



# Linguae &

Rivista di lingue e culture moderne

2  
2006

---

William Dodd	7
“That question’s out of my part”: Preparing and performing Shakespearean character	
Roberta Mullini	19
Why <i>A Play of Love</i> in 1534 London? John Heywood and Castiglione’s <i>Libro del Cortegiano</i> : An Intertextual and Intercultural Hypothesis	
Maria Innocenza Runco	33
Un Prologo in scena: osservazioni sull’arte in recitativo conversante	
Giovanni Darconza	47
La poetica dell’assenza nei versi di guerra di Miguel Hernández	
Iaroslav Solodovnikov	59
La dialettica del sé nella <i>Confessione</i> di Lev Tolstoj	
Giampiero Cordisco	79
La Bibbia apocrifia di Nick Cave: <i>And the Ass Saw the Angel</i> fra delirio e catarsi	
Recensioni	89

## La dialettica del sé nella *Confessione* di Lev Tolstoj

shalom.it@libero.it

---

La *Confessione*, la cui pubblicazione sconvolse l'opinione pubblica sia in Russia che all'estero, occupa un posto di rilievo fra gli scritti autobiografici di Tolstoj. Ecco ciò che scrive a proposito Stepnjak-Kravčinskij<sup>1</sup>: “Questa fama particolare che ora ammanta il nome di Tolstoj ebbe inizio quando apparvero la sua *Confessione* e *In che cosa consiste la mia fede?*” (p. 428).

Tale ammirazione è dovuta non solo alla carica polemica e accusatrice dell'opera, ma anche alle sue qualità artistiche che Stasov<sup>2</sup> definì niente meno che “mirabili” (p. 429). In generale, la *Confessione* spesso è stata considerata dalla critica un'autobiografia esemplare, pur senza entrare nei particolari costruttivi del testo. Volgeremo dunque la nostra attenzione all'aspetto immanente dell'opera, a lungo trascurato a vantaggio di quello ideologico. A questo proposito cercheremo di costruire il *thesaurus* funzionale della medesima, il quale, secondo M.L. Gasparov, rappresenta “la lista degli oggetti e dei fenomeni della realtà menzionati nel testo, ossia è il catalogo delle sue immagini” (1988: 125). Tutto ciò è espresso da sostantivi, attributi e verbi. “Immagine è qualsiasi oggetto o persona rappresentabile sensorialmente, ossia potenzialmente ogni sostantivo; motivo è qualsiasi azione, ossia potenzialmente ogni verbo” (Gasparov 1997: 14). Il *thesaurus* deve essere analizzato da due punti di vista: qualitativo e quantitativo. L'analisi qualitativa consiste nel raggruppare il lessico del testo in campi semantici. In questo modo possiamo ricostruire il sistema dei valori che sta alla base dell'opera. Ad esempio, nella narrativa di Dostoevskij l'occorrenza dei termini appartenenti ai campi semantici “flora” e

---

<sup>1</sup> Sergej Michajlovič Stepnjak-Kravčinskij, 1851-1895. Scrittore e populista, fu autore di molte opere narrative (il romanzo *Andrej Kožuchov*), teatrali e saggi (*La Russia clandestina*, *La Russia sotto il potere degli zar*). Tutte le citazioni e le rispettive indicazioni di pagina, se non specificato diversamente, rinviano a L.N. Tolstoj (1982), vol. XVI. Le traduzioni sono mie.

<sup>2</sup> Vladimir Vassil'evič Stasov, accademico onorario dell'Accademia delle Scienze (1824-1906), fu il primo critico professionale di letteratura e musica nella storia russa.

“fauna” è occasionale, quindi, possiamo presupporre che la natura non abbia alcuna importanza nella vita dei personaggi costretti a vivere in angusti e squallidi spazi cittadini. Ovviamente da questo fatto è possibile trarre altre conclusioni molto più importanti, ma ciò trascende il nostro argomento.

Dopo aver stabilito la composizione dell’universo artistico mediante l’analisi qualitativa, si passa a quella quantitativa che consiste nel calcolare la frequenza d’uso delle parole. In questo modo possiamo stabilire il valore di un determinato oggetto, concetto, qualità od azione nell’universo artistico. Quindi, la frequenza d’uso e la diversità del lessico all’interno di ogni campo semantico permettono di giudicare sul grado di importanza dell’aspetto della realtà rappresentato dall’area semantica in questione.

Come risultato di queste operazioni si giunge all’individuazione delle parole-chiave, le quali devono corrispondere a seguenti requisiti: a) elevata frequenza d’uso; b) posizione forte (all’inizio o alla fine di un segmento di testo – frase, paragrafo, capitolo, inizio o fine assoluto); c) polisemia contestuale. I dati così ottenuti ci permettono di capire il sistema assiologico che è alla base del modello dell’universo generato dall’opera letteraria che stiamo studiando<sup>3</sup>. Notiamo che un modello non è una copia della realtà. Esso riproduce soltanto alcuni aspetti del prototipo considerati importanti o funzionali per conseguire un determinato obiettivo epistemico, facendo astrazione da tutto ciò che è irrilevante nell’ambito dell’obiettivo prefissato. Tale procedimento si usa largamente e con successo nelle scienze naturali per studiare processi o strutture molto complessi. Anche l’arte, essendo uno dei mezzi conoscitivi, si avvale dello stesso strumento, costruendo modelli del proprio oggetto di studio – l’universo reale nelle sue svariate manifestazioni. Un’opera d’arte dunque crea un proprio universo secondo i principi costruttivi fondamentali dell’universo naturale, generando una struttura semantica correlata con la struttura di quest’ultimo. Il modello così ottenuto da un lato è simile all’universo reale perché altrimenti è impossibile la comprensione dell’opera, dall’altro lato è diverso perché è filtrato attraverso la percezione e concezione dell’autore, il quale focalizza gli aspetti della realtà che egli considera importanti e ne misconosce altri ritenuti irrilevanti. La similitudine strutturale tra l’universo naturale e quello artistico implica che anche in quest’ultimo i componenti non siano isolati, ma in reciproci rapporti. Da questo assunto deriva la necessità di prendere in considerazione non solamente la composizione dell’universo artistico, ossia il repertorio di motivi e immagini, ma anche le relazioni che si istituiscono fra di loro. Anzi, sono proprio le relazioni fra gli elementi dell’opera a svolgere il ruolo più importante nella semiosi artistica. Pertanto, l’analisi dell’universo artistico non deve limitarsi alla costruzione del thesaurus, ma deve studiare anche le relazioni che s’instaurano fra le parole-chiave individuate (cfr. Lotman 1998).

---

<sup>3</sup> Oltre ai citati lavori di Gasparov, cfr. anche: Žolkovskij, Ščeglov 1980; Arnold 1978.

Passiamo ora al testo della *Confessione*. Innanzi tutto cercheremo di individuare le parole-chiave. L'analisi quantitativa attesta un'alta frequenza d'uso della parola "fede": 117 volte<sup>4</sup>. Inoltre, questo lessema corrisponde anche al requisito di posizione: esso si trova alla fine della prima frase, ossia in una posizione forte sia a livello compositivo (inizio del testo), sia a quello sintattico (fine di frase). Volgendo l'attenzione al suo ambiente lessicale immediato, troviamo i seguenti termini: "confessione", "battezzato", "ortodosso", "cristiano", i quali sono coiponimi della 'fede'. In questo modo il concetto 'fede' si delinea già nel primo paragrafo del testo.

Altra parola-chiave molto importante è il pronome personale "io" che è la parola più frequente: occorre 766 volte (5,4%)<sup>5</sup> e si trova in una posizione forte (è la prima parola del testo). Da questo fatto possiamo desumere sia l'importanza della soggettività nell'universo artistico della *Confessione*, sia il ruolo predominante dell'atteggiamento introverso nel tipo psicologico dell'autore.

