

KS. ANDRZEJ PENKE  
Gdańskie Seminarium Duchowne

## La kenosi del Verbo incarnato come ispirazione dell'uomo sulla via della conversione in F. Dostoevskij

1. LO SVUOTAMENTO DI OGNI PRETESA UMANA DI FRONTE ALL'INIZIATIVA DIVINA.
  2. PRINCIPE MYŠKIN COME FIGURA KENOTICA.
  3. RICONCILIAZIONE CON LA MADRE-TERRA.
  4. COMPENETRAZIONE DELL'UMANO CON IL DIVINO.
- CONCLUSIONE.

La necessità di conversione nelle opere di Dostoevskij<sup>1</sup>, non solo sorge urgentemente nei personaggi negativi o in quelli che per qualche ragione hanno perso il loro rapporto con l'Assoluto, ma si rivela del tutto importante nel destino dei personaggi assolutamente buoni. In questa prospettiva, anche le figure cosiddette buone per natura vengono sottoposte allo svuotamento della propria personalità per consentire la compenetrazione tra il divino e l'umano. Il passo decisivo, ad esempio, ispirato da Alëša, una delle figure cristologiche più significative, lo compie nel suo 'convertirsi al mondo'<sup>2</sup>. L'annientamento kenotico è la chiave ermeneutica per un approfondimento concreto della cris-

---

<sup>1</sup> De Lubac sottolinea che Dostoevskij non riesce a immaginare il mondo spirituale come una parte nascosta, sicuramente impenetrabile per l'uomo normale. Per l'Autore questo mondo spirituale, questo ambito dell'eternità è, concretamente, il 'Regno di Dio' del Vangelo, e ci si può entrare solo con i mezzi di cui parla il Vangelo: la *metànoia*, la nuova nascita" (Cfr. H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, in Idem, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, p. 305).

<sup>2</sup> Cfr. L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 25; A. Carrara, *L'epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Milano 1990, pp. 102-104.

tologia dell'Autore. Tale chiave della cristologia dostoevskijana è la via indispensabile e unica per dare spazio totale all'iniziativa divina, per la compenetrazione tra il divino e l'umano.

## 1. LO SVUOTAMENTO DI OGNI PRETESA UMANA DI FRONTE ALL'INIZIATIVA DIVINA

Mentre il principio 'tutto è permesso', staccandosi dall'unità universale, spinge l'uomo a mettere in pratica la filosofia del superuomo e a diventare l'uomo-dio, la *kenosis* permette di ritrovare la sua dimensione dell'essere nel DioUomo. L'idea del superuomo non può che produrre la distruzione della libertà che sfocia nel libero arbitrio. Nessuna teoria in Dostoevskij, come nota Thurneysen, può essere utilizzata per salvare la propria idea, perché essa non è autorizzata ad "impadronirsi della vita con immediatezza creativa", non appartenendo alla "sfera delle forze umane"<sup>3</sup>.

Esaminando gli scritti di Dostoevskij non è difficile giungere all'affermazione che le conversioni dei suoi personaggi non avvengono per caso, ma grazie all'intenerimento evangelico, cioè l'*umilenie*: un risveglio alla fede attraverso un'umile apertura a Dio. L'*umilenie* si esprime nel crollo disarmato<sup>4</sup> di tutta l'autosufficienza umana, diventando così la via che fa aprire tutte le possibilità ed estendere tutte le prospettive necessarie per l'incontro dell'uomo con Dio. Un crollo totale, espresso nell'annientamento della propria personalità, che è principio essenziale dell'annientamento kenotico, dà inizio al processo spirituale attraverso cui l'uomo rivive la dimensione della *kènosis* biblica.

L'annientamento kenotico in Dostoevskij non è soltanto il principio della conversione, ma è l'elemento indispensabile anche del destino dei personaggi in tutto positivi per far trasparire il mistero divino nell'umano. Nel primo caso il frutto dell'annientamento kenotico è notevole nell'itinerario di conversione di Raskol'nikov e di Dmitrij. Nella storia di Raskol'nikov, l'assassino convertito, non è senza significato, anzi assume importanza tutta peculiare il suo incontro con la piccola prostituta. Sonja – il suo nome in russo deriva da *Sofia* – è vista

<sup>3</sup> E. Thurneysen, *Dostojewski*, Roma 1929, p. 22; Cfr. J. Madaule, *Fëdor Dostojevskij*, Torino 1965, pp. 98-99).

<sup>4</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia con fede. Le vie dell'esperienza cristiana russa*, vol. I, Roma 1990, p. 170. Sottolinea Joos che "la non resistenza evangelica non sarà passività umana in un mondo già condannato alla distruzione, ma fede fino in fondo che umano non sarà abbandonato all'autodistruzione" (*Ibidem*, p. 171).

come immagine della Sapienza divina<sup>5</sup>. Il concetto di Sofia è uno dei concetti fondamentali nella teologia ortodossa, descrive quella “intelligenza che passa attraverso la grazia”<sup>6</sup>. Lo scrittore russo associa questo termine ad alcuni suoi personaggi, come Alësa, il principe Myškin, lo starec Zosima e Sonja, “a una condizione di saggezza raggiunta attraverso l’umiltà e la sofferenza”<sup>7</sup>. È proprio Sonja che, lasciando trasparire nella sua umile esistenza il mistero divino, introduce nella vita di Raskol’nikov l’esperienza di Dio: ella è per il protagonista del romanzo “come il sacramento di Dio”<sup>8</sup>. Sonja non si chiede cosa Dio faccia per noi, ma si interroga: “che sarei mai senza Dio?”<sup>9</sup>. Si può notare che Sonja assume le caratteristiche di Cristo che nella sua infinità misericordia si china sull’uomo peccatore, quando questi desidera aprirsi al pentimento davanti a Dio: “Io capirò, dentro di me capirò tutto!-lo supplicò”<sup>10</sup>.

Sonja, che è giudicata da molti figura cristologica a causa del suo rapporto che ella ha con Dio<sup>11</sup>, diventa per Raskol’nikov, all’atto di offrirgli la lettura evangelica della risurrezione di Lazzaro, il ‘tramite’ dell’incontro con Cristo, la ‘sua risurrezione spirituale’. Questa pagina di Dostoevskij costituisce una delle pagine più profonde e religiose di tutta la letteratura mondiale: l’assassino, che fino a qualche istante fa credeva nella forza straordinaria della teoria degli uomini che possono

---

<sup>5</sup> “Sonia's name, Sophia, means wisdom, ‘not of this world’, in the New Testament sense” (H. Murav, *Holy Foolishness, Dostoevsky's novel & the poetics of cultural critique*, Stanford 1992, p. 67). Per V. Strada “l’evangelica Sonja opera nella realtà della vita, ‘salvando’ Raskol’nikov” (V. Strada, *Le veglie della ragione. Miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak*, Torino 1986, p. 36).

