fare dell'anima una volta ammessa la sua esistenza dopo la morte del corpo, ha condotto alla noiosa finzione dell'immortalità personale<sup>27</sup>.

Così, quando le persone non conoscono la struttura del proprio corpo e non sono in grado di spiegare i sogni, si formano la coscienza dell'anima. A conferma Engels, citando Imthurn, fa la seguente osservazione del tutto vera:

«Fra i selvaggi e i popoli barbarici più arretrati è ancora generale l'idea che le forme umane che appaiono nei sogni siano anime che hanno lasciato temporaneamente il loro corpo, perciò l'uomo reale è ritenuto responsabile delle azioni commesse dall'apparizione contro il sognatore»<sup>28</sup>.

Il problema non è l'organizzazione autoritaria della produzione, sconosciuta fra i selvaggi e osservata solo in forma embrionale al livello barbarico inferiore, ma quello delle condizioni tecniche in cui l'uomo primitivo lotta per l'esistenza. Le sue forze produttive sono scarsamente sviluppate, il suo potere sulla natura è insignificante, ma nello sviluppo del pensiero umano la *pratica* precede sempre la *teoria*. Più

25 Tylor chiama quest'immagine l'«immagine della pupilla». E. Monseur [*Rivista di Storia delle Religioni*, 1905, 1-23] parla dell'uso di chiudere gli occhi del defunto a causa della credenza che l'«immagine della pupilla» sia l'anima.

26 Dice Mach: «Noi naturalisti guardiamo con diffidenza al concetto di "anima", spesso facendocene gioco. Ma la materia è un'astrazione esattamente dello stesso tipo delle altre astrazioni. Conosciamo dell'anima ciò che conosciamo della materia». [E. Mach, *Il principio della conservazione del lavoro*, San Pietroburgo 1909, p. 31]. Mach sbaglia di grosso; lo spirito è un'astrazione di «tipo» completamente diverso. Il concetto di spirito è il risultato dello sforzo di *astrarsi dalla concezione della materia*. Si tratta di un'astrazione di ordine secondario, che nega la base reale su cui cresce l'astrazione di ordine primario, la materia.

27 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo, 1906, pp. 40-41.

28 *Ibid.*, p. 40, Nota.

è ampio il campo d'azione dell'uomo sulla natura, più ampia e corretta ne è la comprensione, e per contro, più è ristretto il campo d'azione, più debole è la teoria e più facilmente l'uomo si rivolge al regno della fantasia per una spiegazione di quei fenomeni che per qualche motivo hanno attratto la sua attenzione. Alla base di tutte queste fantastiche spiegazioni della vita naturale vi è il giudizio per analogia. Nell'osservare le sue stese azioni l'uomo primitivo vede che erano precedute da precisi desideri o, per usare un'espressione più simile al suo modo di pensare, che erano *causate* da quei desideri. Pertanto, quando è colpito da un fenomeno naturale, lo attribuisce a qualcuno che l'ha voluto. Gli esseri che egli considera responsabili sono al di fuori della portata dei suoi sensi, per cui li ritiene simili all'anima umana che, come già visto, è immateriale proprio in tal senso. L'ipotesi che i fenomeni naturali siano causati dalla volontà di esseri inaccessibili ai suoi sensi o accessibili solo in piccolissima parte, si sviluppa e si rafforza sotto l'impatto della sua vita da cacciatore. Questo può sembrare paradossale ma è vero: la caccia come mezzo di sostentamento dispone l'uomo allo spiritualismo.

Engels nel suo libro *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, dice che le popolazioni esclusivamente di cacciatori «figurano» solo nei libri e non sono mai esistite, perché i frutti della caccia sono troppo precari per renderlo possibile<sup>29</sup>. Questo è vero. Le cosiddette tribù inferiori di cacciatori non si alimentavano soltanto di animali uccisi nella caccia, ma anche di radici e tuberi, per non parlare di pesce e molluschi. Eppure l'etnologia contemporanea ci convince sempre di più che la modalità di pensiero del «selvaggio» sia condizionata dalla caccia. La sua concezione del mondo e persino i suoi gusti estetici sono quelli di un cacciatore. Nel mio saggio sull'arte<sup>30</sup> [vedi la mia raccolta *Venti Anni*], ho espresso la stessa idea sulla concezione del mondo e i gusti del «selvaggio». Ho citato Von den Steinen che ha dato un primo resoconto della vita e dei costumi degli Indios brasiliani. Ripeto quella citazione:

«Possiamo comprendere queste popolazioni solo quando le consideriamo come prodotto del modo di vita del cacciatore. La parte più importante della loro esperienza è associata al mondo animale, e su questa esperienza si è formata la loro concezione del mondo. Di conseguenza anche i loro motivi artistici sono stati mutuati con sconcertante uniformità dal mondo animale. Si può dire che la loro arte meravigliosamente ricca sia radicata nella loro vita di cacciatori»<sup>31</sup>.

Tutta la loro mitologia è radicata nella caccia. Continuando a descrivere la psicologia degli Indios brasiliani, Von den Steinen dice:

«Dobbiamo completamente cancellare dalla nostra mente ogni distinzione fra uomo e animale. Ovviamente l'animale non ha arco e frecce, o un mazzuolo per schiacciare i chicchi di mais, ma agli occhi dell'indio è questa la differenza principale fra lui e l'animale»<sup>32</sup>.

Se non vi è distinzione fra uomo e animale e se l'uomo possiede un'anima, allora è evidente che anche l'animale la deve avere. Così, quando il «selvaggio» s'interroga sui fenomeni naturali, ragionando per analogia, fa riferimento non soltanto a se stesso ma anche a tutto il mondo animale. Gli animali muoiono come gli uomini. La loro morte, come per gli uomini, si spiega con le anime che lasciano il loro corpo. In tal modo si estende ancora di più il dominio delle nozioni animistiche. Poco a

29 *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ottava edizione, Stoccarda 1900, p. 21.

30 N.r. Plekhanov si riferisce alla sua prima lettera sulle arti nella società primitiva, inclusa nella raccolta di articoli *Lettere senza indirizzo*.

31 *Le popolazioni primitive di cacciatori del Brasile Centrale*, Berlino 1894, p. 201. Cf. Frobenius, *La filosofia dei popoli primitivi*, Weimer 1898.

32 *Ibid.*, p. 351.



poco – ma a dispetto del sig. Bogdanov, molto prima dell'esistenza dell'organizzazione autoritaria della produzione – tutto il mondo finisce per essere popolato da spiriti e ogni fenomeno naturale che attira l'attenzione dell'uomo primitivo ha la propria spiegazione «spirituale». Per comprendere come si sia originato l'animismo non c'è affatto bisogno di riferirsi all'organizzazione autoritaria della produzione, dato che essa era del tutto inesistente al primo stadio dello sviluppo sociale. E' incontestabile che l'organizzazione autoritaria della produzione – e non solo della produzione *ma dell'intera vita sociale* – una volta sorta, cominciasse a esercitare un'enorme influenza sulle credenze religiose. Ma questo non è che un caso particolare della regola generale che, nella società divisa in classi, lo sviluppo delle ideologie procede sotto l'influenza più vigorosa dei rapporti fra le classi. Ho parlato più volte di questa regola nello scrivere d'arte, ma come ogni regola, può essere ben capita e anche interpretata in forma di caricatura. Purtroppo è così che il sig. Bogdanov ha preferito interpretarla, e di conseguenza ha attribuito un ruolo decisivo alle relazioni autoritarie anche nelle società in cui non sono esistite. Ora dobbiamo lasciare il sig. Bogdanov e volgerci a Tylor.

#### IV

Tylor dice:

«La remota teoria animistica della vitalità, circa le funzioni della vita determinate dall'anima, offre alla mente del selvaggio la spiegazione di parecchie condizioni corporee e mentali come effetto del distacco dell'anima o di qualche suo spirito costituente. Queste teoria occupa una posizione forte e diffusa»<sup>33</sup>.

Tylor espone numerosi esempi a sostegno della sua opinione. Gli indigeni dell'Australia meridionale dicono che un uomo in stato d'incoscienza sia senz'anima. I nativi di Fiji sostengono la stessa idea. Oltre a questo, credono che se un'anima che abbia lasciato il corpo venisse chiamata a ritornare, potrebbe farlo. Accade che un fijiano colpito da malattia e disteso a terra griderà all'anima di tornare nel suo corpo. Le razze Tatarie dell'Asia settentrionale si attengono rigorosamente alla teoria del distacco dell'anima dal corpo durante la malattia, e nelle tribù buddiste i lama usano solenni incantesimi per il ritorno dell'anima allontanata dal corpo di una persona malata a opera di uno spirito maligno<sup>34</sup>. Tylor e altri ricercatori portano parecchi esempi simili che indubbiamente sono molto convincenti, ma l'esempio dei lama buddisti che con i loro incantesimi costringono lo spirito maligno a riportare l'anima nel corpo del malato, stimola domande come: ci può essere una forza in grado di assoggettare gli spiriti alla propria volontà? Se sì, non ne segue che la teoria dell'animismo, anche nella mente dei selvaggi, non spiega affatto tutti i fenomeni naturali? Le due domande devono ottenere risposte affermative. Sì, l'uomo primitivo riconosce l'esistenza di una forza in grado di assoggettare gli spiriti alla sua volontà. Sì, la teoria animistica non spiega tutto, neanche nella fisica e nella biologia dell'uomo primitivo. Perché? Semplicemente perché l'animismo – come in generale lo spiritualismo – in realtà non può spiegare neanche un solo fenomeno materiale. Prendiamo uno degli esempi di Tylor. Il malato fijiano grida alla sua anima di rientrare, attribuendo la malattia al suo distacco. Ma finché non guarirà, la malattia avrà il suo decorso e poiché l'anima lo ha abbandonato, è chiaro che l'ulteriore corso della malattia sarà determinato dal qualche altra forza e non dalla presenza dell'anima nel corpo: quest'ultima è ovviamente solo la spiegazione dello stato

---

<sup>33</sup> Tylor, op. cit., p. 17.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

normale della sua salute. Inoltre, le grida del fijiano malato per il ritorno della sua anima non servono a nulla ed egli muore, avendo la sua anima respinto l'invocazione al ritorno. Il cadavere dell'uomo inizia a decomporsi. Se la morte dell'uomo dev'essere spiegata con l'anima che abbandona il corpo, è di nuovo chiaro che il processo di decomposizione del cadavere dev'essere spiegato da altre cause, diverse dalla partenza dell'anima. Fatti come questi sono numerosi, anche la loro esistenza è senza dubbio riflessa nella coscienza dell'uomo primitivo in forma di credenza in qualche tipo di forza [o forze] in grado d'influenzare anche la volontà degli spiriti. Nell'ambito di questa convinzione giungono gli incantesimi dei lama buddisti che devono costringere lo spirito maligno a restituire al corpo umano l'anima che ha rapito. Questi incantesimi sono parte integrante della pratica diffusa della *magia primitiva*. Alcuni ricercatori considerano la magia come qualcosa appartenente alla scienza naturale dell'uomo primitivo, vedendovi la convinzione embrionale che i fenomeni naturali siano governati da leggi. Frazer, per esempio, scrive: «Così la sua concezione fondamentale è identica a quella della scienza moderna; alla base dell'intero sistema vi è la fiducia, implicita ma reale e salda, nell'ordine e nell'uniformità della natura»<sup>35</sup>. Quindi egli considera che la magia, così come la scienza, si trovi in antagonismo radicale con la religione, la quale presuppone che il corso uniforme della natura possa essere modificato da un dio o dei a richiesta dell'uomo<sup>36</sup>. In questo c'è un bel po' di verità. La magia è opposta alla religione nel senso che il credente religioso spiega i fenomeni naturali come prodotto della volontà del *soggetto* [spirito, dio], mentre l'uomo che si rivolge alla magia, sta cercando di scoprire una *causa oggettiva* dietro questa volontà. L'antagonismo osservato da Frazer tra religione da un lato e magia e scienza dall'altro, è l'antagonismo tra metodo soggettivo e quello oggettivo d'interpretare i fenomeni.

Questo contrasto era già stato rivelato nelle concezioni dei selvaggi, ma non si deve dimenticare che c'è una distinzione molto importante tra scienza e magia. La scienza mira a scoprire il *nesso di causalità* fra i fenomeni, mentre la magia si accontenta di una semplice *associazione di idee*, un mero simbolismo, che si può fondare solo su una distinzione poco chiara tra ciò che sta avvenendo nella mente di un uomo e ciò che si compie nella realtà. Per fare un esempio: per invocare la pioggia il mago dei Pellerossa americani sparge acqua in un certo modo dal tetto della sua capanna<sup>37</sup>. Il suono e l'aspetto dell'acqua che cade dal tetto gli ricorda la pioggia, ed è convinto che quest'associazione di idee sia sufficiente a causare la pioggia. Se dovesse cadere, dopo la simulazione dal tetto, egli lo attribuirebbe all'opera della sua magia. Ciò è sufficiente a mostrare il divario che esiste tra scienza e magia. La magia commette lo stesso errore che, a un livello più elevato, è caratteristico del moderno empiriomonismo: mescola fenomeni oggettivi e soggettivi. Per questo motivo le idee caratteristiche della magia escludono quelle associate all'animismo. La magia è completata dall'animismo; questo dalla magia. Lo si vede a ogni passo in tutte le religioni. Le azioni magiche sono una parte componente di ogni culto religioso, ma è ancora troppo presto per parlarne; ci sono altri aspetti della concezione del mondo dell'uomo primitivo che richiedono chiarimenti.

## V

Abbiamo visto che l'animismo per sua natura non è in grado di fornire alcuna spiegazione soddisfacente dei fenomeni e che anche il selvaggio, benché convinto credente dell'animismo, non

35 J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Parigi 1903, vol. I, p. 64.

36 *Ibid.*, p. 60.

37 D.G. Brinton, *Le religioni dei popoli primitivi*, New York-Londra 1899, pp. 173-74.

sempre ricorre alle spiegazioni animistiche. E' giunto il momento di chiedersi: quali forme particolari assumono queste spiegazioni dove le persone ne sono soddisfatte? Un uomo è convinto che un dato fenomeno sia l'azione di qualche spirito. Ma come fa a concepire il processo con cui lo spirito in questione determina un dato fenomeno? E' evidente che questo processo ricorderà certamente i processi con cui l'uomo stesso ha posto in essere qualcosa che voleva accadesse. Ecco un esempio lampante. Alla domanda: da dove viene il mondo? Alcuni polinesiani rispondono che una volta dio stava seduto sulla riva del mare a pescare e improvvisamente ha tirato fuori con l'amo il mondo invece del pesce. I pescatori primitivi concepivano le azioni di dio simili alle loro e tali credenze sono condivise non solo dai pescatori. Ma le azioni del «selvaggio» sono confinate nell'ambito dei limiti molto ristretti del livello estremamente basso dello sviluppo tecnico. La Bibbia dice: «E il Signore ha plasmato l'uomo dalla polvere del suolo e ha soffiato nelle sue narici l'alito della vita; e l'uomo è diventato un essere vivente»<sup>38</sup>. E quando Adamo ebbe peccato il Signore gli disse: «tu sei polvere e polvere ritornerai»<sup>39</sup>. La credenza che l'uomo sia stato creato da dio dalla «polvere», o più esattamente dalla «terra», o ancora meglio dall'«argilla», è molto diffusa fra le popolazioni primitive. Ma quest'idea diffusa implica un livello particolare di sviluppo tecnico, vale a dire la conoscenza della ceramica. Però questa conoscenza non è stata affatto acquisita dall'uomo primitivo tutta in una volta. Ancora oggi i Vedda di Ceylon non la conoscono<sup>40</sup>. Pertanto non accadrebbe mai loro di pensare all'uomo creato da dio dalla «terra» allo stesso modo di un vasaio che modella i suoi articoli dall'argilla. La natura della teoria primitiva relativa all'origine del mondo è determinata, in generale, dal livello della tecnica primitiva. Però si deve notare – e questo è estremamente importante per la comprensione della dipendenza causale del pensiero dall'essere – che nella mitologia primitiva raramente è menzionata la creazione del mondo e dell'uomo.

Il selvaggio «crea» relativamente poco; la sua produzione si limita principalmente a procurarsi e appropriarsi, con poco o grande sforzo in base alle necessità, di ciò che la natura offre, a parte le sue stesse forze produttive. Mentre l'uomo pesca e caccia, la donna raccoglie radici selvatiche e tuberi. Il «selvaggio» non produce gli animali che lo aiutano, ma il suo sostentamento dipende dalla conoscenza delle abitudini degli «animali» che caccia di solito ecc., ecco perché la domanda fondamentale cui risponde la sua mitologia non è *chi ha creato* l'uomo e gli animali, ma *da dove vengono?* Una volta che il cacciatore primitivo ha pensato alla risposta, è soddisfatto e la sua curiosità non va oltre. Prima che ciò accada, egli deve progredire nello sviluppo tecnico. Come esempio ecco un mito attuale fra i Dieri australiani:

«In principio la terra si aprì nel mezzo del lago Peregundi e ne uscì un animale dopo l'altro: il knualka, il corvo; il katatara, una specie di pappagallo; il warukati-emu, lo struzzo australiano, ecc. In quanto non completamente formati, essendo privi di braccia e organi sensoriali, essi si trovano sulle dune che circondano il lago. Mentre sono distesi al sole la loro forza è aumentata e alla fine si sono alzati come kana [cioè vere persone] e si sono sparse in ogni direzione»<sup>41</sup>.

Questo è tutto. Come si vede dio non fa assolutamente niente; la terra si apre di sua iniziativa e le creature ne escono, certo non del tutto formate, ma in via di sviluppo con l'aiuto del sole. Il cristiano moderno obietterebbe che questa teoria poteva essere stata inventata solo da un ateo, e in effetti dev'essere annoverata fra le teorie che richiedono di spiegare l'evoluzione delle creature viventi senza

---

38 Genesi 2-7.

39 *Ibid.*, 3-19.

40 «La ceramica è sconosciuta ai Vedda», Paul Sarisin [*op. cit.*, p. 129].

41 Van Gennepe, *op. cit.*, p. 28.

il ricorso all'«ipotesi di dio». Ciò può sembrare paradossale, ma è innegabile: il cacciatore primitivo è prevalentemente un evolucionista. Tutti i miti davvero primitivi che conosciamo implicano lo sviluppo piuttosto che la creazione dell'uomo e degli animali. Ecco qualche esempio: dato che ho appena citato l'Australia, finirò con questo paese citandone un altro esempio. Si tratta di un racconto dei Narrinyeri dell'Australia meridionale, la storia di come sono nati alcuni pesci. C'erano una volta due cacciatori: Nurundere e Nepelle. Un giorno erano a pesca insieme in qualche lago. Nepelle catturò un pesce enorme che il suo compagno prese e tagliò a piccoli pezzi che gettò in acqua; da ognuno di essi si formò una particolare varietà di pesce. Qualche altra varietà di pesce ebbe un'origine diversa, provenendo da pietre piatte che uno dei due pescatori aveva lanciato nell'acqua<sup>42</sup>. Questa è una voce molto lontana dalla teoria cristiana della creazione, ma non diversa dal mito greco secondo cui gli uomini provengono dalle pietre. Se ora passiamo dai boschi d'eucalipto australiani ai deserti sabbiosi del Sud Africa vi troviamo un mito molto antico dei Boscimani che ci rivela che l'uomo e l'animale sono provenuti da una caverna o da una crepa della crosta terrestre da qualche parte nel nord, dove, come vi diranno gli esperti in materia, le tracce lasciate dai primi uomini e animali sono ancora visibili. Questo mito è stato riferito da Moffat, un missionario, che lo riteneva del tutto assurdo, ammettendo però che i Boscimani trovarono altrettanto assurda la sua descrizione della creazione. Aggiungendo inoltre che dato che Moffat non è mai stato in paradiso, non poteva sapere ciò che vi accadeva, mentre, dicevano, possiamo trovare tracce del primo uomo nella sabbia<sup>43</sup>.

La storia non dice se il degno cristiano sia stato in grado di dare una risposta a questo argomento che, dopo tutto, non è totalmente privo di spirito. Non lontano da questi Boscimani vive [oggi sarebbe più corretto dire viveva] la tribù degli Ovaherero contro la quale i tedeschi hanno recentemente condotto una inumana guerra di sterminio. Gli Ovaherero sono molto più sviluppati dei Boscimani; non sono cacciatori ma allevatori di bestiame. Raccontano che il primo uomo e la prima donna uscirono dall'albero Omumborombonga. Dallo stesso albero vennero fuori i bovini; le pecore e le capre balzarono fuori da una roccia piatta<sup>44</sup>. Alcuni Zulu pensano che gli uomini siano venuti fuori per la prima volta da un letto di canne, mentre altri credono che siano emersi da sottoterra<sup>45</sup>. La tribù degli Indiani Navajo nel New Mexico narra che tutti gli Americani all'inizio vivevano in una caverna, in seguito scavarono un'uscita all'aria aperta accompagnati da tutti gli animali<sup>46</sup>. E' vero che questi miti sono più interessati alla venuta al mondo degli esseri viventi pienamente sviluppati che alla loro evoluzione, tuttavia ciò non contraddice quanto ho detto. Il punto principale per me non è se tutte le creature viventi all'inizio siano comparse come risultato del processo d'evoluzione, o siano sempre esistite nella loro forma attuale. E' piuttosto: questi esseri sono stati creati da qualche spirito o altro? Abbiamo visto che nessuno dei miti che ho riportato parla della creazione degli esseri viventi. Di più. Ehrenreich, che ha fatto uno studio fondamentale sugli Indios del Sud America, dice che in quei posti dove in generale si crede che gli uomini e gli animali siano venuti fuori dalla terra, nessuno si chiede in primo luogo come siano arrivati<sup>47</sup>. Senza dubbio questo è un passaggio dalla vecchia alla nuova mitologia, che riflette il progresso della tecnica e il corrispondente aumento del lavoro creativo dell'uomo nel procurarsi i mezzi di vita.

Lo stesso Ehrenreich si riferisce a un altro esempio che dimostra più chiaramente quanto la mitologia

---

42 *Ibid.*, p. 7.

43 A. Lang, *Miti*, ecc., pp. 161-62.

44 *Ibid.*, p. 162.

45 *Ibid.*, pp. 164-65.

46 *Ibid.*, p. 170.

47 P. Ehrenreich, *I Miti e le Leggende* ecc., pp. 33.

sia strettamente associata con gli iniziali passi esitanti del progresso tecnico. Ci narra di un mito in vigore nella tribù Guarayo, secondo cui l'uomo era formato solo d'argilla, ma che lo sforzo di crearlo in questo modo ebbe successo solo dopo parecchi vani tentativi<sup>48</sup>. Così il mito relativo alla creazione dell'uomo non è nato all'improvviso, presuppone invece qualche progresso nello sviluppo tecnico che, benché non molto grande dal nostro punto di vista, è nondimeno estremamente importante nella realtà. Più la tecnica si perfeziona, maggiore è la crescita delle forze produttive, più l'uomo aumenta il suo potere sulla natura, più si consolida il mito del mondo creato da dio<sup>49</sup>. Questo continua fino a quando la dialettica del progresso umano ha innalzato a tal punto il potere dell'uomo sulla natura che l'«ipotesi di dio» creatore del mondo non è più necessaria. Allora l'uomo abbandona quest'ipotesi – allo stesso modo dell'adulto indigeno Australiano che abbandona l'ipotesi dello spirito che punisce il bambino perché semina zizzania – e ritorna al punto di vista dell'evoluzione che era caratteristico di uno dei primi stadi nello sviluppo del suo pensiero. Ma adesso comprova quest'ipotesi facendo ricorso alla vasta riserva di conoscenza che egli ha conquistato nel corso del proprio sviluppo. Al riguardo, l'ultima fase è simile alla prima, tranne che è incommensurabilmente più ricca di contenuto.

## VI

L'uomo primitivo si reputa molto vicino all'animale. La circostanza apparentemente strana che i selvaggi tribali si ritengano *legati in rapporto di sangue* con gli animali diventa perciò comprensibile. Il totemismo si caratterizza per la credenza nella parentela di sangue tra un certo gruppo di persone e una particolare specie di animali. Qui mi riferisco al cosiddetto totemismo *animale*. Oltre a ciò c'è il totemismo *vegetale*, una credenza nei rapporti reciproci tra uomini e *piante*. Non mi ci dilungherò, dato che la sua natura sarà sufficientemente chiara a chi potrà afferrare correttamente il significato del totemismo animale. Per giunta c'è ragione di credere che il totemismo vegetale sia nato molto più tardi, sulla base di concetti legati al totemismo animale<sup>50</sup>. Per maggiore chiarezza faccio un esempio. Supponiamo che il totem di un certo clan sia la tartaruga. In tal caso il clan considera la tartaruga un parente di sangue; di conseguenza essa non solo non lo danneggerà ma, al contrario, prenderà i suoi membri sotto la propria protezione. Il clan ritiene l'uccisione della tartaruga un'offesa atroce: qualora accadesse a uno dei membri di ucciderne una, è costretto dalla consuetudine a seppellirla con gli stessi riti osservati per la sepoltura dei membri<sup>51</sup>. Se dovesse essere costretto da necessità esterna – diciamo la carestia – a uccidere una tartaruga, il membro del clan deve implorare solennemente il suo perdono per aver mostrato evidente mancanza di rispetto. Quando la scarsità di cibo costringe il

---

48 *Ibid.*, stessa pagina.

49 In una località dell'Antico Egitto, il dio Khnum è raffigurato come un vasaio che modella un uovo. Era il primo uovo da cui si è sviluppato tutto il mondo. E' un mito eclettico che combina la primitiva teoria dell'evoluzione e la dottrina della creazione del mondo da parte di dio. In Memphis viene detto che il dio Phatah ha costruito il mondo come un muratore erigerebbe una costruzione. In Sais si credeva che il mondo fosse stato *tessuto* da una dea, ecc. [P.D. Chantepie de la Saussaye, *Manuale di storia delle religioni*, Parigi 1909, p. 122].

50 Vedi Frank Byron Jevons, *Un'introduzione alla storia della religione*, terza edizione, Londra, p. 115.

51 Allo stesso modo i Greci consideravano inammissibile mangiare l'aragosta. In una delle isole del Mar Egeo era consuetudine piangere sulle aragoste accidentalmente trovate morte e dar loro una sepoltura cerimoniale. Alcuni scienziati ritengono che il lupo avesse goduto di privilegi simili ad Atene [Frazer, *Il totemismo*, Parigi 1898, p. 23]. Alla pubblicazione di questo libro Frazer ha modificato la sua idea sull'*origine* del totemismo, ma la *caratterizzazione* che ne ha fatta resta ancora la più esaustiva. Maggiori informazioni sul totemismo si possono leggere nell'opera di Wundt sull'argomento, vol. II, Parte 2, p. 238 e segg.

Pellerossa con un totem orso a ucciderne uno, non soltanto gli chiede perdono, ma lo invita alla festa, che di solito accompagna una buona caccia, per partecipare al banchetto della sua carne<sup>52</sup>. Non so se l'orso sia sempre ammansito da così insolita cortesia, ma il fatto è che il totem animale è in grado di vendicarsi terribilmente sui suoi parenti di sangue per la propria uccisione. Inoltre aggiungo che più di una volta è stata udita una voce provenire dall'interno di un uomo malato che diceva: «Mi ha mangiato, lo sto uccidendo»<sup>53</sup>. La voce ovviamente è quella dello spirito della tartaruga mangiata. Ma, dall'altro lato, dove le persone rispettano il loro totem animale, esso sarà ben disposto a loro favore. Per esempio in Senegambia, i neri del clan scorpione non vengono mai morsi da queste creature, che in quella zona sono una specie mortale<sup>54</sup>. Non è tutto. Nello stesso luogo i membri del clan serpente hanno l'invidiabile capacità di guarire col contatto le persone morse dai serpenti<sup>55</sup>. In Australia il totem animale, per esempio il canguro, avverte i suoi consanguinei quando il nemico s'avvicina. La tribù Kurnai, sempre in Australia, ha come totem il corvo, che risponde alle loro domande gracchiando<sup>56</sup>. A Samoa gli indigeni del clan gufo quando entravano in guerra osservavano il volo del gufo; se questo volava davanti a loro in direzione del nemico, era il segnale di proseguire; se volava in senso contrario era il segnale di ritirata, ecc. Alcune di queste tribù tentarono d'addomesticare i gufi appositamente per dare segnali di guerra<sup>57</sup>.

Talvolta il totem animale rende, per così dire, servizi meteorologici. Durante la nebbia, gli Omaha, sotto-clan della tartaruga in Nord America, disegnano per terra la figura di una tartaruga con la testa rivolta a Sud, ponendo sul disegno un po' di tabacco. In tal modo sperano di far scomparire la nebbia<sup>58</sup>. Senza entrare nei dettagli del totemismo vorrei aggiungere solo che quando un certo clan si suddivide in due parti, anche il totem assume un carattere diviso. Fra gli Irochesi, per esempio, compaiono così i clan del lupo grigio e del lupo giallo, e i clan della grande tartaruga e della piccola tartaruga, ecc.<sup>59</sup>. Quando due clan si fondono, i loro totem animali prendono la forma di qualcosa di simile alla chimera greca: è formato da due diversi animali<sup>60</sup>. L'uomo primitivo non solo ammette la possibilità di parentela tra sé e una specie animale, ma molto spesso prende anche le proprie origini ancestrali da questa specie e gli attribuisce le sue acquisizioni culturali, per quanto povere. Anche qui gli etnologi moderni non ci vedono nulla di sorprendente. Von den Steinen, che ho citato varie volte, dice:

«In effetti la riconoscenza verso gli ... animali occupa per l'Indiano la parte più importante della sua cultura. I denti, le ossa, le corazze degli animali sono i suoi strumenti di lavoro senza i quali non potrebbe produrre le sue armi, i suoi utensili ... Ogni bambino sa che gli animali, la cui caccia è la precondizione essenziale per questa produzione, forniscono le cose indispensabili»<sup>61</sup>.

Ehrenreich dice esattamente la stessa cosa: «Gli animali forniscono all'uomo di strumenti per lavorare e coltivare le piante, i suoi miti si riferiscono a come egli abbia ricevuto questi favori dai suoi fratelli

---

52 Frazer, *op. cit.*

53 *Ibid.*, p. 26.

54 *Ibid.*, p. 30.

55 *Ibid.*, p. 33.

56 *Ibid.*, p. 34. Per inciso, in Australia non si usa la parola americana *totem* ma la parola *kobong*.

57 Frazer, p. 35.

58 *Ibid.*, p. 36.

59 *Ibid.*, p. 89.

60 *Ibid.*, p. 92.

61 Van den Steinen, *op. cit.*, p. 354.

animali»<sup>62</sup>. In Nord America, secondo A. Krause, un'autorità affidabile, tutta la mitologia degli Indiani Tlinkit ruota attorno al corvo, il cui merito è di aver creato il mondo ed essere il benefattore del genere umano<sup>63</sup>. Andrew Lang ci dice che nella mitologia dei Boscimani, che appartengono indubbiamente allo stadio più basso delle tribù dei cacciatori, gli animali giocano un ruolo quasi esclusivo, il principale dei quali è il Cagii, una cavalletta creativa<sup>64</sup>. Gli animali dominano anche la mitologia delle tribù degli indigeni Australiani: è interessante notare che alcuni di essi svolgono il ruolo di Prometeo, cercando di portare il fuoco a uso dell'uomo<sup>65</sup>. Certo, nella mitologia australiana ci sono animali che cercano di nascondere all'uomo l'uso del fuoco, ma ovviamente questo non fa alcuna differenza per il punto principale. Tutto mostra in modo più chiaro possibile che nella concezione del mondo del selvaggio non c'è, in effetti, nessuna linea divisoria tra sé e gli animali, e tutto questo ci spiega perché egli inizialmente concepisce i suoi dei in forma di animali. Il filosofo greco Senofane sbagliava nel dire che l'uomo crea sempre il suo dio a propria immagine e somiglianza. No, all'inizio lo crea a immagine e somiglianza di un animale. Gli dei antropomorfi compaiono solo più tardi, in conseguenza dei nuovi successi nello sviluppare le proprie forze produttive. Ma anche per molto tempo dopo si sono conservate nelle idee religiose profonde tracce di zoomorfismo. E' sufficiente ricordare il culto degli animali nell'antico Egitto e il fatto che le statue di dei egiziani avevano molto spesso la testa di animali.

## VII

Ma cos'è esattamente un dio? Sappiamo che l'uomo primitivo crede nell'esistenza di numerosi spiriti, ma non tutti gli spiriti sono dei. Per lungo tempo si è creduto nell'esistenza del demonio, e molti ci credono ancora. Ma esso non è un dio. Quali sono le caratteristiche che distinguono quest'ultimo concetto? Payne definisce il dio come «uno spirito benevolo [verso l'uomo], permanentemente incarnato in un oggetto tangibile, di solito un'immagine [un idolo] e al quale sono regolarmente offerti cibo, bevande, ecc. per assicurarsene l'aiuto nelle faccende della vita»<sup>66</sup>. Si deve riconoscere la correttezza di questa definizione quando applicata a un periodo molto lungo di sviluppo culturale, ma non è del tutto corretta quando riferita ai primi passi dell'uomo sulla strada della cultura. Mentre l'uomo concepiva il suo dio in forma di animale, lo considerava incarnato non in qualche oggetto inanimato, ma in quella particolare specie di animale. Gli animali totem devono essere considerati come i primi dei mai venerati dell'uomo. Inoltre la definizione di Payne presuppone una forza di individualizzazione degli dei che si raggiunge solo dopo un lungo periodo di tempo. Nell'epoca del totemismo ciò che funge da dio non è né un singolo né un gruppo più o meno numeroso d'individui, ma un'intera specie o varietà animale: l'orso, la tartaruga, il lupo, il coccodrillo, il gufo, l'aquila, l'aragosta, lo scorpione e così via. La personalità umana non si è ancora del tutto separata dai suoi parenti di sangue e il processo d'individualizzazione degli dei, di conseguenza, non è ancora iniziato. In questo primo periodo incontriamo il notevole fenomeno che il dio, o più esattamente il clan divino, non è interessato alla morale umana come per esempio lo è il dio dei cristiani, degli ebrei, dei

62 Ehrenreich, op. cit., p. 28.

63 Aurel Krause, *Gli Indiani Tlinkit*, Jena 1885, pp. 235, 266-67.

64 A. Lang, *Miti, culti e religioni*, Parigi 1896, pp. 331-32.

65 C'è l'esempio della parte svolta dal falco nella mitologia di una delle tribù di Victoria [Arnold van Gamp, *Miti e leggende d'Australia*, Parigi p. 83, la cui prefazione data 1881. Non è indicata la data di pubblicazione].

66 Citato da A. Lang nel suo libro *La formazione della religione*, Londra 1900, p. 161.

musulmani, ecc. Il clan divino primitivo commina punizioni solo per i peccati commessi personalmente contro di esso. Sappiamo che se l'isolano delle Samoa consuma il suo totem tartaruga, è punito con la malattia e la morte. Ma anche qui, in primo luogo non è l'individuo che è soggetto a punizione ma tutta la sua parentela. La faida di sangue è la regola fondamentale della primitiva Themis (nella mitologia greca, dea della legge e dell'ordine e figlia di Uranio e Gea – *ndt*).