La sintassi della prima frase è altrettanto significativa: in essa si rivela il rapporto fra i due elementi-chiave. Infatti, il soggetto grammaticale della prima frase è il pronome personale "io" e il nome del predicato appartiene al campo semantico della fede (battezzato). La diatesi passiva del verbo (fui battezzato) in assenza del complemento agente indica che a livello profondo la frase in questione è impersonale (manca il soggetto), mentre il soggetto grammaticale (io) dal punto di vista logico funge da complemento oggetto. Quindi, la vera struttura della frase è questa: "Mi hanno battezzato...". Il vantaggio della forma passiva consiste nel focalizzare il soggetto psicologico, facendolo coincidere con quello grammaticale, e nel sottolineare l'azione subita da questi.

Così nella prima frase del libro non solo si costituisce la correlazione 'io-fede', ma anche si stabilisce il ruolo passivo del primo rispetto alla seconda<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda la semantica contestuale degli elementi-chiave, notiamo che alla prima occorrenza del concetto 'fede' si attiva il significato di 'pratica religiosa' (confessione e battesimo), in relazione alla quale il soggetto appare passivo

---

<sup>4</sup> La voce "confessione" nel dizionario di Dal è definita nel modo seguente: "sacramento della penitenza, riconoscimento orale dei propri peccati davanti al confessore". Conseguentemente, in una confessione è lecito attendersi un'alta frequenza di termini appartenenti al campo semantico "peccato" e "colpa", il che non si verifica nel testo analizzato (v. *infra*). La netta prevalenza della parola "fede" su altri vocaboli di connotazione religiosa attiva il significato secondario del termine "confessione": "sincera e completa conoscenza, spiegazione delle proprie convinzioni, idee e fatti" (Dal, 2000), collocando il discorso in ambito filosofico, piuttosto che in quello prettamente religioso.

<sup>5</sup> È una frequenza molto alta anche per un testo autodiegetico: abbiamo calcolato l'occorrenza del pronome personale "io" in quattro autobiografie scelte a caso (A.V. Suvorov, A. Tvardovskij, E.I. Zamjatin, F.E. Dzeržinskij). Il valore rilevato è compreso nei limiti fra 0,6% e 2%.

<sup>6</sup> Dal punto di vista linguistico la forma passiva è l'unica realmente usata per esprimere questa idea. Così l'assenza di scelta a livello di linguaggio fa riscontro alla costrizione che si verifica nel mondo empirico.

(fui battezzato e fui educato). Subito dopo si attiva il significato più generico della fede (credere in qualcosa): “già non credevo in nulla”<sup>7</sup>. È molto importante anche il fatto che il soggetto attivo si associa all’assenza della fede.

Successivamente il concetto ‘fede’ si sottopone ad un processo di concretizzazione: ‘credere seriamente’ e ‘fiducia’ (“non ho creduto mai seriamente, ma piuttosto avevo fiducia in ciò che mi insegnavano”<sup>8</sup>). Qui si introduce il concetto della ‘fede seria’, ossia quella confermata dall’intelletto, il quale appare in opposizione alla ‘fiducia’ (non credere seriamente = avere fiducia), ovvero un atteggiamento acritico fondato sull’autorità degli adulti, il quale normalmente è caratteristico di persone ingenuie che facilmente si fanno ingannare. Pertanto il significato contestuale della “fiducia” risulta per molti aspetti diverso da quello linguistico, implicando il semantema dell’inganno. Notiamo ancora il ruolo attivo del soggetto nei contesti che implicano l’assenza della fede (non ho creduto, avevo fiducia) e la passività del medesimo nei riguardi della dottrina religiosa (mi insegnavano). Nel passaggio successivo il concetto della fede subisce un’altra trasformazione: qui troviamo la fede appassionata in combinazione con il verbo ‘abbandonarsi’. Il campo semantico di questo tipo di fede incorpora vita pura e morale ma anche scherzo e scherno: “Mi ricordo che Musin-Puškin [...] cercava di persuadere con un fare beffardo mio fratello”<sup>9</sup>; “Io simpatizzavo con questi scherzi dei grandi”<sup>10</sup> (p. 107). Qui si profila un duplice conflitto: da un lato l’opposizione tra la fede sincera che informa il comportamento dell’individuo e le istituzioni sociali rappresentate da Musin-Puškin (sovrintendente dell’Università di Kazan’), dall’altro, il contrasto fra l’individuo (fratello dell’autore) e la società (gli adulti). Di lì a poco appare un’altra ipostasi della fede: fede persa, rappresentata come un fenomeno quasi fisico, il distacco (in russo il sostantivo ‘отпадение’ contiene anche il semantema del movimento cataforico). A questo punto la fede persa è concretizzata come dottrina religiosa (вероучение) e religione di stato (православие), rimandando all’inizio del testo. Il cerchio si chiude, ma è un cerchio apparente, perché il semantema di passività dell’individuo insito nella ‘pratica religiosa’ si rafforza nella concezione della religione di stato e diventa costrizione: “A scuola insegnano il catechismo e mandano gli alunni in chiesa, ai funzionari si richiede il certificato di comunione”<sup>11</sup>. La idea di dissociazione fra l’io e la fede veicolata all’inizio dalla diatesi passiva (partecipazione coatta alle funzioni religiose) si conferma ulteriormente dalla diatesi attiva del rifiuto conscio, sfociando nell’opposizione fra la dottrina

---

<sup>7</sup> “я не верил уже ни во что” (106).

<sup>8</sup> “я никогда и не верил серьёзно, а имел только доверие к тому, чему меня учили” (106).

<sup>9</sup> “Помню, Мусин-Пушкин, насмешливо уговаривал отказывавшегося брата” (106).

<sup>10</sup> “Я сочувствовал тогда этим шуткам старших” (107).

<sup>11</sup> “В школах учат катехизису и посылают учеников в церковь; от чиновников требуют свидетельств в бытии у причастия” (107).

religiosa e la vita in tutte le sue manifestazioni positive (intelligenza, onestà, rettitudine, bontà, moralità), le quali risultano nel campo semantico dell'ateismo, mentre tutte le qualità negative (stupidità, crudeltà, immoralità, superbia) si trovano nel campo semantico della religione, a cui dopo poche righe si aggiunge anche l'assurdità (azioni insensate). Al campo semantico dell'ateismo si aggiungono invece i concetti di luce, conoscenza e vita: "la pratica ostentata dell'ortodossia si incontra maggiormente nelle persone ottuse, crudeli, amorali che si credono molto importanti. Mentre intelligenza, onestà, rettitudine, magnanimità e moralità si incontrano maggiormente in coloro che si dichiarano atei."<sup>12</sup>; "le parole che egli pronuncia, i segni della croce e gli inchini che fa [...] sono azioni totalmente prive di senso. Avendo capito la loro assurdità, non era in grado di continuarli."<sup>13</sup>; "la luce della conoscenza e della vita sciolse il falso edificio"<sup>14</sup>. Infine, nell'ultimo paragrafo del primo capitolo appare il concetto della "fede mia": "Ora [...]vedo chiaramente che la fede mia – ciò che, all'infuori degli istinti ferini, muoveva la mia vita, – l'unica vera fede mia in quel tempo era la fede nell'[auto]perfezionamento"<sup>15</sup>. Questo concetto è formato dalle nozioni seguenti: ateismo (inteso come rifiuto del culto ufficiale), razionalità, moralità (la "fede vera" appare in opposizione agli "istinti ferini"), la capacità di condizionare il comportamento dell'individuo (forza vitale). Infine, la presenza dell'aggettivo possessivo "mia" in posizione stilisticamente marcata (nella lingua russa l'attributo normalmente precede il sostantivo, nella frase citata sopra l'ordine non marcato si inverte focalizzando l'aggettivo possessivo) conferisce connotazione positiva alla "fede vera". Non è difficile rendersi conto che a tutti i coiponimi del concetto "fede vera" corrisponde tutta una serie di termini antitetici connotati negativamente: ateismo-pratica religiosa, razionalità-assurdità, moralità-spregiudicatezza, attività del soggetto (forza vitale)-passività del medesimo, i quali possono essere ricondotti ad un iperonimo che non appare nel testo esplicitamente (un concetto *in absentia*) che possiamo formulare come \*fede falsa altrui. Quindi, il campo semantico 'fede' fin dall'inizio presenta un'opposizione interna, fede vera/fede falsa, di cui il primo elemento presenta uno sviluppo dialettico, cioè la sua semantica si arricchisce progressivamente

---

<sup>12</sup> "явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими" (107). Qui ci si riferisce alla confessione ortodossa.