<sup>6</sup> G. Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, Milano 1995, p. 290.

<sup>7</sup> *Ibidem*; la saggezza e la voce di Sonja risuonano per Raskol’nikov “come le campane che ogni anno proclamano la risurrezione di Cristo” (*Ibidem*, p. 291).

<sup>8</sup> D. Barsotti, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Padova 1996, p. 37.

<sup>9</sup> F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, trad. it. di A. Polledro, Milano 1964, p. 386. Non è difficile notare, che “la religione di Sonja è sentimento di adesione di tutto il suo essere a Cristo. Essa crede in Dio, nel Dio vivente, e vive un rapporto con Dio di umile e confidente abbandono” (D. Barsotti, *Dostoevski...*, cit., p. 41).

<sup>10</sup> F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 493. Raskol’nikov “guardava Sonja e sentiva di quanto amore ella lo circondava e, strano, gli riuscì d’un tratto greve e penoso che lo si amasse tanto. Sì, era una strana e terribile sensazione! Andando da Sonja, aveva sentito che ogni sua speranza e l’unica sua salvezza era in lei; aveva pensato di deporre almeno una parte delle sua pene e ora, che tutto il cuore di lei si era volto verso di lui (...)” (*Ibidem*, p. 501).

<sup>11</sup> Sonja, sostiene Cantini, ha “la debolezza di Myškin, la fermezza di Alëša, ha la bontà di una santa, e tutti i suoi interpreti hanno sottolineato concordemente la bellezza cristiana della sua figura” (R. Cantoni, *Crisi dell’uomo. Il pensiero di F. Dostoevskij*, Torino 1951, pp. 232-233).

dominare gli altri, davanti alla povertà, all'umiltà di una prostituta, peccatrice come lui, si apre al mistero della fede. Tale episodio, ben inserito nel romanzo, ha senz'altro la sua rilevante peculiarità nella tradizione ortodossa, che afferma con più vigore di quella latina il paradosso dell'amore per quelli che sembrano più lontani da Cristo.

Occorre partire dalla scena in cui Sonja offre a Raskol'nikov la lettura del Vangelo per l'esatta dimensione ermeneutica del seguito del romanzo. Quest'episodio conduce alla morte spirituale di Raskol'nikov, all'annientamento di se stesso, all'apertura che lascia la totale iniziativa all'Altro. Tale apertura dell'uomo al divino affiora nella sua personalità, e non può accadere per Dostoevskij che attraverso il riconoscimento del proprio stato di peccatore, nel chiedere perdono a Dio inchinandosi verso la terra, baciandola e confessando il suo peccato ad alta voce davanti a tutti. Nella lettura del Vangelo egli ha compreso che il traguardo della vita umana è in Cristo: “- Dov'è la resurrezione di Lazzaro? Cercamela, Sonja. (...) Trovala e leggimela, - egli disse, poi sedette, appoggiò i gomiti sulla tavola, con una mano sostenne il capo, e fissò gli occhi, cupo, in un canto, preparandosi ad ascoltare. (...) *Là onde molti de'Iudei ch'erano venuti a Maria, vedute tutte le cose che Iesù aveva dette fatte, credettero in lui.* Più oltre ella non lesse, né poté leggere: chiuse il libro e si alzò rapidamente dalla sedia. - Continua a parlare della risurrezione di Lazzaro (...), illuminando di luce scialba in quella misera stanza l'assassino e la peccatrice, stranamente uniti nella letteratura del libro eterno. Passarono forse cinque minuti o più. - Son venuto a parlarti di un affare, - disse a un tratto Raskol'nikov con voce forte e aggrottando le ciglia, poi si alzò e si avvicinò a Sonja. Quella levò gli occhi su di lui in silenzio.(...) - Ora non ho più che te, - egli aggiunse. - Andremo insieme... Son venuto da te. Noi siamo stati insieme maledetti, e insieme andremo! (...) Una sola è la meta!”<sup>12</sup>.

## 2. PRINCIPE MYŠKIN COME FIGURA KENOTICA

Se Raskol'nikov aveva bisogno di Sonja per aprirsi a Dio e rinunciare alla teoria del superuomo e, di conseguenza, svuotarsi di se stesso sulla via dell'annientamento kenotico, il personaggio per eccellenza che traduce in realtà *uničičenie* è Myškin. La vita del principe

<sup>12</sup> F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., pp. 387-391. Raskol'nikov, mentre ascoltava il Vangelo, “si era voltato verso di lei (Sonja) e la guardava commosso: sì, è proprio così” (*Ibidem*, p. 389).

è il continuo annientarsi di fronte agli altri e per gli altri. Per questo motivo egli spesso non viene compreso, la sua vulnerabilità è talvolta letta come una pazzia nel mondo delle relazioni umane<sup>13</sup>. La stessa interpretazione critica, a volte, a causa della sua assoluta incapacità di reagire e di difendersi, ha descritto questa figura come il motivo della creazione artistica mal riuscita. Secondo l'intento di Dostoevskij, invece, si tratta della vulnerabilità kenotica, che non usa la forza e non risponde con la prepotenza alla violenza, ma, nell'irrilevante atteggiamento per gli schemi umani fornisce una risposta. Nella follia, però, l'uomo, come nota von Balthasar, si può cingere talvolta d'uno splendore di inconsapevole e non intenzionale santità e il suo essere indifeso diventa la realtà di vita dell'apertura verso l'altro, della realistica trascendenza<sup>14</sup>. Tanti interpreti, perciò, approfondendo l'analisi del profilo di questo personaggio dostoevskijano, notano tante caratteristiche che evocano in lui la somiglianza con Cristo. Tali considerazioni nascono dalla sua limpida trasparenza del mistero di Cristo, poiché, dietro l'esistenza di Myškin, dice Guardini, "appare l'immagine di un'altra esistenza che non è umana: quella dell'uomo-Dio"<sup>15</sup>.