Vorrei sottolineare, tra l'altro, che è proprio per questo che l'uomo primitivo non è affatto disposto per quella che oggi è chiamata libertà religiosa: dio lo punisce per i peccati dei suoi parenti, a volte come ha fatto Geova, fino alla quarta generazione, così che anche la prudenza più semplice da parte dell'uomo primitivo lo spinge a notare con attenzione il comportamento dei suoi parenti di sangue rispetto al dio. Spencer e Gillen ci informano che alcuni indigeni dell'Australia centrale allevano i loro figli «nel timore di dio» come diremmo oggi, vale a dire che inculcano loro la credenza che per il comportamento scorretto saranno puniti da certi spiriti. Quando i giovani raggiungono l'età della maturità e diventano a pieno titolo membri della tribù, vengono informati dai più anziani, durante lo svolgimento dei riti per il raggiungimento della maggiore età, che tali spiriti non esistono e che la tribù stessa li punirà per la loro cattiva condotta. W.S. Berkely ci dice esattamente la stessa cosa circa alcuni indigeni della Terra del Fuoco. Essi persuadono i loro figli che saranno puniti dallo spirito della foresta [qualcosa di simile al folletto della foresta russo] se combineranno guai, oppure potrebbe essere lo spirito della collina, o lo spirito della nuvola e così via. Per convincere i bambini che ci sono davvero tali spiriti precettori, i genitori si mascherano da spiriti, si decorano con ramoscelli o si dipingono addosso strisce bianche: in breve assumono l'aspetto terrificante per incutere paura ai bambini. Ma quando questi [più propriamente i ragazzi] raggiungono i quattordici anni e vengono riconosciuti come adulti, i più anziani, dopo aver loro insegnato il codice morale, confessano che gli spiriti terrificanti in realtà erano i membri della tribù, e a maggior enfasi mettono i ragazzi al corrente dei metodi usati per imitare gli spiriti. Iniziati a questo importante segreto i ragazzi poi prestano sacro giuramento di preservarlo dalle donne e dai bambini. La violazione di questa legge è punibile con la morte<sup>67</sup>. Gli aborigeni Australiani e gli indigeni della Terra del Fuoco appartengono alle più arretrate tribù selvagge oggi conosciute. Non mettono in discussione l'esistenza degli spiriti ma pensano che solo un bambino crederebbe che gli spiriti siano interessati alla morale umana. A questo stadio dello sviluppo sociale la morale esiste indipendentemente dalle relazioni animistiche. In seguito la morale e l'animismo si fondono assieme. Vedremo presto le cause sociali che danno luogo a quest'interessante fenomeno psicologico. Ora dobbiamo soffermarci su alcune istruttive sopravvivenze del totemismo.

Nonostante la pratica diffusa di vietare la macellazione di animali totem, c'è una consuetudine che permette all'animale d'essere usato come cibo attenendosi all'osservazione di certi rituali. Questo apparente paradosso può essere spiegato dal fatto che il clan pur sentendosi vincolato dai più stretti legami di parentela con l'animale, sperava e anzi riteneva indispensabile rafforzare questi legami col consumo cerimoniale della carne del suo animale totem. Quando effettuata per questo motivo, la macellazione dell'animale sacro non è considerata peccato, ma al contrario un atto di pietà. La religione primitiva, che vietava l'uccisione del dio, stabiliva che di tanto in tanto si poteva mangiare la sua carne. A un livello più alto dello sviluppo religioso quest'usanza è stata sostituita dai sacrifici umani al dio. Così, gli abitanti dell'antica Arcadia facevano periodicamente sacrifici umani a Zeus, mangiando essi stessi la carne della vittima sacrificata credevano in tal modo d'essere trasformati in lupi; per questo si chiamavano reciprocamente lupi [lykoi] e Zeus simile al lupo [Zeus lykaios]<sup>68</sup>. Qui è

67 J.G. Frazer, «Le origini della Religione e del Totemismo fra gli aborigeni Australiani», [The Fortnightly Review, giugno 1905, pp. 166-67].

68 S. Reinach, *Culti, Miti e Religioni*, vol. I, Parigi 1905, p. 16.



chiaro che il sacrificio umano ha preso il posto del ricorrente banchetto precedente di carne del lupo totem. L'arcadico popolo "lupo", che un tempo mangiava cerimoniosamente la carne di lupo, in seguito ha iniziato a mangiare carne umana, quella della vittima sacrificata a Zeus. Allora Zeus venne raffigurato come un lupo [lykaios] a dimostrazione che aveva preso il posto del vecchio dio lupo, spuntando da esso dopo un prolungato periodo di sviluppo sociale. Se l'uomo crede in una relazione di sangue con l'animale, non sorprende che il suo dio, quando assume forma umana, conservi ancora i ricordi dei suoi antichi parenti, gli animali. Quando la concezione del dio simile all'animale [zoomorfico] lascia il posto alla concezione del dio simile all'uomo [antropomorfico] l'animale che in precedenza era un totem diventa un cosiddetto attributo. Sappiamo, per esempio, che negli antichi Greci l'aquila era un attributo di Zeus, la civetta un attributo di Minerva e così via.

## VIII

Perché il totemismo si è disintegrato? A seguito di modifiche nelle condizioni materiali della vita umana espresse soprattutto nella crescita delle forze produttive dell'uomo primitivo: in altre parole dell'aumento del suo potere sulla natura, che comporta un corrispondente cambiamento del suo atteggiamento verso di essa; agendo sul mondo esterno e cambiandolo, l'uomo cambia anche la propria natura, diceva Marx<sup>69</sup>. Si potrebbe aggiungere che cambiando la sua natura l'uomo cambia anche le sue idee sul mondo circostante. Ma quando ciò accade ovviamente ha luogo un cambiamento più o meno radicale nelle sue concezioni religiose. Sappiamo già che in un certo periodo l'uomo non si è contrapposto agli animali, al contrario, in molti casi si è considerato esserne inferiore. Ne nacque il totemismo. Più tardi, gradualmente, l'uomo cominciò a rendersi conto della sua superiorità sugli animali e a tracciare un contrasto con essi. Allora il totemismo doveva necessariamente scomparire. Il punto più estremo di contrasto è stato raggiunto col cristianesimo<sup>70</sup>, anche se, ovviamente, il processo stesso era iniziato molto prima. Per spiegare l'origine di questo processo citerò il sig. Bogdanov [*suum cuique!*]. La sua teoria dell'«organizzazione autoritaria» della produzione primitiva è una caricatura, ma l'idea che ci ha offerto in forma di caricatura è assolutamente corretta. Dove ci sono «rapporti autoritari» il maestro guarda dall'alto il suo soggetto; quindi non cerca di paragonarsi a esso, quanto piuttosto di differenziarsene. Dobbiamo perciò solo presumere l'esistenza di un «rapporto autoritario» fra uomini e animali al fine di cogliere il contesto psicologico del contrasto di cui stiamo parlando. Tali rapporti si trovano infatti dove l'uomo ha addestrato un animale e lo usa per le sue esperienze. Quindi si può dire che lo sfruttamento dell'animale da parte dell'uomo è la causa della sua crescente tendenza a contrapporglisi. Tuttavia questa tendenza è lungi dall'essersi presentata all'improvviso. Molte tribù pastorizie come i Batoka africani del corso superiore del fiume Zambesi, sfruttano ovviamente i bovini, ma allo stesso tempo, per usare l'espressione di Schweinfurth, quasi li idolatrano, macellandoli solo in casi estremi, e usando solo il loro latte<sup>71</sup>.

L'uomo della tribù non rifiuta di somigliare a una mucca, fino al punto d'estrarsi gli incisivi superiori.

69 N.r. K. Marx, *Capitale*, vol. I, Mosca 1974, p. 173.

70 Altrove – vedi il mio articolo «*Sulle Arti*» nella raccolta *Venti Anni* – ho detto che questo contrasto si riflette anche nei gusti estetici. Ho citato l'opinione di Lotze, che non è fuori luogo ripetere in parte: «Nella sua idealizzazione della Natura, la scultura era guidata dal dito della stessa Natura; essa sopravvalutava principalmente le caratteristiche che distinguono l'uomo dall'animale». [Lotze, *Storia dell'estetica in Germania*, Monaco 1868, p. 568].

71 Schweinfurth, *Nel cuore dell'Africa*, Parigi 1875, vol. I, p. 148.

Questo è ben diverso dall'essere in contrasto con l'animale<sup>72</sup>. Ma quando l'uomo sfrutta il bue con l'aratro, o il cavallo con il carro, è poco probabile che provi qualche somiglianza con questi animali<sup>73</sup>. Il contadino apprezza molto il suo bestiame ed è orgoglioso della sua buona condizione. E' pronto a porlo sotto la protezione di un dio speciale. In alcune parti della Russia ci sono casi in cui Frol e Lavr sono considerati i guardiani degli animali domestici e sono offerte loro preghiere speciali a cielo aperto e in presenza del bestiame condotto dai villaggi circostanti da parte dei contadini supplichevoli. G.I. Uspensky dice in una delle sue brevi descrizioni che la parola «Sabaoth» è pronunciata come «Samoov» dai contadini che la intendono nel senso di dio della pecora, vale a dire il custode più affidabile delle pecore. Ma naturalmente questo dio «molto mansueto» non aveva, nella mente di quei contadini, la forma di una vera pecora. La vita agricola non è particolarmente favorevole allo zoomorfismo delle idee religiose. Certo, la religione è sempre molto conservatrice, si aggrappa sempre al vecchio con tenacia, ma le antiche idee che sorsero nelle condizioni della vita di caccia primitiva sono poco conformi alla natura del lavoro agricolo, e scompaiono più o meno rapidamente. Numerose vestigia della crescita degli dei-uomo dagli dei-animale ci sono state conservate dall'antico Egitto in forma di dei dalla testa di animale e di uccello. Ora chiedo al lettore di ricordare le famose parole: «Se i buoi avessero una religione, i loro dei sarebbero buoi». Senofane riteneva che anche l'idea dell'uomo di concepire il suo dio in forma di toro fosse assurda; sosteneva idee che si presentarono a seguito della vita agricola e che, dopo aver raggiunto un considerevole grado di sviluppo, presupponevano l'esistenza di rapporti «autoritari» tra l'uomo ed il bue. Ma qual è la fonte di tali rapporti? Come si compiva in genere l'addomesticamento degli animali? Gli etnologi moderni trovano la risposta nel nesso di causalità col totemismo. Quando gli uomini s'impegnano a prendersi cura di una particolare specie o varietà d'animale, è chiaro che addomesticheranno quelli che per natura sono in grado d'essere addomesticati; ovviamente animali diversi hanno natura diversa. Ma dall'addomesticamento allo sfruttamento degli animali la strada è diretta anche se lunga, come pure per il loro uso come forza lavoro. Cosa ne segue? Quando l'uomo inizia a utilizzare gli animali come forza lavoro incrementa le sue forze produttive in modo piuttosto significativo. La crescita di queste dà impulso allo sviluppo dei rapporti socio-economici.

Sembra che abbiamo raggiunto una conclusione non in sintonia con la tesi fondamentale del materialismo storico che la coscienza è determinata dall'essere e non l'essere dalla coscienza. Ora ho avanzato un fatto che a prima vista fa apparire che l'essere degli uomini – l'essere *economico*, lo sviluppo dei loro rapporti economici – sia, contrariamente alla tesi precedente, determinato dalla coscienza religiosa. Il totemismo conduce all'addomesticamento degli animali; questo offre la

72 La religione primitiva dei Persiani, cioè nell'epoca precedente Zoroastro, era quella di un popolo pastorizio. Sia la mucca che il cane erano trattati come sacri e perfino divini, e nell'antica mitologia e cosmogonia persiane giocarono un ruolo molto importante lasciando la loro impronta anche nel linguaggio. L'espressione «ho dato abbondante cibo alla mucca» significava in generale «ho adempiuto completamente ai miei doveri». L'espressione «ho comprato una mucca» significava «con le mie buone azioni mi sono guadagnato la gloria in cielo» e così via. E' quasi impossibile trovare un esempio più chiaro di come la coscienza dell'uomo sia determinata dal suo essere [Cf. Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 445].

73 L'addomesticamento degli animali è ancora lungi dall'esserne uso per il lavoro. Non è così facile vedere come l'uomo, anche se «selvaggio», avesse deciso di mettere al lavoro il suo parente di sangue, il dio. Ma, in primo luogo l'idea di utilizzare il dio addomesticato per il lavoro potrebbe essere sorta in altre tribù che non consideravano l'animale come un parente sacro. In secondo luogo, nella religione primitiva ci sono anche «accordi col buon dio». Così in alcune tribù del Nuovo Galles del Sud non si uccidono gli animali che servono da totem, se ne affida l'uccisione a estranei così che mangiarne la carne non è considerato un peccato. I Narrinyeri sostengono un'idea diversa nella loro casistica religiosa, astenendosi dall'uso del totem come cibo solo se si tratta di un esemplare magro, mentre mangiano esemplari in carne senza esitazione [Frazer, *op. cit.*, p. 29].

possibilità di sfruttarne alcuni come forza lavoro e con ciò si denota un'epoca nello sviluppo delle forze produttive della società e della sua struttura economica. Cosa si può dire di questo? Dieci, quindici anni fa alcuni scienziati tedeschi hanno asserito al riguardo che i progressi nell'etnologia moderna hanno confutato la teoria storica di Marx. Cito solo un libro, quello di E. Halm, *Gli animali ecc.*, pubblicato nel 1896, un'opera davvero valida, piena di elementi molto preziosi, ma tradisce la scarsa conoscenza del materialismo storico da parte dell'autore. Per inciso, conoscenza non migliore di quella dei «revisionisti» che, comparsi alcuni anni dopo, hanno immaginato che la teoria del materialismo storico non permettesse alla coscienza umana d'esercitare alcuna influenza sull'essere sociale; in tal caso accusando la teoria di «unilateralità». Quando sono stati messi a confronto con gli estratti delle opere e delle lettere di Marx ed Engels comprovanti la falsità della loro accusa, i «revisionisti» hanno detto che gli estratti citati risalivano al periodo tardo della vita dei fondatori del socialismo scientifico, un periodo in cui i due avevano notato la loro unilateralità e stavano cercando di correggerla.

Altrove<sup>74</sup>, ho esposto, oso dire, l'assurdità di questo argomento. In un'analisi del *Manifesto*, scritto nel periodo iniziale della loro attività letteraria, ho dimostrato che nell'espone il materialismo storico Marx ed Engels hanno sempre riconosciuto che la coscienza umana, che scaturisce dal dato essere sociale, a sua volta influenza questo essere promuovendone in tal modo il suo ulteriore sviluppo, che a sua volta introduce nuove modifiche nel campo dell'ideologia. Il materialismo storico non nega l'interazione di coscienza umana ed essere sociale. Tutto ciò che dice è che il fatto di questa interazione non risolve il problema dell'origine di entrambi queste forze, rispetto alla quale la teoria del materialismo storico stabilisce la dipendenza causale del dato contenuto della coscienza dal dato contenuto dell'essere. L'addomesticamento degli animali – se fosse davvero conseguenza del totemismo<sup>75</sup> – potrebbe servire come illustrazione di questa teoria. Su una particolare base economica – quella della primitiva vita di caccia – cresce una forma primitiva di coscienza religiosa, il totemismo. Questa forma genera e consolida rapporti tra i cacciatori primitivi e certe specie di animali che promuovono un incremento piuttosto significativo nelle forze produttive delle tribù di cacciatori. Tale incremento modifica l'atteggiamento dell'uomo verso la Natura e in particolare la sua concezione del mondo animale. L'uomo inizia a contrapporsi a esso, dando così un forte impulso allo sviluppo delle concezioni antropomorfe degli dei: il totemismo ha fatto il suo tempo. L'essere dà luogo alla coscienza che, a sua volta, influenza l'essere e quindi prepara la strada alla sua stessa ulteriore modificazione. Se si confrontasse il cosiddetto Nuovo Mondo con quello Vecchio, si vedrebbe che il totemismo ha avuto una utilità molto maggiore nel Nuovo. Perché? Perché nel Nuovo Mondo, a eccezione del lama, non c'erano animali che, una volta addomesticati, potevano avere grande importanza nella vita dell'uomo. Così una delle principali condizioni della scomparsa del totemismo lì erano assenti. Dall'altro lato, tali condizioni erano a portata di mano nel Vecchio Mondo dove il totemismo si disintegrò presto, lasciando la strada aperta a nuove forme di coscienza religiosa<sup>76</sup>. Ma nel sottolineare ciò che per me è il fatto più importante, finora ho mostrato soltanto un lato del processo dialettico dello sviluppo sociale. Adesso dobbiamo guardare all'altro.

---

74 Nella prefazione della seconda edizione della mia traduzione del *Manifesto del Partito Comunista*.\*

\* N.r. Vedi Volume II.

75 Dico «se» perché qui abbiamo a che fare con un'ipotesi, senz'altro ingegnosa ma ancora un'ipotesi. In ogni caso è molto difficile credere che il totemismo sia stata l'unica fonte dell'addomesticamento degli animali.

76 Cf. Frank Byron Jevons, *Un'introduzione ecc.*, op. cit., pp. 182-88.

## IX

Lewis H. Morgan, nella sua nota opera *La società antica*, osserva che i riti religiosi degli antichi Romani sembrano aver avuto il loro rapporto originario con la *gens* piuttosto che con la famiglia<sup>77</sup>. Questo è incontestabile e spiegato dal fatto che il sistema della consanguineità, o parentela, precedette il sistema familiare e non viceversa. La famiglia patriarcale romana si è originata relativamente molto dopo rispetto alla disgregazione della *gens* sotto l'impatto dell'agricoltura e della schiavitù<sup>78</sup>. Ma con questa famiglia sono apparsi anche gli dei familiari [*Dii manes*] e il servizio divino della famiglia in cui la parte del prete era svolta dal capo famiglia<sup>79</sup>. Anche qui l'essere sociale ha determinato la coscienza religiosa. Gli dei della famiglia patriarcale erano divinità ancestrali, e visto che i membri della famiglia avevano un attaccamento filiale al suo capo, accordavano lo stesso sentimento alle divinità ancestrali. In tal modo era posta la base psicologica per l'idea che l'uomo deve amare dio come i figli amano il padre. L'uomo primitivo non conosceva suo padre come un individuo particolare. La parola «padre» designava ogni parente che avesse raggiunto l'età prescritta. Quindi l'uomo primitivo non conosceva nulla dei doveri del figlio come noi li intendiamo. Al posto di tali doveri era consapevole di un legame di solidarietà con tutta la sua parentela. Abbiamo già visto come la coscienza di questa solidarietà si estendesse anche al totem-animale divino. Ora stiamo assistendo a qualcosa di diverso. L'evoluzione del sentimento è condizionata dall'evoluzione dei rapporti sociali. Ma la disintegrazione del sistema consanguineo conduce oltre la formazione della famiglia: l'organizzazione *tribale* viene sostituita dall'organizzazione *statale*.

Cosa s'intende per Stato? Esso, come la religione, è variamente definito. L'etnologo americano Powell lo descrive in questo modo: «Lo Stato è un corpo politico, un gruppo organizzato di uomini con un governo riconosciuto e un definito corpo di leggi». Credo che con alcune modifiche e integrazioni questa definizione possa andare; per il momento lasciamola così. L'istituzione di un governo implica certi rapporti tra governatori e governati. Inoltre, dove ci sono determinate leggi, ci sono anche persone che sorvegliano professionalmente queste leggi: legislatori e giudici. Tutti questi rapporti tra persone trovano la loro espressione fantasiosa nella religione. Gli dei diventano governatori e giudici celesti. Se gli aborigeni dell'Australia e della Terra del Fuoco pensano che la credenza che gli spiriti puniscano il comportamento scorretto sia solo per bambini, essa diventa molto diffusa e radicata con la formazione dello Stato. Così le idee animistiche si fondono con la moralità. L'uomo primitivo crede che dopo la morte la sua esistenza proseguirà come prima. Se c'è spazio per qualche differenza questa non ha alcun rapporto con la sua morale. Se il suo clan è emanazione della tartaruga, egli accetterà l'idea che dopo la morte diventerà una tartaruga. Per lui l'espressione «Confido nel Signore» significa: «Ancora una volta assumo la forma di un animale, uccello, pesce o insetto e così via». Abbiamo testimonianza di questa credenza nella dottrina della trasmigrazione delle anime, molto diffusa anche fra le popolazioni civili. Per esempio l'India è il classico paese di questa dottrina. Ma fra le nazioni civili tale credo è strettamente unito con la concezione che dopo la morte giunga il giudizio del comportamento dell'uomo sulla Terra.

«Nel libro di Manu», dice Tylor, «sono espresse le regole di come le anime dotate di bontà acquisiscono natura divina, mentre quelle guidate dalla passione prendono natura umana e le

77 Vedi p. 245 della traduzione tedesca del libro, Stoccarda 1891.

78 Morgan, op. cit., pp. 396-97.

79 F.B. Jevons scrive: «E' ancora questione molto controversa quale fosse la forma originaria del matrimonio umano, ma in ogni caso la famiglia sembra essere un'istituzione successiva al clan o comunità, qualunque fosse la sua struttura, e di conseguenza gli dei familiari sono successivi a quelli della comunità» [Jevons, *Un'introduzione ecc.*, p. 180].

anime affondate nelle tenebre sono degradate a bruti. Così il campo di migrazione si estende verso il basso, dagli dei e santi, attraverso gli asceti, i bramani, le ninfe, i re, i consiglieri, agli attori, gli ubriaconi, gli uccelli, i ballerini, i truffatori, gli elefanti, i cavalli, Sudra, barbari, animali selvatici, serpenti, vermi, insetti e cose inerti. Per quanto possa essere oscuro in genere il rapporto fra il crimine e la punizione nella nuova vita, nel codice della trasmigrazione penale può essere individuato un tentativo di adeguamento della pena e l'intento di punire il peccatore dove commetta peccato»<sup>80</sup>.

La credenza nella trasmigrazione delle anime è un retaggio di questo periodo estremamente remoto, quando nella percezione dell'uomo non c'era ancora una linea di demarcazione fra sé e l'animale. La sopravvivenza non è dappertutto ugualmente forte. Nelle credenze del popolo dell'antico Egitto vi incontriamo allusioni molto deboli, il che non impedisce agli Egiziani d'essere convinti che nell'altro mondo ci siano giudici che puniscano o premino gli uomini secondo il loro comportamento in vita. Come altrove, in Egitto questa convinzione non era affatto elaborata. Nel primo periodo d'esistenza dello Stato egiziano, senza dubbio si considerava che la condotta nella vita dell'uomo non avesse influenza nella sua esistenza d'oltretomba. Solo successivamente, nell'epoca di Tebe, è prevalsa la tesi opposta<sup>81</sup>. Se ora passiamo agli antichi Greci, vediamo che anche le loro idee sulla vita dopo la morte si sono combinate solo gradualmente con la concezione della pena nella vita futura per i peccati terreni. Certo, Ulisse incontra «Minosse, glorioso figlio di Zeus» nell'Ade; Minosse giudica le ombre dei morti:

*Brandisce uno scettro d'oro,  
dando condanne dal suo trono ai morti,  
mentre erano seduti e in piedi vicino al principe  
chiedendo la sua condanna attraverso l'ampio cancello della casa di Ade.*

Ma nel descrivere ulteriormente la sua permanenza fra le ombre dei defunti, Ulisse ricorda il tormento solo di quei peccatori eccezionali come Tizio, Sisifo e Tantalo, colpevoli soprattutto di peccati contro gli dei; nella loro condotta di vita nell'Ade le altre ombre non erano distinguibili fra di loro. La «signora madre» di Ulisse, Anticleia, è esattamente nello stesso punto dell'odiosa moglie Erifile

*che prese oro di qualità eccellente come prezzo della vita del suo caro padrone.*

Questo è del tutto diverso dalla *Divina Commedia* in cui Dante ha distribuito tormento e felicità in conformità al comportamento terreno dell'uomo. Inoltre, nel periodo eroico greco, le ombre dei governanti che discendono nella casa di Ade restano governanti, e le ombre dei sudditi restano sudditi. Nell'*Odissea* Ulisse dice ad Achille:

*Noi Argivi ti abbiamo amato con gli dei e ora sei un grande principe fra i morti. Perciò la morte non ti lascia essere uno qualsiasi, Achille.*

Ma al tempo di Platone, evidentemente vi era la convinzione largamente diffusa che la vita dopo la morte fosse pienamente determinata dal comportamento in vita. Platone insegnava che le persone devono attendersi premi nell'altro mondo per le opere buone e punizioni per i peccati. Nel ventesimo libro della sua *Repubblica*, fa rappresentare a Ponfiliano, la cui anima ha visitato l'altro mondo, lo spaventoso tormento dei peccatori, soprattutto i patricidi e i tiranni. E' interessante che le pene siano inflitte da terrificanti mostri fiammeggianti, in cui non è difficile riconoscere gli antenati dei diavoli

80 Tylor, op. cit., p. 82. Cf. anche L. de Milloué, *Il bramanesimo*, Parigi 1905, p. 138.

81 A. Erman, *La religione egiziana*, trad. in francese di Ch. Vidal, Parigi 1907, pp. 201-02; 266.

cristiani.

## X

Ho detto che la religione rappresenta un sistema più o meno ordinato di idee, sentimenti e azioni. Dopo ciò che abbiamo appreso sulle religioni di varie tribù e popolazioni, non dovremmo avere difficoltà a comprendere l'origine dei primi due dei tre elementi, cioè le idee e i sentimenti. Le idee religiose sono di carattere animistico prodotte dell'incapacità dell'uomo di comprendere i fenomeni naturali. In seguito, alle idee derivanti da questa fonte si sono unite quelle concezioni animistiche con cui la popolazione personifica e spiega i suoi rapporti interni. Per quanto riguarda i sentimenti religiosi, sono fondati sulle emozioni e le aspirazioni degli uomini che scaturiscono da determinati rapporti sociali e cambiano col mutare di essi. Le une e gli altri – idee e sentimenti – possono essere spiegati solo con l'aiuto della proposizione che dice: non è la coscienza che determina l'essere, ma è l'essere che determina la coscienza.

Ora mi resta d'aggiungere qualcosa sulle azioni associate alle idee ed ai sentimenti religiosi. Sappiamo già in parte come queste azioni sono correlate a tali idee e sentimenti. A una certa fase dello sviluppo culturale le idee animistiche e i sentimenti collegati si fondono con la morale nel senso più ampio della parola, vale a dire con le concezioni che le persone hanno dei loro doveri reciproci. Allora l'uomo inizia a considerare questi doveri come comandamenti divini. Ma anche se la concezione di questi obblighi si fonde con le idee animistiche, non lo fa a qualsiasi costo. La morale appare prima dell'inizio del processo con cui le idee morali si congiungono alla credenza nell'esistenza degli dei. La religione non crea la morale, ma santifica soltanto le sue regole che hanno origine all'interno di un dato sistema sociale. Ci sono azioni di altro tipo, quelle ispirate non dai rapporti fra gli uomini ma tra questi e gli dei o dio. Il complesso di tali azioni è noto come venerazione religiosa o *culto*. Qui non c'è bisogno di soffermarci a lungo sulla venerazione religiosa. Devo solo osservare che se l'uomo crea il suo dio a propria immagine e somiglianza – e ora sappiamo che questo è corretto entro i limiti che ho indicato – è chiaro che concepirà anche le sue relazioni con le «forze maggiori» a immagine e somiglianza di quelle prevalenti nella società cui appartiene e che gli sono familiari. Ciò è confermato, tra l'altro, anche dall'esempio del totemismo e dal fatto che nel dispotismo orientale gli dei principali erano concepiti nella forma dei despoti orientali, mentre nell'Olimpo greco prevalevano relazioni che evocavano molto la struttura della società greca dell'età Eroica. Nella venerazione degli dei [i suoi culti] l'uomo esegue quelle azioni che gli sembrano necessarie all'adempimento dei suoi obblighi verso di essi<sup>82</sup>. Già sappiamo che l'uomo si aspetta il

---

82 Dio è più forte dell'uomo. Daniel Brinton dice: «Dio è uno che può fare più dell'uomo» [*Le religioni dei popoli primitivi*, New York-Londra 1899, p. 81]. Ma è molto difficile, e forse impossibile, per gli dei fare a meno dell'aiuto dell'uomo. Prima di tutto hanno bisogno di nutrimento. Le popolazioni dei Caraibi costruiscono capanne speciali in cui custodiscono le offerte sacrificali e odono perfino il masticare degli dei quando divorano il cibo [A. Boss, *La religione dei popoli non civilizzati*, p. 135]. Molti dei amano parecchio partecipare al banchetto di carne umana. I sacrifici umani sono notoriamente comuni fra le tribù primitive. Quando gli Irochesi facevano i sacrifici umani al loro dio, erano soliti dire la seguente preghiera: «Ti portiamo questo sacrificio così che puoi essere nutrito di carne umana e puoi aiutarci a essere felici e a vincere i nostri nemici» [A. Boss, op. cit., p. 130]. Niente di più esplicito: *do ut des*, Tu mi darai. Ma gli dei non vivono solo di cibo, amano anche essere intrattenuti dalla danza, il che spiega l'origine delle danze sacre. Quando gli dei si sistemano nel loro modo di vita – assieme alle persone che li venerano – sentono il bisogno di una dimora permanente; allora giunge la costruzione dei templi, ecc., ecc. In breve, gli dei hanno le stesse richieste degli uomini, che cambiano con l'avanzamento dei fedeli sulla strada dello sviluppo

ritorno di certi servigi da parte degli dei come ricompensa. All'inizio i rapporti tra dio e l'uomo assomigliano a quelli basati su un patto reciproco, o, più esattamente, su rapporti di sangue. Nella misura in cui si sviluppa questo potere sociale, tali relazioni mutano nel senso della crescente consapevolezza dell'uomo della sua subalternità a dio, che raggiunge lo stadio più avanzato negli stati dispotici. Nelle moderne società civili, accanto agli sforzi di limitare il potere dei re, si diffuse la tendenza verso la «religione naturale» e il deismo, cioè verso un sistema d'idee in cui il potere di dio è limitato da tutti i lati dalle *leggi della Natura*. Il deismo è il parlamentarismo celeste. Tuttavia è innegabile che, anche quando l'uomo s'immagina essere servo del suo dio, il culto lascia sempre una libertà d'azione più o meno consistente alla magia, vale a dire ad azioni mirate a *costringere* il dio a rendere certi servigi. Sappiamo già che il punto di vista oggettivo della magia è l'opposto del punto di vista soggettivo dell'animismo. Il mago fa appello alla necessità per influenzare l'*arbitrarietà* degli dei. Queste sono quindi le conclusioni che abbiamo tratto dall'analisi delle parti componenti la religione. Esse ci aiutano a comprendere la vera natura delle ricerche religiose ora in voga in Russia. Nello studiarle vedremo che alcune di esse stanno tentando di rianimare le moribonde idee animistiche. I tentativi condotti dai sigg. Bulgakov, Merezhkovsky, Struve e Minsky sono di questa natura. I rappresentanti di altre ricerche vorrebbero eliminare le concezioni animistiche dalla religione mantenendo intatti gli altri elementi. Sono tali il sig. Lunacharsky e in parte Leone Tolstoj. Tenteremo anche di chiarire il valore teorico e pratico delle diverse ricerche di questo tipo, vedremo come tali tentativi confermano, con la loro stessa esistenza, la correttezza della proposizione fondamentale del materialismo storico: non è la coscienza che determina l'essere, ma questo determina la coscienza. Già in questa fase mi sento giustificato nell'asserire che ogni tentativo di sradicare l'elemento animistico dalla religione contraddice la natura stessa della religione e pertanto è destinato al fallimento. Eliminare l'animismo ci lascia solo con la moralità nel senso più ampio del termine. Ma la morale non è la religione. Essa appare prima di questa e può proseguire senza la sua approvazione. L'acido cloridrico è una combinazione di cloro e idrogeno. Togliete l'idrogeno e resterà il cloro, ma non avrete più l'acido cloridrico. Togliete il cloro e avrete l'idrogeno, ma niente acido cloridrico. Certo, qualcuno può indicare il buddhismo, che molti ricercatori credono essere estraneo all'animismo. Se avessero ragione la mia idea non resisterebbe alla critica. Il buddhismo ha circa 500 milioni di seguaci; riguardo al numero di adepti le altre religioni gli sono molti indietro. Ma se fosse estraneo all'animismo significherebbe che la religione più diffusa al mondo dimostrerebbe, col suo esempio, non solo la *possibilità*, ma l'incontestabile *realtà* di quello che considero *impossibile* e che quindi non potrebbe aver luogo nella vita reale. Ma non è questo il caso. Vedremo che il buddhismo non è affatto estraneo alle idee animistiche, ma che queste idee non hanno in esso la stessa forma che nelle altre religioni. Il buddhismo non confuta la mia idea; la conferma.

---

culturale. Maggiori sono le altezze raggiunte dallo sviluppo morale dell'uomo, più gli dei divengono disinteressati. Il profeta Isaia si rivolge a Geova dicendo: «Perché ho desiderato misericordia e non immolazioni; e la conoscenza di Dio più che sacrifici». Kant riteneva fosse possibile ridurre la religione a un'idea di doveri morali, come i comandamenti divini.

**SECONDO ARTICOLO:  
DI NUOVO SULLA RELIGIONE**

«Le questioni *religiose* del giorno hanno in questo momento un *significato sociale*. Non è più una questione d'interessi *religiosi* come *tali*. Solo il *teologo* può credere che sia un problema di religione come religione»<sup>83</sup>.

Karl Marx

**I) UNA RISERVA ESSENZIALE**

Nel primo articolo ho detto che la religione è un sistema più o meno ordinato d'idee, sentimenti e azioni, vale a dire un sistema più o meno libero da contraddizioni. Oltre a ciò ho detto che le idee religiose sono di carattere *animistico*. Per quanto mi risulta non esiste eccezione a questa regola generale. Certo, molte persone considerano il buddhismo una religione *atea*. Dato che una religione atea – una «religione senza dio» - può facilmente essere considerata libera dall'animismo, mi si può forse dire che il buddhismo è un'eccezione molto importante alla suddetta regola generale. Rispondo prontamente che, se il buddhismo non avesse effettivamente alcuna traccia di animismo, la mia regola generale risulterebbe essere seriamente scossa. Per esprimermi ancora con più forza direi che in tali circostanze la mia regola non sarebbe più valida. Effettivamente il buddhismo ha più credenti di ogni altra religione, e se potesse essere mostrato che sia una *religione senza animismo*, sarebbe indubbiamente strano sostenere l'idea dell'animismo come componente inevitabile della religione. Ma possiamo davvero considerare il buddhismo una religione estranea alle idee animistiche? Alcuni autorevoli scrittori in questo campo dicono di sì. Così, per esempio Rhys Davids scrive:

«Ora la posizione centrale dell'alternativa buddhista alle precedenti idee di vita era questa – che Gaitama non solo aveva ignorato del tutto la teoria dell'anima, ma aveva sostenuto anche che tutta la discussione riguardo i massimi problemi dell'anima a cui il Vedanta e le altre filosofie erano principalmente interessate, non solo era infantile e inutile, ma realmente ostile all'unico valore ideale da perseguire – l'ideale di una vita perfetta, qui e subito, in questo mondo, nell'Arahat»<sup>84</sup>.