<sup>13</sup> "слова, которые он говорит, и кресты, и поклоны, которые он кладёт во время стояния на молитве, суть вполне бессмысленные действия. Сознав их бессмысленность, он не мог продолжать их" (108).

<sup>14</sup> "свет знания и жизни растопил искусственное здание" (108).

<sup>15</sup> "Теперь [...] я вижу ясно, что вера моя – то, что, кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, – единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование" (109).

di nuovi significati, mentre il secondo è statico, ovvero, in termini logici, la sua intensione rimane invariata e il suo connotato principale è l'ipocrisia religiosa, la cui latrice è la classe agiata; al contrario, il concetto di 'fede vera' forma un binomio con l'idea della forza vitale. Questo binomio si sviluppa e si concretizza nei due capitoli successivi (II, III) attraverso i seguenti passaggi evolutivi: 1) fede nell'auto-perfezionamento che si realizza nelle rispettive attività: esercizio fisico, studio, apprendimento delle lingue straniere; 2) fede nell'arte con le conseguenti attività letterarie; 3) fede nel progresso che genera l'attivismo sociale (attività pedagogiche e giornalistiche). Ognuna di queste fedi entra in crisi perché degenera nel proprio opposto: la volontà di auto-perfezionamento sfocia nella superbia e cupidigia (il desiderio di essere migliore o semplicemente più ricco degli altri), questi vizi attraggono altri "crimini". La dedizione all'arte è motivata da lucro, superbia, ricerca del piacere e sfocia nella pazzia (cioè nella negazione dell'intelletto tanto caro all'autore). Infine, il progresso si associa con la morte. Fin qui abbiamo assistito ad un normale processo dialettico (negazione della negazione) che è spesso paragonato ad uno sviluppo spiraleforme (cioè, il processo ritorna al punto di partenza, però a livello più alto, producendo un salto in una qualità nuova).

Nel momento in cui la presunta vera fede nelle sue tre ipostasi si rivela falsa alla pari di quella altrui, viene meno anche la forza motrice della vita: "La mia vita si fermò"<sup>16</sup>. Il capitolo IV quindi assume l'importanza cruciale nell'organizzazione narrativa della *Confessione* perché funge da centro compositivo, segnando la fine di una vita e l'inizio del difficile percorso verso la resurrezione. In questo modo il testo si divide in due parti che corrispondono a due periodi nella vita dell'autore. Il carattere liminale del capitolo IV è sottolineato in primo luogo dalla collisione tra la pulsione autodistruttiva e quella creativa, di cui la prima è presente in modo esplicito: "La vita mi venne in uggia: una forza irresistibile mi costringeva a liberarmene in qualche modo. [...] Era una forza simile all'iniziale volontà di vita, ma in direzione opposta. [...] L'idea del suicidio mi è venuta in modo così naturale, come prima venivano le idee sul miglioramento della vita"<sup>17</sup>, mentre la seconda è presente *in absentia*, dato che si esprime indirettamente come la mancata realizzazione del desiderio di suicidio. Ciò fa sì che il personaggio appaia in balia incontrastata della pulsione distruttiva: egli costantemente si trova sull'orlo del suicidio, ma nonostante tutta la fissazione su questa idea, non oltrepassa la soglia, bloccato da una incerta speranza di qualcosa. La novità della situazione consiste soprattutto nella dissociazione fra pulsione ed azione: se prima il desiderio sfociava nella rispettiva azione (auto-perfezio-

---

<sup>16</sup> "Жизнь моя остановилась" (116).

<sup>17</sup> "Жизнь мне опостылела – какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от неё [...] Это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении. [...] Мысль о самоубийстве пришла мне также естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни" (117).

namento, studio ecc.), ora la pulsione rimane isolata nella psiche avendo scarsa o nulla influenza sulla vita pratica. Quindi l'eros non è sparito del tutto, anzi è abbastanza forte, in primo luogo perché controbilancia con successo la tendenza opposta e in secondo luogo perché continua a muovere la vita, nonostante il soggetto affermi il contrario. Infatti, la vita non solo continua, ma è anche molto attiva. Tutto ciò induce a presupporre che all'origine di questa attività vi sia un'altra 'fede vera'. È la fede nella forza dell'intelletto umano. Non a caso l'estensione del segmento dedicato alle ricerche intellettuali (cap. V-XI) che cronologicamente corrisponde agli anni 1877-78 supera di gran lunga (15785 parole contro 5354) l'estensione dei cap. I-IV in cui si raccontano niente meno che i 50 anni di vita precedenti. Ciò è in linea con la natura soggettiva del tempo artistico, in virtù della quale l'autore espande gli avvenimenti che considera importanti e comprime quelli secondari. L'importanza della speculazione razionale trova un'ulteriore conferma nell'analisi dell'universo artistico, in cui il campo semantico relativo alla sfera razionale è particolarmente vasto sia dal punto di vista quantitativo, sia da quello qualitativo. In tal modo la sfera del razionale si presenta articolata nelle seguenti dominanti semantiche:

- Ri. Oggetto della speculazione mentale (rappresentato da 4 termini: problema [5], questione [132], fenomeno [8], essenza [9]).
- Rii. Il risultato della speculazione mentale (12 termini, di cui 9 per quello positivo: senso [89], risposta [70], verità [61], veridicità [7], soluzione [7], spiegazione [17], deduzioni [6], prove [3], ragioni [2]; e 3 per quello negativo: menzogna [21], inganno [13], errore [7]).
- Riii. Intelletto (13 termini: intelletto [35], ingegno [15], pensiero [30], saggio [5], pensatore [3], speculazione [3], coscienza [9], pensiero [1]; ottusità [7], forsennato [9], pazzia [5], stupidità [10], stolto [3]).
- Riv. Speculazione mentale (10 termini: ragionamento [23], dubbio [8], ricerca [5], indagine [8], studio [1], incertezza [1], riflessione [1], spiegazione [1], osservazione [1], comprensione [1]).
- Rv. Il sapere (18 termini: conoscenza [61], saggezza [17], scienza [21], dottrina [13], filosofia [10], teoria [8], nozioni [3], cognizione [4], concezione [2], vedute [4], convinzioni [13]; ignoranza [3], nescienza [2], incoltezza [1], inscienza [3], irragionevolezza [1], pseudoscienza [5], aberrazione [4]).
- Rvi. Filosofia (6 termini: idea [5], filosofo [2], sociologia [1], soggetto [1], sfera [1], identità [1]).
- Rvii. Logica (9 termini: eccezione [1], dilemma [1], causa [10], base [3], relazione [6], fondamento [6], deduzione [6], conclusione [2], causa [4]).
- Rviii. Scienze naturali (17 termini: esperienza [2], organismo [1], scienziato [9], atomo [1], matematica [5], biologia [2], polo [3], natura [2], costellazione [1], composizione [1], sostanza [1], equazione [1], fisiologia [1], chimico [2], particelle [2], energia [1], etere [1]).



Per quanto riguarda l'aspetto quantitativo, i vocaboli appartenenti a questo campo semantico occorrono 871 volte pari al 4,1% del totale.