Il problema ermeneutico di questa figura sta nella scelta della chiave ermeneutica: sarà la chiave psicologica, secondo la quale il principe sarebbe una figura irreali, e quindi un essere malato e debole, perfino anormale o si cercherà di interpretare questo personaggio applicando la chiave teologica. Nel secondo caso la possibilità ermeneutica di Myškin come simbolo del Cristo, non è per niente in contrasto con la sua malattia epilettica, anzi egli sembra aiutato da essa, poiché è "a sua volta simbolo dell'umiliazione del Cristo, della sua presenza

---

<sup>13</sup> Cfr. E. Thurneysen, *Dostojevski*, cit., p. 37. Rileva Thurneysen: "Quanto vi è di affermativo, positivo nel suo atteggiamento è sempre ciò che è affatto incomprendibile essendo proprio quel certo che invisibile e inaccessibile che agisce sempre soltanto indirettamente e che indirettamente soltanto può essere spiegato" (*Ibidem*).

<sup>14</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Il cristiano come idiota*, in *Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. V, trad. it. G. Sommariva, Milano 1991, pp. 182-183.

<sup>15</sup> R. Guardini, *Dostojevskij...*, cit., p. 310; "Può la vita dell'Uomo-Dio, secondo Guardini come si nota dai Vangeli e in particolare dal Vangelo di san Giovanni, essere tradotta in una vita d'uomo ed esservi raccontata senza che quest'uomo cada nel ridicolo o il Figlio di Dio venga spogliato della sua divinità? Se la nostra interpretazione non è errata, a Dostoevskij è stato concesso di risolvere questo problema" (*Ibidem*). Tanti altri autori sottolineano la possibilità di una lettura, che in Myškin vede il simbolo di Cristo, Cfr. F. Zoppo, *Dostojevskij, il Dio russo e il Cristo russo*, Torino 1959, p. 98; G. Cristaldi, *Dostojevskij o la scommessa della fede*, pp. 28-29.

non luminosa o gloriosa, ma umile e dimessa, della sua possibilità d'essere disconosciuto, disprezzato, deriso"<sup>16</sup>.

Nella creazione di Myškin colpisce appunto la sua non appartenenza al mondo materiale: egli ci vive esteriormente, ma interiormente sembra appartenere totalmente alla realtà trascendente. Per questo per lui l'evangelico 'offrire la guancia' non è un abbassamento della propria natura, ma un autorealizzarsi nell'amore, che non è un sentimento spontaneo di simpatia, ma un voler effettivamente il bene e la vita dell'altro, pienamente e senza riserve. In questa luce lui è capace di comprendere sempre gli altri, ma nessuno di solito riesce a comprendere lui<sup>17</sup>.

In Dostoevskij è facile osservare che "l'annientamento *kenotico* non è un'umiliante e violenta limitazione delle perfezioni o degli attributi divini 'dall'esterno'. L'*uničičenie* esemplifica, invece, il capovolgimento interiore: annientarsi per entrare nella 'libertà con'... esso non è un azzeramento distruttivo, ma uno svuotamento che si fa spazio d'illimitata accoglienza"<sup>18</sup>.

Osservando bene l'impotenza e l'incapacità di difendersi di Myškin di fronte al male, non si può non essere colpiti dal suo disinteresse assoluto per il mondo quaggiù e allo stesso tempo dalla disponibilità interiore ad aiutare il prossimo fino all'oblio totale di sé. Ma proprio in ciò consiste la sua 'follia' evangelica di vita: un tale rapporto con gli altri non nasce dalla ragione come in Ivan, ma si basa sulla fede. La mancata compressione del suo essere per gli altri, quindi, non si tramuta in una sofferenza infelice, ma è un'espressione e un riflesso della presenza di Dio e del suo regno nell'esistenza degli uomini. Nella cre-

<sup>16</sup> L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, p. 96; vedi anche pp. 161-162.

<sup>17</sup> Von Balthasar ritiene, che "l'idiozia di Myškin sfugge ad ogni psicologia proprio perché una parte di essa – ma appunto solo una parte – ha carattere morboso. In nessun caso si potrà dire che qui la malattia è un felice caso psicologico dal momento che essa trasferisce il principe in uno stato in cui egli può meglio "comprendere" lo stato dell'uomo che gli è prossimo, potendolo così condividere senza individuale parete divisoria. (...) Non è difficile immaginare come si sarebbe divertito Dostoevskij a spese di psicologi del profondo e di freudiani, qualora li avesse incontrati al suo tempo" (H. U. von Balthasar, *Il cristiano come idiota*, cit., pp. 182-183). Nella malattia di Myškin – egli come Dostoevskij era epilettico – "non c'è – dice Guardini – traccia di quella cupezza che tanto spesso invade la mente e il cuore di chi soffre gravemente di epilessia. La sua natura è limpida, aperta, generosa. E negli stessi accessi del male egli è rapito come in una estasi alle vette supreme dell'esistenza" (R. Guardini, *Dostoevskij...*, cit., p. 278).

<sup>18</sup> A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 130.

azione di questo personaggio pare che lo scrittore abbia voluto esprimere la beatitudine evangelica del povero in spirito<sup>19</sup>. L'incomprensione della figura del principe Myškin nel mondo dei rapporti umani, che trova il suo significato cristologico, potrebbe essere ben riassunta dalle parole di D. Bonhoeffer, quando il teologo tedesco parla appunto del paradosso della condotta cristiana nella sintonia con Cristo: "È infinitamente più facile soffrire ad un ordine dato da un uomo, che nella libertà dell'azione responsabile personale. È infinitamente più facile soffrire comunitariamente che in solitudine. È infinitamente più facile soffrire pubblicamente e ricevendone onore, che appartati e nella vergogna. È infinitamente più facile soffrire nel corpo che nello spirito. Cristo ha sofferto nella libertà, nella solitudine, appartato e nella vergogna, nel corpo e nello spirito, e da allora molti cristiani con lui"<sup>20</sup>.

Senza dubbio è vero che la figura del principe Myškin può essere mal capita, da un lato a causa della lettura troppo superficiale, dall'altro, e qui forse sta il nocciolo del problema, senza tener conto della dimensione storicoecclesiale del popolo russo: i pazzi per Cristo hanno esercitato un ruolo importante nella spiritualità russa e proprio ad essi s'ispirano tanti autori, come anche Dostoevskij, nel ricercare le caratteristiche del Cristo kenotico nei suoi personaggi. In tale prospettiva non si tratta del 'sacrificio inutile', ma dell' 'irrelevanza umana', che tradotta secondo i criteri ragionevoli appare una vera e propria pazzia, vale a dire proprio ciò che sembra logicamente insignificante, senza la luce del mistero di Cristo e della sua 'grazia ingiustificata'; anche altri personaggi dello scrittore: Sonja, Raskol'nikov, Dmitrij e Alëša lo illustrano in modo esemplare<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Malcovati giudica il personaggio di Dostoevskij: "è una sfida al mondo che conosce solo valori materiali: il suo contatto con i valori spirituali è diretto, puro, là dove per raggiungerlo gli altri devono percorrere un cammino durissimo" (Idem, *Introduzione*, in F. M. Dostoevskij, *L'idiota*, trad. it. di L. Brustolin, Milano 1994, p. XXIV); il principe – scrive Persky – "simboleggia la saggezza cristiana, senza alcuna costrizione, nella sua pura essenza" (cit. da H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 290).

