

LA SANTIDAD SEGLAR EN LA OBRA DE F. M. DOSTOIEVSKI

KARÉN STEPANYÁN, *Vicepresidente de Sección Rusa de la Internacional Dostoevsky Society*

RESUMEN

En este artículo se presenta un estudio sobre la santidad seglar en Dostoievski: las posibles formas de colaboración entre Dios y el hombre, la vida espiritual unida a la experiencia de la vida cotidiana.

Palabras clave: Dostoievski, santidad seglar.

ABSTRACT

This article presents a study of the secular sainthood of F. M. Dostoievski: the possible forms of collaboration between God and man, and the idea of spiritual life united with the experience of day-to-day life.

Keywords: Dostoyevski, secular sainthood.

El tema de este trabajo ha sido inspirado por mi lectura del libro de A. M. Panchenko *Sobre la historia y cultura rusa*, en el que hay un capítulo titulado «El poeta ruso, o la santidad seglar como un problema religioso-cultural»¹, y la discusión que surgió recientemente en el acto de la defensa de mi tesis de doctorado, cuando me reprocharon haberme concentrado demasiado en el problema del perfeccionamiento interno de la persona y haber olvidado su papel social y la colaboración entre Dios y el hombre, que era importante y valioso para Dostoievski, y mi escepticismo hacia lo declarado en la literatura del siglo XX, en particular en la novela *Doctor Zhivago* sobre un papel reformista de los poetas y los pintores como los continuadores de la obra de Cristo, en la línea de las palabras de Jesús: «El que cree en mí, hará también las obras que hago yo, hará aun cosas mayores» (Jn. 14,12).

Es un tema complejo, y sólo acabo de comenzar a ocuparme de él, siendo el presente trabajo uno de los primeros pasos. Por esta razón, de momento, dejo apartado el «subtema» «Los pintores y los poetas como los santos seglares en la comprensión de Dostoievski».

Considero que es evidente que ninguna labor con Dios en el tema de la transformación de la vida es posible sin transformación preliminar del colaborador-hombre; la reconstitución en él del espíritu de Dios y el comienzo del camino hacia el encuentro de la santidad. Más de una vez ha sido destacado por los investigadores que la época en la que creaba Dostoievski era muy semejante a los primeros siglos de la existencia del cristianismo como religión oficial del estado: el ascenso espiritual de los primeros trescientos años después del advenimiento de Cristo empieza a disminuir. El hecho de ponerse en presencia de Dios y la oración constante se ven sustituidos por los ritos y las misas a unas horas determinadas. La iglesia cada vez más se une con el estado, el clero se separa de la sociedad y la pertenencia al sacerdocio no supone ya tormentos y sufrimientos, sino honores e ingresos que hacen caer en la tentación. El debilitamiento de la fe viva lleva a la aparición de distintas herejías, de las cuales destacan, en el Este, el arrianismo (es decir, la doctrina sobre la naturaleza humana de Cristo, que ha llevado en muchos siglos a las teorías de Shtraus y Renan) y, en el Occidente, el pelagianismo, que negaba la existencia en la naturaleza humana del pecado original, que afirmaba la inocencia genesiaca de cada nuevo ser, la misma con la que nace Adán de las manos del Creador (que se desarrolla posteriormente, en particular en la doctrina de Jean-Jacques Rousseau sobre *l'homme de la nature et de la vérité*). Los *seglares creyentes*, que

en aquel tiempo no querían reconciliarse con semejantes motivos, abandonaron esta “pobre sociedad”, se alejaron del mundo, y así apareció un monacato que en un principio se encontraba en unas relaciones muy intensas con la Iglesia oficial².