Ora costruiremo lo schema ideografico del campo semanticamente opposto, quello della fede (intesa nel senso stretto come credenza religiosa). Dal punto di vista qualitativo il campo della fede si articola in tre dominanti semantiche:

- Fi. Religione (21 termini per un totale di 220 occorrenze: fede[117], superstizione [7], religione [1], dottrina [11], credenza [6], ortodossia [14], professione [12], cattolico [8], protestante [4], cristianesimo [6], ortodosso[2], ateo [5], credente [11], cattolicesimo [4], luteranesimo [1], islam [1], monaci [4], scismatico [3], cristiani [1], vescovo [1], archimandrita [1]);
- Fii. Culto (17 termini per un totale di 69 occorrenze: confessione [3], digiuno [1], chiesa [23], preghiera [4], rito [11], messa [4], alleluia [3], altare [1], confessore [1], eucaristia [1], battesimo [1], preghiera [2], reliquie [5], sacerdote [2], inchino [1], comunione [5], oremus [1])
- Fiii. Teologia (23 termini per un totale di 96 occorrenze : creatore [4], Dio [44], Cristo [4], Signore [1], angelo [1], Madonna [1], teologia [1], epifania [1], divinità [1], peccato [1], peccatore [1], dogma [2], diavolo [1], vangelo [1], Ecclesiaste [1], eresia [1], eretico [1], spirito[8], anima [12], teologo [1], metafisica [2], mistero [5], paradiso [1]).

La frequenza complessiva dei vocaboli appartenenti al campo semantico 'fede' è di 385 volte (1,8% del totale).

I dati addotti sopra dimostrano una netta superiorità quantitativa (2,2: 1) dei lessemi che appartengono alla sfera del razionale su quelli che appartengono alla sfera della fede. Per quanto riguarda il confronto qualitativo fra i due campi semantici in questione, bisogna notare che il primo è molto più articolato rispetto al secondo, inoltre la maggior parte degli elementi di questo campo semantico rimandano all'aspetto formale e speculativo della fede piuttosto che ad una esperienza mistica.

L'analisi dei verbi produce una divergenza ancora più marcata: i verbi che connotano i processi di ragionamento razionale occorrono 397 volte e possono essere distribuiti nei seguenti gruppi semantici: A) Processo di speculazione mentale: 32 verbi (201 casi); B) Passaggio da ignoranza a conoscenza: 21 verbi (114 occorrenze); C) Operazioni logiche: 26 verbi (82 presenze).

I verbi relativi al campo semantico della fede sono 14 (57 occorrenze), fra cui c'è un solo verbo che esprime l'atteggiamento mistico: credere (29), un verbo che denota l'atto di apostasia: abiurare (13); un verbo che significa un'adesione formale alla fede: professare (2). Tre sono i verbi che si riferiscono alle azioni appartenenti all'aspetto formale della fede: digiunare (4), pregare

(3), comunicarsi (1); un verbo del linguaggio teologico: creare (2).

È importante il fatto che ci sono solo tre verbi con il significato di passaggio dall'ateismo alla fede: convertire (1), cominciare a credere (2)<sup>18</sup>, accettare (5); il primo è usato all'infinito e si riferisce ad un'ipotetica conversione forzata di terze persone, quindi ha poco a che vedere con il protagonista. Il secondo verbo ha la stessa radice di 'fede' e quindi denota un'accoglienza interna di un credo religioso. È interessante osservare la dinamica del verbo 'credere': esso per la prima volta si presenta in combinazione con il sostantivo 'volontà' (volontà di credere) che successivamente è sostituito da 'obbligo', entrambi riferiti all'autore. Così si sottolinea l'impossibilità di accettare liberamente la religione, sentita come una costrizione esterna.

Per quanto riguarda il verbo 'accettare' (принять), bisogna notare che esso è interpretato nei dizionari mediante seguenti termini: "riconoscere, dimostrarsi d'accordo, acconsentire, approvare", i quali implicano un atto deliberato e razionale, nel nostro caso, nei riguardi della fede. Ciò rende evidente da un lato l'atteggiamento attivo del soggetto, dall'altro, traspare la sua volontà di innestare la componente razionale nell'ambito dell'irrazionale.

Dai dati riportati sopra si evince che nell'universo artistico della *Confessione*, e per conseguenza, anche nella *Weltanschauung* dell'autore la conoscenza razionale è più importante della intuizione metafisica.

La presenza di opposizioni binarie nei gruppi Rii. (il risultato della speculazione mentale), Riii. (l'intelletto), Rv. (il sapere) testimonia a favore della concezione dialettica dei rispettivi fenomeni. La diversità del lessico dimostra l'interesse dell'autore per varie branche del sapere, il quale è distribuito economicamente in due gruppi correlati: filosofia e scienze naturali, il che corrisponde alla correlazione tra la conoscenza logica e sensoriale. In tal modo, questi due tipi di conoscenza svolgono il ruolo dominante nel rapporto del personaggio con la realtà esterna, mentre la funzione intuitiva risulta relegata in secondo piano.

L'analisi dei verbi che connotano il processo di acquisizione della conoscenza conferma la disposizione dominante appena rilevata: i gruppi semantici più importanti sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo si riferiscono ai processi mentali caratteristici del metodo positivista e dialettico. In questo quadro spicca l'assenza dei lessemi attribuibili al campo semantico dell'esperienza mistica e all'acquisizione intuitiva della conoscenza. I termini che abbiamo annoverato nel campo semantico 'fede' riguardano maggiormente l'aspetto logico-razionale e formale della religione. Pertanto fra il campo della conoscenza razionale e quello della religione si osserva un'osmosi semantica piuttosto che una netta opposizione. Riassumendo possiamo dire che nel

---

<sup>18</sup> Si tratta del verbo russo *поверить*, il quale denota un'azione incoativa, cioè l'inizio dello stato espresso dal verbo "credere".

personaggio la funzione razionale è talmente forte che si estende anche sul dominio della funzione intuitiva, il che lo fa affrontare i problemi della fede con i metodi positivisti. Quindi, il conflitto principale della *Confessione* si svolge sul campo della conoscenza razionale, ipotesi che è corroborata dalla presenza di opposizioni binarie in questo campo. Di modo che l'invariante semantica del testo, può essere formulata così: 'crisi della concezione positivista e tentativi di superarla con i metodi del positivismo stesso'. Questo processo ripercorre le seguenti tappe: nei cap. V-VI l'autore usa il ragionamento deduttivo per risolvere i problemi che lo assillano, procedendo dal generale e astratto al particolare e concreto: "Ho cercato la risposta alle mie domande in tutte le scienze"<sup>19</sup>, "Avendo conosciuto [...] la totalità e la legge del suo sviluppo, conoscerai sia il tuo posto nella totalità sia te stesso"<sup>20</sup>. Nei capitoli VII-VIII si procede per induzione: "Non avendo trovato la spiegazione nella conoscenza, ho cominciato a cercarla nella vita"<sup>21</sup>. In altre parole l'autore passa all'analisi di casi concreti per risalire alle leggi generali dell'universo. I risultati di queste due operazioni logiche sono sottomesse alla sintesi che si opera nel cap. IX, dalla quale deriva un elenco numerato di tre deduzioni, le quali suggellano la crisi della conoscenza razionale che, come abbiamo notato prima, si rivela l'ipostasi più importante della fede. È comprensibile che il suo crollo comporti sofferenza e disagio psicologico enormi a cui fa riscontro la dominante affettiva del testo.

Per studiarla abbiamo raggruppato il lessico che connota gli stati emotivi in due gruppi antitetici 'euforia' e 'disforia': *euforia*: 49 occorrenze, fra cui i gruppi più numerosi sono: felicità 18, gioia 8, allegria 12, speranza 4, beatitudine, godimento 4; (*assenza di affetto*: tranquillità 5); *disforia*: 60 occorrenze. I gruppi più numerosi sono: paura 22, disperazione 9, sofferenza 11, afflizione 2. Da questi numeri si evince la predominanza dell'affetto negativo, la quale diventa più accentuata se analizziamo i significati contestuali dei relativi termini. Così la parola "felicità" si incontra quattro volte in contesto negativo: "in-ganno della felicità" (cap. IV), "è felice colui che non era nato" (cap. VI); la combinazione "uomo felice" è usata due volte in contesto ironico (cap. IV). Oltre alla dominante disforica del testo dobbiamo constatare l'avvicendamento di stati emotivi contrastanti sottolineato dalla rarità del lessico che si riferisce all'equilibrio affettivo. Tutto ciò crea una situazione di estrema tensione emotiva aggravata dall'idea di suicidio. Notiamo che anche in questo caso il venire

---

<sup>19</sup> "И я искал объяснения на мои вопросы во всех тех знаниях, которые приобрели люди" (121).