<sup>20</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Torino 1989, p. 71.

<sup>21</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 164. Il Principe Myškin, essendo uno *yurodivyj*, diventa una sfida per gli altri, nel senso di essere non tanto incomprensibile nel suo atteggiamento, ma proprio scomodo, vale a dire egli rivela "fino a che punto l'amore per se stessi stia alla radice della natura umana e quanto poco umano sia chi ne è privo" (C. Milosz, *Dostoevskij e Swedenborg*, in S. Graciotti e V. Strada (a cura di), *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*, Firenze 1991, p. 326).

Per comprendere esattamente la dimensione kenotica del Cristo di Dostoevskij, è necessario rifarsi al dipinto di Holbein. La tela di Holbein rappresenta in modo realistico la morte di Cristo, che, distaccato dalla croce, viene destinato alla decomposizione. La sua morte così realisticamente raffigurata è per Dostoevskij – secondo G. Mura – il simbolo della morte di Cristo nei cuori dell’umanità<sup>22</sup>. Dostoevskij – continua Mura – “vuole ripetere, di fronte a quel cadavere, l’atto di fede pura compiuto dai discepoli di Cristo, un atto di pura e oscura fede, dettato dall’amore, nella sua risurrezione”<sup>23</sup>. Ma quello che è particolarmente da notare nei sentimenti dello scrittore russo davanti al dipinto di Holbein, del quale parla nel romanzo *L’Idiota*, sarebbe la lettura di questa tela nell’ottica che fa apparire il protagonista nel modo da vederlo semplicemente come una vittima<sup>24</sup>. La malattia più grande per Dostoevskij sarebbe quella di “non riuscire a ‘vedere Dio’ diversamente che con i parametri umanamente degradati”<sup>25</sup>. La ricerca della chiave per comprendere bene lo scrittore va orientata verso le radici della prospettiva russo ortodossa, applicando alla figura del principe Myškin la chiave cristologica della *kenosis*<sup>26</sup>. Dostoevskij tramite il principe Myškin ci suggerisce una risposta al riguardo di guardare l’immagine del Cristo di Holbein come vittima: “quel quadro potrebbe anche far perdere la fede”<sup>27</sup>. Lo sguardo che si soffermasse solo al Cristo vittima potrebbe portare a una quasi negazione della divinità di

<sup>22</sup> Cfr. G. Mura, *Cristo e i filosofi per comprendere la crisi dell’Occidente contemporaneo*, in AA.VV., *Gesù Cristo*, Roma 1984, p. 362.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 249. Scrive Dostoevskij: “Potete (...) discutere, non essere d’accordo, affermare per esempio dal punto di vista scientifico di destra che il cristianesimo non cadrà in forma di luteranesimo, cioè quando si considererà il Cristo soltanto come un semplice uomo, un filosofo benefico (poiché questa è la fine del luteranesimo) o dal punto di vista di sinistra il quale afferma che il cristianesimo non è affatto indispensabile all’umanità e non è *fonte di viva vita* (...). Tutte queste discussioni sono possibili e il mondo è pieno di esse e a lungo ancora ne sarà pieno. Ma io e voi, Šatov, sappiamo che sono tutte sciocchezze, che il Cristo-uomo non è il Salvatore e fonte di vita” (F. Dostoevskij, *I demoni. I taccuini per «I demoni»*, Firenze 1958, p. 1012).

<sup>24</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 242. “Nel vittimismo, l’uomo contempla instancabilmente se stesso nella nostalgia di un inizio irrimediabilmente perduto, con tutta la carica della convinzione sulla “ingiustizia” di non godere più dei privilegi iniziali” (*Ibidem*).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>27</sup> F. M. Dostoevskij, *L’Idiota*, cit., p. 258.

Cristo, quindi, essere in totale opposizione al mistero di Cristo nella *kenosis*<sup>28</sup>.

Il romanzo *L'idiota* è di estrema importanza per una maggiore comprensione di Dostoevskij e l'ermeneutica della sua cristologia<sup>29</sup>. Se può sembrare "l'assurdo che Dio per incarnarsi abbia scelto la 'figura di servo' non è maggiore dell'assurdo di prendere un 'idiota' a simbolo del Cristo"<sup>30</sup>.

Raskol'nikov<sup>31</sup>, come si è dimostrato, è pronto, dopo il suo incontro con la Sapienza del Vangelo, ad accettare di affrontare la *katorga*; si sente come un secondo Lazzaro che può essere risuscitato e la dimensione universale della solidarietà della colpevolezza dell'uno per l'altro diventa come una „necessità urgente”, che sorge dall'incontro con Dio, manifestandosi come il frutto della sua conversione. Un gesto di rilevante importanza in Dostoevskij è quello di scambiare la croce: Myškin a Rogožin e Sonja a Raskol'nikov. Quando Sonja consegna al superuomo la sua croce, è il segno della 'liberazione interiore'<sup>32</sup>. La vita nuova potrà cominciare per Raskol'nikov, quando accetterà la sua croce come "l'espressione riassuntiva dell'annientamento interiore di

---

<sup>28</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 181.

<sup>29</sup> In Myškin "risplende un altro, molto lontano, la cui luce dolce si riflette in ogni parola e in ogni gesto (...), sebbene egli parla poco di lui, di cui è discepolo. In questo libro religioso, uno dei più umani fra tutti i libri, si parla raramente in maniera diretta di Dio. E questa forse la cosa più bella del Principe Myškin: non parla di Cristo, non discute dei dogmi, non vuole convertire e indottrinare nessuno, ma vive in lui e attraverso di lui (...)" (*Ibidem*, p. 232). Raudive aggiunge "chi conosce *L'idiota*, conosce Dostoevskij; chi non capisce *L'idiota*, non troverà mai la strada che porta a Dostoevskij" (Z. M. Raudive, *Dostoevskij, creatore di uomini e cercatore di Dio*, Torino 1992, p. 230).

<sup>30</sup> L. Pareyson, *Dostoevskij...*, cit., p. 96. Cfr. Z. M. Raudive, *Dostoevskij*, cit., pp. 230-232.