Io non posso discutere con Rhys Davids; forse Gaitama ha effettivamente affrontato la questione dell'anima in questo modo. E' anche possibile che la sua concezione dell'anima fosse tale da non lasciare spazio all'animismo. E' tuttavia fuori discussione che non distante da questa «posizione centrale» la questione è ben diversa. A conferma di ciò farò riferimento allo stesso Rhys Davids. Ecco cosa leggiamo alle pp. 48-49 del suo libro sul buddhismo:

«Dell'infanzia di Gaitana e della sua giovinezza non sappiamo quasi nulla dai testi precedenti. Ma non vi mancano le descrizioni dei prodigi che accompagnarono la sua nascita, e della meravigliosa precocità del ragazzo. Egli non è nato come gli uomini comuni, non aveva padre terreno, scese spontaneamente nel grembo della madre dal suo trono nel cielo, e dopo la sua nascita ha dato segni inconfondibili del suo carattere elevato e della sua futura grandezza. La

83 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 4, p. 108 (*La Sacra Famiglia*).

84 Rhys Davids, *Buddhismo. Sua storia e letteratura*, San Pietroburgo 1899, p. 21. E' interessante confrontare questo con la seguente opinione di P. Oltramare, autore di uno dei più recenti lavori sul buddhismo: «Per la sua concezione del mondo e della vita il buddhismo si pone agli antipodi del vecchio animismo popolare. Questo vede dappertutto esseri autonomi, e il suo universo è composto di un numero infinito di volontà più o meno potenti; il buddhismo spinge al limite estremo la sua spiegazione deterministica e fenomenistica delle cose».



terra e il cielo alla sua nascita si unirono per fargli omaggio; gli stessi alberi si piegarono da soli su sua madre e gli angeli e gli arcangeli furono presenti col loro aiuto».

Cos'è questo se non l'animismo più evidente? Rhys Davids continua citando un testo molto importante intitolato *Discorso su prodigi e magie*:

«In esso», scrive, «è previsto come al momento della creazione di ogni nuovo Buddha (e quindi anche per il Buddha storico) l'universo s'illumina di luce brillante; che il ventre sia trasparente così che la madre possa vedere il figlio prima della nascita; che la gravidanza duri esattamente 280 giorni; che la madre stia in piedi durante il parto; che alla nascita il piccolo sia ricevuto prima di tutto nelle mani degli esseri celesti, e che docce sovranaturali forniscano prima acqua calda e poi fredda in cui il bambino venga bagnato; che il futuro Buddha cammini e parli immediatamente e che l'intero universo sia ancora illuminato di luce brillante. Ci sono altri dettagli, ma questo è sufficiente a mostrare – dato che la raccolta di dialoghi è certamente uno dei testi più antichi che abbiamo – quanto sia breve il tempo (meno di un secolo) richiesto per la nascita di questa credenza nel meraviglioso»<sup>85</sup>.

I dettagli esposti da Rhys Davids sono effettivamente più che sufficienti a dimostrare la forza della fede buddhista nel miracoloso, ma dove c'è il miracoloso c'è anche l'animismo. Abbiamo visto come gli angeli e gli arcangeli hanno svolto il ruolo di ostetriche alla nascita di Buddha. Ecco cosa ha da dirci Rhys Davids – di nuovo sulla base dei testi antichi – di come Buddha soleva trascorrere parte delle sue notti: «E la sera sedeva un po' da solo ... fino a quando i suoi fratelli ... cominciavano a radunarsi. Allora qualcuno gli faceva domande sulle cose che li sconcertavano ... Trascorrevano così le prime ore della notte, e poiché il Beato soddisfaceva il desiderio di tutti, si congedavano»<sup>86</sup>. Chiedo ancora: non è questo animismo evidente? Il buddhismo non è affatto estraneo all'animismo, riconosce l'esistenza di «innumerevoli dei» e spiriti. Ma il rapporto tra uomini e dei [o spiriti] è rappresentato in questa religione in modo del tutto diverso da quello, per esempio, del cristianesimo. Ciò spiega l'errore di coloro che considerano il buddhismo come una religione atea. Per esempio, perché Chantepie de la Saussaye parla di «ateismo» del buddhismo? Perché, secondo l'insegnamento di questo, Brama, con tutta la sua grandezza, è impotente di fronte a chi ha raggiunto Arahāt<sup>87</sup>. Ma quando gli uomini di medicina delle primitive tribù di cacciatori ricorrono allo stregone, svolgono azioni che secondo loro costringono gli dei a esaudire la loro volontà; in altre parole considerano l'uomo in un certo senso più forte degli dei. Tuttavia questo non ci dà alcun diritto di chiamare atei tali uomini di medicina. Sono disposto ad ammettere che nel buddhismo la concezione delle relazioni umane verso gli dei assume una forma molto originale, ma ammettere questo non significa eliminare una delle sue due parti costitutive: la nozione degli dei e degli spiriti in generale. Anche se abbiamo supposto che Gaitama stesso fosse un ateo, e come tale fosse stato un fautore della morale, ciononostante dobbiamo riconoscere che dopo la sua morte – e forse anche prima – i suoi discepoli introdussero nella sua dottrina molti elementi animistici, fornendola di carattere *religioso*.

Rhys Davids, nel narrare la storia della fanciullezza di Buddha e della sua prima giovinezza, aggiunge che leggende simili sono comuni a tutti i fondatori delle grandi religioni e che «a un certo stadio del progresso intellettuale è una necessità della mente umana la coltura di queste leggende»<sup>88</sup>. Questo è

85 Rhys Davids, *op. cit.*, p. 50. Anche Chantepie de la Saussaye conferma che nelle sue idee fondamentali il buddhismo è «assolutamente ateo». Eppure lo stesso autore ammette categoricamente che questa religione popola il cielo con innumerevoli dei [*Manuale di storia delle religioni*, pp. 382-83].

86 *Op. cit.*, p. 58.

87 Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 383.

88 *Op. cit.*, p. 49.

assolutamente vero, ma a quale stadio esattamente? A quello caratterizzato dalla comparsa e dal consolidamento dell'*animismo*. Dato che le religioni hanno origine esattamente in questa fase molto ampia di sviluppo, è strano pensare che anche un'unica religione sia potuta restare immune alle nozioni animistiche; è strano sentire dell'«ateismo» dei buddhisti. *La religione estranea ai concetti animistici non è mai esistita, e, come ho detto, non può esistere.*

## II) I NOSTRI ATTUALI TENTATIVI DI TROVARE UNA RELIGIONE LIBERA DA “ELEMENTI” SOVRANNATURALI

### a) Leone Tolstoj

Non intendo qui fare un'analisi dell'insegnamento di Leo Tolstoj, sarebbe inopportuno e in ogni caso inutile dal momento che è stato analizzato molto bene da L. Axelrod nel libro *La filosofia di Tolstoj e il suo sviluppo*. Vorrei soffermarmi sulla religione di Tolstoj e solo per quanto riguarda la questione dell'animismo a cui sono interessato. Egli ritiene la sua religione libera da ogni elemento «sovrannaturale», che per lui è sinonimo di assurdo e irrazionale. Disprezza coloro che sono abituati a pensare al «sovrannaturale in modo diverso dall'assurdità» e come principale tratto distintivo della religione.

«Asserire che il sovrannaturale e l'irrazionale costituiscano le proprietà fondamentali della religione», dice, «è come se qualcuno che conoscesse solo mele marce asserisse che il gusto amaro e l'effetto dannoso nello stomaco fossero le proprietà fondamentali della mela»<sup>89</sup>.

Cos'è secondo Leo Tolstoj la religione? Risposta: «La religione è la definizione del rapporto dell'uomo con l'inizio di tutto e del conseguente scopo dell'uomo, nonché delle regole di condotta che ne scaturiscono»<sup>90</sup>. In un'altra parte della stessa opera Tolstoj dà la seguente definizione: «*La vera religione è la concezione da parte dell'uomo di un rapporto basato sulla ragione e la conoscenza della vita infinita che lo circonda, un rapporto che lega la sua vita a questo infinito e guida la sua condotta*»<sup>91</sup>.

A prima vista queste definizioni della religione, che sono identiche nella sostanza, sembrano piuttosto strane. Sorge inevitabilmente la domanda: allora perché si chiama religione? Determinare il rapporto con l'«inizio di tutto» o [come nella seconda definizione] con «la vita infinita» che circonda l'uomo, non significa porre le basi di una concezione religiosa. Allo stesso modo, essere guidati nel comportamento da un'idea sull'«inizio di tutto» [o «la vita infinita»] non significa essere religiosi. C'è l'esempio di Diderot, che molto spesso determinò il suo rapporto con l'«inizio di tutto» e costruì il suo sistema etico su questa definizione; ma in quel periodo della vita in cui la sua idea sull'«inizio di tutto» era quella di un convinto materialista, non era affatto religioso. Allora qual è il punto? Mi sembra che si trovi nella parola «scopo». Tolstoj crede che l'uomo, determinando il suo rapporto con l'«inizio di tutto», definisca il suo «scopo» nella vita. Ma questo scopo presuppone, in primo luogo, il soggetto o l'essere per cui è previsto – in questo caso, l'uomo – e, in secondo luogo, l'essere o il potere che dà all'uomo il suo «fine». Questo essere o potere ovviamente possiede la coscienza, altrimenti non potrebbe dare all'uomo il suo «scopo, non potrebbe porgli un compito preciso. Come possiamo concepire quest'essere cosciente? Tolstoj fornisce una risposta chiara anche a questa domanda. Non

<sup>89</sup> Leone Tolstoj, *Cos'è la religione, cos'è la sua essenza*, ed. Mondo libero, 1902, p. 48.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 11, corsivo di Tolstoj.

gli piace l'attuale insegnamento sulla religione. A suo parere non dobbiamo inculcare nei bambini e rinsaldare negli adulti «la credenza che Dio abbia mandato Suo Figlio a espiare i peccati di Adamo e a fondare la Sua Chiesa nell'esatta obbedienza»<sup>92</sup>. Ritiene che sarebbe stato incomparabilmente meglio se ai bambini venisse «inculcata e rinsaldata la credenza che Dio sia uno spirito la cui manifestazione è dentro di noi e il cui potere possiamo accrescere con il nostro modo di vita»<sup>93</sup>. Ma questo è porre idee *animistiche* nella loro mente. Così, a quanto pare, l'essere cosciente che fornisce all'uomo il suo scopo della vita è uno *spirito*. Cos'è questo spirito? Ne ho già parlato nel primo articolo. Qui mi limiterò a sottolineare che se uno spirito è, come sappiamo, un essere la cui volontà causa i fenomeni naturali, esso deve stare *al di sopra della natura*; in altre parole dev'essere considerato un essere *sovrannaturale*<sup>94</sup>. Significa che Leo Tolstoj sbaglia nel ritenere la sua religione libera da credenze «sovrannaturali». Cosa lo ha condotto a compiere quest'errore? Nella sua concezione, il «sovrannaturale» è identico all'«assurdo e irrazionale». Ma la convinzione nell'esistenza di dio, che «è uno spirito», non gli è sembrata essere assurda e irrazionale, al contrario, la considera una manifestazione di buon senso e altissima intelligenza, decidendo così che nella sua religione non c'è posto per il «sovrannaturale». Ha dimenticato, o non sapeva, che credere nel «sovrannaturale» significa semplicemente riconoscere l'esistenza degli spiriti o spirito [il che è lo stesso].

In varie epoche storiche gli spiriti [l'animismo] hanno assunto forme così diverse che le persone di un'epoca descrivono come insensato il credere in quel «sovrannaturale» che in altra epoca o diverse epoche era considerato una manifestazione d'altissima intelligenza. Ma questi malintesi fra persone che sostengono l'animismo non altera minimamente la natura fondamentale della loro credenza comune: quella nell'esistenza di una o diverse forze «sovrannaturali». Solo perché questa credenza era comune si può parlare di religione. Una religione estranea alle idee animistiche non è mai esistita né può esistere, poiché le concezioni inerenti la religione hanno sempre natura più o meno animistica. L'esempio della religione di Leo Tolstoj può servire da ulteriore illustrazione di questa verità. Egli è un animista e le sue aspirazioni morali hanno una colorazione religiosa nella misura in cui sono combinate con la credenza in dio, che è uno «spirito» e che ha determinato il fine dell'uomo sulla Terra.

## **b) Lunacharsky**

Per quanto riguarda il sig. Lunacharsky, sono costretto a soffermarmi in dettaglio sulle sue «convinzioni» religiose. Questo mi sembra necessario, in primo luogo, perché la sua «religione» è molto meno nota di quella di Leo Tolstoj, in secondo luogo perché egli aveva e ha ancora un certo atteggiamento positivo verso il materialismo russo. Purtroppo nell'esaminare le «convinzioni» religiose di Lunacharsky dovrò parlare in parte di me. Le circostanze sono tali che ultimamente molti scrittori russi impegnati a confutare questo o quel principio del marxismo hanno ritenuto di dirigere le loro armi «critiche» contro il mio «umile aiuto» [*meine wenigkeit* (la mia esiguità - *ndt*), come dicono i tedeschi]. Di tanto in tanto ciò mi ricorda che ho qualche motivo per essere gratificato, anche se è molto noioso. Il sig. Lunacharsky mi prende di petto, si potrebbe dire, in primo luogo traducendo in russo e criticando la mia risposta al questionario sul futuro della religione, sponsorizzato dal *Mercur* de

---

92 *Ibid.*, p. 50.

93 *Ibid.*, stessa pagina.

94 «La credenza che ci sia un Dio, o, che è la stessa cosa, che Dio abbia creato il mondo e lo governi, non è altro che una credenza, cioè una convinzione o concezione secondo cui il mondo, la natura, non sia diretto da forze o leggi naturali, ma dalle stesse forze e dagli stessi stimoli dell'uomo» [Feuerbach, *Opere*, vol. IX, p. 334].

France nel 1907<sup>95</sup>. Per svolgere il suo compito riassume accuratamente il contenuto della mia risposta.

«Così», scrive, «Plekhanov afferma che la religione è, prima di tutto, una determinata spiegazione *animistica* dei fenomeni. In seguito vennero chiamati gli “spiriti” a custodire le leggi morali, la cui fonte era vista nella loro volontà. Ora i fenomeni hanno ricevuto un'altra spiegazione. Gli spiriti non sono più a portata di mano e “quest'ipotesi non è più necessaria per conseguire la conoscenza”, come ha detto Laplace, così la morale deve respingere la sanzione sovranaturale e trovarne una naturale. Il sovranaturale è scalzato dal realismo scientifico e non c'è più spazio per la religione»<sup>96</sup>.

Effettivamente questa è la mia opinione. Certo, non ho usato l'espressione «realismo scientifico» che mi sembra essere qualcosa d'indeterminato. Ma qui non è importante. Il sig. Lunacharsky ha persino maggiore riguardo per la verità quando aggiunge: «Engels sosteneva lo stesso punto di vista di Plekhanov»<sup>97</sup>. Anche se nella pagina seguente dimentica questa solidarietà, è già tanto che non la neghi. L'amico del sig. Lunacharsky, il sig. Bogdanov, ha un'altra linea: ha sempre cercato di provocare una frattura fra Engels e me, ponendomi sotto il titolo di «materialismo borghese» del XVIII secolo; il che è ancora peggio. Sia come sia, il fatto è che il sig. A. Lunacharsky non è soddisfatto della mia opinione sulla religione e gli oppone quella data da Vandervelde<sup>98</sup>, che, egli dice, è «più profonda di quella di Plekhanov, meno ristretta, meno razionalista»<sup>99</sup>. Tuttavia di seguito annuncia che anche il sig. Vandervelde mescola verità ed errore; qualche riga più avanti si scopre che nella sua definizione della religione il celebre socialista belga si basa sul «puro kantismo». Questo è vero, ma è inutile per il sig. Lunacharsky sottolineare dopo di ciò che: «nel caso in specie ci sembra d'essere più vicini al compagno Plekhanov»<sup>100</sup>. Questo è del tutto falso. Il «puro kantismo» non ha impedito a E. Vandervelde di fornire una definizione della religione che secondo il sig. Lunacharsky è più profonda e meno ristretta di quella di Plekhanov. Così, a conti fatti, il sig. Lunacharsky è più vicino al sig. Vandervelde che a Plekhanov<sup>101</sup>. Per inciso c'è anche questo: la principale considerazione è che il sig. Lunacharsky vuole una religione senza dio.

«Sì», egli esclama, «le esigenze di “ragioni pratiche”, vale a dire il desiderio di felicità dell'uomo, non possono essere dichiarate non-esistenti o trascurabili, né soddisfatte dalla scienza come tale; ma concludere da questo che tali esigenze saranno sempre delle favole, inconfutabili solo perché le loro fonti sono esterne ai limiti della natura sensibile, è presentare l'umanità con un certificato di povertà di “spirito”»<sup>102</sup>.

---

95 N.r. Per le risposte di Plekhanov al *Mercure de France*, vedi il seguente volume, scritti del 1907.

96 A. Lunacharsky, *Religione e socialismo*, prima parte, San Pietroburgo 1908, p. 24.

97 *Ibid.*, stessa pagina.

98 Lunacharsky propone molte citazioni dal libro di Vandervelde *Il socialismo e la religione*. Secondo l'autore la scienza è impotente a spiegare l'essenza delle cose, e solo l'incomprensione di questo ha reso possibile «nutrire l'illusione che il progresso della conoscenza scientifica porrà fine all'ignoranza filosofica». Lunacharsky aggiunge: «Vandervelde chiede alla religione l'irruzione in questo campo d'ignoranza».

99 Lunacharsky, *op. cit.*, p. 28. Sappiamo già che essere «più profondi» [e così via] «di Plekhanov» è anche essere più profondi di Engels. Ma dobbiamo anche capire che «di questi tempi» è più opportuno criticare Plekhanov che ribellarsi a Marx ed Engels. Chi vuole la fama d'essere fra i «critici di Marx»?

100 *Ibid.*, p. 29.

101 E' appropriato ricordare di nuovo al lettore che in questo caso «a Plekhanov» significa anche «a Engels», e che non è conveniente per il nostro autore parlare di Engels perché non vuole essere incluso fra i teorici «revisionisti».

102 *Ibid.*, pp. 28-29.

Il sig. Lunacharsky è convinto che l'«uomo moderno» possa avere la religione senza dio e «per dimostrare che ciò è possibile deve dare il colpo di grazia a Dio»<sup>103</sup>. Poiché il nostro autore è molto ansioso di «dare il colpo di grazia a Dio», si fa carico di dimostrare «che ciò è possibile», e con questo pensiero si rivolge a Feuerbach. Ritiene che «non c'è un materialista che abbia dato un colpo così devastante alla religione, la *religione positiva* e ogni fede in Dio, l'altro mondo e il sovrannaturale, come ha fatto Ludwig Feuerbach<sup>104</sup>. Dopo Feuerbach la religione di Dio era filosoficamente morta»<sup>105</sup>. In seguito verificheremo con l'esempio del sig. Lunacharsky se la «religione di Dio» è davvero morta. Nel frattempo vediamo cosa al sig. Lunacharsky piace di Feuerbach [oltre all'«uccisione di Dio»].

«La definizione della religione di Feuerbach non è affatto formulata in modo soddisfacente», egli dice, «ma il lettore avvertirà subito l'ampia differenza fra Feuerbach, i razionalisti socialdemocratici e gli illuministi nel leggere che: "La religione è la rivoluzione solenne dei tesori nascosti dell'uomo, il riconoscimento dei suoi pensieri interiori, l'aperta confessione del segreto del suo amore". Qui Feuerbach ha afferrato la religione nel suo nocciolo e non per i vestiti come fa il compagno Plekhanov<sup>106</sup>.

Dopo aver citato un altro passaggio da Feuerbach dove esprime il pensiero che in tutte le religioni l'uomo adora la sua stessa essenza, il sig. A. Lunacharsky ritiene possibile opporre la profondità filosofica di Feuerbach alla «superficialità scientifica di Tylor, da cui il compagno Plekhanov ha mutuato la sua definizione»<sup>107</sup>. Ma non importa da chi abbia mutuato la sua definizione di religione il «compagno Plekhanov», sappiamo già che sulla questione in discussione tale «compagno» sosteneva la stessa idea di Engels, come ha ammesso lo stesso sig. Lunacharsky. Ne consegue pertanto che la contrapposizione di Feuerbach con la sua «profondità filosofica» a Tylor con la sua «superficialità scientifica» è manifestamente un colpo – se lo è davvero – non solo al «compagno Plekhanov» ma anche al «compagno Engels». Non crediate che nel riproporre questo, stia cercando di ripararmi dal terrore della critica, nascondendomi dietro uno dei fondatori del socialismo scientifico. Affatto. Non è una questione di paura – se ne avessi - del sig. A. Lunacharsky, ma di ciò che deve dire. Eccone un esempio: «Penso che da un punto di vista religioso-filosofico Marx abbia proseguito brillantemente l'opera di elevare l'*antropologia a livello della teologia*, vale a dire che finalmente abbia aiutato l'autocoscienza umana a diventare religione umana»<sup>108</sup>.

Questo pensiero è stato suggerito da qualcosa detto da Feuerbach: «Riduco la teologia ad antropologia e quindi *elevo l'antropologia a livello della teologia*». Guardate cosa abbiamo ottenuto ora. Marx, continuando brillantemente l'opera iniziata da Feuerbach «finalmente ha aiutato l'autocoscienza umana a diventare religione umana». Ma è noto che Engels abbia costantemente condiviso le idee di Marx e sia stato suo collaboratore infallibile. Non ha mai avuto alcuna divergenza da Marx sulla questione della religione; il che significa che almeno una parte del contributo che il sig. A. Lunacharsky assegna a Marx appartiene a Engels; il che significa che anche Engels non era affatto estraneo alla comprensione della profonda visione feuerbachiana del «nocciolo» della religione. Eppure, d'altro canto, «Engels ha lo stesso punto di vista di Plekhanov», il quale, dal canto suo, rivela

---

103 *Ibid.*, p. 29.

104 Da questo è ovvio che il sig. Lunacharsky, senza dubbio seguendo l'esempio di F. Lange, non considera Feuerbach un materialista. Ho dimostrato più di una volta che ciò è un grave errore [Vedi, tra l'altro, la prima pagina del mio opuscolo *I problemi fondamentali del marxismo*].

105 *Religione e socialismo*, p. 31.

106 *Ibid.*, p. 32.

107 *Ibid.*, stessa pagina.

108 *Ibid.*, p. 31.

nella religione ristrettezza, razionalismo inutile, superficialità di pensiero e si avvicina a Tylor, che, se dobbiamo credere al sig. A. Lunacharsky, dà una definizione della religione «in voga fra i borghesi e i pubblicisti socialdemocratici liberi-pensatori»<sup>109</sup>. Qui, qual è la verità? Cerchiamola da soli. Abbiamo poche speranze dal sig. A. Lunacharsky. Marx, che «finalmente ha aiutato l'autocoscienza umana a diventare religione umana», dice nell'articolo su Proudhon scritto immediatamente dopo la morte di quest'ultimo:

«Tuttavia i suoi attacchi sulla religione, la chiesa ecc., furono di grande valore a livello locale in un momento in cui i socialisti francesi si consideravano idonei a essere superiori in religiosità al voltairismo borghese del XVIII secolo e all'empietà tedesca del XIX. Se Pietro il Grande sconfisse la barbarie russa con la barbarie, Proudhon fece del suo meglio per sgominare il fraseggiare francese con le frasi»<sup>110</sup>.

Queste parole di Marx danno motivo di credere che egli ritenesse tutti i discorsi della trasformazione dell'«autocoscienza umana in religione umana» un fraseggiare, il che era effettivamente la posizione di Marx, né poteva essere altrimenti. Il suo atteggiamento verso la religione era completamente negativo, come se ne renderà facilmente conto chiunque si prenda la briga di leggere il suo noto articolo «*Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel*». Quando scrisse quest'articolo era ancora d'accordo con le idee di Feuerbach sulla religione, e accettava pienamente, *nelle sue linee essenziali*, la critica di Feuerbach alla religione. Ma, e nonostante Feuerbach, Marx ha tratto alcune conclusioni «*irreligiose*» da questa critica. Ha detto:

«Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione*, la religione non fa l'uomo. In altre parole la religione è l'autocoscienza, l'autostima dell'uomo che non ha ancora trovato se stesso o si è già perso di nuovo. Ma l'uomo non è un essere astratto al di fuori del mondo. L'uomo è *il mondo dell'uomo*, lo stato, la società. Questo stato, questa società producono la religione, una coscienza del mondo capovolta, perché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale del mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo complemento solenne, la sua fonte universale di consolazione e giustificazione. E' la *realizzazione fantasiosa* dell'essenza umana perché l'essenza umana non ha vera realtà. La lotta contro la religione quindi indirettamente è una lotta contro il *mondo* di cui la religione è l'*aroma* spirituale ... La religione è soltanto il sole illusorio che ruota attorno all'uomo fino a quando egli non ruota attorno a se stesso»<sup>111</sup>.

Giudicate voi come il sig. A. Lunacharsky abbia splendidamente compreso Marx nel dichiarare la sua dottrina essere «la quinta grande religione formulata dal giudaismo»<sup>112</sup> e assumendosi il ruolo di moderno profeta di questa «quinta religione». A quanto pare il sig. Lunacharsky non ha il minimo sospetto di dire l'esatto contrario di ciò che ha detto Marx. Per questi la religione è la coscienza capovolta del mondo prodotta dai rapporti sociali capovolti. Secondo Marx la religione è l'autocoscienza e l'autostima dell'uomo che non ha ancora trovato se stesso o si è già perso di nuovo. Cosciché – deduce il nostro eloquente e sensibile autore – la religione deve certamente esistere anche quando l'uomo ha «trovato» se stesso. Così – conclude il nostro moderno profeta della «quinta

109 *Ibid.*, p. 32.

110 Quest'articolo è stato pubblicato come supplemento a *La Miseria della Filosofia*, tradotta da V.I. Zasulich ed edita da me.\*

\* N.r. Il riferimento è all'articolo di Marx «*Su Proudhon* (Una lettera a I.B. Schweitzer)».

111 *Raccolta di scritti di Karl Marx e Friedrich Engels del 1841 al 1850*, primo volume, Stoccarda 1902, pp. 384-85.

112 A. Lunacharsky, op. cit., p. 145.

religione» - il sole illusorio deve esistere anche quando l'uomo ha imparato a ruotare attorno a se stesso. Che conclusioni incredibili! Che logica ferrea! Ed Engels? Rispondendo al tentativo di compiere quasi la stessa operazione del sig. Lunacharsky sull'autocoscienza umana, Engels scriveva:

«Nella sua essenza la religione è devastazione dell'uomo e della natura, spogliandoli di ogni contenuto e trasferendo questo contenuto al fantasma del dio dell'altro mondo, che poi concede di nuovo all'uomo e alla natura qualcosa della sua abbondanza»<sup>113</sup>.

E' vero, il sig. A. Lunacharsky ci dice che desidera creare una «religione senza Dio». Forse Engels avrebbe perdonato una tale religione? No, Engels disapprovava anche tale religione; si rendeva conto che oggi è scomparsa ogni possibilità di religione e che deve tornare all'uomo il contenuto che era stato trasferito a dio, ma vi deve ritornare non come divino, ma come puramente umano. «E tutto questo processo di dare», scriveva, «non è altro che il semplice ridestarsi dell'autocoscienza»<sup>114</sup>. Dobbiamo notare che in questa sua idea Engels era molto più fedele all'insegnamento di Feuerbach sulla religione. Infatti secondo quest'insegnamento la religione è il riflesso fantastico dell'essenza umana. Pertanto, quando l'autocoscienza umana raggiunge quello stadio di sviluppo in cui la luce della ragione dirada la nebbia della fantasia, per la religione è necessariamente scomparsa ogni possibilità. Lo stesso Feuerbach non trasse questa conclusione perché considerava possibile e necessario propagare la religione del cuore, dell'amore<sup>115</sup>. Ma a dispetto di ciò che dice il sig. Lunacharsky, dobbiamo vedere in questo non un merito di Feuerbach, non la sua profondità, ma la sua debolezza, la concessione fatta all'idealismo. Engels lo intese in questo modo, e qui, ovviamente, era ancora una volta in pieno accordo con Marx. Non avrebbe potuto esprimersi in modo più chiaro su questo punto di quanto abbia fatto nel suo opuscolo su Feuerbach.

«Il vero idealismo di Feuerbach», vi si legge, «diventa evidente non appena passiamo alla sua filosofia della religione e all'etica. Egli non vuole abolire affatto la religione; vuole perfezionarla. La filosofia stessa dev'essere assorbita nella religione ... l'idealismo di Feuerbach consiste in questo: non soltanto egli accetta rapporti reciproci basati sull'inclinazione reciproca tra esseri umani, come l'amore sessuale, l'amicizia, la comprensione, l'auto-sacrificio, ecc., per quel che sono in sé, senza associarvi alcuna religione particolare che anche per lui appartiene al passato; ma afferma invece che essi raggiungeranno il loro pieno valore solo quando consacrati dal nome di "religione". La cosa principale per lui non è che questi rapporti puramente umani esistono, ma che devono essere concepiti come la nuova, la vera religione. Essi devono avere pieno valore solo dopo essere stati marcati con l'impronta religiosa»<sup>116</sup>.

Inoltre, dopo aver ricordato che il sostantivo «religione» è derivato dalla parola *religare*, di modo che alcuni ritengono la religione essere ogni legame reciproco fra persone<sup>117</sup>, Engels continua: «Questi trucchi etimologici sono l'ultima risorsa della filosofia idealistica». Sarebbe meglio per il sig. Lunacharsky non dimenticare queste parole; anche se egli è estremamente ostile alla filosofia materialistica, pretende ancora di essere un sostenitore del materialismo storico. Nello stesso passaggio Engels si fa beffe del tentativo di Feuerbach di costituire una religione senza dio, tentativo che ha così rallegrato il sig. Lunacharsky:

«Se Feuerbach vuole fondare una vera religione sulla base di una concezione sostanzialmente

113 *Raccolta di scritti*, vol. I, p. 483.

114 *Op. cit.*, pp. 484-85.

115 Anche se è lui che pronunciò la magnifica espressione: «La religione è il sonno dello spirito umano».

116 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo 1900, pp. 51-52.

117 Il sig. Lunacharsky dice davvero: «la religione è un legame» [*op. cit.*, p. 39].

materialistica della natura, questo è lo stesso rispetto alla chimica moderna come vera alchimia. Se la religione può esistere senza dio, l'alchimia può esistere senza la sua pietra filosofale»<sup>118</sup>.

Un'osservazione molto giusta, tuttavia dobbiamo ricordare che la religione proposta da Lunacharsky non resta a lungo «senza Dio». A p. 104 del suo libro già scopriamo che Strauss non ha riconosciuto invano l'esistenza allegorica di una forza che opera miracoli.

«Perché», proclama il nostro esaltato autore, «si stanno realizzando davanti ai nostri occhi miracoli di vittoria della ragione e della volontà sulla natura, i malati sono guariti, le montagne sono spostate, gli oceani tempestosi sono navigati con facilità, il pensiero vola sulle ali dell'elettricità da un emisfero all'altro, e guardando i successi di Genius, non dovremmo dire: chi è colui a cui si sottomettono anche i mari turbolenti? Non sentiamo come rafforzarsi il Dio nato tra il bue e l'asino?»<sup>119</sup>.

Questa tirata elegante, che probabilmente avrebbe suscitato tempeste di applausi al recente congresso dei missionari, sottolinea fortemente la mia tesi dell'impossibilità della religione senza le concezioni animistiche. Quando un uomo che voleva inventare una religione senza dio «sente come rafforzarsi il Dio nato tra il bue e l'asino», ciò dimostra che ho ragione: non c'è religione senza un dio; dove c'è religione dev'esserci un dio. Non solo un dio, ma forse anche una dea, dal momento che neanche per un dio è bene essere solo. Ecco ciò che il sig. Lunacharsky scrive a p. 147 del suo libro divino, indirizzandosi alla natura:

«Infida, Natura senz'anima, potente, splendente di bellezza, ricca stravagante: tu sarai la schiava più obbediente; in te l'uomo raggiungerà gli estremi della felicità. Le stesse esplosioni della tua ribellione e la profondità della tua indifferenza fatale, la tua perfidia di un essere irragionevole, dea incantevole e grande, i piaceri dell'amore solo con te incanteranno il cuore dell'uomo».

La religione è impossibile senza le concezioni animistiche. Ecco perché il sig. Lunacharsky, il predicatore di una «religione senza Dio», impiega un linguaggio che è appropriato solo dove ci sia almeno un dio e una dea. Ciò è perfettamente naturale, ma proprio per questo non dobbiamo stupirci se il nostro autore è sempre più in contrasto con i fondatori del socialismo scientifico, e sempre più in sintonia con ... l'apostolo Paolo. Secondo il sig. Lunacharsky l'apostolo Paolo «approccia brillantemente l'essenza della religione» quando dice:

«Perché ritengo che le sofferenze d'oggi non *sono* degne *d'essere paragonate* alla gloria che sarà rivelata in noi. Per la zelante attesa della creatura della manifestazione dei figli di Dio. Perché la creatura si sottopone alla vanità, non volontariamente, ma a causa di colui che l'*ha* sottoposta a speranza. Perché la stessa creatura sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Perché sappiamo che fino a oggi tutte le creature gemono e si danno pena, e non solo *loro*, ma anche noi che possediamo le primizie dello Spirito, anche noi gemiamo al nostro interno attendendo l'adozione, *vale a dire* la redenzione del nostro corpo» [Romani: 8:18-23]<sup>120</sup>.

In un altro passaggio su cui ritornerò in seguito, il sig. Lunacharsky scrive: «Assieme all'apostolo Paolo possiamo dire: "siamo salvati dalla speranza"»<sup>121</sup>. Sono assai lieto per l'intento del sig. Lunacharsky, se è vero. Ma non gli è venuto in mente che ha prodotto la seguente combinazione

---

118 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, p. 52.

119 A. Lunacharsky, *op. cit.*, p. 104.

120 *Op. cit.*, p. 40.

121 *Ibid.*, p. 49.



piuttosto inattesa: Engels ha lo stesso punto di vista di Plekhanov, mentre l'apostolo Paolo è «salvato dalla speranza» assieme al sig. Lunacharsky? Personalmente non ho nulla contro una tale combinazione, ma si adatta al nostro autore che ha sostenuto e sostiene tuttora d'essere un seguace di Marx ed Engels? Ho forti dubbi al riguardo. Dopo avere indicato che l'apostolo Paolo approccia «brillantemente l'essenza della religione», il sig. Lunacharsky presenta la sua definizione di religione. Ecco qui: «*La religione è questo modo di pensare il mondo, tale sensazione generale che risolve psicologicamente il contrasto tra le leggi della vita e le leggi della natura*»<sup>122</sup>. Non è una definizione conclusiva. Dice: «Questa è una definizione generale della religione che non abbraccia tutti i suoi aspetti essenziali». Ma spera che da questa definizione possano essere estratte tutte le altre proprietà della religione<sup>123</sup>. Le sue speranze non lo ingannano? La religione è un certo modo di «pensare il mondo» e una certa «sensazione generale». Bene. E qual è la caratteristica distintiva di questo pensiero peculiare alla religione? Il sig. Lunacharsky ci dice che tale pensiero cambia col progresso dello sviluppo intellettuale dell'umanità:

«La creazione mitologica ha lasciato il posto alla metafisica e infine alla scienza esatta; la credenza nella magia è crollata ed è stata sostituita dalla credenza nel lavoro. Al posto dell'animismo ora c'è l'energetica scientifica; al posto della magia c'è la tecnica moderna»<sup>124</sup>.