<sup>20</sup> "Познав [...] целое и познав закон развития, ты познаешь и своё место в этом целом и самого себя" (122).

<sup>21</sup> "Не найдя разъяснения в знании, я стал искать этого разъяснения в жизни" (132).

meno della fede è associato alla morte, il che conferma l'omologia iniziale fra fede e forza vitale.

A questo punto il soggetto si trova davanti alla necessità di sostituire la fede fallita con un'altra, così come aveva fatto nei casi precedenti. Questa volta, però il distacco risulta molto più doloroso e pertanto differito nel tempo. Ad esempio, nel cap. X l'autore afferma: "Io ero pronto ad accettare qualsiasi fede", aggiungendo però un'importante riserva: "a patto che essa non richiedesse da me un'esplicita rinuncia alla ragione, il che sarebbe una menzogna"<sup>22</sup>. Come si vede, la rinuncia alla ragione non è brusca e totale, bensì graduale ed avviene in concomitanza con l'espansione del campo semantico 'fede' cui si incorpora il concetto 'Dio'. Per valutarne adeguatamente l'importanza bisogna prendere in considerazione non solo la sua frequenza che non è molto alta (53 volte in totale, compresi anche i sinonimi), quanto la distribuzione del medesimo nel testo. La parola Dio appare per la prima volta nel I capitolo: "Mi ricordo che quando avevo undici anni, un ragazzo morto molto tempo addietro [...] ci annunciò una scoperta fatta nel ginnasio. La scoperta consisteva nel fatto che Dio non c'era"<sup>23</sup>. In questa frase si istituisce un'evidente correlazione fra la negazione di Dio e la negazione della vita (morte). Dato che dal punto di vista logico due negazioni possono essere sostituite da un'affermazione, possiamo postulare anche la correlazione fra il riconoscimento di Dio e la vita, la quale però a lungo rimane implicita: la parola "Dio" riappare solo a p. 140. (Senza contare la fine del cap. I, dove l'esistenza di Dio è incerta: non si nega e non si afferma.) Così l'iniziale negazione di Dio prefigura la sua assenza negli otto capitoli successivi, dove si descrivono le premesse, l'inizio e lo svolgimento della crisi. È significativo che la parola "Dio" è introdotta nuovamente per innescare la seguente catena associativa: Dio → vita → fede. L'omologia sostanziale fra vita e Dio è sottolineata all'inizio del cap. XII, per molti aspetti cruciale nella composizione dell'opera: "Durante tutto l'anno, quando io quasi ogni minuto mi domandavo se finire con un cappio o con una pallottola, tutto questo tempo [...] il mio cuore languiva in un penoso sentimento. Questo sentimento non lo posso chiamare che la ricerca di Dio"<sup>24</sup>. Quindi, il concetto 'Dio' non è altro che un'espressione del sentimento religioso irrazionale. L'associazione fra il sentimento religioso e Dio facilita l'accoglienza del-

---

<sup>22</sup> "Я готов был принять теперь всякую веру, только бы она не требовала от меня прямого отрицания разума, которое было бы ложью" (143).

<sup>23</sup> "Томню, что, когда мне было лет одиннадцать, один мальчик, давно умерший [...] объявил нам открытие, сделанное в гимназии. Открытие состояло в том, что бога нет" (106).

<sup>24</sup> "Во всё продолжение этого года, когда я почти всякую минуту спрашивал себя: не кончить ли петлёй или пулей, – во всё это время [...] сердце моё томилось мучительным чувством. Чувство это я не могу назвать иначе, как исканием бога" (149).

l'aspetto formale della religione inizialmente rifiutato dal personaggio per motivi che abbiamo esposto sopra.

Un'ulteriore espansione del campo semantico 'fede' si manifesta con l'introduzione di un nuovo concetto: "conoscenza della fede". Questo termine, vago e contraddittorio, è frutto dell'ultimo disperato tentativo di salvare la ragione. In realtà la parola "conoscenza" svolge qui una funzione rituale d'omaggio alla razionalità, piuttosto che quella semantica, dato che il significato contestuale di essa è per molti aspetti contrario all'uso linguistico. Nei segmenti a cui ci si riferisce (pp. 138 e 145) la parola "conoscenza" si associa non con le attività intellettuali, bensì con il lavoro fisico da un lato e con il sentimento religioso dall'altro. Questo paradosso si esprime inizialmente attraverso un'opposizione assai particolare: conoscenza razionale/conoscenza irrazionale. Tale opposizione può essere ben formulata in termini più pertinenti come opposizione fra scienza (che rappresenta la funzione razionale) e sentimento religioso (funzione irrazionale): "La conoscenza razionale nella persona degli studiosi e saggi rifiuta il senso della vita, mentre le enormi masse della popolazione – tutta l'umanità – riconoscono questo senso nella conoscenza irrazionale. Questa conoscenza irrazionale è la fede"<sup>25</sup>. Una terminologia così vaga e contraddittoria non è altro che un sintomo di un profondo disagio psicologico davanti alla necessità di rifiutare la ragione a favore dell'irrazionale. Per facilitare tale passaggio il soggetto inocula nel concetto 'fede' un semantema eterogeneo e persino antitetico, quello della razionalità ("conoscenza della fede"). Nonostante la contraddizione logica insita in questa operazione, essa si dimostra assai produttiva per molti aspetti: a breve scadenza agevola il passaggio alla seconda tappa dello sviluppo dialettico (il rifiuto della ragione appare più smorzato) e a lungo termine prefigura la sintesi, cioè 'unione degli opposti'. Questo processo inizia già nel cap. VI: "Di modo che il mio errare nelle conoscenze non solo non mi tirò fuori dalla mia disperazione, ma soltanto la rafforzò. Una conoscenza non rispose alle domande della vita, l'altra conoscenza invece rispose, confermando inequivocabilmente la mia disperazione"<sup>26</sup> e raggiunge il culmine nel cap. IX: "Capivo che tutti i nostri ragionamenti giravano in un circolo vizioso come un pignone che non ingranava"<sup>27</sup>. Questo movimento circolare è il simbolo principale della sterilità di tutti i tentativi di calcolare il senso della vita con i metodi positivisti. È curioso notare che le parole

---

<sup>25</sup> "Разумное знание в лице учёных и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, всё человечество – признают этот смысл в неразумном знании. И это неразумное знание и есть вера" (138).

<sup>26</sup> "Так что блуждание моё в знаниях не только не вывело меня из моего отчаяния, но только усилило его. Одно знание не отвечало на вопросы жизни, другое же знание ответило, прямо подтверждая моё отчаяние" (132).

<sup>27</sup> "Я понимал, что все наши рассуждения вертятся в заколованном круге, как колесо, не педаляющееся за шестерню" (143).