<sup>31</sup> La parola Raskol'nikov deriva da *raskol*, che significa scisma, divisione, in opposizione al termine *voskresjèn'je*, che indica rigenerazione, risurrezione (Cfr. J. Jones, *Dostoevsky*, Oxford 1983, p. 250); Dostoevskij stesso nell'epilogo del romanzo, quando Raskol'nikov tira fuori dal cuscino il Vangelo, nota anticipando: "Alla dialettica subentrava la vita, e nella sua coscienza doveva solo elaborarsi qualcosa di assolutamente diverso" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 653). Il pentimento finale di Raskol'nikov, come nota Clément, non è un *happy end*, perché questo significherebbe "come vorrebbe Chestov, chiudere Dostoevskij nel suo 'nietzscheanismo', ma con quale diritto? -, il pentimento finale di Raskol'nikov non verrà dalla sua debolezza, ma dall'incontro del Vangelo" (O. Clément, *Il volto interiore*, cit., p. 194).

<sup>32</sup> Cfr. A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij...*, cit., p. 546.

Cristo”<sup>33</sup>. Si svela così la direzione verso cui occorre incamminarsi: su questa strada Raskol’nikov viene accompagnato da Sonja che, nella solidarietà con lui, assume le caratteristiche di Cristo<sup>34</sup>.

Da quanto abbiamo esposto a proposito di Sonja, risulta chiaramente che ella “è l’immagine della Sapienza divina che non si accontenta di accompagnare l’uomo, ma discende con infinità pietà nel più fondo abisso della sua miseria per ridonargli la vita”<sup>35</sup>. Thurneysen sostiene che la parola “Resurrezione” è l’ultima parola” dei romanzi di Dostoevskij<sup>36</sup>.

### 3. RICONCILIAZIONE CON LA MADRE-TERRA

La riconciliazione con Dio richiama, nell’esperienza religiosa russa, un rapporto con la Madre-Terra. L’uomo, prima di riconciliarsi e di ristabilire il suo rapporto con Dio, è chiamato a riconciliarsi con la terra. L’inchino verso la terra precede l’inchino verso Dio Padre che perdona l’uomo, quando l’uomo riconosce il suo peccato e si apre senza condizioni alla grazia di Dio nel suo cammino di conversione<sup>37</sup>. Con il delitto la terra viene macchiata di sangue, di conseguenza viene offesa l’opera creatrice di Dio. In questa prospettiva la terra “assurge a simbolo di tutta la creazione, ma non è ad essa rivolta l’espiazione, bensì alla sua santità d’incorrotta opera divina”<sup>38</sup>. Un abbraccio profondo ed umile con la terra è il momento culminante della conversione di Raskol’nikov. Chiedere perdono alla terra è anche chiedere il perdono al popolo che per Dostoevskij è l’assioma dell’unità universale<sup>39</sup>;

<sup>33</sup> *Ibidem*; In questo senso Cristo, nota Joos, “non è venuto per marcare la sua superiorità con una ‘parola nuova’, ma ha la sua ragion d’essere nel rigenerare ciò che era dato senza misura” (*Ibidem*, p. 551).

<sup>34</sup> Per Cantoni “la storia di Raskol’nikov è la vicenda attraverso la quale un uomo, dopo aver smarrito i valori della personalità e della vita, li ritrova attraverso l’amore evangelico di una donna che accelera il suo processo di redenzione. La vicenda di Raskol’nikov riproduce la vicenda dell’umanità redenta da Cristo” (R. Cantoni, *Crisi dell’uomo...*, cit., p. 229).

<sup>35</sup> D. Barsotti, *Dostoevskij...*, cit., p. 43; in Sonja sostiene Barsotti, “più che nel testo di tanti teologi russi, si fa conoscere la Sapienza che guida l’uomo nella sua vita” (*Ibidem*).

<sup>36</sup> Cfr. E. Thurneysen, *Dostojewski*, cit., p. 13.

<sup>37</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 170.

<sup>38</sup> F. Zoppo, *Dostojewskij...*, cit., p. 61.

<sup>39</sup> Ivanov nota che “per Dostoevskij il popolo è appunto quel principio unitario, universale, che accetta Dio nel peccato e nell’umiliazione, principio che si contrappone a quello della personalità isolata che combatte Dio” (V. Ivanov, *Dostoevskij...*, cit., p. 94).

è ritrovare la propria dimensione dell'essere umano: Dio è il creatore e le origini della vita si trovano in Lui, quindi l'uomo non può che riconoscersi come sua creatura.

Il baciare la terra<sup>40</sup> e l'inchinarsi davanti ad essa, in Dostoevskij, richiamano la dimensione universale della solidarietà nella sofferenza: significa comprendere che ciascuno è colpevole per tutti<sup>41</sup>, è l'accettazione da parte dell'uomo della via del dolore e della sofferenza per espiare il male commesso. In questo gesto di pentimento e di comunione davanti alla terra e al popolo avviene "il riconoscimento della realtà dell'uomo e dell'umanità al di fuori di se stesso"; la nascita dell'uomo nuovo in Raskol'nikov è l'espressione di tale riconoscimento che porterà appunto alla "solenne conferma di questa nuova fede a lui ancora estranea"<sup>42</sup>, che comunque da questo momento inizia a sgorgare nell'animo dell'assassino.

La figura della Madre-Terra per il popolo russo, cui è legato indissolubilmente nell'arco della sua esistenza, è vista come grembo datore di vita per la natura e per l'uomo. La figura della Madre-Terra proviene dalle religioni primitive. Sul piano cosmologico la terra è la manifestazione del centro spirituale e il simbolo dell'unitotalità organica del cosmo; sul piano religioso è la manifestazione del sacro nel suo aspetto materno della divinità generatrice<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> "Si ricordò subitamente delle parole di Sonja: - Va' al crocicchio, inginocchiati dinanzi alla gente, bacia la terra, perché hai peccato anche verso di lei e di' a tutto il mondo, ad alta voce: ho ucciso! (...) Tutto in lui s'intenerì di colpo e gli sgorgano le lacrime. Cadde a terra dove si trovava S'inginocchiò in mezzo alla piazza, si prosternò e baciò quella terra sporca con voluttà e con gioia. Poi si alzò e si prosternò un'altra volta" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 624).

<sup>41</sup> Cfr. Idem, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 400. Nell'abbracciare la terra e baciarla non è difficile trovare un esplicito richiamo all'immagine di una madre che nella sua tenerezza materna accoglie e consola. Tale richiamo alla terra è tipico dell'esperienza cristiana russa e rimanda alla solidarietà nell'*onnicolpevolezza*. Per questa ragione tutti i momenti chiave della vita dei personaggi dell'autore russo trovano in tale richiamo il loro riferimento. La terra prepara il commiato: il destino di Alëša; rivela il segreto: l'inginocchiarsi dello *starec* davanti a Dmitrij; accoglie nel ritorno a Dio: la morte di Zosima; invoca il perdono: l'inchino e il bacio della terra di Raskol'nikov per chiedere il perdono e riconciliarsi con Dio e con il popolo (Cfr. M. Bizzotto, *Fëdor M. Dostoevskij (1821-1881) o la sofferenza redenta e redentrice*, in Idem, *Il grido di Giobbe. L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporanea*, Torino 1995, p. 166).