En cuanto a Rusia, me permitiré citar aquí varios trabajos del hieromonje Juan Kolgrífov, G. P. Fedótov y V. N. Toporov sobre la historia de la santidad rusa. «La conciencia religiosa rusa nunca ha estado satisfecha observando la salvación personal de un alma individual; siempre se ha preocupado de la salvación universal»³; «todo debe estar sacramentado en su principio, liberado del poder del mal, y no podemos conformarnos con algo menor»⁴. La imagen conciliar de la santidad, la Santa Rusia, no es la apreciación del estado real de la antigua Rusia, sino «la *dirección* hacia la santidad a pesar de todo, el reconocimiento como su objetivo superior, la conciencia de la inseparable conexión con ella en su profundidad y una fe en su difusión universal en el futuro»⁵. Desde el siglo XIV la forma especial de estar al servicio de Dios se convierte en alienación – «el grado seglar de la santidad»⁶. “La hazaña de la alienación por Cristo” aparece en Rusia en aquel tiempo, cuando empieza a agotarse la santidad de los príncipes como los representantes de los seglares (considero que no es necesario recordar la importancia extraordinaria de la noción “alienado” no sólo en la novela *El Idiota*, sino también en otras obras de Dostoyevski, y, además, que el autor denota como Príncipe en sus novelas no sólo a Mischkin y Stavrógin, sino también en su borrador a Alesha Karamázov). Los tiempos modernos exigían de los seglares una nueva forma de la santidad. El alienado se convierte en el sucesor del “príncipe santo” en su servicio para la sociedad [...]. Los alienados se opusieron a las formas cotidianas en los momentos de la historia en los que en las costumbres y en la moral triunfaban los ritos confirmados definitivamente en el Concilio “Stoglavi” (“Stoglavi” significa “cien capítulos”, porque los resultados del Concilio del año 1551 fueron recogidos en cien capítulos [nota de los traductores]) y en el “Domostrói” (tratado de moral y economía doméstica en la Rusia antigua [nota de los traductores])⁷. Y luego, como escribe A. M. Pánchenko, «en el siglo XVI comenzó el ocaso de la Edad Media rusa. Comenzó la individualidad (el “individuo”, según Dostoyevski y la teología ortodoxa, es algo que limita la naturaleza divina del hombre, la soberbia y el aislamiento [acordémonos de las palabras de Dostoyevski sobre Lérmontov: «*la presión de la personalidad a sí misma*»]). Muchos de ellos se mueven y se contraen, como si “el mal” habitara en ellos (lo que, por cierto, no se puede excluir) [...]. Rusia tenía necesidad de los santos. La vida “sin santidad” se hacía difícil. Sin embargo, Pedro el Grande frena en cierta manera la santidad rusa [...]. Los dos últimos siglos sinodales están marcados por una práctica de canonización extraordinariamente restrictiva: al semblante de los santos significativos para todos sólo se adjuntaron cuatro»⁸. Comienzan los tiempos de «la incredulidad culta». Pero aún en ellos, «el milagro vivo» es posible: «El venerable Serafim Saróvski quitó el sello sinodal, puesto a la santidad rusa»; en el siglo XIX aparecen unas «formas de la santidad completamente nuevas en la Rusia»: el autor de esta cita, G. P. Fedotov, añade que «la vida espiritual en el mundo, en el sentido de la acción monacal, está unida a la experiencia de la vida cotidiana»⁹.

Sin embargo, en los tiempos de Dostoyevski todo esto se complicó (y al final se convirtió en una catástrofe), porque aquellos laicos con su aureola de la santidad pretendían jugar el papel de nuevos apóstoles («la sal de la sal de la tierra», según Chernishévski) para la salvación del mundo y “se marchaban a la revolución», marcando como su objetivo la reorganización violenta de la vida. Se consideraban «gente nueva», de su tiempo, los mis-