“cerchio” e “uscita” hanno la stessa frequenza (20 volte ciascuna). Se è vero che il nostro inconscio percepisce ed elabora le informazioni scartate dalla coscienza, è lecito presupporre che abbiamo a che fare con un messaggio subliminale che l'inconscio dell'autore invia all'inconscio del lettore per rafforzare l'impressione creata a livello ideologico destinato alla coscienza. Invero, la parità numerica fra “cerchio” e “uscita” rende bene il dibattersi del personaggio nei numerosi tentativi di risolvere la crisi del pensiero razionale con i metodi del razionalismo stesso. Data l'impossibilità di farlo, il soggetto si vede costretto a cercare la soluzione altrove. In un primo momento egli rifiuta la scienza e filosofia perché esse non spiegano il senso della vita e giustificano il suicidio. L'associazione fra conoscenza razionale e morte da un lato e fra conoscenza razionale e ceto agiato dall'altro comporta l'idealizzazione dei poveri e in primo luogo dei contadini dichiarati depositari della ‘fede vera’ che consiste nell'accettazione incondizionata dei dogmi e della pratica religiosa, cioè ritorna alla variante iniziale del concetto ‘fede’ come culto ufficiale. Qui si chiude un altro cerchio della narrazione che unisce due circostanze simili a quelle che abbiamo osservato nel primo capitolo, dove l'evoluzione riguarda il passaggio dall'accoglienza passiva della religione (a causa dell'ignoranza e dell'atteggiamento acritico) al rifiuto attivo della medesima in virtù della sua incompatibilità con la ragione. Nei capitoli X-XII si osserva il processo contrario. L'autore rifiuta la ragione: “La consapevolezza dell'erroneità della conoscenza razionale mi aiutò a liberarmi dallo scandalo della vana cavillazione”<sup>28</sup> ed accoglie la fede: “ho accettato tutto, andavo alle messe, pregavo di mattina e di sera, digiunavo, e in un primo tempo la mia mente non rifiutava niente”<sup>29</sup>, “Continuavo sempre ad osservare i riti della chiesa”<sup>30</sup>. Si noti anche l'inversione del rapporto attività/passività del soggetto: la liberazione dallo “scandalo” avviene sotto l'effetto di una forza esterna e il soggetto psicologico nel segmento citato sopra è al caso dativo (complemento di termine), mentre nella frase successiva esso è al caso accusativo (complemento oggetto). “La convinzione nel fatto che la conoscenza della verità può essere trovata solo per mezzo della vita mi spinse a dubitare della correttezza della mia vita”<sup>31</sup>. Quindi, tale rinuncia alla conoscenza razionale a favore della religione segna l'inizio di una nuova tappa dello sviluppo dialettico, la quale rappresenta, dal punto di vista logico, l'antitesi della critica positivista della religione che costi-

---

<sup>28</sup> “Сознание ошибки разумного знания помогло мне освободиться от соблазна праздного умствования” (149).

<sup>29</sup> “я принял всё, ходил к службам, становился утром и вечером на молитву, постился, говел и первое время разум мой не противился ничему” (154).

<sup>30</sup> “Я продолжал точно также исполнять обряды церкви” (158).

<sup>31</sup> “Убеждение в том, что знание истины можно найти только жизнью, побудило меня усомниться в правильности моей жизни” (149).

tuisse il punto di partenza del testo. Infatti, nei capitoli XI-XIII si dichiara un'adesione definitiva e incondizionata alla 'fede' intesa come culto religioso: "Allora io con tutte le forze dell'anima cercavo di evitare qualsiasi ragionamento, contraddizione e cercavo di spiegare razionalmente, nella misura del possibile, i postulati ecclesiastici in cui m'imbattevo. Eseguendo i riti della chiesa ammansivo la mia mente e mi sottomettevo alla tradizione che tutta l'umanità possedeva"<sup>32</sup>. Prese in considerazione queste particolarità ci sembra giustificato unire i due cerchi narrativi in una spirale che schematicamente può essere rappresentata così: fede = culto, soggetto passivo → fede = conoscenza razionale, soggetto attivo → fede = culto, soggetto passivo. La dialettica di questa evoluzione consiste nel fatto che il soggetto non rifiuta totalmente la conoscenza razionale, la quale, pur essendo relegata in secondo piano, rimane sempre attiva. In questo modo si costruisce un rapporto dialettico fra gli opposti, in cui nessuno dei due annienta l'altro. Infatti, come abbiamo visto prima, anche nei momenti in cui il personaggio dichiara di rifiutare la conoscenza razionale, tale rifiuto non è totale, perché al concetto 'fede' è stato incorporato il semantema 'razionalità'. Perciò rimane la possibilità di ristabilire l'equilibrio violato a favore della funzione irrazionale. Come vedremo in seguito, ciò avverrà attraverso la limitazione reciproca delle due funzioni. Lo stesso vale anche per l'atteggiamento del soggetto che non è assolutamente passivo. Dall'ultimo segmento citato si evince anche un chiaro sforzo di volontà che questa volta è diretto non all'esterno, ma all'interno, il che si esprime nella diatesi attiva e riflessiva: "cercavo di evitare", "stavo ammansendo la mia mente", "mi sottomettevo alla tradizione". Dunque anche l'opposizione attività/passività è suscettibile di una sintesi. Questo processo di reciproca limitazione degli opposti, benché irregolare e contraddittorio, si conclude nel cap. XVI, in cui se ne riassumono i risultati. La limitazione della fede è formulata nel modo seguente: "Ed io cessai di dubitare e mi convinsi pienamente che in quella conoscenza della fede a cui mi sono unito non tutto è verità. Prima avrei detto che tutta la dottrina è falsa, ma ora è impossibile dirlo"<sup>33</sup>. La limitazione della ragione è descritta così: "È necessario con cura e attenzione studiarla [la teologia] per capirla, ma non proprio nello stesso modo in cui capisco i postulati della scienza. Non lo cerco e non posso cercarlo, conoscendo la specificità della conoscenza della fede"<sup>34</sup>. Ed ecco la sintesi di esse: "Ma io

---

<sup>32</sup> "Я старался тогда всеми силами души избегать всяких рассуждений, противоречий и пытался объяснить, сколько возможно разумно, те положения церковные, с которыми я сталкивался. Исполняя обряды церкви, я смирял свой разум и подчинял себя тому преданию, которое имело всё человечество" (155).

<sup>33</sup> "И я перестал сомневаться, а убедился вполне, что в том знании веры, к которому я присоединился, не всё истина. Прежде я бы сказал, что всё вероучение ложно; но теперь нельзя было этого сказать" (162).

<sup>34</sup> "Надо осторожно, внимательно рассмотреть его, для того, чтобы понять его,

voglio capire in modo tale da essere condotto all'inevitabilmente inspiegabile; io voglio che tutto ciò che è inspiegabile sia tale non perché le esigenze della mia mente siano false (esse sono vere, e all'infuori di esse non posso capire nulla), ma perché vedo i limiti della mia mente. Io voglio capire in modo tale che ogni assunto inspiegabile mi si presenti quale necessità della ragione stessa e non come l'obbligo di credere.”<sup>35</sup>. Eppure la sintesi finale non sottende l'equipollenza delle due funzioni. Nella coppia antitetica ragione/fede il primo elemento si presenta dominante, il che si evince dai seguenti dati: 1) i rilievi dell'analisi frequenziale non lasciano alcun dubbio a questo proposito; 2) l'impianto narrativo è costruito attorno al motivo centrale che è la crisi della conoscenza razionale; 3) la funzione razionale non è mai completamente annientata, neppure quando l'autore afferma il contrario, mentre la funzione irrazionale è negata all'inizio della narrazione essendo equiparata al culto ufficiale e conseguentemente all'amoralità e bigotteria di coloro che ne ostentano la confessione. Il ricupero della fede si rende possibile solo attraverso un lungo processo di risemantizzazione che si sviluppa su quattro direttrici principali: a) inoculazione del semantema di razionalità, b) identificazione della fede con il sentimento religioso e conseguente rifiuto dell'aspetto formale della religione, c) enfattizzazione dell'aspetto morale della medesima, d) idealizzazione dei lavoratori giustificata da un ragionamento *a contrario*, la premessa del quale consiste nella convinzione della corruzione dei ceti agiati e in primo luogo, della nobiltà affetta da tutti i vizi possibili. Il polo socialmente opposto di essa è la classe dei contadini, i quali in virtù di questa opposizione sono dichiarati depositari delle qualità morali pure opposte e per conseguenza anche della 'fede vera' che si esprime in primo luogo nella confessione del culto ufficiale cui finalmente aderisce il personaggio. Quindi, la sua conversione assume la forma di un processo logico-razionale, piuttosto che un'illuminazione mistica. Come risultato il campo semantico del concetto 'fede' assume una valenza molto più ampia rispetto al significato usuale (riconoscimento incondizionato delle verità rivelate da Dio e assenza di qualsiasi dubbio od incertezza circa l'esistenza e natura di Dio), includendo in sé un semantema antonimico di razionalità.