<sup>42</sup> V. Ivanov, *Dostoevskij...*, cit., p. 94.

<sup>43</sup> Cfr. G. Krugovoj, *Il cristianesimo di Dostoevskij e la religiosità russa*, in *Russia Cristiana* 1964/60, p. 10.

La devozione alla Madre-Terra, come una delle più profonde intuizioni delle religioni primitive, assorbita dalle religioni slave, e di conseguenza dalla religione popolare russa, acquista il simbolo cosmico della nuova Eva, della Maternità universale che incarna la vita<sup>44</sup>, della Sapienza di Dio. Rilevante, a tale riguardo, un tratto riportato da Dostoevskij ne *I demoni*, attraverso una profezia riferita da Lebjàdkina, che dimostra appunto quale grande importanza avesse il culto per la Madre-Terra nella coscienza degli antichi russi: “La Madonna cos’è, secondo te?, e io rispondo: ‘La grande madre, la speranza dell’umano genere.’ Allora, dice lei, ‘la Madonna è la grande madre umida terra, e in questo c’è una grande gioia per l’uomo. E ogni tristezza terrena e ogni lacrima terrena per noi è gioia; e se imbevi con le tue lacrime la terra sotto di te per mezzo aršin di profondità, allora di tutti sarai gioconda. E non più, dice, ‘non più per te ci sarà sventura, perché questa’, dice, ‘è la profezia’”<sup>45</sup>.

Dostoevskij cerca di illuminare religiosamente la figura della Madre-Terra attraverso il ripensamento cristiano e tende inoltre ad eliminare sia le caratteristiche tenebrose e distruttive delle antiche divinità ctoniche, che a ripulire la suddetta figura dal culto della divinità che porta al paganesimo<sup>46</sup>. In Dostoevskij, quindi, l’aspetto cosmologico e mariologico acquista, sotto l’influsso del suo amico Solov’ëv, il concetto della *Sofia*, della Sapienza divina<sup>47</sup>. La visione religiosa dei personaggi dello scrittore è piena di riferimenti poetici ai temi sofiologici. Pur non avendo mai elaborato la dottrina sofiologica, grazie alla sua capacità interiore, sapeva cogliere con precisione quella “percezione

<sup>44</sup> Cfr. T. Špidlik, *L’idea russa. Un’altra visione dell’uomo*, Roma 1995, p. 223; “La terra umida, terra feconda, è l’immagine del seno materno; nella Vergine essa partecipa alla generazione di Dio e rappresenta la figura cosmica della natività. L’accostamento tra la Vergine e il cosmo è molto frequente nei testi liturgici: “Terra beata, Sposa benedetta di Dio, tu che ha fatto crescere la spiga non seminata, il Salvatore del mondo, concedimi di riceverlo e di ottenere così la salvezza”(Preghiera prima della santa comunione). La gioia cosmica, celeste e terrena è inerente alla mariologia” (P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Roma 1977, p. 155).

<sup>45</sup> F. Dostoevskij, *I demoni*, Milano 1990, p. 192.

<sup>46</sup> Cfr. G. Krugovoj, *Il cristianesimo di Dostoevskij...*, cit., p. 10.

<sup>47</sup> *Ibidem*; sottolinea Krugovoj: “il fatto che tanti eminenti pensatori russi del secolo XX abbiano affermato l’identità tra la Madonna e la Sofia, testimonia come Dostoevskij abbia espresso in immagini artistiche certe tendenze dominanti della religiosità russa. Queste tendenze erano presenti anche nella coscienza religiosa medioevale russa, allora connesse con la figura della MadreTerra. Dostoevskij fu uno di quelli che sentirono e incarnarono artisticamente ed espressero queste correnti sotterranee della coscienza religiosa russa” (*Ibidem*, p. 11).

profonda del significato della spiritualità sofologica russa<sup>48</sup>. La speculazione sofologica in Russia, nei secoli XIX–XX, è stata elaborata soprattutto da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Quest'ultimo ha cercato di dare un'interpretazione teologica globale del mistero cristiano, nella prospettiva ortodossa, e russa in particolare.

#### 4. COMPENETRAZIONE DELL'UMANO CON IL DIVINO

La *kènosis* biblica diventa la manifestazione massima del cuore di Dio, della sua compassione filantropica che rende possibile la divinizzazione dell'uomo. La totale divinizzazione dell'uomo in Dostoevskij è possibile attraverso l'*annientamento kenotico*: l'uomo nell'"annientamento" della propria personalità, rendendosi disponibile interiormente e lasciando lo spazio necessario all'iniziativa di Dio, dà il via al processo di conversione da cui scaturiscono le condizioni che rendono possibile la trasparenza divina nell'uomo<sup>49</sup>.

Gesù si è rivelato sempre come l'amore di Dio per i peccatori, anzi si è abbassato sempre più, scendendo in mezzo agli uomini, dimorando tra i peccatori e, assumendo le caratteristiche del Servo descritto nel Deuterioisaia (cfr. *Is* 42,1-4; 49,1-3; 50,4-9; 52,13-53,12), si è spogliato di se stesso. Il Nuovo Testamento, nell'inno cristologico di *Fil* 2,5-8, parla di *kènosis* (svuotamento, annichilamento), di abbassamento, di umiliazione. In Gesù, Dio si è svuotato di se stesso, divenendo simile all'uomo, accettando di essere annoverato tra i peccatori.

Quest'esperienza dell'incontro e della compenetrazione dell'umano con il divino è stato ben messo in risalto da Dostoevskij nei suoi ultimi romanzi: nell'assassino Raskol'nikov, nel violento Dmitrij Karamazov, e anche nei personaggi del tutto positivi: nell'innocente Alësa, nel san-

---

<sup>48</sup> P. Coda, *L'altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998, p. 110. La speculazione sofologica in Russia, nei secoli XIX–XX, è stata elaborata soprattutto da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Quest'ultimo ha cercato di dare un'interpretazione teologica globale del mistero cristiano, nella prospettiva ortodossa, e russa in particolare.