Supponiamo per un momento che l'energetica sia proprio la concezione del mondo che ora deve prendere il posto della «magia» e dell'animismo. Chiedo: in che modo la religione influenzerà il pensiero delle persone che si riferiscono all'«energetica»? Se queste possono *divinizzare* l'energetica, la risposta è molto semplice: la definizione presuppone un rapporto religioso verso un soggetto. Ma deificare è personalizzare e personalizzare è, nel caso in specie, ricorrere all'animismo che secondo Lunacharsky è sostituito dall'energetica scientifica. Ma dov'è la via d'uscita da tutto questo? Non è visibile nella direzione del «pensiero». Il sig. Lunacharsky ne è più o meno consapevole. Ha appena ricordato che l'animismo ora è stato sostituito dall'energetica scientifica e la magia dalla tecnica moderna, poi aggiunge:

«Ma ciò ha mutato qualcosa nell'essenza religiosa dell'animo umano? L'uomo ha davvero raggiunto la felicità? Non ci sono più grandi desideri ancora vivi nella sua anima? I suoi sogni di vera felicità sono diventati più confusi e i suoi ideali più deboli e riservati? Se fosse così Hartmann avrebbe ragione: l'umanità in effetti sarebbe diventata "positiva", vale a dire commercialmente calcolatrice, facilmente soddisfatta, lenta e decrepita»<sup>125</sup>.

L'umanità nella persona della classe d'avanguardia nella società moderna non è diventata né facilmente soddisfatta, né pigra, né decrepita. Non ha ancora raggiunto la felicità; è ancora piena di tanti desideri, i suoi sogni di felicità sono chiari e i suoi ideali brillanti. Tutto ciò è vero, e se si vuole, è connesso con la «sensazione generale». Ma, chiedo di nuovo: da dove proviene la religione? Il sig. Lunacharsky vede che ciò non ha niente a che fare con il caso, così crede siano necessarie ulteriori spiegazioni.

«Lo sconforto è vivo nell'uomo», scrive, «e chi non può concepire il mondo in modo religioso è predestinato al pessimismo, salvo che non sia un comune filisteo pronto a ripetere con il maestro

---

122 *Ibid.*, p. 40. Corsivo di Lunacharsky.

123 *Ibid.*, stessa pagina.

124 *Ibid.*, pp. 40-41.

125 A. Lunacharsky, *op. cit.*, p. 41.

di Cechov: «Io sono felice, sono felice»<sup>126</sup>. Se nell'uomo primitivo lo sconforto era uno struggimento per il prosieguo della vita, la nostalgia della protezione dal suo ambiente minaccioso, la forma moderna di sconforto è il desiderio di *dominare la natura*. E' questo il grande cambiamento che ha avuto luogo nelle sensazioni religiose dell'uomo»<sup>127</sup>.

Così lo sconforto è vivo nell'uomo e la religione è una fuga da esso, dal momento che «chi non può concepire il mondo in modo religioso è predestinato al pessimismo, salvo che non sia un comune filisteo». Non è facile trovare qualcosa da obiettare; è tutto una questione di «sensazione generale» personale. Ci sono persone il cui stato di sconforto le spinge a bere. Ce ne sono altre la cui condizione di scoraggiamento [più esattamente un diverso genere di sconforto] le spinge a cercare consolazione in una *vecchia religione*. Infine, ci sono quelle con un genere di sconforto ancora diverso che le induce a sognare qualche *religione nuova*. Sono ben consapevole di tutto ciò, ma devo rischiare d'essere chiamato un «comune filisteo» e ammettere di non essere in grado di comprendere perché «il desiderio di *dominare la natura*» deve necessariamente prendere la forma dello sconforto, e per giunta uno sconforto che predispone alla religione. Credo che il sig. Lunacharsky sia sincero, di conseguenza non dubito che in lui la parola «desiderio» si sia trasformata in «sconforto». In aggiunta suppongo che il nostro profeta della «quinta religione» abbia un certo seguito che sta trasformando il «desiderio» in «sconforto» e questo in religione. Oggi in Russia ci sono molte persone scoraggiate e molte che diffondono lo scoraggiamento; questo ha la sua causa sociale. Ma qui considero il fenomeno, per il momento, solo dal punto di vista della logica e vorrei sapere quali principi logici permettono al sig. Lunacharsky, con una competenza vicina a quella di un militare, di dedurre *il detto* «sconforto» dal *detto* «desiderio». La risposta è contenuta nelle parole: «*contrasto tra le leggi della vita e le leggi della natura*» contenute nella sua definizione di religione. Cos'è questo contrasto?

Il sig. Lunacharsky, noto aderente alla teoria «filosofica» di Mach e Avenarius, si considera un materialista, in un certo senso della parola. Dice: «Non siamo idealisti, siamo materialisti nel senso che non troviamo nulla in comune tra le leggi del mondo fisico e le nostre verità, i nostri ideali, il nostro mondo morale»<sup>128</sup>. Teoricamente questo è falso, «nel senso» che finora nessun serio materialista ha mai posto la questione se ci fosse qualcosa in *comune* tra le leggi del mondo fisico e le nostre verità, i nostri ideali<sup>129</sup>. Porre tale questione è commisurare l'incommensurabile. E' un fatto, però, che secondo i materialisti seri, una persona possa scoprire la verità studiando le leggi della natura [nel senso più ampio del termine] e adempiere ai suoi ideali basandosi su queste leggi. Il sig. Lunacharsky non conosce affatto la letteratura materialistica. Questo è evidente dalle sciocchezze che ha detto sul materialismo di Diderot e di Holbach nell'articolo «*Ateismo*», pubblicato nella raccolta *Saggi sulla*

---

126 «Io sono felice, sono felice» - queste parole sono spesso pronunciate dall'ottuso e presuntuoso maestro Kulòygin, un personaggio delle *Tre Sorelle* di A. Cechov.

127 A. Lunacharsky, *op. cit.*, p. 41.

128 *Ibid.*, p. 46.

129 In generale pochissimi si sono interessati a questo problema. Cosa c'è in comune tra la legge della natura che dice: l'intensità della luce è inversamente proporzionale al quadrato della distanza, e l'ideale socio-politico del sig. Lunacharsky? E' poco probabile che ci siano molti pensatori disposti a risolvere questo problema. Ce n'era uno che avrebbe potuto risolverlo con la massima facilità, ma ora è morto. Sto parlando del dott. A.M. Korobov, uno dei «cercatori» della religione tra la fine degli anni '70 e gli inizi degli anni '80. Il dott. Korobov ha pubblicato una raccolta di suoi scritti col titolo *L'alfabeto del tetragramma*. Vi ha risolto il profondo problema del numero di atomi incorporati nella giustizia divina. Se la memoria non m'inganna, ha trovato da calcoli e costruzioni geometriche che la giustizia divina è costituita da 280.000 atomi. Credo che il sig. Lunacharsky avrebbe potuto facilmente raggiungere un'intesa col dott. Korobov, anche se potrebbe sembrare che stessero guardando al tema da punti di vista opposti.

*filosofia del marxismo*<sup>130 131</sup>. Solo in virtù della completa ignoranza del materialismo, il nostro profeta della «quinta religione» poteva definirsi materialista nel senso indicato. Da questo vano tentativo di allinearsi nel campo materialistico egli voleva solo rafforzare la tesi che «non esistono le supposte forze morali che governano il mondo»<sup>132</sup>. Quest'affermazione è corretta, a dispetto della sua base ingenua: le forze di cui parla non esistono. E' un peccato solo che questa dichiarazione, corretta in sé, assuma un sapore molto particolare quando propugnata dal sig. Lunacharsky. Citando lo «splendido» lavoro di Harald Höffding sulla religione e cercando di porci in un ambito mentale religioso, il sig. Lunacharsky scrive:

«La scienza ci porta alla legge dell'energia eterna, ma quest'energia, restando quantitativamente uguale a se stessa, può variare nel senso del suo valore per l'uomo. La morte di un uomo, per esempio Lassalle o Marx, Raphael o Georg Büchner, non cambia nulla nelle equazioni dell'energetica, ma è considerata una sfortuna, una perdita nel mondo dei sentimenti, dei valori. Il progresso è prima di tutto la crescita della quantità e dell'altezza dei valori culturali. Il progresso è una legge immanente della natura? Se rispondiamo «sì», siamo metafisici puri, dato che confermiamo ciò che non ci è garantito dalla scienza»<sup>133</sup>.

Queste osservazioni aprono la porta alla religione, che è considerata, secondo la definizione di Höffding, la preoccupazione per il destino dei valori. Ma perché la religione intesa in questo senso ci offra qualche tipo di consolazione per il tipo di disgrazie citate dal sig. Lunacharsky, dobbiamo riconoscere l'esistenza di «forze morali» al di sopra della natura e le cui leggi siano espresse nelle equazioni dell'energetica; altrimenti le nostre «preoccupazioni per il destino dei valori» ci condurranno, in senso religioso, in un vicolo cieco. Ma poi il sig. Lunacharsky non ammette l'esistenza di «supposte forze morali che governano il mondo». Di conseguenza non può far altro che contraddirsi: e lo fa con evidente successo. Come abbiamo appena visto, dichiara nel suo libro che chi risponde «sì» alla domanda se il progresso sia una legge immanente della natura, è un puro metafisico. Ma nel suo articolo «*Ateismo*» asserisce categoricamente: «*L'evoluzione materiale e il progresso spirituale coincidono*». E' la grande verità che il proletariato ha intuito e scoperto nella filosofia»<sup>134</sup>. La stessa verità è ripetuta, se non «a tutto tondo», anche nel libro del sig. Lunacharsky, che in generale zoppica dal punto di vista della logica. Di conseguenza il lettore sbaglia nel presumere che la contraddizione citata sia solo tra il libro del sig. Lunacharsky e ciò che scrive nel suo articolo. No, anche il libro si contraddice. Ecco un esempio. Dopo aver notato che la scienza non garantisce la certezza ma solo la probabilità, anche se questa è spesso praticamente uguale alla certezza, egli rafforza ancor più questa nota con la seguente osservazione: «Ciò che vale per la scienza in generale si applica in misura incomparabilmente superiore alle previsioni scientifiche complesse: il destino del mondo, della Terra, dell'umanità»<sup>135</sup>.

Ma abbiamo appena avuto il tempo di cogliere l'importanza di quest'osservazione e dire a noi stessi: così «in misura incomparabilmente superiore» non possiamo avere la certezza, per esempio, del

---

130 Giudicando dal contenuto di questa raccolta sembra esserci un importante errore nel titolo. Evidentemente si dovrebbe leggere: *Saggi sulla filosofia del machismo*. Non è mio compito correggere errori di stampa nei libri che cito. Non sono un correttore di bozze.

131 N.r. *Saggi sulla filosofia del marxismo* – una raccolta di lavori filosofici pubblicata a San Pietroburgo nel 1908, contenente contributi di machisti, empiriomonisti e altri «critici» del marxismo: Bazarov, Bogdanov, Lunacharsky ecc.

132 *Religione e socialismo*, p. 46.

133 *Op. cit.*, pp. 46-47.

134 *Saggi sulla filosofia del marxismo*, San Pietroburgo 1908, p. 48. Corsivo di Lunacharsky.

135 *Religione e socialismo*, p. 47.

trionfo del socialismo, che il sig. Lunacharsky si affretta a rassicurarci: «Il socialismo come futuro», dice, «grazie all'analisi marxiana delle tendenze della società capitalistica, possiede probabilità sconfinanti nella certezza»<sup>136</sup>. Diamo ancora per scontate le parole del nostro profeta e diciamo a noi stessi con un sospiro di sollievo: «In tal caso, non abbiamo nulla da temere per il destino di quel "valore" che chiamiamo socialismo, e non abbiamo bisogno d'invocare l'aiuto della religione; la scienza garantisce per il socialismo». Ma se fossimo stati del tutto rassicurati su questo punto non avremmo più bisogno di un profeta. Quindi il profeta ci intimorisce di nuovo. Dice:

«E' più probabile che la scienza sarà contro di noi nella questione più generale della vita, della materia organica, della ragione, nella loro autorevolezza rispetto alla materia insensibile, la natura» [come se la materia organica non fosse parte della natura!] «piuttosto che essere vittoriosa, è pronta come Cromo a divorare i propri figli»<sup>137</sup>.

Tremiamo ancora e gridiamo: «Sig. Lunacharsky, ci dia una religione che si preoccupi per i destini dei nostri "valori"! Ma nel farlo si prenda la briga di spiegare come si manifesta questa preoccupazione». E' ovvio che il nostro profeta ha una risposta. Se ne va in un'eloquente arringa che mi sento costretto a riprodurre quasi al completo per l'edificazione dei non credenti.

«Non ci sono limiti alla conoscenza e alla tecnica fondata su di essa. Pensate alla vita psichica dei molluschi – i nostri antenati – e poi al telegrafo senza fili. Eppure la vita psichica dei nostri discendenti, forse non così remota, nella corsa al progresso ci sorpasserà altrettanto miracolosamente, come la forza mentale di Faraday o Marconi supera quella delle cellule nervose dei protozoi» [Eccoli, i superuomini previsti da Nietzsche!]. «Non ci sono limiti al potere del pensiero, vale a dire l'utile auto-organizzazione del sistema cerebro-nervoso sociale, e con esso, nessun limite al progresso della tecnica. Possiamo solo dire che c'è lotta in vista. Questa lotta inizierà su una nuova scala, inaudita, proprio dopo la vittoria dei principi sociali del socialismo. Il socialismo è la lotta organizzata dell'umanità con la natura per la sua sottomissione completa alla ragione; nella speranza della vittoria, nelle aspirazioni, nella tensione di tutte le nostre forze, c'è una nuova religione. Assieme all'apostolo Paolo possiamo dire: "Siamo salvati dalla speranza". La nuova religione non può condurre alla passività, che è il risultato di ogni altra religione che dia una garanzia assoluta sul trionfo del bene, la nuova religione si esprime totalmente nell'azione. "L'uomo non è nato per la contemplazione ma per l'azione", diceva Aristotele; il principio della contemplazione felice viene ora estromesso dalla religione e sostituito dal principio dell'attività incessante. La nuova religione, la religione dell'umanità, la religione del lavoro, non dà garanzie, ma suppongo che anche senza Dio e senza garanzie – la maschera dello stesso Dio – resti una *religione*»<sup>138</sup>.

Quindi non c'è limite al progresso della tecnica, pertanto «possiamo solo dire che c'è lotta in vista». Verissimo, ma *dal momento che* possiamo dire «solo» che c'è lotta in vista, dobbiamo, *di conseguenza*, dire che ci dev'essere e ci sarà una nuova religione. Logico! Inoltre, la religione è preoccupazione per i destini dei «valori». Questa preoccupazione ha senso solo se si prevede qualche forma di garanzia. Da ciò deduciamo, col sig. Lunacharsky, che abbiamo bisogno di una religione che non dia garanzie di sorta, vale a dire una religione che sia priva di ogni senso. Anche questo non potrebbe essere più logico! Ma non è ancora tutto. Pensate davvero che la religione del sig. Lunacharsky non abbia alcun dio? Vi sbagliate. Ho già indicato che questa religione ha il

---

136 *Op. cit.*, p. 48.

137 *Ibid.*, stessa pagina.

138 *Ibid.*, pp. 48-49.

desiderio insopprimibile di dar vita ad almeno un dio [“tra il bue e l'asino] e almeno una dea. Se il lettore fosse titubante su questo, deve fare penitenza e ascoltare il profeta stesso:

«Ma è vero che ora non abbiamo nessun Dio?», riflette il sig. Lunacharsky. «La concezione di Dio non significa qualcosa di eternamente bello? Non è forse in quest'immagine (quando quest'idea viene convogliata in immagine) che tutto ciò che è umano è esaltato alla massima potenzialità, da qui la sua bellezza?»<sup>139</sup>.

Poi, dopo una lunga e poco intelligente disputa con Dietzgen, il profetico amante del bello ripete: «E sono rimasto senza Dio perché egli non è nel mondo, né al suo esterno». Anche in questo caso sembra che il profeta abbia finalmente deciso, non senza rammarico, d'inventare la sua promessa «religione senza Dio». Ma siamo di nuovo ingannati dalle apparenze. Il sig. Lunacharsky ancora una volta cade nella meditazione. «Ma comunque ... », sottolinea in un tono che ci lascia chiaramente intendere che la sua religione, nonostante la sua promessa, dopo tutto avrà un Dio. Ricomponendosi e rimproverando di passaggio la «vile dottrina» di Sorel dello sciopero generale come mito sociale, il profeta continua:

«Ma la teoria del mito sociale non era più applicabile nel dominio della nuova coscienza religiosa (proletaria, e non nello stile aristo-Berdayev). Dio come onniscienza, beatitudine, onnipresenza, vita universale eterna, è davvero tutta l'umanità nella massima potenzialità. Allora diciamolo: Dio è l'umanità nella massima potenzialità. Ma l'umanità alla massima potenzialità non esiste! Questa è sacra verità. Tuttavia in realtà non esiste l'umanità, nasconde la sua potenzialità dentro di sé. Allora veneriamo le potenzialità del genere umano, le nostre potenzialità e le concepiamo nella corona della gloria per amarle ancora di più»<sup>140</sup>.

Dopo aver finalmente inventato un dio, il profeta, come è giusto che sia, cade in uno stato d'animo pio e poi compone immediatamente una preghiera: «Che trionfi il Regno di Dio», implora. *Regnum gloriae*, l'apoteosi dell'uomo, la vittoria dell'essere ragionevole sulla sorella natura, bella nella sua irrazionalità. «Sia fatta la Sua volontà». La volontà illimitata del Signore. «Sia santificato il Suo nome». Sul trono del mondo siederà qualcuno a immagine dell'uomo, e il mondo ben organizzato, dalle labbra dei suoi elementi vivi e morti, con la voce della sua bellezza, esclama: «Santo, Santo, Santo; il Cielo e la Terra abbondano di Gloria»<sup>141</sup>. Il sig. Lunacharsky sta bene dopo la sua preghiera. «E l'uomo-Dio si guarderà attorno e sorriderà», egli profetizza, «perché tutto è molto bello»<sup>142</sup>. Chi lo sa, forse potrebbe essere così; sarebbe un grande conforto. C'è solo un piccolo neo: non tutto nelle dissertazioni del nostro profeta è «molto bello». Le sue narrative lasciano molto a desiderare. La religione ideata dal sig. Lunacharsky ha solo un «valore», certo piuttosto grande, che però pone il lettore serio in uno stato d'animo molto allegro, e più il lettore è serio, più troverà divertente la lettura del libro e dell'articolo del profeta.

Tuttavia la nuova religione, così bene argomentata [hm!] in questi lavori comici, deve richiamare l'attenzione come un segno dello stato d'animo sociale. Marx non parlava invano quando diceva che le questioni religiose ora hanno rilevanza sociale e che solo i teologi potevano pensare alla religione come tale. Nel comporre la sua religione il sig. Lunacharsky si stava semplicemente adattando allo stato d'animo sociale ora prevalente nel nostro paese. Attualmente, per molte ragioni di carattere

---

139 *Saggi sulla filosofia del marxismo*, p. 157.

140 *Ibid.*, p. 159.

141 *Ibid.*, p. 159.

142 *Ibid.*, stessa pagina.

sociale, c'è in Russia una grande domanda di «religione»<sup>143</sup>. E dove c'è domanda c'è offerta. Il sig. Lunacharsky in genere mantiene un occhio molto vigile su ciò che viene richiesto. Quando ci fu la richiesta di sindacalismo si affrettò a esprimersi pubblicamente, nella nostra letteratura, sotto braccio col noto sindacalista italiano Arturo Labriola, che all'occasione adatta presentò come marxista. Quando sorse la domanda di religione prese il ruolo di profeta della «quinta religione». Se il pubblico avesse risposto sfavorevolmente alla religione, avrebbe trovato opportuno ricordare che la sua religione era stata inizialmente prevista come una religione senza dio, e avrebbe fatto la tempestiva congettura che tale religione in realtà non era affatto una religione ma un gioco di parole. In verità, in verità vi dico: il sig. Lunacharsky è come una *coquette*, vuole piacere, non importa a quale costo. Sfortunatamente ci sono sempre state in giro persone del genere. Ma perché crede che piacerà proprio nel ruolo di profeta della «quinta religione»? Quale particolare ragione sociale gli promette qualche successo in questo ruolo? Per farla breve: perché ora in Russia c'è una richiesta di religione? Dovrò rispondere usando le parole del sig. Lunacharsky: «Lo sconforto è vivo nell'uomo». Con ciò intendo dire nei Russi *di oggi*. «Vivo» è molto forte. La spiegazione si trova nei grandi eventi degli ultimi anni, sotto il cui impatto davvero molti «intellettuali» hanno perso fiducia nel trionfo di ideali sociali più o meno avanzati nel prossimo futuro. Questa situazione ormai è fin troppo nota. Quando le persone perdono la speranza nella vittoria di un ideale sociale, allora la prima «preoccupazione» che si pongono è per la loro preziosa personalità. E la «preoccupazione» è maggiore per ciò che dev'essere di questa personalità dopo che sia scomparsa la sua «protezione terrena». La scienza, con ciò che il sig. Lunacharsky chiama le sue equazioni di energetica, dà una risposta abbastanza sconfortante a questa questione: essa pronuncia una minaccia di non-esistenza personale. Pertanto, i buoni signori preoccupati della loro preziosa personalità non abbandonano proprio del tutto il punto di vista scientifico, ma adottano il sistema della partita doppia. Dicono: «La conoscenza è una cosa e la fede un'altra; la scienza è una cosa e la religione un'altra. La scienza non assicura la mia immortalità personale, ma lo fa la religione. Lunga vita alla religione!».

Il sig. Merezhkovsky, per esempio, le cui ricerche religiose saranno esaminate nel mio prossimo articolo, sostiene la questione in questo modo. La sua «religione» è completamente satura d'individualismo intransigente. A credito del sig. Lunacharsky va detto che non soffre di tale eccesso d'individualismo. Certo, senza accorgersene, usa spesso lo stesso tono. Per esempio ricordo al sua osservazione [teoricamente molto strana] che «non troviamo nulla in comune tra le leggi del mondo fisico e le nostre verità, i nostri ideali». Quest'assurda osservazione ha senso solo nella misura in cui esprime lo stato di divisione mentale di un uomo che ha perso fiducia in un ideale sociale e ora è completamente assorbito dalla sua preziosa persona. Nel dire questo il sig. Lunacharsky sta facendo una concessione all'opinione pubblica prevalente. Non poteva adattarvisi altrimenti; ma avendo fatto la concessione fa subito capire al lettore che lui, il sig. Lunacharsky, come «vero socialista» ha penetrato profondamente l'essenza del rapporto tra l'individuo e la specie. Per lui la realtà è la specie, l'umanità, mentre l'individuo non è altro che un'espressione limitata di quest'essenza<sup>144</sup>. La sua religione e la sua predicazione dell'amore sono basate su questo pensiero.

---

143 [Nota della raccolta *Dalla Difesa all'Attacco*] Ci si ripete oggi, ma con enfasi molto maggiore, ciò che abbiamo sopportato nel periodo della reazione degli anni '80.\*

\* N.r. Gli anni '80 furono quelli della reazione politica in Russia successiva all'assassinio di Alessandro II (1881). Questi anni, come il periodo reazionario dopo la rivoluzione del 1905-07, furono caratterizzati da uno stato d'animo di decadenza dell'intelligenza, dell'individualismo estremo, dell'infatuazione per l'«arte pura», il misticismo e la religione.

144 *Religione e socialismo*, p. 45.

«L'individuo termina con la morte», dice, «ma un altro stratagemma elaborato con grande sforzo fornisce la risposta a questo fatto: la riproduzione, collegata all'amore. Ciò sposta l'organismo vivente al di fuori dei confini della ristretta esistenza individuale; esso si esprime nella presenza al suo interno, in un primo momento, di istinti ultra-individuali e in seguito nell'autocoscienza specifica, nell'amore per la specie»<sup>145</sup>.

Lo stesso scopo della lotta agli estremi dell'individualismo costringe il sig. Lunacharsky a spaziare sulla cooperazione come base della vita ultra-individuale:

«La società è cooperazione, l'intero complesso che abbraccia individui e gruppi e dischiude orizzonti nel campo della conoscenza e della tecnica del tutto inaccessibili ai singoli individui ... Il socialismo si muove nella direzione dello sviluppo del mondo che, per mezzo della lotta e della selezione crea individualità di calibro superiore sempre più complesse e potenti»<sup>146</sup>.

Tutte le «pittoresche» profezie del sig. Lunacharsky hanno lo scopo di curare le ulcere morali dell'«intellettuale» russo colpito da sconforto. Questo è il contrassegno della sua ricerca religiosa. Il nostro profeta parla volentieri del proletariato, il punto di vista proletario, la lotta proletaria, ecc. Ma col proletariato come tale, il proletariato *per sé*, con la classe operaia che ha raggiunto l'autocoscienza, il sig. Lunacharsky non ha nulla «in comune». Egli è un tipico «intellettuale» russo, uno dei più impressionabili, dei più superficiali e quindi dei meno solidi. Queste peculiarità del suo tipo d'intelletto spiegano tutte le sue metamorfosi che egli, ingenuamente, immagina essere segno di progresso. Il fatto che gli sia capitato d'avvolgere il socialismo in un abito religioso e perfino di comporre una spassosa litania al dio-umanità, poteva succedere solo perché l'intelligenza russa depressa aveva creduto nella religione. I. Kyreyevsky una volta ha usato l'espressione: «la giacca imbottita del moderno scoraggiamento». Molte persone hanno ritenuto piuttosto buffa quest'espressione, ma argomenti buffi dovrebbero avere titoli buffi. Quando ho letto il libro *Religione e socialismo* mi sono detto: il sig. Lunacharsky si è fatto una giacca imbottita del moderno scoraggiamento. Credo ancora che la mia impressione non sia stata ingannevole. Ora volgiamo la nostra attenzione all'altro lato della stessa questione che, come il primo, è estremamente istruttivo. Alla fine del suo articolo «*Ateismo*», il sig. Lunacharsky scrive:

«Scartiamo il mantello lacero del grigio materialismo. Se i mostri materialisti sono uomini di coraggio e azione ... è *a dispetto* del loro materialismo non a causa sua. E' stato così con i loro veri insegnanti, gli Enciclopedisti<sup>147</sup>. Ma nel deleterio stile borghese il materialismo era un'antitesi acuta al pernicioso misticismo del vecchio regime. Il proletariato ha bisogno di una sintesi armoniosa che consenta il prorompere degli opposti, di svelarli e di distruggerli. Stiamo ancora cercando questa sintesi con tutto il nostro impegno. Possiamo sbagliarci, ma stiamo cercando con gioia e diligenza. Le grida chiassose degli onorati caporali veterani non ci fermeranno:

*Si, ai nostri tempi gli uomini erano uomini,  
Soldati, non ragazzi come voi – poi sono stati  
Eroi per davvero!*<sup>148</sup>

borbottano i caporali. “Ma zio, sono morti e abbiamo bisogno d'usare il nostro cervello”. I caporali

145 *Saggi sulla filosofia del marxismo*, p. 151.

146 *Ibid.*, pp. 151-52.

147 N.r. *Enciclopedisti* – un gruppo di illuministi francesi del XVIII secolo, filosofi, naturalisti, pubblicisti, inclusi Diderot, D'Alambert, Holbach, Helvetius, Voltaire e altri, che pubblicarono *L'Enciclopedia, o Dizionario ragionato delle scienze e dei mestieri* (1751-80).

148 Dal poema di Mikhail Lermontov, *Borodino*.

comandano:

*Adesso bambini, imparate il vostro ABC,  
e imparatelo nel modo giusto.*

“Zio, perché dobbiamo sempre ripetere l'alfabeto, non è ora di passare alle sillabe?”<sup>149</sup>.

Questo è scritto con disinvoltura e in modo divertente, ma sfortunatamente in modo non molto intelligente. *Allegro, ma non allegro con spirito*; e per la semplice ragione che rivela la totale mancanza di comprensione da parte del sig. Lunacharsky del ruolo che sta svolgendo nella letteratura socialista russa. Egli è rapito dalle sue fantasie con la scusa di progredire e in nome dell'ulteriore sviluppo delle idee fondamentali del marxismo. Ma come ho già dimostrato, il suo atteggiamento verso la religione è in netta contrapposizione a quello di Marx ed Engels. Ora devo aggiungere questo: nel ritagliare un costume religioso per il socialismo egli si muove all'indietro, come un gambero, ritornando alla stessa idea della religione sostenuta dall'ampia maggioranza dei socialisti utopistici. Prendiamo l'esempio della Francia. Saint-Simon e seguaci vi predicavano il «nuovo cristianesimo». Cabet aveva inventato il «vero cristianesimo». Fourier tuonava contro lo spirito irreligioso della popolazione dei tempi moderni<sup>150</sup>. Louis Blanc è stato uno strenuo sostenitore del deismo. Pierre Leroux s'indignava verso le persone per le quali riteneva fosse stata creata la religione, ed esclamava con emozione:

«Sono un *credente*. Anche se sono nato in un'epoca di scetticismo, sono un credente per natura e ho raccolto (tale è, almeno, la mia convinzione) la fede dell'umanità in un momento in cui questa fede era in stato di latenza, quando sembrava che il genere umano non credesse in nulla, e ho l'ambizione di ripristinare questa fede per l'umanità».

Lo stesso Leroux dichiara con orgoglio d'essere venuto al mondo non per esibire talento letterario, ma «per trovare la verità più utile, la verità religiosa»<sup>151</sup>. Vediamo quindi che il nostro profeta russo ha avuto molti predecessori in Francia. Prendiamo il caso della Germania. Chi non sa come piaceva a Wilhelm Weitling occuparsi di religione? Quale marxista non ricorda le polemiche di Marx con Herman Kriege, il profeta di una «nuova religione», che è andato a vivere a New York? Chi non ricorda ancora la caratterizzazione umoristica di Engels del profeta Albrecht [all'inizio del 1840] e del profeta George Kuhlmann dell'Holstein, che pubblicò un libro in tedesco a Ginevra nel 1845 col titolo *Il nuovo mondo o il regno dello Spirito sulla Terra. Annunciazione*. Guardate quanti profeti c'erano! Noi russi al riguardo siamo molto indietro rispetto alla Germania, e se ora stiamo iniziando ad arraffarne qualcuno, dobbiamo pensare al sig. Lunacharsky e a chi la pensa come lui. Ma per chi, come me, è disposto a indossare quello che il sig. Lunacharsky descrive come il mantello lacero del grigio materialismo, ciò che è più interessante di queste informazioni storiche è il fatto che alcuni socialisti utopistici tedeschi consideravano il materialismo con lo stesso splendido disprezzo che ora sentiamo dal nostro empiriomonista russo e profeta della «quinta religione», il sig. Lunacharsky. Ci ha già detto che «se i nostri materialisti sono uomini di coraggio e azione ... è *a dispetto* del loro materialismo, non a causa sua». Ascoltiamo adesso cosa profetizzava al mondo l'utopista Karl Grün nell'estate del 1845: «Il materialista che diventa socialista perpetra una terrificante contraddizione;

---

149 *Ibid.*, pp. 160-61.

150 In uno dei manoscritti pubblicato dopo la morte di Fourier leggiamo: «Tutte le carenze dell'intelletto umano sono collegate a una causa primordiale: l'assenza di religione, di concordia con Dio, di studio delle sue qualità e rivelazioni». Citato da H. Bourgin, *Fourier*, Parigi 1905, p. 272.

151 Vedi *Opere di Pierre Leroux* [1825-50], Parigi 1850. Avvertenza XI. Vedi anche pp. 4, 15, 41 e 44 del testo.



fortunatamente l'uomo vale sempre più del suo sistema»<sup>152</sup>. Benedetto Anatoly siete terribilmente in ritardo con le vostre sprezzanti condanne, le vostre profezie esaltate e la vostra «sintesi armoniosa»! Ma comunque vi sono molto grato, santo padre, che per averci promesso una religione senza dio, non vi siete potuto astenere dal fabbricare un "Dio"- umanità e dal comporre un'adeguata litania per la sua glorificazione. In tal modo avete confermato - anche se ovviamente contro la vostra volontà - il mio pensiero che le concezioni religiose hanno sempre carattere animistico. Il vostro non è altro che un gioco alla moda; ma anch'esso non è estraneo alla logica di ogni religione: le persone che giocano a questo gioco, volenti o nolenti, chiacchierano nella lingua degli animisti benché non ne condividano la specifica dottrina. A ciò le costringe la logica della religione!

**c) "Una confessione" di M. Gorky come predica della «nuova religione»**

Maxim Gorky è un artista notevole e brillante. Ma anche gli artisti di genio spesso sono del tutto impotenti nel campo della teoria. Non c'è bisogno d'andare lontano per alcuni esempi: Gogol, Dostoyevsky, Tolstoj, questi giganti nel campo della creazione letteraria hanno rivelato una debolezza infantile ogni volta che hanno trattato qualche questione astratta. Belinsky diceva spesso che la mente degli artisti consisteva nel loro talento. Non ci sono molte eccezioni a questa regola. In ogni caso non lo è M. Gorky. Anche la sua mente si è fusa con il suo talento, da qui le carenze in quelle sue opere in cui vi è un consistente elemento pubblicitario, per esempio i saggi sulla vita americana e il suo romanzo *La madre*. Coloro che incoraggiano Gorky ad assumere la parte di pensatore e predicatore gli rendono un cattivo servizio; non è tagliato per queste parti. *Una confessione* ne costituisce ulteriore prova.

Il libro contiene senza dubbio alcune pagine meravigliose, dettate dal senso poetico dell'unità di uomo e natura; pagine in cui si sente fortemente il motivo di Goethe. Queste pagine tuttavia non possono nascondere, in ultima analisi, la debolezza dell'opera. M. Gorky, che ne *La madre* si è fatto sostenitore del socialismo, appare in *Una confessione* un avvocato della «quinta religione» del sig. Lunacharsky. Tale circostanza rovina tutto il libro, che diventa così eccessivamente lungo, artificiale e a tratti addirittura noioso. L'eroe, Matvei l'apprendista, che racconta la storia, Yehudiil [Iona] il vagabondo, e l'insegnante di fabbrica Mikhailo s'impegnano in discussioni assurde. Se l'atteggiamento di Gorky nei loro confronti fosse stato quello di un artista, non lo si sarebbe potuto incolpare per questo; ma invece s'avvicina loro come predicatore, usandoli per esprimere i suoi pensieri personali. Quindi il lettore non ha altra alternativa che accettare come idee dell'autore ciò che esce dalla bocca dei suoi eroi. Quanto più questi eroi continuano a dire sciocchezze, tanto più la narrazione diventa irritante, ricordando la morale della favola di Krylov che dice come

*Il luccio con i denti seghettati pensava che bello  
Sentirsi un gatto e catturare dei topi*<sup>153</sup>.