Per quanto riguarda l'opposizione passività/attività del personaggio – che non è formulata direttamente, bensì si deduce dalla diatesi dei verbi – essa lascia trasparire in maniera percettibile la stessa tendenza unificatrice. Nel cap.

---

даже и не то, что понять, как я понимаю положения науки. Я этого не ищу и не могу искать, зная особенности знания веры” (163).

<sup>35</sup> “Но я хочу понять так, чтобы быть приведённым к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы всё то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязанность поверить” (163).



XVI troviamo sia i verbi attivi che quelli passivi uniti dal medesimo contesto: “cessai di dubitare” [перестал сомневаться], “mi sono convinto” [убедился]; “E volente o nolente fui condotto allo studio”<sup>36</sup>. La sintesi dei due opposti consiste nella deviazione dell’attività del personaggio dall’esterno verso l’interno. Questa interiorizzazione evoca la volontà di autoperfezionamento menzionata nel cap. I (p. 103), ma l’analogia non è completa. La differenza consiste nel fatto che l’iniziale autoperfezionamento è proiettato all’esterno, essendo imperniato sul confronto con gli altri: “L’inizio del tutto fu, certamente, il perfezionamento morale, ma presto esso si vide soppiantato dal perfezionamento in quanto tale, ovvero dal desiderio di essere meglio non davanti a sé stesso o davanti a Dio, bensì dal desiderio di essere meglio davanti ad altre persone. E molto presto questo desiderio di essere meglio agli occhi della gente fu sostituito dal desiderio di essere più forte degli altri, ossia più famoso, più importante, più ricco degli altri”<sup>37</sup>. Al collegamento dei motivi in una specie di anticlimax (perfezionamento morale → perfezionamento in quanto tale → desiderio di essere più ricco) fa riscontro la sensazione di degrado morale che è una delle manifestazioni concrete della crisi generale in cui versa il personaggio. La soluzione di questa crisi avviene attraverso un salto qualitativo che implica, fra l’altro, il ritorno all’idea iniziale dell’autoperfezionamento morale, cui consegue un radicale cambiamento del rapporto con la realtà esterna. Il passaggio all’atteggiamento contemplativo sembra avere un’importanza cruciale, dato che ad esso è dedicata per intero la parte finale del testo, la descrizione di un sogno aggiunta tre anni dopo la stesura del testo principale. Alcuni critici la considerano un’appendice eterogenea e quindi irrilevante dal punto di vista funzionale. A questo punto di vista si può opporre la seguente obiezione: è vero che stilisticamente la parte finale è molto diversa dal testo precedente, il quale è costruito secondo i principi della prosa fattografica; non a caso gli editori annoverano la *Confessione* tra gli “scritti pubblicistici”. Il racconto di un sogno, invece, è un procedimento di cui si avvale regolarmente la prosa d’arte, la quale si basa sulla verosimiglianza piuttosto che sulla veridicità fattografica. Il tipo artistico originario di esso è da cercare nella Bibbia (almeno per le culture a radici giudeo-cristiane), in cui il sogno è il principale mezzo di comunicazione fra Dio e uomo. Su questa sacralità archetipica delle immagini oniriche si fonda l’uso letterario delle descrizioni dei sogni, maggiormente in funzione di un duplice obiettivo: creare una rappresentazione senso-

---

<sup>36</sup> “И волей-неволей я приведён к изучению” (162).

<sup>37</sup> “Началом всего было, разумеется, нравственное совершенствование, но скоро оно подменилось совершенствованием вообще, т.е. желанием быть лучше не перед самим собою или перед богом, а желанием быть лучше перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед другими людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, т.е. славнее, важнее, богаче других” (109).

riale ed affettiva di determinati concetti o intuizioni ed attribuire loro un'auto-revolezza particolare che sottende implicitamente l'idea di rivelazione divina.

Tornando alla parte finale del nostro testo, ci rendiamo conto che esso, contrariamente a quanto afferma N.N. Gusev (1973: 102), non può essere una fedele riproduzione di un sogno, il quale, come afferma la psicanalisi, rappresenta in sé una congerie di immagini e motivi assurdi e paradossali che inoltre sono instabili nel tempo perché si dimenticano poco dopo il risveglio. Pertanto l'interpretazione e decifrazione della simbologia onirica sono possibili solo con l'ausilio delle tecniche speciali. L'*explicit* della *Confessione* invece spicca per chiarezza, lucidità e soprattutto coerenza logica e narrativa, piuttosto che per tenebroso simbolismo onirico, il che depone a favore del carattere costruito del segmento in questione. Sulla base di quanto sopra pare ragionevole assimilargli ad un'allegoria (intesa in senso lato come metafora espansa e non in senso stretto come un insieme di immagini stereotipe che rinvia ad un referente convenzionalmente determinato) che riassume in forma figurativa il messaggio principale dell'opera, il quale, senza pretendere qui di dare un'interpretazione esaustiva, risiede nel passaggio dall'instabilità all'equilibrio. Questa copia antitetica è attualizzata mediante le seguenti opposizioni fondamentali: concitazione/tranquillità, orrore/gioia, movimento cataforico/movimento anaforico. Tali opposizioni, come abbiamo già visto, ricorrono regolarmente nel testo, assicurando la coesione narrativa fra i due segmenti apparentemente eterogenei. Allo stesso ordine di eventi deve essere ascritto anche il motivo di una voce indeterminata, il quale rimanda al motivo di osservatore esterno: "Involontariamente immaginavo che da qualche parte ci fosse qualcuno che si prendeva gioco di me guardandomi"<sup>38</sup>. Questo atteggiamento beffardo dell'osservatore muta in quello approvativo nella parabola finale facendo riscontro alla meta-noia del personaggio, uno dei momenti più importanti della quale consiste, come abbiamo osservato prima, nel passaggio all'attività contemplativa. Che questa non sia assimilabile alla passività è comprovato dalla diatesi attiva dei predicati verbali riferibili al personaggio.

Quindi, la parabola finale ha una funzione ben precisa che consiste nell'attribuire una forma figurale e affettiva alle idee esposte precedentemente in termini propri. Questa funzione si estende anche sugli altri segmenti metaforici presenti nel testo, i più importanti dei quali sono, a nostro parere, l'allegoria di un uomo in barca (cap. III, XII) e il motivo dello smarrimento in un bosco (cap. VI, XII), ognuno dei quali è presente due volte, formando corrispondenti costrutti circolari simili a quelli che abbiamo osservato sopra. Va notato che anche questi due cerchi allegorici si impernano su una dinamica dialettica che si basa su rinvii semantici piuttosto che su ripetizioni.

---

<sup>38</sup> "Невольно мне представилось, что там где-то есть кто-то, который теперь потешается, глядя на меня" (cap. IV: 118).

Il motivo dell'uomo in barca appare per la prima volta a p. 113 e rappresenta in modo allegorico la situazione che l'autore considera come inerzia spirituale, alla quale fa riscontro l'idea di passività sottesa nella figura ("dico la stessa cosa che avrebbe detto una persona trascinata in una barca dalle onde e dal vento"<sup>39</sup>). La stessa metafora si ripropone a p. 152 in una forma espansa, costruendo un rapporto diegetico fra i propri motivi, il quale, a livello del *verbum proprium* è formulabile come passaggio dall'atteggiamento passivo a quello attivo: "Ecco che cosa sembrò di accadermi: non mi ricordo quando mi misero in un canotto, mi spinsero fuori dalla riva sconosciuta, mi indicarono la direzione verso l'altra sponda, mi diedero un remo nelle mani inesperte e mi lasciarono solo [...] Però, avendo guardato indietro, vidi un gran numero di canotti"<sup>40</sup>. A livello figurato ciò è interpretabile come passaggio dall'ignoranza alla conoscenza.