<sup>49</sup> Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 117. La rinascita spirituale dei personaggi dostoevskijani s'inserisce bene nella lettura del concetto di conversione dell'uomo della Chiesa orientale, secondo la cui tradizione, come rileva Joos, la conversione non è solo il 'punto di partenza', ma è quel 'tutto' che coinvolge l'uomo nell'infinita compassione di Dio, permettendo la compenetrazione dell'umano con il divino: "nella tradizione orientale, la conversione non è un punto di partenza per la progressiva trasformazione della vita, grazie a tutto ciò che vive predisposto dalla praxis ecclesiale. La conversione è 'tutto': capovolgimento completo che va poi scoperto nelle sue svariate implicazioni." (*Ibidem*).

to starec Zosima, nell'umile Sonja e nella figura del Principe Myškin. In questi personaggi si possono facilmente riscontrare alcuni elementi della spiritualità dei grandi santi russi la cui vita è stata modellata sul Cristo kenotico.

L'*annientamento kenotico* è possibile grazie alla precedente umile apertura a Dio, cioè l'*umilenie*, che rende possibile la compenetrazione dell'umano con il divino. "eroe di *Delitto e castigo*, inizialmente, senza dubbio, esprime qualcosa del superuomo di Nietzsche e sembra rivelare in alcuni momenti la sua futura, addirittura perfetta incarnazione. Egli, tuttavia nel suo incontro dell'"umano con il divino" non resiste più, abbandonando la sua anteriore teoria<sup>50</sup>, di fronte al trascendente, e nella conversione sulla via dell'annientamento kenotico, che lo aprirà questa volta all'"Altra teoria", ha ben altro da comunicare. Per questo motivo De Lubac giustamente definisce il protagonista di *Delitto e castigo* "il nietzschiano mancato"<sup>51</sup>. Il destino di Raskol'nikov, osserva giustamente Evdokimov, può essere inteso solo quando "si considerano insieme il romanzo e il suo seguito"<sup>52</sup>. Solo in questa ottica "i raggi invisibili dello sguardo luminoso di Sonja rischiarano tutta la sua storia, allora la sua vita sembra attraversata da Lazzaro, il Risuscitato"<sup>53</sup>. Riguardo alla storia di Raskol'nikov si nota come la forza dell'Amore del Dio-Uomo risuscita la vita dell'uomo vecchio, ucciso dalla dialettica. Anche in Dmitrij, dominato dalla 'fangosa forza karamazoviana', dal momento in cui egli accetta l'ingiusta punizione e si

<sup>50</sup> Raskol'nikov che credeva di essere il superuomo, esclamava: "Io credo soltanto nella parte essenziale del mio pensiero. Essa consiste per l'appunto in questo, che gli uomini, per legge di natura, si dividono, *in generale*, in due categorie: una inferiore (quella degli uomini ordinari), costituente, per così dire, il materiale che serve unicamente a procreare altri individui simili, e quella degli uomini veri e propri, che hanno cioè il dono o il talento di dire in seno al proprio ambiente una *parola nuova*" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 311).

<sup>51</sup> H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 254.

<sup>52</sup> P. Evdokimov, *Dostoevskij...*, cit., p. 33.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Continua Dostoevskij: "Volevano parlare, ma non potevano. Nei loro occhi c'erano delle lacrime. Erano tutt'e due pallidi e scarni; ma in quei volti malati e pallidi già splendeva l'aurora di un avvenire rinnovellato, di una completa risurrezione per una nuova vita. Li aveva risuscitati l'amore, il cuore dell'uno racchiudeva infinite fonti di vita per l'altro" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 653). De Lubac mette in evidenza che Dostoevskij non poteva finire a scrivere la storia di Raskol'nikov, perché "si trattava infatti di "un'altra storia", ed egli (Dostoevskij) non poteva prometterla, non l'ha promessa perché sapeva bene che non poteva essere scritta. Tutta la psicologia si sarebbe arenata. Le vie attraverso le quali Dio raggiunge l'uomo resteranno sempre un mistero" (H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 310).

apre all'iniziativa divina, si verifica la morte dell'io karamazoviano e la risurrezione dell'uomo nuovo. Da notare, ancora, che egli non si sente più una vittima dei giudici, ma una creatura nuova, grazie alla compenetrazione dell'umano con il divino. In riferimento a questo - osserva Špidlík -, "non si sa come, non si sa precisamente quando, ma Cristo è entrato in lui"<sup>54</sup>. È proprio da quel momento cominciano a trasformarsi lentamente i sentimenti, i ragionamenti, le parole. Da quel momento Dmitrij, quel vulcano di passioni, comincia ad essere un 'uomo'. Vale la pena sottolineare che Dmitrij, condannato, vive l'annientamento interiore che si trova al di fuori del campo visibile dei procuratori e dei giudici. Per questo motivo il suo andare consapevolmente al bagno penale da innocente può sembrare come una 'offerta irrilevante', se misurato esclusivamente con il 'metro' della sola ragione umana: egli non solo viene condannato a scontare la pena del delitto non commesso, ma addirittura non si oppone più di fronte al male nell'affrontare l'ingiusta punizione. Di qui nasce ciò che può essere chiamato il puro assurdo, ma d'altronde è il simbolo della maturazione dell'uomo e della sua fede in Dio, della fiducia nella sua misericordia e nella giustizia che oltrepassa quella umana. Soltanto così avviene l'accettazione volontaria della condanna di Dmitrij, non per essere una vittima o diventare un eroe, ma per essere trasformato dalla forza liberante della croce di Cristo. La libera scelta di Dmitrij, dopo essersi aperto alla solidarietà della colpevolezza con tutti, consiste nell'assumersi volontariamente le umiliazioni e gli insulti, priva di autodifesa alla fine del processo e di ogni eventuale e possibile ricorso alla legge dopo la condanna, è il richiamo degli *jurodivye*, della loro consapevole e libera accettazione della sofferenza per essere uniti a Cristo, per ritrovare quella libertà ineffabile in Cristo. In tale senso, anche per Givone, Dmitrij «va in Siberia, con una motivazione che fa di lui un perfetto *jurodivyj* (...), va là anche per qualcosa che appare incomprensibile, qualcosa che per un verso è in opposizione frontale alla logica che lo condanna, per l'altro ad essa oscuramente solidale"<sup>55</sup>. Dall'*umilenie* in Dmitrij si arriva all'*annientamento kenotico*, che non ha niente a che vedere col sentirsi vittima dei giudici, ma ha le sue radici nello svuotarsi di se stesso per aprirsi all'amore del trascendente. Procedendo in questa luce, si può affermare che l'unica preoccupazio-

---

<sup>54</sup> T. Špidlík, *L'idea Russa...*, cit., p. 168.