Non è qui mia intenzione analizzare il racconto *Una confessione*. Non è mio scopo trattare con l'artista

---

<sup>152</sup> Karl Grün, *Il movimento sociale in Francia e in Belgio*, Darmstadt 1845, p. 392. E' lo stesso K. Grün menzionato da Marx nel seguente passaggio: «Nel corso di lunghi dibattiti, spesso per tutta la notte, l'ho infettato, a suo danno, di hegelismo ... Dopo la mia espulsione da Parigi herr Karl Grün ha continuato ciò che avevo iniziato. Come insegnante di filosofia tedesca inoltre, aveva su di me il vantaggio di non capirme nulla» [vedi «*Karl Marx su Proudhon*», nell'appendice a *La Miseria della Filosofia*, tradotta da V.I. Zasluch ed edita da me]. Come si vede egli è stato un degno predecessore di Lunacharsky.

<sup>153</sup> N.r. Da «*Il Luccio e il Gatto*», di Ivan Krylov.

Gorky, ma con Gorky l'avvocato religioso che predica la stessa causa del sig. Lunacharsky. Egli conosce meno del sig. Lunacharsky [con ciò non intendo dire che questi sappia molto], è più ingenuo, ha meno dimestichezza con la teoria socialista contemporanea [non voglio dire che il sig. Lunacharsky la conosca abbastanza]. Pertanto, il suo tentativo di vestire il socialismo con i paramenti religiosi si dimostra ancor più fallimentare. L'aggiustatore della fabbrica locale, Pyotr Yagikh, dice a suo nipote Mikhailo: «Tu, Mishka, hai afferrato le idee della chiesa come il rubacchiare cetrioli nell'orto altrui, e confondi soltanto le persone»<sup>154</sup>. E' appena il caso di dire che non ripeterò la parola «rubacchiare» neanche per scherzo, che sarebbe del tutto fuori luogo. Comunque devo confessare che le idee religiose di M. Gorky mi danno l'impressione d'essere cetrioli dell'orto altrui; certamente non sono mai cresciute nel suolo in cui crescono e maturano le idee del socialismo contemporaneo. Gorky cerca di fornirci una filosofia della religione, ma riesce solo a mostrare ... la scarsa conoscenza di questa filosofia. Il più esperto dei cercatori di dio in questo racconto, Mikhailo, dice a beneficio di Matvei: «Gli schiavi non ebbero mai un Dio, ma fecero Dio la legge umana, imposta loro dall'esterno, e gli schiavi non ebbero mai un Dio perché Egli è nato dalla fiamma della dolce coscienza della parentela spirituale di ciascuno con tutti»<sup>155</sup>. In realtà questo non è vero. Abbiamo visto nel primo articolo che dio non si è formato nella fiamma della dolce coscienza della parentela spirituale di ciascuno con tutti. Esso nasce quando un dato gruppo di persone legate da vincolo di parentela giungono a concepire il loro stretto legame con uno spirito. Poco a poco i membri di questo gruppo iniziano a mostrare amore e rispetto verso lo spirito, vale a dire cominciano ad applicare allo spirito i sentimenti sociali generati e consolidati nella loro comune lotta per l'esistenza. Ora si può dire con certezza che questi sentimenti nascono molto prima della comparsa degli dei. Da qui l'ovvio errore di tutti coloro che, come Gorky, danno il nome di *religione* a ogni *sentimento* sociale. Per quanto riguarda gli schiavi, i loro dei erano le divinità della tribù cui appartenevano, a meno che, ovviamente, adottassero la religione dei loro padroni. E' questa la mia prima risposta a Gorky quando parla per bocca di Mikhailo, dopo aver ripulito le sue parole dall'olio santo con cui sono abbondantemente coperte. Ma guardando più da vicino le espressioni di Mikhailo ripulite dall'olio santo, vedo, per usare una nota espressione, che devono essere «comprese spiritualmente». Il dio di Mikhailo non è solo uno dei numerosi dei che erano o sono adorati dai selvaggi, barbari o dai popoli civili. No, questo è un dio del futuro, quel dio che Gorky è convinto sarà «costruito»<sup>156</sup> dal proletariato cosciente in collaborazione con tutto il popolo<sup>157</sup>.

---

154 M. Gorky, *Una confessione*, p. 163 dell'edizione di Berlino cui faccio riferimento.

155 *Ibid.*, p. 164.

156 L'espressione è caratteristica dei nostri cercatori di dio, che mirano consapevolmente a «costruire» dio da progetti preparati in precedenza, proprio come un architetto costruirebbe una casa, un magazzino o una stazione ferroviaria.

157 «E' il popolo che crea gli dei», dice Gorky tramite il personaggio Iona [alias Yenudiil], «la moltitudine del mondo che nessuno può contare, i nostri santi più grandi di quelli che la Chiesa esalta. E' questo il Dio che fa miracoli. Credo nello spirito del popolo, il popolo immortale di cui conosco il potere. E' l'unica origine della vita che non ammette dubbio, l'unico genitore degli dei che sono stati e che devono ancora venire!» [p. 140]. Il sig. Lunacharsky, che ha scritto un *Commento a Una confessione* [vedi il suo articolo sulla XXIII raccolta di *Znaniye* nel vol. II di *Literaturny Raspad*, "Decadenza letteraria"], temeva che il lettore potesse sospettare Gorky d'essere «socialista-rivoluzionario»\* e si è offerto a fugare questo sospetto. «Mentre non adottiamo affatto la torbida confusione del socialismo-rivoluzionario», egli dice, «possiamo e dobbiamo ritenere che l'influenza del proletariato sulle masse popolari non sia una frase vuota ma una questione di primaria importanza. Gorky la rappresenta in *Una confessione*. La luce comincia a penetrare le tenebre; si diffonde attraverso i villaggi, in cui la «forza delle tenebre è già potente, in ogni città e fabbrica» [*Decadenza letteraria* p. 92]. Ora abbiamo capito. Questo è qualcosa nella natura della famigerata «dittatura del proletariato e dei contadini» applicata alla creazione religiosa. Il sig. Lunacharsky lo dice apertamente: «Questa egemonia politica, questa collaborazione rivoluzionaria il cui programma

Se è così, si può dire subito che non c'è mai stato un tale dio e non ce ne sarà «per il resto del tempo», non solo fra gli schiavi, ma anche fra tutti coloro che non aderiscono alla fede di santo Anatoly. E' questa la verità del vangelo. Per quanto Gorky usi tale verità con l'olio santo, essa sarà ancora magra come la vacca più magra del Faraone. Non aggiunge assolutamente nulla di nuovo né alla nostra concezione del mondo, né alla nostra comprensione della psicologia del proletariato. Aspettate, però. Nel dire che il dio di Mikhailo non è una delle tante divinità che erano o sono adorate dalle tribù e dai popoli a diversi stadi del loro sviluppo culturale, ancora una volta [e non per colpa mia] non ho trasmesso esattamente il pensiero di Gorky. Al termine della storia risulta che il «popolo che crea Dio» non è quello di un futuro più o meno distante, ma quello di oggi, rappresentato dalla folla di fedeli che seguono in estasi religiosa la rappresentazione miracolosa della santa vergine. Questo «popolo» di oggi esegue anche la guarigione dei malati, per tale ragione l'apprendista Matvei gli si rivolge con questa preghiera: «Tu sei il mio Dio e creatore di tutti gli dei che hai plasmato dalle bellezze del tuo spirito, nel travaglio e nella tortura della tua ricerca», ecc.<sup>158</sup>. Evidentemente Mikhailo sbagliava quando diceva «con un sorriso»: «Dio non è stato ancora creato». Sbagliava anche quando ostinatamente insisteva:

«Il Dio di cui parlo ha cominciato a esistere quando gli uomini lo hanno creato all'unanimità dalla sostanza della loro mente, per illuminare l'oscurità della loro vita; ma quando il popolo si divise fra schiavi e signori, pezzi e bocconi, e lacerò il suo pensiero e la sua volontà, allora Dio morì, fu distrutto»<sup>159</sup>.

A dire il vero non so come avrei trovato la mia strada fra i meandri delle contraddizioni senza il *Commento*. In esso il sig. Lunacharsky spiega tutto ciò che non è chiaro nel racconto stesso.

«La forza del collettivo, l'estasi meravigliosa della vita collettiva, la forza sorprendente del collettivo», leggiamo nel commento, «l'autore crede in questo e a questo ci chiama. Ma non diceva che il popolo ora è diviso e oppresso? Non diceva che il collettivismo dev'essere creato solo nel popolo rinato, nella fabbrica? Sì, solo lì, solo nell'assemblea della classe collettiva, nella lenta costruzione dell'organizzazione di tutto il proletariato vi è il vero lavoro di trasformazione del popolo in genere umano, anche se può essere solo lavoro preparatorio. Questo non significa che non ci saranno impulsi, momenti in cui lo stato d'animo collettivo divamperà e che talvolta e in qualche caso le masse dell'umanità non si fonderanno in un'unica volontà collettiva. E ora, come un simbolo del futuro, come un'immagine pallida – pallida rispetto a ciò che deve ancora venire, ma chiara rispetto a ciò che ora ci circonda – giunge il miracolo di Gorky»<sup>160</sup>.

Molto bene. Il miracolo della guarigione dei malati è il simbolo del futuro. Ma ecco il punto. Se quei momenti in cui «lo stato d'animo collettivo s'infiamma» e le «masse d'umanità si fondono in un'unica volontà collettiva» devono essere considerati momenti della creazione di dio l'«operatore di miracoli», si deve dire che il dio, che secondo Mikhailo deve ancora nascere, sia nato infinite volte nelle fasi più

---

era indicato schematicamente, e la cui possibilità è stata dimostrata da uno scrittore "ortodosso stretto" [come qualcuno lo vede] come Kautsky, avrà senza dubbio come parallelo l'influenza dell'ideologia proletaria sulla piccola borghesia» [ibid., p. 91]. Ora dovrebbe essere chiaro a tutti che parlando di «popolo» il vecchio uomo, l'anziano Yehudiil, non respinge affatto, in ultima analisi, la tattica del sig. Lunacharsky e soci. Probabilmente sarà chiaro a tutti che *Una confessione* è stata scritta sotto l'influenza di questa tattica.

\* N.r. S.R. (*socialisti-rivoluzionari*) – un partito piccolo-borghese fondato in Russia alla fine del 1901. Con la sua tattica del terrore individuale provocò considerevole danno al movimento rivoluzionario.

158 *Una confessione*, p. 194.

159 *Ibid.*, p. 162.

160 *Decadenza letteraria*, vol. II, pp. 96-97.

diverse dello sviluppo culturale. Non è nato solo in quei momenti, ma ogni volta che una folla profondamente credente partecipa a una processione religiosa. Non sono mai stato a Lourdes<sup>161</sup>, ma mi sembra che se ci andassi anche per poco tempo mi sarebbe consentito di testimoniare forse più di un «simbolo del futuro», perfettamente simile a quello descritto nel racconto di Gorky. Questo significa che nel simbolo di Gorky non c'è nulla di simbolico; molto di più. Le «masse dell'umanità» si fondono in un'«unica volontà collettiva» non solo nella pratica dei riti religiosi, ma anche per esempio, nelle danze di guerra. Stanley ci dà un'eccellente descrizione di una di queste danze osservate nell'Africa centrale. Anzi, con un po' di buona volontà si potrebbe scoprire in tali manifestazioni di vita collettiva il prototipo della futura creazione religiosa. Non so se è così che la percepisce Gorky. Apparentemente no. Ma il sig. Lunacharsky sente che le cose qui non sono del tutto giuste e cerca di modificarle.

«Ciò che qui è importante è la preferenza del sentimento *comune*, la volontà *comune*», dice nel suo *Commento*. «Certo, il collettivo qui è creato artificialmente e il suo potere, nella mente dei partecipanti, è un feticcio; ma tuttavia è creato e il potere è lì. Non è una questione di *negarlo* completamente, a priori, ma di comprenderlo e valutarlo»<sup>162</sup>.

Proprio così. Naturalmente la questione non è negarlo «completamente», «a priori», ma comprenderlo e valutarlo. Il sig. Lunacharsky comprende e valuta adeguatamente tutto ciò che ha detto nel suo *Commento*? Ho paura che lo faccia male. Che il proletariato cosciente, nello svolgimento del suo compito storico, manifesterà in molte occasioni il suo «sentimento comune» e la «volontà comune» è così chiaro da non richiedere spiegazione. Ma ciò non significa affatto che questo «sentimento comune» e «volontà comune» avranno un carattere religioso. Le uniche persone che possono concordare con la valutazione del sig. Lunacharsky sono quelle soddisfatte del «trucco etimologico» con cui la parola «religione» è identificata con la parola «legame». Sappiamo già come uno dei fondatori del socialismo scientifico considerava questo trucco, e il sig. Lunacharsky non ci metterà fuori strada ripetendolo in nome di Marx. Inoltre, è vero che nel caso in questione «il potere del collettivo è un feticcio nella mente dei partecipanti, ma il problema è: resterà tale? Lunacharsky e Gorky vorrebbero che fosse sempre così. Hanno notato che i vecchi feticci sono in parte sopravvissuti e stanno in parte sopravvivendo al loro tempo, e hanno deciso di rendere l'umanità stessa un feticcio mettendogli addosso il marchio della divinità. In questo credono d'essere guidati dal loro amore per l'umanità, ma ciò è una semplice incomprendimento, persino grottesca. Iniziano riconoscendo che dio è una finzione e terminano dichiarando che l'umanità è dio. Ma l'umanità non è una finzione; allora perché chiamarla dio? Perché il genere umano dovrebbe essere lusingato dall'essere identificato con una delle sue finzioni? No, che vi piaccia o no, preferisco Engels all'apprendista Matvei e all'anziano Yehudiil.

Diceva Engels: «Non abbiamo bisogno della creazione di un dio astratto allo scopo di ... comprendere la grandezza dell'uomo; non abbiamo bisogno di sceglierci questo modo indiretto; non abbiamo bisogno d'apporre il marchio della divinità sull'uomo per averne rispetto»<sup>163</sup>. Engels loda Goethe perché era riluttante a ricorrere alla divinità ed evitava anche d'usarne la parola: «La grandezza di Goethe stava in quest'umanità, in quest'emancipazione dell'arte dalla religione»<sup>164</sup>. Come sarebbe bello se lo studio del marxismo potesse aiutare Gorky a comprendere la grandezza di Goethe al

---

161 N.r. *Lourdes* – città del sud ovest della Francia, un centro di pellegrinaggio cattolico, descritto da Emile Zola nel suo racconto *Lourdes*.

162 *Decadenza letteraria*, vol. II, p. 97.

163 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, voll. 3, Mosca 1975, p. 465.

164 *Opere Complete*, vol. 1, p. 487.

riguardo! Tuttavia devo ancora esaminare gli errori compiuti da Gorky nel credere nella grandezza del sig. A. Lunacharsky. Ecco un altro errore non meno importante del primo. Il vagabondo Yehudiil «parlando ad alta voce come se stesse litigando con qualcuno», grida:

«Dio non è stato creato dalla debolezza dell'uomo ma dal suo eccesso di forza, ed Egli non vive al di fuori di noi, fratello, ma dentro noi; per timore dei problemi dello spirito lo hanno strappato da noi e lo hanno posto sopra di noi, nel desiderio di frenare il nostro orgoglio e il nostro talento ritenuti illimitati. Vi dico che avete trasformato la forza in debolezza nel frenare la sua crescita con la forza. Gli ideali di perfezione sono stati creati troppo in fretta, e questo è causa di dolore e offesa per noi. Gli uomini sono divisi in due tribù: quelli della prima costruiscono eternamente Dio, quelli dell'altra sono per sempre schiavi del prevalente sforzo di spadroneggiare sulla prima e sul mondo intero. Hanno preso e usato questo potere per stabilire l'esistenza di Dio al di fuori dell'uomo, un Dio nemico dell'uomo, giudice e sovrano della Terra. Hanno deturpato l'immagine dell'anima di Cristo, respinto i suoi comandamenti perché il Cristo è contro di loro, contro il dominio dell'uomo sull'uomo»<sup>165</sup>.

Questa è una filosofia della storia veramente incredibile. Divide le persone in due gruppi: uno «eternamente» impegnato a costruire divinità e l'altro che cerca «continuamente» di sottoporre gli eterni costruttori di divinità alla sua volontà. I rapporti reciproci di queste «tribù» vengono ritenuti la spiegazione dell'origine del concetto di dio esistente al di fuori dell'uomo. Questo è di nuovo scorretto. Il concetto di dio al di fuori dell'uomo non deve la sua origine alla divisione delle persone in «tribù» o classi, ma all'animismo primitivo. Quindi non è neanche vero che «Dio è stato creato dall'eccesso di forza dell'uomo». Infine, non c'è alcun fondamento per l'idea che «Cristo fosse contro il dominio dell'uomo sull'uomo». Certo, ci è estremamente difficile giudicare quale fosse con esattezza la dottrina della sua forza spirituale e proprio per questo dobbiamo essere cauti nel nostro approccio ad essa, senza distorcerla con le nostre aspirazioni. In ogni caso si dovrebbe ricordare il detto: «Il mio regno non è di questo mondo». Per quanto riguarda i primi cristiani, il più importante di loro ha scritto: «Servi, obbedite ai vostri padroni!». Perché distorcere la verità storica? Nel formulare queste obiezioni contro M. Gorky ho in mente il *Commento* [esso è molto utile; lo si dovrebbe sempre avere a portata di mano quando si legge *Una confessione*]. Vi si trova il seguente passaggio: «L'eroe di *Una confessione* non è un socialdemocratico né un operaio, ma un semi-contadino. Lo si deve avere bene in mente»<sup>166</sup>. Qui il riferimento è all'apprendista Matvei. «L'ho così bene in mente» che non avrei obiezioni per il vecchio Iona [Yehudiil] che dice tante sciocchezze su Dio, Cristo e le due eterne «tribù». Come facciamo a saperlo? Forse dice sciocchezze solo perché non è socialdemocratico, né un operaio ma solo un «semi» qualcos'altro? I miei dubbi sono stati fugati dal sig. Lunacharsky che in occasione dell'incontro di Matvei con Iona dice nel suo *Commento* [ripeto: tenetelo a portata di mano quando leggete *Una confessione*]: «La forza ideologica e l'assoluta novità del racconto di Gorky consistono nella grandiosa rappresentazione: un popolo esausto, ritratto nella persona di Matvei, il suo portavoce, il suo cercatore, giunge faccia a faccia con la "nuova fede", con la verità che il proletariato sta portando al mondo»<sup>167</sup>. Si tratta di questo, se l'anziano Iona espone all'eshausto Matvei la verità che il proletariato sta portando al mondo, allora dobbiamo essere rigorosi: non abbiamo diritto di tener conto delle circostanze attenuanti, come il fatto che Iona non sia un operaio ma un «semi» chissà cosa, e dobbiamo chiedere a Gorky chi «ha creato» Iona, che ci ha dato la verità in tutta la sua pienezza. Tuttavia, come ho già detto, il grande artista Gorky è un pessimo pensatore e un

<sup>165</sup> *Una confessione*, p. 139.

<sup>166</sup> *Decadenza letteraria*, vol. II, p. 90.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 91.

predicatore inefficace della nuova verità.

Qui sta il problema. Alla fine devo essere franco; nel criticare un artista così eminente come Gorky, si è costretti a parlare «direttamente, senza sotterfugi». M. Gorky ha avuto estrema difficoltà nel digerire la verità che il proletariato sta portando al mondo. E' questa la radice di molti suoi errori letterari. Se avesse digerito bene questa verità i suoi *Saggi americani* sarebbero stati scritti in vena completamente diversa: non sarebbe giunto davanti a noi come un populista che maledice l'avvento del capitalismo. Se avesse digerito bene questa verità, gli eroi cui ne ha affidato la diffusione non avrebbero detto in ogni occasione sciocchezze ambigue. Infine – è questa la cosa più importante – se avesse digerito questa verità avrebbe visto chiaramente che oggi non c'è il bisogno teorico, né il bisogno pratico di riscaldare il vecchio errore di Feuerbach e di mettere il marchio di religione ai rapporti umani, ai sentimenti umani, agli stati d'animo e alle aspirazioni in cui non c'è assolutamente niente di religioso. Allora non avrebbe mai commesso l'errore peggiore, chiamato *Una confessione*. Ma ... potrebbero accadere molte cose se questo o quello fossero pentole e padelle ... «Il luccio con i denti seghettati pensava che bello sentirsi un gatto e catturare dei topi». Gorky ha voluto sentirsi un insegnante, quando in realtà non ha completato la propria istruzione. Il giovane Fedyuk dice a Matvei, che incontra di notte: «Tutti dicono la stessa cosa: questa vita è indegna, ti intralcia. Prima che ascoltassi discorsi come questo vivevo abbastanza tranquillo. Ora vedo che non sono cresciuto affatto, devo ancora abbassare la testa. Quindi è vero, ti intralcia!»<sup>168</sup>. Aggiungete a ciò qualche altra cosa: che la verità deve prevalere sulla Terra; che l'uomo non deve essere arbitrario, e che, di conseguenza il proletariato deve combattere la borghesia; avrete così esaurito tutta la concezione socialista di Gorky. Devo dire in modo categorico che Gorky non ha detto niente oltre questo nel suo racconto *La madre*, dove ha assunto il ruolo di propagandista del socialismo prima che avesse indossato la tonaca sacerdotale. Ma ciò non basta per essere un socialista impermeabile alle utopie dei bei tempi antichi. Ecco perché Gorky non è stato in grado di resistere alla più incoerente di queste utopie, quella di un nuovo dio creato dal sig. A. Lunacharsky per la correzione, l'istruzione e l'incoraggiamento degli «intellettuali» scoraggiati.

Comunque torniamo a *Una confessione*. Vi è un passaggio molto interessante che getta luce sulla psicologia del nostro odierno *inventore di dio*. Matvei descrive l'effetto ricevuto dall'incontro con Mikhailo, che asseriva che l'uomo dovesse conoscere tutto.

«Così mi sono seppellito nei libri; ho letto tutto il giorno. Di conseguenza ero confuso e arrabbiato. I libri non discutono con me; non vogliono avere niente a che fare con me. Uno di essi mi ha causato grande tormento; parlava dello sviluppo del mondo e della vita dell'uomo. Era scritto contro la Bibbia. E' stato tutto molto semplice, comprensibile e necessario, ma non ho trovato posto per me in quella semplicità, perché mi sono sentito circondato da ogni tipo di forze, e tra di esse ero come un topo in trappola. Ho letto il libro due volte, in silenzio, ho cercato di trovarvi una lacuna da cui poter fuggire verso la libertà. Ma non l'ho trovata»<sup>169</sup>.

Abbiamo già imparato dal *Commento* che l'eroe del racconto di Gorky non è né un socialdemocratico né un operaio ma un semi-contadino, e che questo dovrebbe essere «tenuto bene in mente». Ma ciò che Matvei è, non ha nulla a che fare con la questione. La difficoltà teorica che lo ha sconcertato, ha quasi messo al tappeto anche il suo maestro Mikhailo, che a quanto pare dobbiamo considerare un socialdemocratico ... con venature religiose.

«Ho detto al mio maestro: "Com'è successo? Da dove proviene l'uomo?"

---

168 *Una confessione*, p. 183.

169 *Ibid.*, p. 161.

“Sembra anche a me”, ha risposto, “che questo non sia corretto, ma non posso spiegare dove si trovi l'errore. Però, come tentativo si spiegare il piano dell'universo, è molto bello”»<sup>170</sup>.

Chiaramente il libro era materialista e ispirava in Matvei la stessa domanda attorno alla quale era stato versato molto inchiostro nelle dispute tra marxisti e soggettivisti, vale a dire come conciliare la concezione della necessità naturale con quella dell'attività umana. E' noto che i soggettivisti non furono in grado di risolvere questo problema e, come Matvei, vi si affannarono attorno come un topo in trappola. Ancora come Matvei, i soggettivisti erano soliti chiedere ai marxisti: «Da dove proviene l'uomo?». Essi replicavano indicando la risposta fornita da Hegel e fatta propria da Marx ed Engels<sup>171</sup>. Inutile dire che questa risposta non ha soddisfatto i soggettivisti. La faccenda si è ulteriormente complicata per il fatto che fra i marxisti solo coloro che sostenevano il punto di vista del moderno materialismo dialettico potevano cogliere correttamente questa soluzione. Chi era incline verso l'insegnamento di Kant – e a nostra vergogna non erano pochi – o chi in generale era disattento alla filosofia non aveva i mezzi teorici necessari per conciliare il concetto di libertà con quello di necessità; pertanto, in un modo o nell'altro, sono ritornati alle posizioni teoriche dei soggettivisti. Così la questione è rimasta oscura anche a molti di coloro che, in tutta sincerità, hanno simpatizzato senza riserve col movimento contemporaneo del proletariato cosciente. Fra questi, ora è palese, c'era M. Gorky. Egli si è a lungo interessato al problema. Già nel suo racconto «*Sconforto*» [1896] Misha il senza braccia, svolge la seguente notevole conversazione con il mercante ubriaco Tikhon Pavlovich:

«"Una volta avevo un'idea diversa sulla vita: ero molto preoccupato per me e gli altri, anche ... come si dice, sul senso di essa, cos'è, a cosa serve, perché? ... Ora al diavolo. La vita continua in un certo modo; bene, lasciala andare. Dovrebbe essere così. Non ho nulla a che fare con essa. Ci sono le leggi ... Non si può violarle ... nessuno lo considera; anche l'uomo che sa tutto non sa niente. Oh, credimi, ho parlato con le persone più sagge, studenti e molti ministri della chiesa ... Ah, ah!"

“Quindi non c'è nulla che l'uomo possa fare?”

“Nulla!”, disse il monco, gli occhi scintillanti, e si voltò lentamente verso Tikhon Pavlovich aggiungendo gravemente con voce forzata: “Leggi! Cause e forze misteriose, capisci!”. Alzando le sopracciglia scosse la testa con importanza. “Nessuno sa nulla, siamo tutti nell'oscurità!”. Si torse, sollevò la testa, e sembrò al mugnaio che, se il suo amico avesse avuto le braccia, gli avrebbe brandito il dito. “Ecco la morale: vivi, ma non lamentarti, mostra umiltà! E' tutto!”»<sup>172</sup>.

Quando questa storia è apparsa per la prima volta si è voluto pensare, e lo si sarebbe potuto, che l'autore conoscesse il lato debole degli argomenti di Misha il monco. Dopo la pubblicazione di *Una confessione* purtroppo non è più possibile crederlo. Mikhailo, che, secondo il *Commento*, rappresenta in questa storia la verità che il proletariato sta portando al mondo, ammette con lodevole candore che non può rispondere alla domanda «Da dove proviene l'uomo?», vale a dire risolvere l'antinomia tra necessità naturale e libertà umana. Sarebbe vano per noi cercare in queste conversazioni dei personaggi del racconto – in generale molto prolisse – anche il minimo accenno di una soluzione al problema. Non c'è traccia e non poteva essercene. Alla fine Gorky ha deciso di mantenere l'idea materialistica dell'universo, necessaria per accettare la cupa idea di Matvei e Misha sulla questione della libertà umana. Per lui la «quinta religione» è diventata un mezzo di fuga da questa conclusione disperata. Certo, tale religione di per sé, apparentemente, non ha rapporto diretto con il quesito di

170 *Ibid.*, pp. 161-62.

171 Vedi l'*Anti-Dühring*, pubblicato da Yakovenko, capitolo sulla «Libertà e Necessità». Anche l'importante passaggio del mio libro *Lo sviluppo della concezione monista della Storia*.

172 M. Gorky, *Storie*, San Pietroburgo 1898, vol. I, pp. 310-11.

come combinare il concetto di libertà e quello di necessità, che è strettamente connesso con la «filosofia» su cui si fonda la «quinta religione». Almeno è questo ciò che dice il sig. Lunacharsky dopo l'invenzione del nuovo dio e avere scritto il *Commento a Una confessione*. Nel suo articolo «Ateismo»<sup>173</sup> egli rassicura di gran lunga il lettore che il «grigio materialismo» gli dà una solida base teorica. In generale si può dire con certezza che la «quinta religione» poteva essere stata formulata e adottata solo da quei «marxisti» che non riuscivano a far fronte ai principi teorici fondamentali della dottrina di Marx ed Engels. Anche questo è qualcosa che «dovrebbe essere tenuto bene in mente». Per inciso vorrei aggiungere che il sig. Merezhkovsky ha posto la massima attenzione alla verbosità di Misha il senza braccia, descrivendola come proveniente da un «ignorante scientifico – non sappiamo - che è sprofondato nei “bassifondi” del vagabondo»<sup>174</sup>. Nella sua valutazione del materialismo [la «concezione meccanica del mondo»] e le conclusioni morali che ne derivano, il sig. Merezhkovsky concorda strettamente e in modo toccante con il sig. Lunacharsky. «E non farà male tenerlo bene in mente». I nostri contemporanei inventori di dio sono di diverse varietà, ognuna delle quali rappresenta un particolare stato d'animo psicologico e particolari «ricerche» sociali. Ma tutti hanno una caratteristica comune: la totale incapacità di risolvere l'antinomia tra libertà e necessità.

Non è la coscienza sociale che determina l'essere sociale, ma il contrario: l'essere sociale determina la coscienza sociale. I movimenti e gli stati d'animo sociali non sono provocati da errori teorici commessi da persone che prendono parte a questi movimenti o che sperimentano questi stati d'animo. Ma una volta presente un certo movimento sociale, o – per essere più precisi – una volta che sia presente un certo stato della società e con esso lo stato d'animo che gli corrisponde, allora anche la teoria entra nei suoi diritti. Non ogni costruzione teorica corrisponde a un certo stato d'animo sociale. Il materialismo dialettico non è assolutamente coinvolto nella costruzione di dio. Chi soccombe allo stato d'animo prevalente nell'«intelligenza» contemporanea e si concede alla costruzione di dio deve, necessariamente, rinunciare al materialismo dialettico e commettere certi errori teorici. Tuttavia questo non succede a tutti; sono necessari anche certi dati preliminari che, nel caso in specie, si riducono soprattutto all'incapacità di superare la difficoltà teorica che ho indicato. E' tempo di concludere. Però vorrei dire qualche parola in più sullo sfortunato racconto di Gorky. In esso Mikhailo predica a Matvei:

«Questa vita deplorabile, indegna dell'intelligenza umana, è iniziata il giorno in cui la prima persona umana si è staccata dalla miracolosa potenza del popolo, da sua madre la massa, e nel timore dell'isolamento e della sua impotenza si è rannicchiata su se stessa in un fascio di futili desideri malvagi battezzato “ego”. Questo “ego” è il peggior nemico dell'uomo. Per il bene della sua auto-difesa e auto-affermazione sulla Terra, ha ucciso inutilmente tutte le forze dello spirito e tutte le grandi facoltà per la creazione della ricchezza spirituale nell'umanità»<sup>175</sup>.

Ciò mi ricorda con forza, ancora una volta, la polemica di Marx con Hermann Kriege. Questi, che stava predicando una nuova religione, aveva scritto: «Abbiamo altro da fare che interessarci del nostro sventurato “ego”». Marx rispose con la tagliente osservazione che la religione di Kriege, *come ogni religione*, finisce nel servilismo verso la finzione metafisica o anche religiosa che l'umanità sia separata da “sé”<sup>176</sup>. Mikhailo e il suo creatore M. Gorky, farebbero bene a meditare su queste parole dell'autore del *Capitale*. Sì, vale la pena di rifletterci. La questione dell'«ego», quando applicata ai

---

173 Nella raccolta dov'è contenuto, questo articolo si intitola «Atei».

174 D.S. Merezhkovsky, *Barbarie alle porte*, San Pietroburgo 1906, p. 61.

175 *Una confessione*, p. 154.

176 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 6, Mosca 1976, pp. 35-51 («Circolare contro Kriege»).



rapporti tra le persone, è spesso risolta secondo la formula metafisica: «o ... o»; o viene sacrificato il «non-ego» per il bene dell'«ego» [soluzione nello spirito di Nietzsche], o si dichiara l'«ego» indegno d'attenzione in considerazione degli interessi del «non-ego» [soluzione nello spirito di Kriege e Mikhailo]. La soluzione dialettica di questo problema, offrendo la possibilità logica di conciliare entrambi i lati dell'antinomia, era già stata indicata da Hegel e, per inciso, vi viene attinta dai nostri Herzen e Belinsky. Ma il peccato è che molte delle conquiste più preziose del pensiero dell'Europa occidentale durante il suo sviluppo storico fino a Marx ed Engels, sono un libro chiuso per i nostri inventori di dio. Questa è una cosa che li accomuna ai «critici di Marx».

Iona di Gorky dichiara: «Non si può dire a un uomo: fermati lì!, ma da qui vai oltre!». La «formula del progresso», che i «critici di Marx» e i nostri attuali inventori di dio hanno imparato a loro uso, dice: «Non si può dire a un uomo: fermati lì [a Marx]; ma da qui torna indietro a prima di Marx o perfino prima di Hegel: c'è tutta una serie di brillanti scoperte che ti aspettano». Gogol, Dostoyevsky, Tostoy, Gorky, tutti costoro sono grandi talenti artistici che sono inciampati sulla religione, arrecando indicibile danno al loro lavoro artistico. Al riguardo sono molto simili; ma solo in questo. Ciascuno ha creato a suo modo, come dovrebbe conseguire dal possesso del grande talento. Anche nella religione ognuno inciampa a modo suo. Qual è quello di Gorky? E' facile dire che egli ha commesso questo o quell'errore teorico. Si deve ancora spiegare perché i suoi pensieri hanno percorso la strada che li ha condotti all'errore teorico. E' facile dire che M. Gorky ha ceduto all'influenza di qualche costruttore di dio, se si vuole, al sig. A. Lunacharsky. Dobbiamo ancora spiegare lo stato d'animo che lo ha reso possibile. Perché, cos'è il sig. A. Lunacharsky in confronto a M. Gorky? Un pagliaio rispetto al Monte Bianco. Ma perché il Monte Bianco ha ceduto all'influenza del pagliaio? Perché il nostro «Stormy Pertel» poetico ha cominciato a parlare nel linguaggio mistico di un imbrogliatore bigotto? Il significato di Gorky nella letteratura russa consiste in questo, che in una serie di bozzetti poetici ha introdotto, nel momento storico appropriato, l'ideale che ha espresso per mezzo dell'anziana donna Izergil: «Quando un uomo anela a compiere azioni coraggiose, trova sempre un'opportunità. La vita è piena di tali opportunità ...». Ma il cantante lirico delle gesta che con la loro forza accelerano il battito cardiaco dei lettori russi, ha capito male le condizioni storiche in cui l'uomo avanzato della Russia d'oggi le deve svolgere. Parlando teoricamente, M. Gorky è paurosamente indietro con i tempi; anzi, diciamo che non li ha ancora agguantati; pertanto nella sua mente c'è dello spazio per il misticismo. Il suo audace Malva era affascinato dalla vita dell'uomo di dio, Alexei. Gorky non è diverso dal suo Malva. Mentre ammira la bellezza delle gesta eroiche, non è contrario a guardarle dal punto di vista della religione. Questa è una grande e irritante debolezza. E' esattamente per questa debolezza che il piccolo pagliaio è stato in grado di sottomettere alla sua influenza la più alta delle montagne.