L'allegoria dello smarrimento si sviluppa secondo lo stesso principio di rinvio semantico, il quale questa volta è più complicato rispetto al caso precedente, perché istituisce una relazione fra una situazione ipotetica e generalizzata ("Cercando risposte all'interrogativo della vita, provai la stessa sensazione che prova una persona smarritasi in un bosco"<sup>41</sup>) e una situazione rappresentata come reale, ossia con il soggetto concreto riferibile univocamente all'autore ("Mi ricordo, era l'inizio di primavera, ero da solo in un bosco"<sup>42</sup>). L'opposizione fra questi segmenti si realizza nei termini 'tenebre/luce', di cui il primo è esplicito: "andai nel folto del bosco, nelle tenebre"<sup>43</sup>; mentre il secondo si deduce dal fatto fenologico (all'inizio di primavera il bosco è particolarmente luminoso, data l'assenza del fogliame). Altra coppia oppositiva ivi presente può essere formulata in termini di perdita (attualizzato a livello di *verbum proprium* come 'smarrimento') e rinvenimento. È ovvio che le due coppie antitetiche sono riconducibili al motivo fondamentale di passaggio dall'ignoranza alla conoscenza. La presenza dell'elemento comune (ambientazione) rende correlati i due segmenti di testo da esso interessati, il che comporta un'equivalenza strutturale fra il linguaggio figurativo e quello denotativo, dalla quale consegue, a sua volta, l'equivalenza fra l'universo immaginario e quello reale.

---

<sup>39</sup> "Говорю совершенно то же, что скажет человек, несомый в лодке по волнам и ветру".

<sup>40</sup> "Со мной случилось как будто вот что: я не помню, когда меня посадили в лодку, оттолкнули от какого-то неизвестного мне берега, указали направление к другому берегу, дали в неопытные руки вёсла и оставили одного. [...] Но, оглянувшись назад, я увидел бесчисленные лодки".

<sup>41</sup> "В поисках за ответами на вопрос жизни я испытал совершенно то же чувство, которое испытывает заблудившийся в лесу человек" (126).

<sup>42</sup> "Помню, это было ранней весной, я один был в лесу" (151).

<sup>43</sup> "пошёл в чащу, во мрак" (126).

A questo punto abbiamo abbastanza elementi per riassumere il ruolo del discorso metaforico nell'economia narrativa della confessione: la metafora esprime in modo concentrato la situazione o il processo descritti nel segmento precedente. Essa si trova frequentemente in una posizione forte, segnando la conclusione di un determinato ragionamento e il passaggio ad un altro, connesso logicamente con il precedente. Questa posizione strutturale (alla fine oppure all'inizio di un capitolo o di un segmento esteso) valorizza l'informazione veicolata dal linguaggio figurale, mettendolo in risalto sullo sfondo di quello denotativo. Ciò consente una doppia articolazione del discorso: a livello del *verbum proprium* e a livello del traslato. Ad esempio, la metafora del manicomio ("Ora mi è chiaro che non vi era alcuna differenza con il manicomio"<sup>44</sup>) che conclude il cap. II dedicato alle attività del primo periodo biografico dell'autore (autoperfezionamento e letteratura) descritte con dovizia di particolari e attraverso la rappresentazione di situazioni concrete: "Migliaia di lavoratori giorno e notte lavoravano sfianandosi, componevano e stampavano milioni di parole e la posta li distribuiva per tutta la Russia"<sup>45</sup>. La metafora concentra tutta questa diversità nel motivo del manicomio, focalizzando i semantemi più importanti: irrazionalità e sterilità. Lo stesso motivo si ripropone all'inizio del capitolo III: "Così vissi abbandonandomi a questa pazzia ancora per sei anni..."<sup>46</sup>. Di modo che la metafora crea una continuità semantica fra i due segmenti in questione, mettendo in risalto la dominante semantica locale.

Ora, alla luce di quanto esposto sopra, possiamo individuare gli elementi fondamentali dello spazio concettuale del testo. La struttura cognitivo-proposizionale (il nucleo) ha per soggetto l'io del personaggio-autore-narratore che si identifica con la ragione, ovvero con la funzione razionale. A favore di questa ipotesi depongono i seguenti fatti: il pronome personale 'io' è la parola più frequente del testo; la sfera della conoscenza razionale è il campo semantico più importante (sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo) del testo; la funzione razionale appare in una costante correlazione con la sfera dell'io fin dall'inizio del testo, mentre il campo della 'fede' (funzione intuitiva) in un primo momento rappresenta l'antitesi del binomio 'io-ragione'; la crisi della funzione razionale induce lo stato di una profonda disforia che rasenta il suicidio, le manchevolezze della 'fede', invece, non provocano una reazione affettiva sostanziale.

Il predicato nucleare può essere formulato come 'passaggio dall'ignoranza alla conoscenza'. L'importanza di questo passaggio si deduce da due fatti: 1) alto rango di frequenza dei rispettivi verbi, e 2) focalizzazione mediante

---

<sup>44</sup> "Теперь мне ясно, что разницы с сумасшедшим домом никакой не было" (112).

<sup>45</sup> "Тысячи работников дни и ночи из последних сил работали, набирали, печатали миллионы слов, и почта развозила их по всей России" (112).

<sup>46</sup> "Так я жил, предаваясь этому безумию ещё шесть лет." (113).

strutture metaforiche. In questo modo, l'analisi dell'universo artistico della *Confessione* rivela la natura dialettica della *Weltanschauung* di Tolstoj, il tratto più importante della quale, secondo noi, consiste nell'antagonismo di due atteggiamenti opposti – razionale ed irrazionale – tra cui sussiste un rapporto dinamico: in determinati periodi uno di essi prende il sopravvento, contrassegnando la personalità del narratore. Lo stesso avvicendamento muove anche il soggetto dell'opera che termina quando si stabilisce un certo equilibrio fra i due opposti.

A conclusione dell'analisi si può osservare che la natura dialettica del testo e della personalità dell'autore fu a lungo ignorata dalle interpretazioni parziali condizionate dalle contingenze politiche del momento.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arnold, I.V. (1978), "Značenie sil'noj pozicii dlja interpretacii chudožestvennogo teksta", *Inostr. jaz. v šk.*, n. 4: 60-70.
- Dal, V.I. (2000), *Tolkovyj slovar živago velikoruskago jazyka*, vol II, Moskva, Russkij Jazyk (prima ed. 1863-66).
- Gasparov, M.L. (1988), "Chudožestvennyj mir pisatelja: tezaurus formal'nyj i tezaurus funkcional'nyj", in *Problemy strukturnoj lingvistiki -1984*. Moskva, Nauka.
- Gasparov, M.L. (1997), "Snova tuči nado mnoj...". *Metodika analiza*. In Gasparov M. L. *Izbrannye trudy. vol. 2. O poeziji*, Moskva, Iazyki Russkoj Kul'tury, 9-20.
- Gusev, N.N. (1973), *Dva goda s L. N. Tolstym*, Moskva, Chudožestvennaja literatura.
- Lotman, Ju. M. (1998), *Ob iskusstve*, Sankt-Peterburg, Iskusstvo-SPB.
- Tolstoj, L.N. (1982), *Ispoved'. Sobranie sočinenij v dvadcati dvuch tomach*, vol. XVI, Moskva, Chudožestvennaja literatura.
- Žolkovskij, A.K., D.K. Ščeglov (1980), "Poetika vyrazitel'nosti", *Wiener Slavistischer Almanach*, Sonderband 2.