mos que en la aurora de la era cristiana se hacían discípulos de Cristo; y al mismo Jesús lo consideraban un antecesor. Como ya he afirmado antes, frente a la «gente nueva» de Chernishévski y otros que compartían sus ideas, Dostoievski iba a oponer una «gente nueva» según su genuina definición (aquellos que comenzarán el proceso de la transformación espiritual de Rusia y de todo el mundo¹⁰). La expresión «gente nueva» se encuentra con frecuencia en su borrador de la novela *Los demonios*, pero más a menudo usa la expresión «los mejores». Podemos recordar el capítulo con el mismo título de la edición de octubre del *Diario de un escritor de 1876* («los hombres sin los cuales ninguna sociedad ni ninguna nación pueden vivir y perdurar» [trad. Víctor Gallego Ballesteros]). Según la concepción popular, escribe Dostoievski, «los mejores» [...] «son aquéllos, que no han caído en la tentación pecuniaria, aquélla que busca infatigablemente el servicio dedicado a la obra de Dios, ama la verdad y, cuando es necesario, se levanta a servirle, dejando la casa y la familia y sacrificando su vida». Esta es la esencia breve del camino terrenal de los santos seculares. Lo que Dostoievski pensaba de «los mejores» como los santos escogidos lo testimonia una nota del borrador del *Diario de un escritor de 1876*: «se ha dicho por el ideal mismo que la espada no vendrá y que el mundo se regenerará *de repente* por un milagro. Pero está dicho que la aparición secundaria del ideal será encontrado por los elegidos, la mejor gente, a los que ayudará la mejor gente anterior»). Pero al mismo tiempo, esta época postreformista es una época de conmoción y muchos fundamentos anteriores tiemblan, llevando a una situación en la que «muchos comenzaron a plantearse en conciencia cuestiones muy serias: ¿A quiénes había que considerar ahora “los mejores”? Y, sobre todo, ¿de dónde sacarlos, dónde encontrarlos, quién se encargaría de reclamar su primacía, y sobre qué bases? ¿Era necesario que alguien se ocupara de eso? Y, por último, ¿conocemos esas bases nuevas? ¿Podemos estar seguros de que son las idóneas para volver a construir tantas cosas? [*Diario de un escritor*; trad. Víctor Gallego Ballesteros]». Estos problemas formulados por Dostoievski, incluso para él mismo, son los objetivos principales de su creación narrativa.

En realidad, palabras como “santo” (“santa”, “santos/-as”), Dostoievski las usaba con un gran cuidado. Si consideramos las cinco grandes novelas, comprobamos lo siguiente: en *Crimen y castigo* esta palabra respecto a la gente no se utiliza. En *El Idiota*, salvo una sola vez, sobre la que hablaré más adelante, referida a Elizaveta Prokófievna, en el discurso de Ippolit en la escena en la casa de campo en Pávlovsk («Usted es una santa [...] usted es... una niña también» [*El idiota*, I, 425; trad. Juan López-Morillas]) en la que le pide salvar a su hermano y las hermanas (es interesante que un poco más adelante Ippolit dice, dirigiéndose ya al príncipe: «si odio aquí a alguien [...], es a usted, a usted, alma jesuítica, alma empalagosa, idiota, millonario bienhechor, a usted [...] con todo el odio de mi corazón (*El idiota*, I, 427; trad. Juan López-Morillas.)»); a Natalia Nikítishna, una de las niñeras de Mischkin: «¡Qué magnífica persona! ¡Qué santa!», -dice sobre ella el príncipe (*El Idiota*, II, 758); y al abad Pafnuti, el modo de escribir de quien el príncipe ha reproducido en su primera visita a la familia de Epánchin («era famoso por su vida santa» [*El Idiota*, I, 84; trad. Juan López-Morillas]). En *Los demonios* –sólo respecto a Tijon y en un contexto negativo en el discurso de Stavrogin: «ustedes, la gente santa, son unos cínicos toscos (se encuentra en «La lista de A. G. Dostoyevskaya» [un título exacto] en el capítulo «Visita a Tijon») –. En *El Adolescente*, respecto a Versílov y también en el contexto negativo-irónico en el discurso del príncipe anciano Sokolski: «se daba aires de santo, no le faltaban más que los milagros (*El Adolescente*