<sup>55</sup> S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, p. 121.

ne di Dmitrij è quella, come egli stesso confessa, di non offuscare l'immagine dell'uomo nuovo appena acquisita<sup>56</sup>.

In Raskol'nikov e in Dmitrij è l'*umilenie* (intenerimento evangelico) che esprime la dimensione cristologica nel crollo della personalità alle soglie della conversione nell'antinomia di fede, nella dimensione apofatica, aprendo così la via all'annientamento kenotico. Myškin, invece, può essere considerato una figura simbolica prioritaria nel parlare dell'*uničičenie*. In Myškin, come anche in Sonja, Alëša, Zosima si rileva indubbiamente che lo "specifico umano non viene tatticamente sottomesso al divino in Cristo, ma in lui si inizia la 'compenetrazione' dell'umano e del divino"<sup>57</sup>.

### CONCLUSIONE

L'annientamento kenotico è una delle dimensioni fondamentali del profilo cristico dei personaggi dostoevskijani. Soltanto grazie allo svuotamento di se stessi si apre la via per accogliere l'iniziativa di Dio e la sua grazia, una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino nell'uomo. Occorre però notare, che Dostoevskij è un ortodosso, pertanto bisogna tener conto della sua dimensione religiosa slavorientale. In questa prospettiva l'*umilenie* è quell'atteggiamento che precede e prepara l'annientamento kenotico. L'*annientamento kenotico* è possibile grazie alla precedente umile apertura a Dio.

Dostoevskij, non essendo un teologo, non sviluppa nessuna tesi sulla *kenosis*, tuttavia medita profondamente sulla *kenosis* del Verbo incarnato. Tale meditazione cristologica è presente nei suoi scritti 'teologici' non attraverso un'elaborazione strettamente teologica, ma attraverso il mistero del Cristo kenotico nel destino dei suoi personaggi. Dostoevskij affronta il mistero della *kenosis* del Figlio di Dio nell'esperienza vissuta dai personaggi dello scrittore come ispirazione e principio della conversione per consentire la compenetrazione dell'umano con il divino.

---

<sup>56</sup> Mitja confida a Alëša: "Fratello, in questi due mesi, nel mio intimo, mi sono sentito un uomo nuovo, in me è risorto un uomo nuovo! Era racchiuso dentro di me, ma non si sarebbe mai manifestato se non fosse stato per questo colpo. Terribile! E che importa se dovrò trascorrere nelle miniere vent'anni a spaccare i minerali con il martello, questo non mi fa affatto paura, ho paura di ben altro: ho paura che si allontani da me l'uomo risorto!" (F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 811).

<sup>57</sup> A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 130.

Occorre notare negli ‘scritti teologici’ dell’Autore che la chiave della sua cristologia è il mistero della *kenosis*. La *kenosis*, nei ‘romanzi teologici’ di Dostoevskij, è appunto lo svuotamento di se stessi di fronte all’immeritata grazia di Dio, affinché Dio possa operare attraverso l’uomo. Per questa ragione si può affermare che l’*umilene* si rivela indispensabile, è il primo approccio per la via dell’annientamento kenotico (*uničičenie*), per consentire la divinizzazione dell’uomo. Grazie all’annientamento kenotico si osserva negli scritti dell’Autore che la sofferenza non è un atto di eroismo o una scelta per rimanerne vittima, ma è una strada intrapresa consapevolmente, come dimostra Myškin, la figura simbolica prioritaria dell’*uničičenie*.

Soltanto la *kenosis* permette la piena divinizzazione, rendendo possibile la trasparenza divina nell’uomo. La risurrezione e la vita nuova cominciano in Dostoevskij quando l’uomo sa accettare la croce, l’espressione massima dell’annientamento kenotico di Cristo. Nell’abbassamento teologico’ di Myškin e nel vivere la stessa esperienza da parte di Alëša, di Sonja, di Dmitrij, dello *starec* Zosima, l’Autore ribadisce la verità fondamentale della nostra fede che il Cristo si è fatto dono dell’amore di Dio Padre per gli altri.

#### KENOZA SŁOWA WCIELONEGO INSPIRACJĄ NA DRODZE NAWRÓCENIA CZŁOWIEKA U FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

### Streszczenie

Przebóstwienie człowieka, czego wzorcowym przykładem są bohaterowie pozytywni u F. Dostojewskiego, najlepiej wyraża chrystologiczny wymiar tajemnicy obecnej w człowieku, możliwość realizacji bóstwa w człowieku, współpracy człowieka z Bogiem. Warunkiem takiej współpracy – dla Autora rosyjskiego – jest doświadczenie swojej nędzy i grzechu, swojej niewystarczalności i bezradności, czyli doświadczenie prawdy o sobie bez złudnego i zafałszowanego oblicza. W tym doświadczeniu i odarciu się z własnego „ja” następuje wejście na ewangeliczną drogę nawrócenia. To na tej drodze bohaterowie Dostojewskiego spotykają Chrystusa, odkrywają swoją pierwotną niewinność, czystość, i tylko na tej drodze są zdolni do przyjęcia własnego grzechu.

Wymiar soteriologicznej miłości jaśniej w tajemnicy uniżenia Chrystusa. Zstępuje On w infernalne głębie egzystencji, aby przezwyciężyć moc zła i ciemności. Uniżenie i opuszczenie ma sens zbawczy i wyzwalający. W dramacie uniżenia Chrystusa bohaterowie Dostojewskiego odkrywają piękno swojego człowieczeństwa. U Raskolnikowa efektem tego będzie doświadczenie łaski skruchy, wewnętrzne zmartwychwstanie duszy i nawrócenie bohatera oraz okazanie miłości Soni.

W kenotycznej wizji Boga-człowieka przejawia się Jego największa miłość. Bóg nie odrzuca człowieka, lecz przez Chrystusa dosięga go nawet w stanie dobrowolnego odwrócenia. Tylko w ten sposób może wyzwolić ludzką wolność od jej własnego zniewolenia. Nawet na dnie upadku i zamknięcia w sobie człowiek może odnaleźć Boga. U Dostojewskiego kenotyczna wizja Boga rozjaśnia tajemnicę człowieka jako istoty wolnej, a zarazem potrzebującej zbawienia. Cierpienie ogołacania, które często dotyka bohaterów Dostojewskiego, a które włączone jest w kenozę Chrystusa na krzyżu, jest bolesnym, ale koniecznym etapem tejże drogi, przede wszystkim po to, aby zostały odstrzeżone i usunięte nieświadome i podświadome przeszkody na drodze zjednoczenia z Bogiem, prowadzące bohaterów Autora ku „duchowemu zmartwychwstaniu”.