**TERZO ARTICOLO:  
IL VANGELO DELLA DECADENZA**

«Le questioni *religiose* del giorno hanno in questo momento un *significato sociale*. Non è più una questione d'interessi *religiosi* come *tali*. Solo il *teologo* può credere che sia un problema di religione come religione»<sup>177</sup>.

Karl Marx

I

I sigg. Lunacharsky e Gorky proclamano l'uomo essere dio per il fatto che non c'è e non può esserci nessun altro dio. Ma la maggioranza dei nostri autori religiosi si è opposta a questo pronunciamento. Il sig. Merezhkovsky vi si ribella con particolare passione. Dice:

«Il cristianesimo consapevole è la religione di Dio che diventa uomo; il vagabondaggio cosciente, l'anti-cristianesimo, è la religione dell'uomo che vuole diventare un dio. Questo ovviamente è un inganno. Il punto di partenza del vagabondaggio - "esiste *solo* l'uomo", Dio non esiste, Dio è nulla e di conseguenza "l'uomo è Dio" - significa che l'uomo non è niente. La deificazione illusoria dell'uomo conduce alla sua distruzione reale».

Vedremo tra breve perché il sig. Merezhkovsky ha parlato di «vagabondaggio cosciente». Nel frattempo devo limitarmi a notare che egli ha pienamente ragione nell'opporsi alla «religione dell'uomo che vuole diventare un dio»<sup>178</sup>. Nel mio secondo articolo ho sottolineato la scarsa logica di coloro che in primo luogo dichiarano che dio è una finzione, e poi riconoscono l'uomo come dio; dopo tutto, l'uomo non è una finzione, non è frutto dell'immaginazione, ma è un essere reale. Se il sig. Merezhkovsky – e con lui la maggior parte dei cercatori di dio – indica correttamente le carenze della religione dell'«uomo-divinità», questo non significa ancora che abbia trovato un punto di vista corretto sulla religione. No, il sig. Merezhkovsky non sbaglia meno del sig. A. Lunacharsky, ma lo fa in modo diverso e ora dobbiamo scoprire dove si trova esattamente il particolare carattere distintivo del suo errore. Questo ci permetterà di comprendere uno dei fenomeni più interessanti [dal punto di vista della psicologia sociale] nella nostra odierna ricerca di dio.

Il sig. Merezhkovsky ha un'opinione molto lusinghiera della propria istruzione. Si enumera fra coloro che hanno penetrato le maggiori profondità della cultura europea<sup>179</sup>. Questa modesta e lusinghiera opinione di sé ovviamente è molto esagerata. E' lunga la strada della profondità della cultura europea, anche se bisogna ammettere che, a suo modo, è una persona molto ben istruita. Quest'uomo istruito non appartiene a nessuno dei gruppi sociali reazionari o anche conservatori. Certo che no! Al contrario, si considera sostenitore di una rivoluzione tale da far impallidire di paura l'Europa occidentale prosaica e filisteica. Anche qui, ovviamente, c'è un'enorme esagerazione. Vedremo che non c'è la minima ragione perché l'Europa occidentale debba impallidire di fronte a rivoluzionari come il sig. Merezhkovsky e seguaci. Tuttavia è un fatto che egli non sia contento dell'ordine esistente delle cose. Può sembrare che questa circostanza debba procurargli la simpatia degli ideologi del proletariato. Eppure è difficile immaginare qualche ideologo del proletariato assumere verso il sig. Merezhkovsky un atteggiamento diverso da quello riservato a una persona ridicola. Perché?

177 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 4, p. 108 (*La Sacra Famiglia*).

178 Vedi *Barbarie alle porte*, 1906, p. 66.

179 Vedi l'articolo «*Religione e rivoluzione*» nella raccolta *Lo Zar e la rivoluzione*, Monaco e Lipsia 1908, p. 161.

Ovviamente non perché egli ha la debolezza di maledire, a ogni occasione, il diavolo. Questo genere di debolezza è molto divertente ma del tutto innocua. Non è affatto questo il punto. Il punto è che quando vuole essere estremamente rivoluzionario, il sig. Merezhkovsky rivela aspirazioni che non potrebbero mai essere sostenute dagli ideologi del proletariato. Nella sua «ricerca» religiosa egli esprime proprio queste aspirazioni. Le pretese teoriche con cui approccia la questione religiosa sono sorprendentemente non conformi alle misure teoriche che ha a disposizione. Questo è percepibile soprattutto dove rimprovera quello che chiama vagabondaggio cosciente. Guardate da soli. Scrive:

«*Umana, solo umana*» ragione, rinunciando all'unica possibile affermazione della libertà assoluta e di essere assoluto della personalità umana in *Dio*, afferma in tal modo la schiavitù assoluta e l'assoluta nullità di quella personalità nell'ordine mondiale, la rende un cieco strumento della cieca necessità, «una tastiera di piano o un tasto di registro» su cui suonano le leggi della natura, in modo che dopo aver suonato, distruggono. Ma l'uomo non può conciliarsi con questa distruzione. Così per affermare *a ogni costo* la sua libertà assoluta e l'essere assoluto egli è costretto a negare ciò che li nega, vale a dire l'ordine mondiale, le leggi della necessità naturale e infine le leggi della sua stessa ragione. Nel salvare la sua dignità umana l'uomo passa dalla ragione all'irrazionalità, dall'ordine mondiale alla «distruzione e caos»<sup>180</sup>.

Cos'è questa «libertà assoluta» che l'uomo vuole affermare «a ogni costo» secondo il sig. Merezhkovsky? E perché l'uomo, privato dell'opportunità d'affermare la sua libertà assoluta, deve pensare di sé come un cieco strumento della necessità? Non ci viene detto. Se effettivamente il sig. Merezhkovsky fosse riuscito a penetrare la profondità della cultura europea, avrebbe mostrato maggior cura nella gestione dei concetti come «libertà» e «necessità». Perché Schelling tempo fa disse che se un dato individuo fosse assolutamente libero, tutte le altre persone sarebbero assolutamente non libere e la libertà sarebbe impossibile. Applicato alla storia questo significa – come spiega Schelling in un'altra opera – che la *libera* [consapevole] attività dell'uomo presuppone la *necessità* come suo fondamento. In breve, secondo Schelling, la nostra *libertà* non è una formula vuota solo dove le azioni degli uomini sono *necessarie*. Questo implica che la «cultura» europea, nella persona dei suoi più profondi pensatori, aveva già risolto, più di cento anni fa, l'antinomia ora sollevata dal sig. Merezhkovsky nella sua critica del «vagabondaggio cosciente». Ciò è sufficiente a giudicare l'enorme divario tra le sue ambizioni teoriche e le sue risorse teoriche: il nostro aspirante uomo di profonda cultura è in ritardo più di un secolo rispetto al pensiero filosofico dell'Europa colta. Niente di più divertente!

## II

Il sig. Merezhkovsky afferma che il comune punto di partenza metafisico dell'intellettuale e del vagabondo può essere ridotto a una concezione meccanica del mondo, vale a dire all'«affermazione di quest'ordine mondiale come unica realtà, che nega la libertà assoluta e l'essere assoluto della personalità umana in Dio e fa dell'uomo «una tastiera di piano o un tasto di registro delle cieche forze della natura»». A conferma di ciò egli fa riferimento all'argomento che ho citato [nel secondo articolo] da uno dei due vagabondi di Gorky: «Ci sono leggi e forze. Come ci possiamo opporre se le uniche armi sono nella nostra mente e devono anche obbedire a queste leggi e forze? Molto semplice. Vivi e trai il meglio, o il potere presto ti annienterà». Il suo compagno chiese: «Così non c'è nulla che l'uomo

---

180 *Barbarie alle porte*, p. 59, corsivo originale.

possa fare?» Il vagabondo rispose con ferma convinzione: «Niente! Nessuno sa niente, siamo tutti nell'oscurità!» Il sig. Merezhkovsky immagina che questa risposta sia simile, come due piselli, alla conclusione cui è giunta la «concezione meccanica del mondo». Dice: «Ma questo è l'ignorante scientifico – non sappiamo – che è sprofondata nei “bassifondi” del vagabondo. Qui, nei “bassifondi” avrà esattamente gli stessi effetti dell'apparenza intellettuale». Tuttavia in questo punto il sig. Merezhkovsky – ovviamente del tutto inconsciamente – dimostra non che l'«ignorante scientifico» coincide con gli argomenti del vagabondo, ma che egli, su questioni di questo tipo, è un vagabondo. Gli uomini il cui lavoro ha creato gli elementi della «concezione meccanica del mondo», cioè gli scienziati naturalisti, sono stati molto spesso indifferenti alla filosofia. In quanto tali si sono disinteressati delle faccende relative al rapporto del concetto di libertà umana col concetto di necessità naturale. Ma nella misura in cui se ne sono interessati, sono giunti a conclusioni che non avevano nulla in comune con l'espansività verbale dell'infelice ubriaco di Gorky. Il celebre *ignoramus* – più correttamente, *ignorabimus* – di Reymond Du Bois si riferisce alla questione del perché le vibrazioni della materia organizzata in un certo modo sono accompagnate dai cosiddetti fenomeni psichici. Il fatto che la scienza non sia in grado di trovare le risposte a tali questioni non dà al sig. Merezhkovsky il minimo diritto d'attribuire al pensiero, cioè ai rappresentanti della scienza con cognizioni filosofiche, l'assurda contrapposizione dell'«uomo» alle forze della natura. Gli scienziati naturalisti del tempo hanno ritenuto sufficiente cogliere le conquiste dell'idealismo classico tedesco, vale a dire le conclusioni di Schelling ed Hegel e considerare tale contrapposizione come uno degli esempi più chiari di sciocchezze infantili.

Già dal tempo di Bacone e Cartesio gli scienziati naturalisti avevano presagito l'uomo come possibile padrone della natura: *tantum possumus quantum scimus* [possiamo fare per quanto sappiamo]. Questo parametro del potere dell'uomo sulla natura sulla base della conoscenza delle sue leggi è davvero lontano dal «quindi non c'è nulla che l'uomo possa fare» che il sig. Merezhkovsky appioppa alla scienza come sua conclusione finale. Il fatto che egli abbia potuto rifilare alla scienza questa ridicola conclusione è ancora un'altra indicazione dell'ampio divario tra le sue ambizioni teoriche e i mezzi teorici a sua disposizione. Egli crede che chi sostiene la «concezione meccanica del mondo» deve considerare l'uomo come una «tastiera di pianoforte o un tasto di registro» delle cieche forze della natura. E' una sciocchezza. Ma anche la sciocchezza ha le sue cause. Perché il nostro autore «profondamente colto» ha pensato a tale sciocchezza? Perché non può liberarsi del punto di vista dell'animismo.

### III

Dal punto di vista dell'animismo a un certo livello di sviluppo, l'uomo e tutto l'universo furono creati da un dio o dei. Una volta che l'uomo abbia imparato a considerare dio come suo padre, naturalmente comincia a pensarlo come sorgente d'ogni bene. Poiché l'uomo ritiene un dono la libertà in tutta la sua varietà, ne reputa dio la fonte. Quindi non sorprende il fatto che per lui la negazione di dio sia la negazione della libertà. Quest'aberrazione psicologica è del tutto naturale a un certo stadio di sviluppo dell'intelletto umano, pur restando un'aberrazione. Basare su ciò la critica della concezione meccanica del mondo è semplicemente fraintendere la sua natura e manifestare un'ingenuità del tutto indegna di una persona «profondamente colta». Il sig. Merezhkovsky continua: «Per prima cosa la conclusione: Dio non esiste, o più correttamente, l'uomo non ha bisogno di Dio; tra l'uomo e Dio non c'è unità,

legame o religione, perché *religio* significa un legame tra uomo e Dio»<sup>181</sup>. E' ovvio che se non c'è dio non può esserci alcun legame tra uomo e dio se non quello esistente tra l'uomo e la sua invenzione. In questa «conclusione» non c'è nulla da temere. Allora perché il sig. Merezhkovsky ne è così spaventato? Risponde:

«Questo positivismo dogmatico (perché anche il positivismo ha i suoi dogmi, la sua metafisica e persino il suo misticismo) conduce inevitabilmente al materialismo dogmatico: "La pancia dell'uomo è la cosa principale. Quando è piena significa che l'anima è viva; ogni attività umana proviene dalla pancia". La morale utilitaristica non è che una fase transitoria in cui non ci si può fermare a metà strada tra la vecchia morale metafisica e l'estrema ma inevitabile conclusione che Nietzsche trae dal positivismo che nega ogni morale: schietto *amoralismo*. L'intellettuale non ha tratto questa conclusione estrema perché era trattenuto dalle sopravvivenze inconse dell'idealismo metafisico. Non c'è nulla che trattenga il vagabondo: a questo proposito, come in molti altri, egli era in anticipo sull'intellettuale; il vagabondo è un amorale franco e quasi cosciente»<sup>182</sup>.

Per positivismo dogmatico il sig. Merezhkovsky intende il materialismo vero e proprio: come si sa il positivismo nell'accezione moderna [quello di Mach, Avenarius, Petzoldt] nega l'interpretazione meccanicistica della natura. Di conseguenza posso limitarmi a esaminare in che misura l'idea appena citata del sig. Merezhkovsky può essere applicata al materialismo. Questo problema mi è tornato in mente quando ho ricordato il seguente passaggio di Engels, noto per essere uno dei più eminenti materialisti del XIX secolo:

«Con il termine materialismo il filisteo intende ingordigia, ubriachezza, bramosia, desiderio carnale, fasto, cupidigia, avarizia, caccia al profitto e truffa di Borsa; in breve tutti i sudici vizi in cui egli si abbandona in segreto. Per idealismo intende la fede nella virtù, nella filantropia universale e in generale in un "mondo migliore" di cui si vanta davanti agli altri ma in cui egli stesso crede tutt'al più quando deve superare la noia o la bancarotta a seguito dei suoi abituali eccessi "materialistici". E' allora che canta la sua canzone preferita. Cos'è l'uomo? Metà bestia, metà angelo»<sup>183</sup>.

Nel citare questo passaggio, non voglio insinuare che il sig. Merezhkovsky sia disposto solo raramente all'idealismo, vale a dire che solo ogni tanto confida nella virtù, nell'amore per l'umanità, ecc. Credo totalmente alla sua sincerità. Però non posso fare a meno di notare che la sua idea di materialismo è stata mutuata dallo stesso filisteo di cui parla Engels. Naturalmente questo punto di vista non diventa più fondato passando dal filisteo al sig. Merezhkovsky, che crede d'essere stato chiamato a rivelare al mondo una nuova religione. E' solo per questo motivo che critica le nostre peccaminose idee materialistiche. Ma il guaio è che nella sua critica si limita a ripetere errori molti vecchi che, nel caso specifico, sono ancora strettamente connessi con l'animismo. Già nel mio primo articolo ho spiegato che, ai primi stadi dello sviluppo sociale, le idee morali dell'uomo erano del tutto indipendenti dalla sua convinzione nell'esistenza degli spiriti. In seguito queste idee si sono saldamente fuse con le concezioni di quegli spiriti che svolgono il ruolo di divinità. Poi comincia a essere chiaro che la morale si basava sulla fede nell'esistenza degli dei e che con il crollo di questa fede crolla anche la morale. Il defunto Dostoyevsky era fermamente convinto di ciò, e il nostro autore ne condivide la convinzione. Anche in questo caso abbiamo a che fare con un certo tipo di

---

181 *Ibid.*, p. 61.

182 *Ibid.*, pp. 61-62.

183 *Ludwig Feuerbach*, San Pietroburgo, p. 50.

aberrazione psicologica che, se è perfettamente comprensibile, non di meno è *solo* un'aberrazione, vale a dire che non acquisisce l'importanza d'essere una *ragione*. Senza dubbio possiamo incontrare persone che ripeteranno con sincerità la famosa frase: «Se non c'è Dio, tutto è lecito»<sup>184</sup>. Ma l'esempio di queste persone non prova niente, anche se, ripensandoci, ho posto la questione in modo errato: questo esempio non dimostra affatto la propensione che in genere si avvanza a sua difesa, ma è una prova del tutto convincente del contrario. Ecco cosa accade.

#### IV

Se i concetti morali dell'uomo sono così strettamente legati alla credenza negli spiriti tanto che la fine di questa fede rischia d'essere la fine della morale, ciò costituisce un *grande pericolo sociale*. La società non può essere indifferente al destino della morale dipendente da una certa finzione. Per evitare questa situazione di pericolo la società avrebbe dovuto fare in modo che i suoi membri avessero appreso a considerare i requisiti della morale come *qualcosa di completamente indipendente da ogni essere sovranaturale*. Qualcuno mi potrebbe ragionevolmente chiedere: ma cos'è la società se non la somma dei suoi membri? Può la società assumere sulla morale un atteggiamento diverso da quello dei suoi membri? Accetto la domanda come un'obiezione corretta: la società non può guardare a ogni singola questione in modo diverso dai suoi membri. Ma una società reale non è mai omogenea; una sua parte [gruppo, ceti, classe] può avere delle idee mentre un'altra parte ne ha delle altre. Quando al suo interno si formano gruppi i cui concetti morali non corrispondono alla credenza nell'esistenza degli spiriti, è inutile che gli altri gruppi, che si aggrappano ancora alle vecchie abitudini, li accusino di immoralità. In questi gruppi, per la prima volta, la società è cresciuta fino ai concetti morali che sono in grado di reggersi sulle loro gambe senza nessun tipo di sostegno esterno. E' vero che Nietzsche trasse dal «positivismo» una conclusione che equivaleva alla negazione di ogni morale umana. Ma la colpa di ciò non dovrebbe essere riposta sul «positivismo» o materialismo, ma solo su Nietzsche. Non è il pensiero che determina l'essere; è l'essere che determina il pensiero. Nella sua amoralità Nietzsche ha espresso un particolare stato d'animo verso la società borghese in un periodo di declino, e tale stato d'animo si è fatto sentire non solo nelle opere del tedesco Nietzsche. Prendiamo quelle del francese Maurice Barres. Ecco il contenuto che ha formulato in una di esse:

«C'è solo una cosa che sappiamo e che esiste davvero fra tutte le false religioni che vi vengono offerte. Quest'unica realtà tangibile è il mio ego (*c'est le moi*)<sup>185</sup>, e l'universo è solo un affresco più o meno bello dipinto da esso. Attacciamoci al nostro "ego" e proteggiamolo dagli estranei, dai barbari».

Questo è sufficientemente espressivo. Quando le persone entrano in un tale stato d'animo, quando «l'unica realtà tangibile» è il loro prezioso «ego», sono diventate vere amoralità. Se questi sentimenti non sempre le conducono a *conclusioni totalmente immorali* è solo perché la pratica immorale è ben lungi dall'aver sempre bisogno di una *teoria immorale*. Al contrario, una teoria immorale può frequentemente essere un ostacolo alla pratica immorale. E' per questo che le persone immorali nella pratica hanno spesso una debolezza per la teoria morale. Chi ha scritto l'*Anti-Machiavelli*? Quel re prussiano che forse con più zelo di ogni altro principe rispettava nella pratica la regola di cui al

184 N.r. Sono le parole di Ivan Karamazov nel romanzo di Dostoyevsky *I fratelli Karamazov*.

185 Maurice Barres, *Il culto dell'ego. Analisi di tre ideologie*. Parigi 1892, p. 45.

secondo libro de *Il principe*<sup>186</sup>; è per questo che la borghesia contemporanea, con tutta la sua involontaria simpatia per Nietzsche, considera che il disconoscimento della propria amoralità sia sempre un segno di buona educazione. Nietzsche ha dato voce a ciò che accade nella società borghese ma non va ammesso. Di conseguenza la società contemporanea non può accordargli più di *mezzo riconoscimento*. Sia come sia, Nietzsche è un prodotto di certe condizioni *sociali*, e attribuire la sua amoralità al positivismo o alla concezione meccanica del mondo è non riuscire a comprendere la connessione reciproca dei fenomeni.

Anche i materialisti francesi del XVIII secolo, se la memoria non m'inganna, furono seguaci della concezione meccanica del mondo benché nessuno predicasse l'amoralità. Al contrario, parlarono così spesso e con tanto calore della morale che in una delle sue lettere Grimm, scherzando, si riferisce a loro come i *Cappuccini della virtù*. Perché la loro concezione meccanica non li ha indotti all'amoralità? Soltanto perché nelle condizioni sociali allora prevalenti, gli ideologi della borghesia, fra i quali i materialisti di allora erano l'«estrema Sinistra», non potevano non apparire come i difensori della morale in generale e della virtù civica in particolare. In questo caso i borghesi erano *in ascesa*, erano la classe sociale *avanzata* in lotta contro l'aristocrazia immorale, e quindi atta ad apprezzare e amare la morale. Ora la borghesia, diventata classe dominante, si sta muovendo *verso la rovina*; le sue fila sono sempre più penetrate dalla corruzione e la guerra di tutti contro tutti risulta sempre più la *conditio sine qua non* della sua esistenza. Quindi non c'è da stupirsi che gli ideologi di questa classe stiano giungendo all'amoralità, a rigor di termini, coloro che sono *franchi* e non proni all'ipocrisia oggi così abituale fra i teorici borghesi. Tutto ciò è perfettamente comprensibile, ma non per chi sostiene l'idea estremamente infantile che gli uomini e le loro azioni siano determinati dalla loro credenza o meno nell'esistenza di esseri sovranaturali. Anche in questo caso ricordo lo stupendo passaggio di Engels citato nel mio secondo articolo:

«Nella sua essenza la religione è devastazione dell'uomo e della natura, spogliandoli di ogni contenuto e trasferendo questo contenuto al fantasma del dio dell'altro mondo, che poi concede di nuovo all'uomo e alla natura qualcosa della sua abbondanza»<sup>187</sup>.

Il sig. Merezhkovsky appartiene ai più diligenti «devastatori» dell'uomo e della natura<sup>188</sup>. Tutto ciò che è moralmente esaltato, tutto ciò che è nobile, veramente umano, secondo lui non appartiene all'uomo ma al fantasma dell'altro mondo creato dall'uomo. Di conseguenza questo fantasma è per lui un elemento essenziale per la rigenerazione morale del genere umano e per ogni progresso sociale. Predica la rivoluzione, ma ora vedremo che solo *nell'animo spiritualmente devastato* potrebbe sorgere un'inclinazione verso il tipo di rivoluzione che egli predica.

## V

«La questione da cui dipende il destino dell'intelligenza russa», dice il sig. Merezhkovsky, «è stata predetta dal destino di Herzen, il più grande di tutti gli intellettuali russi: capiranno che solo

186 N.r. *Il Principe* – il famoso libro di Machiavelli che giustifica ogni mezzo per dirigere lo Stato al fine di stabilire un governo forte. *L'Anti-Machiavelli o saggio critico su "Il Principe" di Machiavelli*, fu scritto da Federico II.

187 N.r. Marx/Engels, *Opere Complete*, vol. 3, Mosca 1975, p. 461.

188 Il sig. N. Minsky dice: «Gli uomini adorano Dio non solo perché senza Dio non c'è verità, ma anche perché senza Dio non c'è felicità» [*La religione del futuro*, San Pietroburgo 1905, p. 85]. Le sue parole dimostrano che anche lui farà un servizio utile ed efficiente nel ruolo di devastatore. Non a caso occupa uno dei posti guida fra i fondatori della religione decadente.

nel cristianesimo del futuro c'è la forza in grado di sconfiggere il filisteismo e l'incombente barbarie? Se lo capiranno, saranno i primi confessori e martiri del nuovo mondo; altrimenti, come Herzen, saranno solo gli ultimi guerrieri del vecchio mondo, gladiatori morenti»<sup>189</sup>.

A prima vista tali parole sembrano incomprensibili: tutto questo cos'ha a che fare con Herzen? Ma ecco come viene spiegata la questione.

«Il positivismo, o per usare le parole di Herzen "il realismo scientifico", è il limite ultimo di tutta la cultura europea contemporanea, come metodo non solo di un particolare pensiero scientifico, ma anche del pensiero filosofico in generale e persino religioso. Generato dalla scienza e dalla filosofia, il positivismo è cresciuto dalla coscienza scientifica e filosofica in una religione inconscia che lotta per abolire e prendere il posto della religione precedente. In questo senso ampio il positivismo è l'affermazione del mondo aperto all'esperienza sensoriale, l'unico mondo reale e rifiuto del mondo spirituale; la negazione dell'inizio e della fine del mondo in Dio e l'affermazione della continuazione del mondo senza fine e senza inizio, in un ambiente di fenomeni senza inizio o fine e imperscrutabili all'uomo; l'affermazione della *media*, della mediocrità, dell'assoluta mediocrità conglomerata, perfettamente compatta come la muraglia cinese, quel filisteismo assoluto di cui parlavano Mill ed Herzen, senza rendersi conto del *non plus ultra* della profondità metafisica di quello che stavano dicendo»<sup>190</sup>.

Ora è chiaro. Herzen era molto turbato dal «filisteismo» dell'Europa occidentale d'allora. Il sig. Merezhkovsky dimostra che Herzen non fu in grado di rispondere alla domanda: «come si vincerà il filisteismo?»<sup>191</sup> e non ne fu capace perché temeva le «profondità religiose ancor più delle acque poco profonde del positivismo»<sup>192</sup>. Herzen inconsciamente cercava dio ma la sua coscienza lo rifiutava, in ciò consiste la sua tragedia. «Questi non è il primo profeta e martire del nuovo mondo ma l'ultimo guerriero, il gladiatore morente del vecchio mondo dell'antica Roma»<sup>193</sup>. L'odierna intelligenza russa deve imparare la lezione dal destino di Herzen e deve consapevolmente parteggiare per quel «cristianesimo del futuro» inventato per essa con premurosa cura dal sig. Merezhkovsky. L'anello principale di questa catena di argomenti è un gioco di parole: il desiderio del bene è la ricerca di dio. Dato che l'avversione al «filisteismo» è indubbiamente condizionata dalla ricerca del bene, Herzen, che odiava il «filisteismo», era un inconsapevole cercatore di dio. E poiché non voleva sostenere idee religiose, ha commesso un peccato d'incoerenza che lo ha condotto allo «sdoppiamento mentale». Dopo quanto esposto sopra, non serve dimostrare che il gioco di parole in cui indulge l'autore non ha più valore teorico di un gioco di parole. Non sarà male esaminare più da vicino la ferma convinzione del sig. Merezhkovsky che il «positivismo» conduce fatalmente al «filisteismo assoluto». Su cosa si basa questa convinzione che, per inciso, non è prerogativa esclusiva del sig. Merezhkovsky, come vedremo tra poco? Lo spiega lui stesso come segue:

«In Europa il positivismo sta solo adesso diventando una religione, in Cina lo è già. La base spirituale della Cina, la dottrina di Lao Tze e Confucio è positivismo perfezionato, religione senza Dio, "religione terrena, religione senza paradiso", come Herzen aveva descritto il realismo scientifico europeo. Nessun mistero, profondità o aspirazione ad "altri mondi". Tutto è semplice, tutto è liscio. Invulnerabile senso comune, invincibile positività. C'è ciò che c'è, nulla di più è richiesto. Il mondo è tutto qui, non c'è altro mondo che questo. La Terra è tutto. Il cielo non è

189 *Barbarie alle porte*, p. 20.

190 *Ibid.*, p. 6.

191 *Ibid.*, p. 10.

192 *Ibid.*, p. 15.

193 *Ibid.*, p. 19.



l'inizio e la fine, ma la continuazione della Terra senza inizio e senza fine. Terra e cielo *non saranno uno*, come afferma il cristianesimo, ma *sono essenzialmente uno*. Il grandissimo impero terreno è anche quello celeste, il paradiso in terra, il Regno di Mezzo, il regno dell'eterna media, della mediocrità eterna, del filisteismo assoluto, "non regno divino, ma umano", come Herzen ha definito l'ideale sociale del positivismo. Al culto cinese degli antenati, all'età dell'oro del passato, corrisponde il culto europeo dei discendenti, l'età dell'oro del futuro. Se non lo facciamo, i nostri discendenti non vedranno il paradiso terrestre, il cielo in terra, afferma la religione del progresso. Sia nel culto degli antenati che in quello dei discendenti la singola persona umana è ugualmente sacrificata, la personalità all'impersonale, alle innumerevoli specie, al popolo, all'umanità; "il caviale è pressato all'interno di una miriade di filistei insignificanti", il polipo e il formicaio universali del futuro. Ripudiando Dio, ripudiando la divina personalità assoluta, inevitabilmente l'uomo ripudia la propria personalità umana. Rinunciando al suo desiderio divino e alla primogenitura divina a favore del piatto di lenticchie, della sazietà frugale, l'uomo cade inevitabilmente nel filisteismo assoluto. I Cinesi sono positivisti dalla faccia gialla; gli Europei non sono ancora del tutto Cinesi dalla faccia bianca. In questo senso gli Americani sono più perfetti degli Europei. Là, l'Occidente estremo incontra l'Oriente estremo»<sup>194</sup>.

Il nostro autore «profondamente colto» qui appare in tutta la maestà della sua stupefacente argomentazione. Ovviamente dà per scontato che *per dimostrare* una certa idea tutto ciò che è richiesto è di ripeterla, e più viene ripetuta, più è dimostrata in modo convincente. Perché il «positivismo» deve condurre immediatamente al filisteismo? Perché «ripudiando Dio, inevitabilmente l'uomo ripudia la propria personalità umana». Non è la prima volta che sentiamo questo dal sig. Merezhkovsky, e non una volta si è preso la briga di fornire anche il minimo accenno di prova. Sappiamo già che le persone abituate a devastare l'animo umano per amore del fantasma dell'altro mondo non possono concepire la materia in nessun altro modo: non possono non credere che con la scomparsa del fantasma ci sarà la «desolazione del sentimento» nel cuore umano, come lo è stato per Kashchei di Sumarovsky<sup>195</sup>. Bene, dove c'è la dissoluzione del sentimento, ovviamente c'è l'installazione di ogni vizio. La domanda che abbiamo di fronte è: cosa intende esattamente con «filisteismo» il sig. Merezhkovsky e perché rientra proprio nella categoria dei vizi? Ci è stato detto che l'uomo cadrà nel filisteismo assoluto se in cambio della sazietà frugale rinuncia alla sua fame divina e alla divina primogenitura. Alcune righe prima di queste il nostro autore ci ha fatto intendere che la loro rinuncia ha luogo dove la persona umana è sacrificata «all'impersonale, alle innumerevoli specie, al popolo, all'umanità». Supponiamo che il nostro autore ci stia dando la corretta definizione di «filisteismo assoluto»; chiediamogli dove, tuttavia, lo riscontri; è davvero nell'Europa di oggi? Sappiamo che qui vi domina il sistema borghese e che la regola e la legge fondamentale di questo sistema è: ognuno per sé e dio per tutti. Non è difficile comprendere che coloro che seguono questa regola nella pratica quotidiana non sono affatto disposti a sacrificarsi per «la specie, il popolo, l'umanità». Cosa ci sta dicendo il nostro autore «profondamente colto»? Ma non è tutto.

## VI

Secondo la sua definizione il «filisteismo assoluto» consiste nel sacrificio della persona umana «alla specie, al popolo, all'umanità» nell'interesse dell'*età dell'oro del futuro*. E' proprio questo sacrificio che

---

194 *Ibid.*, pp. 6-7.

195 N.r. *Kashchei* – il personaggio principale della commedia di A. Sumarovsky, *L'usuraio*.

caratterizza l'Europa contemporanea, mentre i «positivisti dalle facce gialle», in Cina, venerano l'età dell'oro del passato. Chiediamo di nuovo: non è nell'odierna Europa che prevale l'ordine borghese? Allora il sig. Merezhkovsky dove prende l'idea che la borghesia, dominante nell'Europa occidentale, esprime sull'età dell'oro del futuro? Di chi è il ritratto che egli sta dipingendo? Da chi ha sentito queste chiacchiere? Non è stato dai socialisti che, dopo tutto, sono stati i primi a parlare del periodo d'oro nel futuro? E' proprio così. Il sig. Merezhkovsky dice che il socialismo «abbraccia involontariamente lo spirito della media eterna, il filisteismo, l'inevitabile conseguenza metafisica del positivismo come la religione su cui è costruito il socialismo»<sup>196</sup>. Lasciando da parte la metafisica, proviamo a esaminare la faccenda dal punto di vista della psicologia sociale.

«Il proletario affamato e il sazio filisteo hanno interessi economici diversi ma la stessa metafisica e la stessa religione», ci dice il sig. Merezhkovsky, «la metafisica del mite senso comune e la religione della moderata sazietà filisteo. La guerra del quarto stato contro il terzo stato, anche se vera economicamente, è tanto irrealista metafisicamente e religiosamente quanto la guerra della razza gialla contro la bianca. In entrambi i casi c'è forza contro forza, non Dio contro Dio<sup>197</sup>. «Quella guerra in cui non c'è Dio contro Dio, è metafisicamente e religiosamente irrealista».

Così sia. Ma perché il nostro autore crede che il proletario affamato non abbia altro interesse che la sazietà frugale anche quando sacrifica i propri interessi personali a vantaggio «in modo incondizionato dell'età dell'oro»? Resta un mistero, ma non è difficile scoprirlo. Il sig. Merezhkovsky ha tratto la sua caratterizzazione della psicologia del proletario affamato dai gentiluomini di cui Heine diceva:

*Bevono vino in segreto  
e in pubblico predicano le virtù dell'acqua*<sup>198</sup>.

Questa è una vecchia canzone. Ogni volta che il «proletario affamato» pone certe richieste economiche al borghese sazio, viene accusato di «rozzo materialismo». Il borghese nella sua pasciuta ristrettezza non comprende che per il proletario affamato la realizzazione delle proprie richieste *economiche* equivale a garantirgli la possibilità di rispondere almeno ad alcuni suoi bisogni «*spirituali*». Né gli passa per la mente che la lotta per la realizzazione di queste richieste economiche possa ispirare e inculcare nello spirito del proletario affamato i sentimenti di coraggio più nobili, la dignità umana, l'altruismo, la devozione alla causa comune e così via. Il borghese giudica con i propri criteri. E' quotidianamente impegnato nella lotta economica ma non vi prova mai la minima ispirazione morale. Da qui il sorriso sprezzante quando sente parlare di ideali proletari: «Raccontalo a qualcun altro, non puoi ingannarmi!». E, come abbiamo visto, il sig. Merezhkovsky condivide pienamente questo punto di vista scettico, pur raffigurandosi nemico del sazio «filisteo». E' l'unico? Purtroppo no, affatto. Leggiamo per esempio cosa scrive N. Minsky:

«Non vedete che il lavoratore socialista e il dandy capitalista hanno lo stesso scopo nella vita? Entrambi rendono omaggio agli articoli di consumo e le comodità della vita, entrambi lottano per aumentare la qualità delle merci che consumano. Solo che l'uno è al livello più basso della scala sociale e l'altro sul gradino più alto. Il lavoratore cerca d'alzare il tenore di vita minimo, il capitalista quello massimo. Ognuno né ha diritto e la lotta reciproca è semplicemente una

<sup>196</sup> *Barbarie alle porte*, p. 11. Hippius, che è dello stesso avviso del sig. Merezhkovsky, si esprime in modo molto più decisivo. Assicura i lettori dell'Europa occidentale che gli insegnamenti socialisti si basano «sul rozzo materialismo» [vedi il suo articolo «*La vera forza dello zarismo*» nella raccolta *Lo Zar e la rivoluzione*, p. 193].

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>198</sup> N.r. Dal poema di Heinrich Heine, *Germania. Un racconto d'inverno*.

competizione su quale piolo della scala si debba salire per primo, quello più alto o quello più basso»<sup>199</sup>.

Inoltre: «Se il quarto stato sta progressivamente vincendo davanti ai nostri occhi, questo non accade perché tale stato sociale ha dal suo lato principi più sacri dell'altro, ma perché i lavoratori prosaicamente organizzano la loro forza, raccolgono fondi, presentano richieste e le sostengono con la forza. Lo capisci, amico mio. Simpatizzo con la nuova forza sociale con tutto il mio cuore, non fosse altro perché mi considero un lavoratore. Sono anche disposto ad ammettere che la giustizia è dalla sua parte, perché la giustizia non è altro che una bilancia di forze reali. Quindi credo che il conservatorismo sia un tradimento della giustizia. Tuttavia non posso fare a meno di notare che con le sue vittorie la nuova forza sociale non solo non riesce a creare una nuova morale, ma ci sta trascinando ulteriormente nella giungla del culto delle merci. Non posso non vedere che l'ideale dei socialisti è lo stesso ideale filisteo di prosperità delle merci, una discesa continua in direzione di un minimo accessibile universale. A loro modo hanno ragione, ma non ne scaturisce nessuna nuova verità»<sup>200</sup>.

Infine, in un libro appena uscito col titolo *Sui temi sociali*, il sig. Minsky dice:

«Noi, intellettuali russi, commetteremmo suicidio spirituale se dovessimo dimenticare la nostra vocazione e l'ideale umano comune, e accettassimo totalmente la dottrina della Socialdemocrazia europea con tutte le sue basi filosofiche e il contenuto psicologico. Dobbiamo costantemente ricordare che il socialismo europeo è stato generato dallo stesso peccato originale dell'individualismo, come lo sono stati la nobiltà e la borghesia. Alla radice di tutte le rivendicazioni e le speranze del proletariato europeo non c'è l'amore generale per l'uomo, ma lo stesso ardente desiderio per la libertà e la comodità che a suo tempo ha ispirato il terzo stato e ha condotto all'attuale discordia. Le rivendicazioni e le speranze dei lavoratori sono più legittime e umane di quelle dei capitalisti, ma, poiché hanno natura di classe, non possono corrispondere agli interessi dell'umanità»<sup>201</sup>.

Il sig. Merezhkovsky non ha potuto fare nulla sull'antinomia di libertà e necessità; il sig. Minsky è inciampato sull'antinomia di amore umano generale e libertà accompagnata dalla comodità. La seconda è ancora più divertente della prima. Come idealista incorreggibile il sig. Minsky non può proprio comprendere che gli interessi di una data classe in un determinato periodo di sviluppo storico di una data società possono coincidere con gli interessi generali dell'umanità. Non ho il minimo desiderio di condurlo fuori da questa difficoltà, ma credo sia utile indicare al lettore che questa descrizione del socialismo moderno come espressione delle aspirazioni «filisteo» del proletariato, non contiene nulla di nuovo eccetto, forse, alcune forme particolari del discorso<sup>202</sup>. Così, per esempio, Renan ha scritto nella prefazione al suo *Avvenire della scienza*: «Uno Stato che garantisse la più grande felicità all'individuo, probabilmente finirebbe in una condizione di decadenza profonda dal punto di vista delle nobili aspirazioni del genere umano». Questa contrapposizione della felicità

---

199 *La religione del futuro*, p. 287.

200 *Ibid.*, p. 288.

201 *Sui temi sociali*, San Pietroburgo 1909, p. 63.

202 Per inciso, a p. 10 del suo libro *Barbarie alle porte*, il sig. Merezhkovsky rappresenta le cose come se la sua idea della psicologia del «proletario affamato» fosse solo lo sviluppo del punto di vista di Herzen. Questo è del tutto errato. Certo, Herzen dà per scontato che il proletariato occidentale «passerà tutto attraverso il filisteismo». Ciò gli sembra inevitabile solo se in Occidente non ci fosse una rivoluzione sociale, mentre il sig. Merezhkovsky dice che è il sociale, vale a dire la rivoluzione socialista, che deve condurre al filisteismo. Per le idee di Herzen sul filisteismo e come siano distanti dai nostri odierni superuomini, si veda il mio articolo «*L'ideologia dell'odierno filisteismo*» [*Sovremenny Mir*, 1908, maggio-giugno].

dell'individuo ai più alti ideali dell'umanità non è il prototipo della contrapposizione dell'amore generale per l'umanità alla libertà accompagnata dalla comodità, che il sig. Minsky ci presenta come il risultato principale delle riflessioni storiche e ovviamente originali sulla natura del socialismo contemporaneo? Lo stesso Renan, che ha parzialmente compreso il significato della lotta di classe come molla dello sviluppo storico dell'umanità, non poteva ergersi all'altezza di vedere questa lotta come la fonte del perfezionamento morale dei suoi partecipanti. Egli credeva che la lotta di classe suscitasse nelle persone solo invidia e in generale gli istinti più bassi. Secondo lui le persone che vi prendono parte, almeno quelle dalla parte degli oppressi – in questo caso, un punto particolarmente interessante per noi – non sono in grado d'innalzarsi al livello di Calibano, che odia il suo padrone Prospero<sup>203</sup>. Renan si consolava con il pensiero che dallo sterco possono nascere i fiori e che gli istinti più bassi di chi partecipa al movimento d'emancipazione popolare servono, in definitiva, la causa del progresso. Confrontate la sua concezione della lotta di classe con ciò che abbiamo letto nei sigg. Merezhkovsky e Minsky sulla psicologia del militante proletario, e sarete sorpresi della somiglianza di questo vecchio vaniloquio pseudo-filosofico con il nuovo *vangelo della decadenza*. Eppure Renan non è stato l'unico a indulgere in tale vaniloquio: egli ha solo espresso più chiaramente di altri il sentimento già rivelato da alcuni romantici francesi e diventato la passione dominante fra i «parnassiani» francesi<sup>204</sup>. Questi fanatici aderenti alla teoria dell'arte per l'arte erano convinti d'essere venuti al mondo «non per l'agitazione mondana, l'avidità mondana o la lotta mondana»<sup>205</sup>, e con pochissime eccezioni furono del tutto incapaci di comprendere la grandezza morale di quest'«agitazione mondana» che scaturisce dalla storica «lotta» di classe. Sinceri e «a loro modo» onesti e nobili nella loro avversione al «filisteismo», ponevano nello stesso comparto del «filisteismo» praticamente tutta l'umanità civile del loro periodo e con indignazione davvero comica lanciavano l'accusa di «filisteismo» al grande movimento storico che è chiamato a sradicare il «filisteismo» dal campo morale, ponendo fine al modo di produzione filisteo [cioè borghese]. Dai parnassiani, questo disprezzo divertente per il filisteismo immaginario della lotta d'emancipazione del proletariato, passò ai decadenti, prima francesi e poi russi. Se si tiene conto della circostanza che i nostri moderni evangelisti, per esempio i sigg. Minsky e Merezhkovsky, hanno studiato con grande diligenza ed eccellente successo nella scuola decadente, ci rendiamo subito conto dove nacquero le loro idee sulla psicologia della fame del proletariato dell'Europa occidentale, una psicologia che rappresentano nei colori accuratamente filistei per l'edificazione spirituale dell'intellettuale russo.

## VII

Ahimè, non c'è niente di novo sotto il sole! Tutti i vangeli dei sigg. Merezhkovsky, Minsky e simili, dimostrano d'essere – almeno nel loro atteggiamento negativo verso il filisteismo immaginario del proletariato dell'Europa occidentale – la nuova copia di un originale logoro. Ma questa è solo la metà della triste storia. La vera tragedia è che l'originale, che i nostri immaturi accusatori del filisteismo proletario riproducono, è saturo in tutto e per tutto di spirito della borghesia. E' una storia di beffa del destino e, si deve ammetterlo, una cattiva parodia, molto dannosa. Mentre accusavano di filisteismo i

---

203 N.r. *Calibano e Prospero* – personaggi de *La tempesta* di Shakespeare.

204 N.r. *Parnassiani* – un gruppo di poeti francesi della seconda metà del XIX secolo (Theophile Gautier, Charles Leconte de Lisle, Charles Baudelaire, Paul Verlaine e altri) che pubblicavano i loro versi nell'almanacco *Parnass Contemporanea* (numeri del 1866-1871-1876); erano fautori della teoria dell'«arte per l'arte».

205 N.r. Dal poema di Pushkin *Il poeta e la folla*.

«proletari affamati» impegnati nell'aspra lotta per il diritto a un'esistenza umana, i parnassiani francesi e gli stessi decadenti non solo non storcevano il naso verso i beni terreni, ma, al contrario, erano irritati verso la società borghese contemporanea, tra l'altro, per non aver assicurato loro, i parnassiani e i decadenti, i sensibili seguaci della bellezza e della verità, un'adeguata provvista di cose buone della vita. Per quanto riguarda il movimento di classe del proletariato come risultato di un sentimento d'invidia di fondo, non avevano alcuna obiezione sulla divisione della società in classi. Flaubert scriveva in una sua lettera a Renan: «vi ringrazio per essere insorto contro l'uguaglianza democratica, che mi sembra essere un elemento di morte del mondo». Quindi non c'è da meravigliarsi che, con tutto il loro odio per il filisteismo, i «parnassiani e i decadenti» prendessero la parte della borghesia nella lotta contro le aspirazioni innovative del proletariato. Non è sorprendente neanche che, prima di rinchiudersi nella «torre d'avorio», non risparmiassero sforzi per migliorare la loro posizione materiale nella società borghese. L'eroe del celebre romanzo di Huysmans, *Il contrario*, è così esecrato dal filisteismo che decide di costruire la sua vita in senso opposto a ciò che è nella società borghese [da qui il titolo: *Il contrario*, alla rovescia]. Tuttavia egli comincia col mettere in ordine i suoi affari finanziari, assicurandosi un reddito, credo di circa 50.000 franchi. Detesta il filisteismo con tutte le forze ma non entra nella sua testa che è solo grazie al modo di produzione filisteo [capitalistico] che egli può ricevere il suo lauto reddito senza alzare un dito e appagare le sue stravaganze antifilisteo. Vuole la causa ma odia le conseguenze inevitabili di questa causa. Vuole l'ordine economico borghese ma disprezza i sentimenti e gli stati d'animo che esso crea. E' un nemico del *filisteismo*, ma ciò non gli impedisce di essere un *filisteo nell'animo*, dato che nella sua ribellione contro il filisteismo non una volta solleva la mano contro le basi dell'ordine economico filisteo.

Il sig. Merezhkovsky parla della tragedia vissuta da Herzen per l'influenza delle impressioni che si era fatto dell'Europa «filisteo». Non mi soffermerò su questa tragedia; devo solo dire che il sig. Merezhkovsky l'ha compresa ancora meno del defunto N. Strakhov, che ne ha parlato nel suo libro *La lotta contro l'Occidente nella nostra letteratura*<sup>206</sup>. Ma vorrei richiamare l'attenzione del lettore sul tragico conflitto che deve inevitabilmente nascere nella mente di un uomo che disprezza sicuramente il «filisteismo» ed allo stesso tempo è assolutamente incapace d'abbandonare l'idea di fondo dei rapporti sociali. Un tale uomo diverrà pessimista nelle sue idee sociali, lo voglia o no; non si aspetta davvero nulla dallo sviluppo sociale. Ma non è facile essere un pessimista. Non tutti possono sostenere la responsabilità del pessimismo. Così chi considera ripugnante il pessimismo distoglie lo sguardo dalla terra inzuppata in tutto e per tutto di «filisteismo», e lo volge al ... cielo, dove ha luogo quella «distruzione dell'uomo e della natura» di cui ho parlato in precedenza. Il fantasma dell'altro mondo si presenta sotto forma di inesauribile riserva di ogni tipo di antifilisteismo, preparando così la strada più diretta al dominio del misticismo. Non è stato un caso che il sincero ed onesto Huysmans abbia vissuto le sue opere così intensamente da concludere i suoi giorni come un perfetto mistico, quasi un monaco. Tenendo conto di tutto questo, non avremo difficoltà a determinare l'equivalente sociologico delle ricerche religiose che si fanno sentire così fortemente nel nostro paese, in un ambiente più o meno – ed anzi più che meno – coinvolto nella decadenza<sup>207</sup>.

---

206 Presento la mia idea su questa tragedia nel mio articolo «*Herzen l'Emigrante*» nel libro 13 de *La storia della letteratura russa nel XIX secolo*, pubblicata dalla Cooperativa Mir, ed edita da D.N. Ovsyaniko-Kulikovky.

207 Il sig. Merezhkovsky comprende benissimo che le sue ricerche religiose sono legate alla «cultura» decadente [vedi la raccolta *Lo Zar e la Rivoluzione*, p. 151 e segg.]. In quanto uno dei rappresentanti della Decadenza russa, il sig. Merezhkovsky ne sopravvaluta il suo significato sociale. Dice: «i Decadenti russi sono essenzialmente i primi europei russi; hanno raggiunto le vette più alte della cultura mondiale da cui si aprono nuovi orizzonti per il futuro ancora sconosciuto, ecc.». Questo è davvero divertente nel vero senso della parola, ma del tutto comprensibile

## VIII

Coloro che appartengono a tale ambiente, *cercano una via verso il cielo per la semplice ragione che hanno perso la strada sulla terra*. I principali movimenti storici dell'umanità sembrano loro essere di natura profondamente «filistea». Da qui il motivo per cui alcuni sono indifferenti a questi movimenti o perfino ostili, altri, mentre vi simpatizzano, ritengono essenziale cospargerli d'acqua santa per lavare la maledizione della loro origine economica «materiale». Tuttavia devo dire che io stesso ho ammesso che, fra i nostri decadenti che stanno cercando la via verso il cielo, ci sono persone che simpatizzano con i movimenti sociali moderni. Come si concilia questo con la mia tesi che tali persone sono a loro volta imbevute di spirito filistea? Una simile obiezione non solo può essere fatta, ma era già stata fatta anche prima che esprimessi i miei pensieri sulla faccenda. E' stata fatta niente meno che da uno dei profeti del nuovo vangelo, il sig. Minsky<sup>208</sup>. E' noto che nell'autunno del 1905 il sig. Minsky, che nello stesso anno ha pubblicato il libro *La nuova religione*<sup>209</sup> da cui ho tratto in precedenza lunghi estratti sul tema dello spirito «filistea» dell'odierno movimento operaio, si era unito a una delle fazioni del nostro partito socialdemocratico<sup>210</sup>. Questo naturalmente ha suscitato derisione e perplessità, cui il sig. Minsky ha risposto. Devo fare un lungo estratto dato che nella sua spiegazione il sig. Minsky tocca problemi molto importanti dell'odierna vita sociale e letteratura della Russia e dell'Europa occidentale.

«Prima di tutto vorrei osservare che una buona metà delle perplessità e delle accuse dirette contro di me sono connesse all'incomprensione iniziale che si è stabilita nella critica liberale riguardo alla poesia mistica e simbolica consistente nella convinzione che i poeti dei nuovi sentimenti, se non sono aperti nemici della libertà politica sono, almeno politicamente, indifferenti. I sigg. Skabichevsky e Protopopov non sono riusciti a vedere l'elemento più importante, che l'intero movimento simbolista non era altro che un anelito di libertà e una protesta contro le tendenze convenzionali imposte dall'esterno. Ma quando, invece che dagli inviti verbali alla libertà la Russia fu allora spazzata dal soffio vitale della libertà, ebbe luogo qualcosa che dal punto di vista della critica liberale era incomprensibile, ma in effetti necessario e semplice. Tutti – sottolineo questa parola – tutti i rappresentanti dei nuovi sentimenti senza eccezioni: Balmont, Sollogub, Brynsov, Marezh, A. Bely, Blok, V. Ivanov, hanno dimostrato d'essere cantori nel campo della rivoluzione russa. Nel campo della reazione furono ostili al simbolismo e fedeli alle antiche tradizioni i Golenishchev-Kutzov e gli Tsertelev. La stessa cosa è accaduta tra i pittori russi. Gli esteti raffinati de *Il Mondo dell'Arte*<sup>211</sup> crearono un giornale satirico rivoluzionario in alleanza con i rappresentanti dell'opposizione estrema<sup>212</sup> mentre i vecchi cavalieri della pittura tendenziosa, i

---

quando si consideri che il sig. Merezhkovsky, con tutto il suo vangelo moderno, è ossa delle ossa e carne della carne della Decadenza russa.

208 Dovrei essere più esatto: uno dei profeti di uno dei vangeli moderni. Il sig. Minsky crede che il suo nuovo vangelo non abbia alcuna somiglianza con quello del sig. Merezhkovsky [vedi il suo articolo «*Reazione assoluta*» nella raccolta *Sui temi sociali*]. Ma anch'io insisto sul mio diritto, tanto incontestabile quanto il suo, di notare le caratteristiche di una sorprendente *somiglianza* fra i due vangeli.

209 N.r. Il titolo del libro di Minsky era *La religione del futuro*.

210 N.r. Per un breve periodo del 1905 Minsky era stato formalmente direttore del giornale bolscevico *Novaya Zhizn*.

211 N.r. *Il Mondo dell'Arte (Mir Iskusstva)* – un'associazione di artisti che pubblicava un periodico dallo stesso nome. Venne fondata negli anni '90 del secolo scorso e sopravvisse fino al 1924. Il suo programma era principalmente quello dell'arte estetica ricercata, rivolta al passato. L'associazione includeva vari artisti, esteti e stilisti così come realisti di rilievo (N. Rerich, V. Serov, B. Kustodiyev, A. Benois e altri).

212 N.r. Il riferimento è alle riviste satiriche *Zhupel (Spauracchio)* e *Adskaya Pochta (Posta del Diavolo)*.

pilastrini delle Mostre Mobili, ai primi tempi della rivoluzione si nasconero nei cantucci più vicini. Che paragone curioso: il sano realista Repin, Rettore dell'Accademia dipingeva un quadro del Consiglio di Stato, e l'impressionista Serov, dalla finestra della stessa Accademia, buttava giù uno schizzo dell'attacco dei Cosacchi a una folla di lavoratori la mattina del 9 gennaio. Comunque qui non c'è niente di sorprendente. Eventi già familiari nella vita europea si erano ripetuti in mezzo a noi. L'esteta più sincero, l'amico dei pre-raffaeliti – Morris – non fu allo stesso tempo l'autore dell'Utopia sociale e uno dei capi del movimento operaio? I simbolisti contemporanei più talentuosi – Maeterlinck e Verhaeren – non furono gli apostoli della libertà e della giustizia? L'unione del simbolismo con la rivoluzione è stata un caso di necessità interiore. Gli artisti dai nervi più sensibili non potevano non essere la più sensibile voce della verità. Gli innovatori nel campo dell'arte non potevano non restare al fianco dei trasformatori della vita pratica».

In questo lungo estratto, il punto più importante [«enfattizzato» dal sig. Minsky] è che tutti i nostri rappresentanti dei nuovi sentimenti letterari senza eccezioni dimostrarono d'essere «i cantori nel campo della rivoluzione russa». Indubbiamente questo è un fatto molto interessante, ma per affermarne l'importanza nella storia dello sviluppo del pensiero sociale e della letteratura russi, vale la pena dare qualche informazione storica. In Francia, da dove ci è pervenuta la decadenza, anche i «rappresentanti delle nuove tendenze» talvolta sono apparsi come «cantori nel campo della rivoluzione», ed è istruttivo ricordare alcune peculiarità di questo fenomeno. Prendiamo Baudelaire, che per molti aspetti importanti può essere considerato il fondatore delle ultime tendenze letterarie che hanno attratto il sig. Minsky. Subito dopo la rivoluzione di Febbraio 1848, Baudelaire assieme a Champfleury fondò il giornale rivoluzionario *La Salute Pubblica*. E' vero che cessò quasi subito, ne uscirono solo due numeri del 27 e 28 febbraio, ma questo accadde non perché Baudelaire avesse smesso di cantare le lodi della rivoluzione, no, perché nel 1851 lo troviamo ancora fra i redattori dell'almanacco democratico *La Repubblica del Popolo*; vale la pena notare che contestò fortemente «l'infantile teoria dell'arte per l'arte». Nel 1852, nella prefazione alle *Canzoni* di Pierre Dupont dimostrò che «l'arte è ormai inseparabile dalla morale e dall'utile», e diversi mesi prima aveva scritto:

«L'eccessivo entusiasmo per la forma viene portato agli estremi mostruosi ... i concetti di verità e giustizia stanno scomparendo. La passione sfrenata per l'arte è un'ulcera che sta consumando tutto ciò che la circonda ... Comprendo la frenesia degli iconoclasti e dei musulmani contro le immagini religiose ... Il folle entusiasmo per l'arte equivale all'abuso dell'intelletto», e così via.

In una parola Baudelaire parlava quasi lo stesso linguaggio dei nostri distruttori dell'estetica, e tutto in nome del popolo, in nome della rivoluzione. Ma cos'era stato Baudelaire prima della rivoluzione? Non oltre il 1846 diceva che ogni volta che gli era capitato d'assistere a una rivolta repubblicana e di vedere un poliziotto colpire un repubblicano con il calcio del fucile, era pronto a gridare:

«Colpiscilo, colpiscilo più forte, colpiscilo ancora, caro poliziotto ... Adoro che lo colpisci e ti considero simile al giudice supremo, Giove. L'uomo che stai colpendo è nemico delle rose e della fragranza, fanatico degli utensili domestici, è lui il nemico di Watteau, il nemico di Raffaello, il disperato nemico delle belle arti e delle belle lettere, un inveterato iconoclasta, il boia di Venere e Apollo ... Colpisci quell'anarchico alle spalle e fallo con religioso fervore!».

In breve Baudelaire ha usato le imprecazioni peggiori e tutto in nome della bellezza, in nome dell'arte per l'arte. Cos'ha detto *dopo* la rivoluzione? Non più tardi dei primi anni '50, per la precisione nel 1855, ha detto che l'idea di progresso era ridicola, un segno di declino. Secondo lui, inoltre, quest'idea è «una lanterna che non diffonde altro che tenebre su tutti i problemi della conoscenza», e, «chi vuole vedere la storia con chiarezza deve prima di tutto spegnere questa luce traditrice». In breve, il nostro

precedente «cantore della rivoluzione», non ha avuto peli sulla lingua anche in quest'occasione e di nuovo in nome della bellezza, di nuovo in nome dell'arte, di nuovo in nome delle «nuove tendenze»<sup>213</sup>.

## IX

Cosa pensa il sig. Minsky? Perché è accaduto che Baudelaire, che nel 1846 implorava il caro poliziotto di bastonare il repubblicano, due anni dopo si è trasformato in un «cantore nel campo della rivoluzione»? Forse perché si era venduto ai repubblicani? Ovviamente no. Baudelaire è apparso «nel campo dei rivoluzionari» per una ragione molto meno vergognosa: in modo del tutto insospettato per lui, è stato proiettato nel campo rivoluzionario dalle onde del movimento popolare. Essendo una donna isterica e impressionabile, non fu in grado di nuotare contro corrente, e quando «al posto degli inviti alla libertà» la Francia fu spazzata dal «soffio vitale della libertà», lui, che non molto prima aveva schernito così crudamente sia gli inviti che la lotta attiva per la libertà, venne spinto, come un pezzo di carta nel vento, nel campo dei rivoluzionari. Ma quando trionfò la reazione, quando il soffio vitale della libertà venne soffocato, cominciò a trovare ridicola l'idea di progresso. Persone di questo calibro sono assolutamente inaffidabili come alleati: non possono contribuire a diventare «sensibili alla voce della verità». E di solito quando sono sensibili non lo sono a lungo: non hanno sufficiente carattere per questo. Sognano i superuomini, idealizzano la forza, ma lo fanno non perché sono forti ma perché sono deboli. Non idealizzano ciò che *hanno* ma ciò che *non hanno*; ecco perché non possono nuotare contro corrente, piuttosto, sono trasportati dal vento. Quindi è sorprendente che il vento rivoluzionario talvolta li scaraventi nel campo dei democratici? Comunque non ne segue che dall'essere talvolta in balia del vento «l'unione del simbolico con la rivoluzione sia un evento di necessità interiore», come ci assicura il sig. Minsky. Per niente! Quest'unione si realizza – quando accade – per cause che non hanno rapporto diretto né con la natura del simbolismo né con quella della rivoluzione. Gli esempi di Morris, Maeterlinck e Verhaeren, avanzati dal sig. Minsky provano semmai<sup>214</sup> solo che anche le persone di talento possono essere incoerenti; ma questa è una di quelle verità che non richiedono prova. La metto senza mezzi termini: avrei avuto molto più rispetto per i nostri rappresentanti delle «tendenze moderne» se, durante la tempesta rivoluzionaria del 1905-1906 avessero mostrato qualche capacità di nuotare contro corrente e non si fossero affrettati a prendere la loro lira rivoluzionaria. Certamente si devono rendere conto ora che nelle loro mani non avvezze, quella lira ha prodotto note non molto armoniche. Forse sarebbe stato meglio se avessero continuato a servire la bellezza pura, se avessero composto nuove variazioni per esempio su questo vecchio tema:

*Tredici, cifra di significato funesto,  
Presagio del male, parodia, vendetta,  
Tradimento, furfanteria e abbruttimento  
Nel mondo col Serpente strisciante*<sup>215</sup>.

Non voglio assumere il ruolo di profeta per prevedere che i nostri decadenti «cantori nel campo della rivoluzione russa» passeranno attraverso gli zig-zag della strada seguita a suo tempo da Baudelaire.

---

213 Vedi Albert Cassagne, *La teoria dell'arte per l'arte in Francia negli ultimi romantici e nei primi realisti*, Parigi 1906, pp. 81 e segg.; 113 e segg.

214 Dico «semmai» perché devo confessare che non conosco in cosa Maeterlinck si sia mostrato «un apostolo di libertà e giustizia». Lascio al sig. Minsky illuminarmi in proposito; gliene sarà molto grato.

215 Questa strofa è tratta dal poema «Tredici» di Zinaida Hippus.



Loro stessi sono ben consapevoli di aver lasciato alcuni zig-zag alle spalle. Il sig. Minsky scrive:

«Da quanto tempo Merezhkovsky sta pavoneggiandosi nella veste di un Greco, un superuomo? Da quanto Berdayev indossa il costume di un marxista, di un neo-kantiano? Eppure sono qui, arrendendosi al potere dell'ultima sincerità, spontanea, invincibile, al servizio dell'assurdità palese di un miracolo, partecipando con estasi a un rito di superstizione settaria, portando con loro, confidiamo, non molti».

Spero anch'io che i sigg. Berdayev e Merezhkovsky – così come il sig. Minsky – non attraggano «molti», ma prego il sig. Minsky, che conosce così bene le sorprendenti oscillazioni dei rappresentanti decadenti delle «tendenze moderne», di dirci: come può evidenziare con aria di trionfo che la stessa oscillazione li ha portati anche nel «campo della rivoluzione russa»? Anche nelle loro oscillazioni queste persone si mostrano soddisfatte per un aspetto: non mancano mai di guardare dall'alto in basso il movimento di liberazione della classe operaia<sup>216</sup>. Il sig. Minsky, nel riferire la storia della sua comica direzione editoriale confessa – ovviamente a modo suo – che quando si è unito ai socialdemocratici, voleva cospargere le loro aspirazioni rivoluzionarie con l'acqua santa della sua nuova fede religiosa. Ora che si è convinto da tempo dell'inutilità dei suoi sforzi in questa direzione, è pronto senza esitazione ad accusare i suoi precedenti alleati dei peggiori peccati contro «tutti i valori spirituali»<sup>217</sup>.

## X

E' abbastanza. In una caratterizzazione del sig. Merezhkovsky il sig. Minsky scrive:

«Merezhkovsky ci svela con grande ingenuità i motivi per cui crede nella resurrezione di Cristo. "In confronto con una massa senza dubbio in putrefazione, cos'è una discutibile immortalità nella gloria, nella memoria dell'uomo?", egli chiede. "Sicuramente ciò che è più prezioso, più unico in me, ciò che mi rende quello che sono – Peter, Ivan, Socrate o Goethe – non esisterà in una bardana!". In breve, la ragione è chiara: Merezhkovsky teme la morte e vuole l'immortalità»<sup>218</sup>.

Un fatto è un fatto e non se ne scappa! Il sig. Merezhkovsky ha davvero paura della morte e spera nell'immortalità. Dato che la scienza non gliela garantisce si rivolge alla religione, dal cui punto di vista la vita dopo la morte è indiscutibile. A suo parere, ci dev'essere certamente l'immortalità perché

---

216 Per inciso, il sig. Minsky, così esperto in letteratura straniera, avrebbe dovuto sapere che le sue tendenze moderne si sono formate come reazione ai tentativi di liberazione della classe operaia. Questa verità è ormai universalmente accettata nella storia della letteratura. Per esempio, ecco cosa dice Leon Pineau circa l'evoluzione del romanzo in Germania: «Il socialismo aveva avuto come risultato Nietzsche, vale a dire la protesta della personalità che rifiuta di essere dissolta nell'anonimato, contro le masse livellanti e pervasive; la rivolta dei geni che si rifiutano di sottomettersi alla stupidità della folla e – in contrasto a tutte le grandi parole di solidarietà, uguaglianza e giustizia sociale – l'audace e paradossale proclamazione che solo i forti hanno diritto di vivere e che l'umanità esiste solo per produrre di tanto in tanto alcuni superuomini, ai quali tutti gli altri devono servire come schiavi».

Questa tendenza antisocialista era riflessa, secondo Pimeau, nel romanzo moderno tedesco. Dopo di ciò, affermate che le tendenze della letteratura moderna non confliggono nettamente con gli interessi del proletariato! Ma sembra che al sig. Minsky sia ignoto quest'aspetto delle tendenze moderne. «Oh, sordità, sei un vizio!»\*. [Vedi *L'evoluzione del romanzo in Germania nel XIX secolo*, Parigi 1908, p. 300 e segg.]

\* N.r. Da «*Che disdetta l'ingegno*», di A. Griboyedov.

217 *Sui temi sociali*, pp. 193-99.

218 *Ibid.*, p. 230.

altrimenti verrebbe il tempo in cui ciò che è più prezioso e unico, che rende tale il sig. Merezhkovsky non ci sarebbe più. Dal punto di vista logico quest'argomento non sarebbe sostenuto neanche dalla critica più tollerante. Non si può dimostrare l'esistenza di un dato essere/oggetto dalla considerazione che se non esistesse per me sarebbe più spiacevole. Khlestakov dice che deve mangiare perché se non lo facesse, deperirebbe. Come si sa, questo suo argomento non ha convinto nessuno, neanche il sig. Minsky. Ecco il suo modo sprezzante di riferirsi a ciò che chiama quelli di «scarsa intelligenza» che risolvono troppo ingenuamente, a suo modo di vedere, le eterne questioni dell'uomo:

«Morte? Ha, ha! Saremo tutti lì ... L'inizio della vita? Ha, ha! La scimmia ... La fine della vita? Ha, ha! La bardana ... Animati dal desiderio di purificare la realtà russa dalla corruzione di valori illusori, questi allegri compagni, tutti quanti "intelligenti" pilastri del *Sovremennik*, *Dyelo*, *Otechestvenniye Zapiski*<sup>219</sup> - i Pisarev, i Dobrolyubov, gli Shchedrin, i Mikhailovsky – senza rendersene conto si sono resi la vita a buon mercato e con le migliori intenzioni hanno creato una realtà incolore e una letteratura di second'ordine. Il realismo, negando la divinità della vita, è degenerato nel nihilismo, e l'ilarità nihilista è sfociata nella noia. L'anima si trova costretta tra la scimmia e la bardana, e le questioni non migliorano né con la dissezione delle rane, né andando al popolo o col martirio politico»<sup>220</sup>.

Il sig. Minsky ci assicura che per dissipare la noia causata dall'«ilarità nihilista» non abbiamo altra alternativa che assimilare la sua «religione del futuro». Non propongo di discutere il punto con lui, ma perché quest'«ilarità nihilista» lo irrita tanto? Ovviamente perché le battute sono sconvenienti là dove si decidono le eterne questioni dell'esistenza. Ritieni davvero che coloro che hanno mostrato ilarità, *hanno risolto* tali questioni *per mezzo dello scherzo*? Al contrario, sono noti per averle risolte col serio esercizio della loro intelligenza; è sufficiente ricordare la testimonianza di Turgenev sull'avvincente interesse con cui Belinsky studiava la questione dell'esistenza di dio. Ma una volta risolte tali questioni grazie alla seria applicazione del loro intelletto e rivoltisi alle vecchie soluzioni ereditate dai padri e dai nonni, acquisivano «allegria», vale a dire un atteggiamento beffardo della mente. Il ricordo di questo stato d'animo beffardo irrita il nostro serio autore, che si ostina a non capire che, come ha giustamente osservato Marx, quando rido di una battuta è segno che la prendo sul serio. Quindi l'intera questione può essere ridotta a questo: le soluzioni delle «eterne questioni» cui giunsero con «allegria» le persone avanzate tra gli anni '70 e '80, furono soluzioni serie? Il sig. Minsky, nel caratterizzarle con le parole: «la scimmia», «saremo tutti là», «la bardana», non le considera affatto serie. Ma qui egli pecca molto di mancanza d'atteggiamento serio verso l'argomento. «Saremo tutti là», «la scimmia» e «la bardana» indicano una precisa concezione del mondo che può essere caratterizzata dalle parole: unità del cosmo, evoluzione degli esseri viventi, forme di vita in eterno cambiamento. Cosa manca di serio? Sembrerebbe nulla; sembrerebbe che fosse proprio questa la concezione verso cui aveva preparato la strada l'intero corso dello sviluppo scientifico del XIX secolo.

---

219 N.r. *Sovremennik (Il Contemporaneo)* – un mensile scientifico, politico e letterario pubblicato a San Pietroburgo dal 1836 al 1866. Tra i suoi collaboratori vi furono N.C. Chernyshevsky, V.G. Belinsky e M.Y. Saltikov-Shchedrin. Fu il migliore giornale del tempo che esprimeva le aspirazioni dei democratici rivoluzionari esercitando un'influenza considerevole sugli elementi progressisti della Russia.

*Dyelo (Causa)* – mensile scientifico-letterario di orientamento democratico, pubblicato a San Pietroburgo dal 1866 al 1888.

*Otechestvenniye Zapiski (Note patrie)* – giornale politico-letterario pubblicato a San Pietroburgo dal 1820 al 1884. Tra il 1839 ed il 1846 divenne uno dei periodici più progressisti del tempo. Ne furono editori V. Belinsky e A. Herzen. Dal 1843 ne divennero editori N. Nekrasov e M. Saltikov-Shchedrin con i quali divenne democratico-rivoluzionario.

220 *Sui temi sociali*, p. 251.

Cos'è che infastidisce il sig. Minsky? E' irritato dagli «ha, ha!» che – si deve dire la verità – hanno accompagnato troppo spesso i riferimenti alla «bardana» e «la scimmia». Ma dobbiamo essere giusti, dobbiamo capire che dal punto di vista della concezione sopra citata, le soluzioni delle eterne questioni accettate dai nostri nonni non possono non colpire come divertenti. Queste soluzioni hanno un carattere animistico, cioè sono radicate nella concezione del selvaggio, come ho mostrato in precedenza [vedi il primo articolo «*Sulla Religione*»]. Ma molto spesso e molto realisticamente le persone civili ridono della concezione del mondo del selvaggio. E' assolutamente inutile per il sig. Minsky credere che la «noia», da cui lui e simili tentano di trovare una via di fuga nel vangelo della decadenza, derivi dall'ilarità nihilista. Ho già spiegato che questa «noia» è condizionata dal particolare stato psicologico del «superuomo» odierno, che ha il più stretto legame col filisteismo e non potrebbe essere più distante dal nihilismo. Gli è altrettanto inutile disprezzare l'«ilarità». C'è «ilarità» e «ilarità»; quella di Voltaire, i celebri «ha, ha!» con cui ha severamente castigato il fanatismo e la superstizione, ha reso un *grandissimo* servizio all'umanità. In generale è molto strano che ai nostri ricercatori religiosi contemporanei non piaccia ridere; ridere è una bella cosa. Aveva ragione Feuerbach nel dire che il ridere distingue l'uomo dall'animale.

## XI

Sono pienamente convinto che l'anima del sig. Minsky si trovi costretta «tra la scimmia e la bardana». Come potrebbe essere altrimenti? Egli sostiene una concezione che lo costringe a guardare dall'alto in basso sia la «bardana» che «la scimmia». E' un dualista. Scrive:

«Ogni individuo in sé rappresenta non una monade, come pensava Leibniz, ma una complessa diade, vale a dire un'indissolubile unità di due elementi distinti e indivisibili – spirito e corpo – o, più correttamente, un intero sistema di tali diadi, come un grande cristallo è composto da piccoli cristalli della stessa forma»<sup>221</sup>.

Questo è il più certo dualismo dissimulato in una terminologia pseudo-monistica. E' solo questo dualismo che per il sig. Minsky apre la porta alla sua religione del futuro, anche se su questa porta è scritto «*spirito*», e non «*corpo*». Come uomo religioso guarda il mondo dall'angolo dell'animismo, infatti solo un uomo che sostiene quest'idea potrebbe ripetere con il sig. Minsky la seguente preghiera in letto di morte:

«In quest'ora grave di morte, nel congedarmi per l'eternità dalla luce del sole e da tutto ciò che mi è caro, Ti ringrazio o Dio che nel Tuo amore per me Ti sei sacrificato. Quando guardo indietro alla mia breve vita, alle sue gioie dimenticate ed alle memorabili sofferenze, vedo che non c'è stata vita, come ora non c'è morte. Soltanto Tu fai vivere e morire, ed io, nella misura della forza che mi concedi, rifletto la Tua vita ed ora la Tua morte. Ti ringrazio Signore che mi hai fatto testimone della Tua unità»<sup>222</sup>.

Il sig. Minsky asserisce che la «scienza indaga le cose e la religione gli scopi». Avendosi creato un dio secondo la prescrizione animistica, cioè, in ultima analisi, a propria immagine e somiglianza, la questione giunge naturalmente agli obiettivi che, si presume, dio abbia perseguito nella creazione del mondo e dell'uomo. Spinoza trasse l'attenzione su quest'aspetto della faccenda molto tempo fa, poi

<sup>221</sup> *La religione del futuro*, p. 177.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 301.

chiari in modo eccellente che molti pregiudizi dipendono «da quell'unico pregiudizio con cui gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose naturali agiscano come loro, con un fine in vista, e ... affermano con certezza che Dio dirige ogni cosa verso un fine (perché dicono che Dio ha fatto ogni cosa per l'uomo, e l'uomo dovrebbe adorarlo)»<sup>223</sup>. Una volta stabiliti precisi obiettivi per l'attività del fantasma che ha creato, l'uomo può convenientemente escogitare quello che vuole. Allora non è difficile convincersi che «non c'è morte» come asserisce il sig. Minsky, ecc. E' però degno di nota che le moderne ricerche religiose ruotano principalmente attorno alla questione dell'immortalità personale. Hegel ha osservato una volta che nel mondo antico la questione della vita nell'oltretomba raggiunse eccezionale importanza quando, con il declino delle antiche città-stato, si dissolsero tutti i vecchi legami e l'uomo si trovò moralmente isolato. Oggi abbiamo di fronte qualcosa del genere. L'individualismo borghese, spinto all'estremo, ha raggiunto il punto in cui l'uomo coglie la questione dell'immortalità personale come la questione primaria dell'essere. Se Maurice Barres avesse ragione, se l'«ego» fosse l'unica realtà, la questione se l'«ego» fosse destinato ad avere o meno esistenza eterna diverrebbe davvero la questione delle questioni<sup>224</sup>. Dato che, se dobbiamo credere a Barres, l'universo non è altro che un affresco che bene o male è disegnato dal nostro «ego», è del tutto naturale fare in modo che l'affresco dimostri d'essere il più «piacevole» possibile. In considerazione di ciò non c'è da stupirsi del «diavolo» del sig. Merezhkovsky, della «diade» del sig. Minsky, o di altro ancora<sup>225</sup>.

«Il problema dell'immortalità, come quello di Dio», dice il sig. Merezhkovsky, «è uno dei temi principali della letteratura russa da Lermontov a L. Tolstoj e Dostoyevsky. Ma al di là della profondità raggiunta dal problema e dall'oscillazione della soluzione tra *si* e *no*, esso resta ancora un problema»<sup>226</sup>.

Comprendo che il sig. Merezhkovsky abbia visto nella questione dell'immortalità uno dei temi principali della letteratura russa, ma non capisco affatto come abbia trascurato che la letteratura russa ha fornito almeno una risposta circostanziata a questo problema. Tale risposta è venuta ... da Zinaida Hippus; non è molto lunga, così la cito per intero.

SERA

*Il tuono di luglio ha percorso rumorosamente le sue strade  
E le nuvole accigliate si disperdono nella nebbia fuggente;  
L'azzurro, attenuato, risplende di nuovo  
Sul fradicio sentiero nel bosco che attraversiamo.*

223 Spinoza, *Etica*, tradotta in russo da Modestov, San Pietroburgo 1904, p. 44.

224 La signora Z. Hippus dice: «Dobbiamo biasimare che ogni "ego" ora sia diventato indipendente, solitario e isolato da ogni altro "ego" e pertanto oscuro e inutile a esso? Noi tutti desideriamo appassionatamente, comprendiamo e apprezziamo la nostra preghiera, abbiamo bisogno del verso – il riflesso di un'istantanea pienezza del nostro cuore. Ma la mia preghiera è incomprensibile ed estranea a un altro, il cui amato "ego" è diverso. La coscienza della solitudine isola le persone le une dalle altre ancora di più. Ci vergogniamo delle nostre preghiere, e sperando che ciò nonostante non ci fonderemo con gli altri, diciamo loro che in un sussurro li componiamo in noi stessi, in un sussurro solo a noi comprensibile» [*Raccolta di Versi*, Mosca 1904, p. III]. Ecco com'è! A partire da qui, volenti o nolenti si scoprirà il «filisteismo» nei principali movimenti dell'umanità, e non impedirà d'affondare in una delle religioni del futuro!

225 Il «diavolo» del sig. Merezhkovsky è conosciuto per avere la coda, lunga e liscia come quella di un Alano. Mi permetto di proporre quest'ipotesi: come antitesi necessaria di questa coda *senza dio* esistono le *ali devote*, che adornano in modo invisibile le spalle del sig. Merezhkovsky. Immagino queste ali corte e coperte di lanugine, come quelle di un innocente pulcino.

226 *Barbarie alle porte*, p. 26.

## Sulle ricerche religiose in Russia

*Il pallido buio scende sulla terra,  
Dalle fessure delle nuvole fa capolino la luna nuova che sorge.  
Il nostro destriero si muove ad andatura calante,  
Le belle redini tremanti come merletto luccicante.  
E' ancora tempo: il fulmine senza tuono si allunga  
Le nuvole cullano le tenebre.  
Leggermente il vento ondulando si avvia  
Spronando il vagabondo accarezza il mio cuore.  
Dalle ruote sul sentiero non si sente alcun suono,  
Rami pesanti cadono nonostante il loro destino avesse obiettato.  
Dal campo e dal prato si alza fine vapore.  
Ora, come mai prima, sento che sono Tua,  
O cara e ordinata Natura.  
In Te io vivo e morirò con Te,  
L'anima mia rassegnata e di passaggio libera<sup>227</sup>.*

Qui c'è una nota che non suona vera, persino molto falsa. Cosa significa «lo morirò con te»? Che quando morirò la Natura morirà con me? Ma questo è sbagliato. La Natura non vive al mio interno, ma io al suo interno, o, per essere più corretti, la Natura vive in me solo in conseguenza del mio vivere in essa come una delle sue innumerevoli parti. Così, quando questa parte muore, vale a dire che si decompone dando luogo ad altre combinazioni, la Natura continuerà come prima la sua eterna esistenza. Ma per tutto questo, la sig.ra Z. Hippius nota con estrema delicatezza il *senso di libertà* che cresce dal senso di unità della Natura e dell'uomo, *malgrado l'idea dell'inevitabilità* della morte. Questo sentimento è contrario a quello della dipendenza servile dalla Natura che, secondo il sig. Merezhkovsky, deve possedere ogni anima che non si aggrappi alla stampella della coscienza religiosa. E' sorprendente che questa poesia, «Sera», sia potuta scaturire dalla penna di una scrittrice capace di fare appello al numero tredici:

*Il creatore ha voluto che Tu,  
Tredici, ora sei necessario.  
Per legge mondana Tu hai preannunziato  
Di portare il mondo alla fine più atroce<sup>228</sup>.*

Il senso di libertà generato dalla coscienza dell'unità e affinità dell'uomo e della Natura, per nessun motivo indebolito dai pensieri della morte, è il più glorioso e gratificante possibile. Non ha nulla in comune con la «noia» che coglie i sigg., Minsky e Merezhkovsky ogni volta che ricordano le loro sorelle, la «bardana» e «la scimmia». Questo senso non ha affatto paura dell'«immortalità della bardana» che tanto spaventa il sig. Merezhkovsky. Colui che ha questo senso non temerà la morte, mentre dove è assente, quella persona non si libererà dei suoi pensieri di morte evocando ogni sorta di «diadi» o «religioni del futuro».

## XII

I cercatori religiosi contemporanei si rivolgono al fantasma dell'altro mondo precisamente perché

<sup>227</sup> *Raccolta di Versi*, pp. 49-50.

<sup>228</sup> *Raccolta di Versi*, p. 142. Questo poema dimostra, in linea con la «Rivelazione» di Zanaida, che il mondo finirà un giorno 13, mentre il giorno successivo, il 14, non esisterà più niente. Che saggezza!

questo senso di libertà o è assente dai loro animi devastati, o è un ospite estremamente raro. Cercano nella religione la consolazione che altri – talvolta loro stessi – chiedono al vino, ed è molto diffusa l'idea che la consolazione religiosa sia necessaria all'uomo soprattutto quando, in un modo o nell'altro, debba pagare il suo tributo alla morte. Ma ci si consola con tale consolazione? No! Questo è il punto. Feuerbach si chiede:

«Cos'è la religione? Soltanto un'apparenza. Sono consolato dal pensiero che un padre amorevole in cielo ha privato questi bambini del proprio padre? Può un padre essere sostituito? Può questa disgrazia essere considerata buona? In modo umano sì, ma attraverso la religione, no. Come? Il concetto di padre amorevole mi aiuta se il mio povero bambino si ammala per anni e anni? No ... Il mio cuore respinge la consolazione religiosa ... »<sup>229</sup>.

Cos'ha da dire su questo il sig. Merezhkovsky? Mi sembra che tali parole ispirino ricordi di titani orgogliosi piuttosto che di pietosi vagabondi ubriachi. Il sig. Merezhkovsky parla con estremo disprezzo della «bardana immortale». E' chiaro che è estraneo a quel confortante senso d'affinità con la natura descritto così poeticamente dalla signora Hippus in «Sera». Crede che solo i materialisti potrebbero accontentarsi della «bardana immortale». Tuttavia, per una caratterizzazione adeguata dei crudi «materialisti» si deve dire che la loro concezione dell'immortalità non rientra nel concetto di «bardana immortale». Dicono anche che un morto possa vivere nei ricordi di altre persone. Vi è l'eccellente frase di Feuerbach: «Il regno del ricordo è il paradiso». Solo Feuerbach poteva reagire così, poiché, al di là di ciò che si dice, era un materialista. Ma i signori della decadenza non sono soddisfatti di questo pensiero. Riferirsi alla vita nel ricordo produce su di loro l'impressione di uno scherno malvagio. In generale questi signori, così attaccati all'idealismo che vede il mondo solo come concezione, sono profondamente offesi quando sentono che verrà il tempo in cui loro stessi vivranno solo nella concezione di altre persone. Il loro unico pensiero è quello di preservare l'amato «ego»; un mondo senza quell'«ego» sembra loro un mondo senza libertà, di oscuro caos.

Feuerbach diceva che solo coloro che considerano l'umanità con indifferenza o addirittura con disprezzo possono essere insoddisfatti dell'idea della prosecuzione dell'esistenza dell'uomo *nell'uomo*: «La dottrina della celestiale immortalità sovrumana è la dottrina dell'egoismo; la dottrina della continuità dell'esistenza dell'uomo nell'uomo è la dottrina dell'amore»<sup>230</sup>. Non vi è alcun dubbio sulla giustezza di quest'osservazione. I nostri esaltati decadenti vedono nella questione dell'immortalità dell'anima la questione fondamentale della vita perché sono individualisti fino al midollo. Si può dire che l'individualista, per sua virtù, è destinato a essere egoista. Mi sbaglio? Esagero? Citerò di nuovo la sig.ra Z. Hippus:

«Credo che un poeta dovrebbe apparire oggi, in tempi difficili e amari, sostanzialmente come noi, ma un genio si troverebbe da solo in un vertice ristretto; solamente la punta della roccia sarebbe sembrata più alta – più vicina al paradiso – e la litania che cantava sarebbe apparsa anche meno distante. Finché troviamo un Dio comune, o almeno finché siamo consapevoli che tutti noi aspiriamo a Lui, all'Unico, le nostre preghiere, le nostre poesie vibranti per ciascuno di noi, saranno inutili e incomprensibili a chiunque»<sup>231</sup>.

Perché «le nostre poesie vibranti per ciascuno di noi» dovrebbero essere incomprensibili e inutili a chiunque? Semplicemente perché sono il risultato dell'individualismo estremo. Quando il poeta scopre che il mondo umano che lo circonda gli è oscuro e inutile, egli stesso diventa inutile e incomprensibile

229 Vedi *Ludwig Feuerbach nella sua corrispondenza e lascito*, illustrato da von Karl Grün, vol. I, p. 418.

230 Karl Grün, *Op. cit.*, vol. I, p. 420.

231 *Op. cit.*, p. 6.

per il mondo umano circostante. La consapevolezza della solitudine è pesante: ciò si può sentire anche nelle parole della sig.ra Hippus. Così, poiché è impossibile uscire da questa solitudine con l'ausilio di concetti sulla vita reale, vita terrena della nostra umanità peccatrice, gli individualisti, esausti dal loro spirito di solitudine, si rivolgono al cielo per cercare un «Dio comune». Sperano che questo li guarisca dalla loro cronica malattia, l'individualismo. Ergiti, o dio!<sup>232</sup> Grido inutile! Non vi è pozione celeste contro l'individualismo. Frutto cattivo della vita terrena dell'uomo, svanirà solo quando i rapporti reciproci [terreni] degli uomini non saranno più espressi nel principio: «L'uomo è lupo per l'uomo».

### XIII

Ora conosciamo abbastanza bene la psicologia dei decadenti «costruttori di dio» per capire, una volta per tutte, quanto sia inconcepibile per questi signori simpatizzare con il movimento di liberazione della classe operaia. Vedono solo filisteismo nella psicologia del proletariato affamato. Ho già indicato che ciò si spiega prima di tutto con l'invincibile simpatia, benché forse inconsapevole, con lo stesso ordine economico «filisteo» che li libera così premurosamente dalla seccante necessità del lavoro delle proprie mani. Nel loro disprezzo per il «filisteismo» del proletariato affamato si rivela il filisteismo – il vero, l'autentico filisteismo – del borghese sazio. Ora vediamo che questo filisteismo emerge anche in un altro senso, è espresso dall'individualismo estremo che rende impossibile non solo la loro simpatia con il proletariato, ma anche la comprensione reciproca. Il prezioso «ego» di ognuno di loro attua l'ideale filosofico di Leibniz: diventa una monade «che non ha finestre verso l'esterno». Immaginiamo ora che tale monade, essendo diventata devota per influenza dell'intollerabile grigiore della vita e per l'inevitabile paura della morte che minaccia di distruggere il prezioso «ego», decida finalmente di abbandonare la sua «torre d'avorio». Occupata fino a quel momento con «il numero tredici» e alla propagazione dell'arte per l'arte, si rivolge adesso con benevolenza alla nostra valle di lacrime e si assume il compito di ricostruire di nuovo i rapporti reciproci degli uomini. In breve, immaginiamo che una monade «che non ha finestre verso l'esterno» venga scagliata dallo scoppio di una tempesta storica nel «campo della rivoluzione». Cosa farà lì? Sappiamo già che cospargerà con l'acqua santa della sua «moderna» pietà le aspirazioni economiche dell'odierna umanità in lotta e le affumicherà con l'incenso del suo «moderno» misticismo. Non contenta di ciò, vorrà rimodellare le dette aspirazioni in conformità del suo stampo spirituale.

L'odierno movimento di liberazione della classe operaia è diretto contro la minoranza sfruttatrice. La forza dei partecipanti risiede nella loro *solidarietà*. Il loro successo presuppone la capacità di sacrificare gli interessi privati a quelli collettivi. Il *pathos* di questa lotta è l'*abnegazione*. Ma la monade «che non ha finestre verso l'esterno» non conosce il significato dell'abnegazione. La subordinazione degli interessi privati a quelli collettivi gli sembra un atto di violenza contro la personalità. E' contraria alla massa che, a suo avviso, la minaccia con l'«anonimato». Di conseguenza non conclude mai una pace sincera e duratura con l'ideale socialista; rifiuta questo ideale anche quando vi si sottomette involontariamente. Lo vediamo dall'esempio del sig. Minsky. A parole fa molte concessioni al socialismo contemporaneo, ma in pratica tutta la sua simpatia è per i cosiddetti sindacalisti rivoluzionari, la cui *teoria* è la figlia bastarda dell'anarchia. Il socialismo della scuola di Marx gli

---

<sup>232</sup> Un vecchio detto russo che significa: uscire dall'acqua, alzarsi, ergersi. Secondo la leggenda, quando venne battezzato il Dnepr si gridarono queste parole all'idolo Perum, gettato nell'acqua, chiedendogli di salire in superficie.

sembra «affezionato al potere». E' vero che non approva la scuola degli anarchici di Benjamin Tucker, individualisti estremi, che gli sembrano troppo «affezionati a loro stessi». Così decide che «l'amore dei socialisti per il potere e la predicazione dell'amore di sé degli anarchici li rende simili non solo all'ideologia ma anche alla psicologia della borghesia che essi odiano»<sup>233</sup>. Su questa base potreste credere che il sig. Minsky sia tanto lontano dal socialismo quanto dall'anarchismo. Vi sbagliate. Ascoltate:

«I socialisti libertari dimostrano d'essere pienamente radicali nella simultanea negazione sia della proprietà privata che del potere organizzato, e hanno così il diritto di considerarsi del tutto guariti dal veleno della concezione filisteica della vita e del modo di vivere»<sup>234</sup>.

Chi sono questi socialisti «libertari» così graditi al nostro autore? Sono gli anarchici della scuola di Bakunin e Kropotkin, vale a dire quelli che si definiscono comunisti. Tenendo conto del fatto che non ci sono altri anarchici in Europa – i seguaci di Tucker si trovano prevalentemente negli Stati Uniti d'America – vediamo che la simpatia del sig. Minsky va agli anarchici europei che, come egli dice, rifiutano sia la proprietà privata che il potere organizzato. Dal momento che gli anarchici, ovviamente, non riconoscono neanche il potere non organizzato, il nostro autore avrebbe dovuto più esattamente dire che i «socialisti libertari» negano ogni restrizione ai diritti dell'individuo. Tale negazione gli sembra essere molto radicale, tanto più che i «socialisti libertari» negano anche la proprietà privata. Trascinato da questo radicalismo il sig. Minsky è pronto a dichiarare che i «socialisti libertari» sono «del tutto guariti dal veleno della concezione filisteica della vita e del modo di vivere». Risulta pertanto che l'unico movimento ostile al filisteismo oggi sia quello anarchico dell'Europa occidentale. Si potrebbe parlarne in modo più favorevole? Il nostro autore, così ben disposto verso l'anarchia comunista, non ha notato che il «radicalismo» di questa tendenza può essere ridotto semplicemente al *paralogismo*: infatti non ci si può opporre a ogni restrizione dei diritti individuali e allo stesso tempo denunciare la proprietà privata, vale a dire il diritto soggettivo d'acquisire per sé certi oggetti. Ma il cervello è spesso silente quando parla il cuore. Un individuo del campo decadente non può non sentire la massima simpatia per gli individualisti del campo del «socialismo libertario»<sup>235</sup>. La cosa più divertente è che il sig. Minsky cerca di darne la colpa a qualche altro; lancia il rimprovero d'individualismo al socialismo contemporaneo e, per usare le sue stesse parole, alla socialdemocrazia.

«E' del tutto possibile», egli dice, «che la concezione del processo mondiale come una lotta per gli interessi economici sia normale e vera per l'individualista. Ma per coloro di noi che hanno elaborato nella sofferenza un atteggiamento diverso nei confronti del mondo, forse morbido ma che ci è ancora vicino e caro, dell'amore e del sacrificio, per noi la concezione vera e normale del processo mondiale è il mistero dell'amore universale e del sacrificio»<sup>236</sup>.

Qui la prima cosa da notare è che non entrerebbe mai nella testa di un solo marxista sensibile considerare l'intero «processo mondiale», vale a dire, per esempio, lo sviluppo del sistema solare come una lotta per interessi economici. Tale sciocchezza potremmo aspettarcela solo da qualche

233 *Sui temi sociali*, p. 90.

234 *Ibid.*, stessa pagina.

235 A proposito, perché, il sig. Minsky pensa che noi marxisti parliamo della natura borghese della dottrina anarchica solo per influenza del «fervore politico»? Il fervore non ha niente a che fare con essa; indichiamo soltanto un fatto, cioè che gli ideologi dell'anarchia sono individualisti ancora più degli ideologi della borghesia. Si può contestare questo fatto solo se si è influenzati dal fervore politico.

236 *Sui temi sociali*, p. 70.



nostro empiriomonista [Bogdanov & Co.]. Ma non è questo il punto. Com'è stato detto sopra, è caratteristico dei nostri filistei contemporanei contrapporre l'«amore universale e il sacrificio individuale» alla lotta per gli interessi economici; nota: *la lotta per gli interessi economici della classe economicamente sfruttata*. Solo chi non conosce nulla dell'abnegazione o dell'amore umano universale potrebbe fare una tale contrapposizione. E' proprio perché il sig. Minsky li ignora entrambi, sente il bisogno irresistibile di soffocarli nella nube oscura del «mistero» religioso. E il sig. Merezhkovsky? Quanto a lui, può comprendere il socialismo anche meno del sig. Minsky; perciò è incline verso quell'«anarchia eterna» che, a suo parere, è l'anima nascosta della rivoluzione russa<sup>237</sup>. E non è solo: tutta la trinità, D. Merezhkovsky, Z. Hippius e D. Filosofov, come si vede, è incline all'anarchia eterna. Nella prefazione non firmata al triplice lavoro *Lo Zar e la rivoluzione* si dice – ovviamente a nome della trinità – che lo scopo empirico consapevole della rivoluzione russa è il socialismo, ma il suo scopo mistico e inconscio è l'anarchia<sup>238</sup>. Qui la rivoluzione russa è *identificata* con l'anarchia e si preannuncia che prima o poi «l'Europa nel complesso» entrerà in conflitto con la rivoluzione russa anarchica. Allo scopo, l'Europa nel complesso dovrà conoscere con chi avrà a che fare nel conflitto e sapere che ciò che per la politica europea è una scienza, per noi è una religione<sup>239</sup> e che «noi», nel profondo del nostro essere e della nostra volontà siamo mistici. Inoltre, «la nostra essenza mistica» si caratterizza, in breve, per il fatto che «noi non camminiamo, noi corriamo; non corriamo, voliamo. Non voliamo, cadiamo»<sup>240</sup>. Poco più avanti: «L'Europa nel complesso» legge col più grande stupore che «noi voliamo» nel modo più insolito, cioè «*mit in die luft gerichteten fersen*»<sup>241</sup>. In Russia quest'espressione significa a testa in giù, o *volgo*: sottosopra. Quest'ammissione del trino autore della raccolta mi sembra essere l'elemento più prezioso di ogni tipo di decadente «religione del futuro». Tali pregevoli mistici infatti, non camminano né corrono – si può camminare o correre solo sulla terra, ma *noi* non ci occupiamo della terra – volano, e per giunta a testa in giù. Questo nuovo modo di trasporto ha l'effetto di fare affluire sangue alla loro testa col risultato che il cervello non funziona troppo bene. La circostanza getta una luce estremamente brillante sull'origine del misticismo decadente.

La religione senza dio inventata dal sig. Lunacharsky e il vangelo della decadenza, non esauriscono affatto i vari tipi delle nostre «ricerche» religiose. Nel piano originale, per la mia serie di articoli su questo argomento, era stato riservato un posto all'analisi dettagliata della rivelazione religiosa che ci viene dal gruppo di scrittori che ha pubblicato la raccolta *Vekhi*, molto acclamata. Ma più ho approfondito con attenzione questo lavoro e più ho ascoltato le dichiarazioni che ha suscitato, più mi sono convinto che il vangelo di Struve, Gershenzon, Frank e Bulgakov richiede un lavoro specifico per esaminarlo, come dicono i tedeschi, in un altro contesto. Lo farò il prossimo anno in un articolo, o forse una serie di articoli mirati a indagare come una parte della nostra intelligenza si sia mossa all'indietro, dal «marxismo all'idealismo» ... e, ancora più indietro, a *Vekhi*. Non ritengo necessario nascondere il fatto che uno dei temi principali del mio futuro lavoro sarà la questione di come e perché certi tipi di ricerche religiose servano da arma spirituale per l'uropeizzazione della nostra borghesia. Marx aveva senza dubbio ragione: «I problemi religiosi hanno ora significato sociale». E' davvero ingenuo pensare che quando il sig. P. Struve cerca di confutare, con l'aiuto della religione, alcuni

237 *Lo Zar e la rivoluzione*, p. 153.

238 *Ibid.*, p. 5. Come è ovvio la trinità ritiene che il socialismo «prescriva» la subordinazione totale della personalità alla società [quest'ultima «ricetta» è particolarmente buona!].

239 *Ibid.*, p. 2

240 *Ibid.*

241 *Ibid.*, p. 4.

«principi filosofici» del socialismo, egli agisca come *teologo* e non come un *pubblicista* che sostenga il punto di vista di una precisa classe.

## INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Achille	21
Adamo	27
Adskaya Pochta	62n
Albrecht	40
Alessandro II	38n
Alexei	49
Anticleia	21
Apollo	63
Arunta	3
Atena (Minerva)	3,17
Australiani	3,6,9,13,14,15,16,20
Avenarius	34,53
Axelrod	26
Bacone	52
Bakunin	72
Balmont	62
Baratynsky	4n
Barres	54,68
Batoka	17
Baudelaire	60n,63,64
Bazarov	35n

*Sulle ricerche religiose in Russia*

Nome	Pagina
Belinsky	1n,4n,41,49,66
Bely A.	62
Benois	62n
Berdayev	1n,37,65
Berkely	16
Blanc Louis	40
Blok	62
Bogdanov	4,5,6,7,9,17,28,35n,73
Boscimani	6,12,15
Boss	22n
Bourgin	40n
Brama	25
Brinton	10n,22n
Brynsov	62
Büchner G.	35
Buddha	25
Bulgakov	1,2,23,73
Cabet	40
Cafri	6n
Calibano	60
Cartesio	52
Cassagne	64n
Cechov	34
Champfleury	63
Chemyshevsky	1n,66n
Confucio	56
Cosacchi	63
Cristo	45
D'Alambert	39n
Dante	21
Davids	24,25
de Lisle	60n
Deschampes	5
Diderot	26,34,39n
Dieri	11
Dietzgen	37
Dobrolyubov	1n,66
Dostoyevsky	41,49,53,54n,68
Du Bois	52

*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Dühring	47n
Dupont P.	63
Dyelo	66
Ebrei	3
Efesto	3
Egiziani	21
Ehrenreich	12, 14, 15n
Engels	7, 8, 19, 24n, 28, 29, 30n, 31, 33, 40, 44, 47, 48, 49, 50n, 53, 55
Erifile	21
Erman	21n
Eschimesi	6
Faraday	36
Federico II	55n
Fedyuk	46
Feuerbach	7, 27n, 29, 30, 31, 32n, 46, 53n, 67, 70
Fijiani	9, 10
Filosov	73
Fourier	40
Frank	73
Frazer	10, 13n, 14n, 16n, 18n
Frobenius	8n
Gaitama	24, 25
Gautier	60n
Gea	16
Genius	32
Geova	16, 22n
Gershenson	2, 73
Gillen	16
Goethe	44, 65
Gogol	41, 49
Golenishchev-Kutzov	62
Gorky	41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52
Greci	3, 7, 17
Griboyedov	65n
Grimm	55
Grün	40, 70n
Guarayo	13
Guyau	5
Halm	19

*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Hartmann	33
Hegel	30,47,49,52,68
Heine	58
Helvetius	39n
Herzen	49,55,56,57,59n,61,66n
Hippius	58n,64n,68,69,70,71,73
Höffding	35
Holbach	34,39n
Huysmans	61
Imthurn	7
Indios	8,12
Irochesi	14
Ivanov V.	62
Izergil	49
Jevons	13n,19n,20n
Kant	22n,47
Karamazov	54n
Kashchei	57
Kautsky	42n
Khlestakov	66
Kievskaya Mysl	1
Korobov	34n
Krause	15
Kriege	40,48,49
Kropotkin	72
Krylov	41
Kuhlmann	40
Kulòygin	34n
Kuronreich	3n
Kustodiyev	62n
Kyreyevsky	39
La Repubblica del Popolo	63
Labriola Arturo	38
Lang	12n,15
Lange	29n
Lao Tze	56
Laplace	28
Lassalle	35
Leibniz	67,71

*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Lermontov	39n,68
Leroux	40
Literaturny Raspad	42n
Lotze	17n
Lunacharsky Anatoly	2,23,27,28,29,30,31,32,33,34,35,36,37,38,39,40,41,42,43,44,45,46,48,49,50,73
Mach	6,7n,34,53
Machiavelli	54
Maeterlinck	63,64
Malva	49
Marconi	36
Marezh	62
Marx	17,19,24,29,30,31,33,35,37,40,41n,44,47,48,49,50,55n,66,71,73
Matvei	41,42,43,44,45,46,47,48
Mercure de France	27
Merezhkovsky	2,23,38,48,50,51,52,53,55,56,57,58,59,60,61,62n,65,66,68,69,70,73
Mikhailo	41,42,43,46,47,48,49
Mikhailovsky	66
Mill J.S.	56
Milloue	21n
Minosse	21
Minsky	2,23,55n,58,59,60,62,63,64,65,66,67,68,69,71,72,73
Misha	47,48
Modestov	68n
Moffat	12
Monseur	7n
Morgan	20
Morris	63,64
Narrinyeri	12,18n
Navajo	12
Negrilo	6
Nekrasov	66n
Nietzsche	36,49,53,54,55,65n
Novaya Zhizn	62n
Novoye Vremya	3n
Oltramare	24n
Omaha	14
Orcagna	6
Otechestvenniye Zapiski	66
Ovaherero	12

*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Ovsyaniko-Kulikovky	61n
Paolo	32,33,36
Pavlovich	47
Payne	15
Pellerossa	10,14
Persiani	18n
Pertel	49
Perum	71n
Petzoldt	53
Pietro il Grande	30
Pineau L.	65n
Pisarev	66
Platone	21
Plekhanov	1,8n,28,29,33
Ponfiliano	21
Powell	20
Prometeo	15
Prospero	60
Protopopov	62
Proudhon	30,41n
Pushkin	60n
Raffaello	63
Raphael	35
Ratzel	6n
Reclus	4n
Reinach	16n
Renan	59,60,61
Repin	63
Rerich	62n
Romani	32
Rozanov	3n
Russi	38
Saint-Simon	40
Sarrazin	5
Saussaye C. de la	13n,18n,25
Schelling	51
Schweinfurth	17
Schweitzer	30n
Senofane	15

*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Serov	62n,63
Shakespeare	60n
Shchedrin	66
Shulyatikov	5
Sisifo	21
Skabichevsky	62
Socrate	65
Sollogub	62
Sorel	37
Sovremenny Mir	1,59n
Sovremyennik	66
Spencer	16
Spinoza	67
Stanley	44
Strakhov	61
Struve	1n,2,23,73
Sumarovsky	57
Tantalo	21
Tatari	9
Themis	16
Tizio	21
Tlinkit	15
Tolstoi	23,26,27,41,68
Tsertelev	62
Tucker B.	72
Turgenev	66
Turner	6n
Tylor	4,7n,9,20,21n,29,30
Ulisse	21
Uranio	16
Uspensky	18
Van Garp	15n
Vandervelde	28
Vedda	5,6,11
Vekhi	1,73
Venere	63
Verhaeren	63,64
Verlaine	60n
Vidal	21n



*Sulle ricerche religiose in Russia*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Voltaire	39n
Von den Steinen	8,14
Von Gennep	3n,11n
Watteau	63
Weitling	40
Wundt	4n,13n
Yablonovsky	1
Yagikh	42
Yakovenko	47n
Yehudiil [Iona]	41,42n,44,45,49
Zasulich	30n,41n
Zeus	3,16,17,21
Zhupel	62n
Zola	44n
Zoroastro	18n
Zulu	12