te, 42; trad. Mariano Orta Manzano)» y dos veces más, de este modo el adolescente nombra a Akhmakova en el arrebatación de amor («Usted es una santa»). La expresión la “Santa Rusia” en *Crimen y castigo* no se encuentra ninguna vez. En *El Idiota* y *Los demonios* se usa en el contexto negativo: en el primer caso, en el panfleto de los nihilistas («en nuestra pretendida Santa Rusia») y en el segundo caso, en el discurso de Karmasínov («la santa Rusia es el país de madera, de miseria», “Rusia, tal como es ahora, no tiene porvenir» [*Los Demonios*, II, 462; trad. Juan López-Morillas]). En *El Adolescente*, en el discurso del viejo ermitaño Makár, en sus instrucciones al adolescente, aparece la expresión “la santa Iglesia”, en la frase siguiente: «Tú, querido mío, muéstrate celoso de la Santa Iglesia y, si te llega la hora, muere por ella” (*El Adolescente*, 465; trad. Mariano Orta Manzano). Solamente en *Los Hermanos Karamazov* esta palabra se ha utilizado más de diez veces y sin contexto negativo, respecto a los santos del pasado, los santos padres, al viejo ermitaño Zosím, una vez respecto a Alesha y una vez para Katerina Ivánovna en el discurso del capitán Snegirév: «de una “hermana” tan respetable y santa» [trad. Augusto Vidal]». La expresión la “Santa Rusia” se utiliza aquí en el discurso de autor sin contexto negativo o irónico. Es un hecho o imagen, en mi opinión, que dice mucho.

Uno de los aspectos del problema de la “santidad seglar” fue el trabajo de Dostoyevski sobre la encarnación de la imagen de la persona “positivamente hermosa”; aquí el lugar importante lo ocupa la opinión de Dostoyevski sobre la imagen de Don Quijote (uno de los prototipos del príncipe Mischkin). Esta relación, que fue muy complicada e, incluso, es posible decir, ambigua, me parece que ayuda mucho a entender el problema presentado al comienzo de este artículo: la persona y su papel social según Dostoyevski.

Todos nosotros conocemos los numerosos razonamientos de Dostoyevski sobre la novela, su autor y su personaje principal. Sabemos qué apreciación tan alta daba él siempre al caballero de la Mancha y a la novela de Cervantes; comparándolo con él mismo, y con la mejor gente de Rusia que creen «en la santidad de los ideales [...] en la fuerza del amor y en la sed de trabajar para la humanidad» (25; 19), e identificando a Rusia con Don Quijote. Pero en sus declaraciones más importantes sobre esta imagen siempre hay una cierta dualidad. Me permitiré citar aquí dos comentarios: «he igualado ahora al duque Schambor con Don Quijote, no sé qué elogios más altos puedo darle [...]. En todo el mundo no existe un escrito más profundo y más fuerte que éste. De momento esta es la última y gran palabra del pensamiento humano, es la ironía más amarga que ha podido expresar el hombre y, si se acabase el mundo, y preguntasen allí, en algún sitio, a la gente: “¿Qué habéis comprendido de vuestra vida sobre la tierra y qué podéis concluir sobre ella?” – la persona podría sin decir ni una palabra, enseñar a Don Quijote: “Aquí está mi conclusión sobre la vida, ¿pueden ustedes juzgarme por ella?”. No afirmo que la persona tendría razón habiendo dicho esto, pero [...]» (22; 92). Curiosamente –recordaremos para el futuro- que varias líneas más tarde Dostoyevski escribe: «Don Carlos, el pariente del Duque Schambor, también es un caballero, pero en este caballero se ve a un gran inquisidor. Él ha derramado ríos de sangre *ad majorem gloriam Dei* y en nombre de la Madre de Dios, humilde rezadora por la gente [...]» (22; 93). Y otro testimonio de Dostoyevski, escrito más tarde: «el conocimiento de este libro tan triste, el más triste de todos los creados por el genio del hombre, indudablemente alzaría el alma de un joven con una idea brillante, sugeriría en su corazón las grandes preguntas y contribuiría a distraer su mente de la adoración al ídolo eterno y estúpido del medio, a la presunción contenta de todo y

a la cordura insulsa. Este libro, el más triste de los libros, el hombre no se olvidará de llevarlo ante Dios en el Juicio Final. Y le indicará a Dios que el misterio profundísimo y fatal del ser humano y de toda la humanidad, lo ha conocido gracias a este libro. ¡Le mostrará que a la gran belleza de la persona, su pureza, su castidad, su sencillez, su dulzura, su valor y, al fin, su gran mente, de la que frecuentemente se ríe la humanidad (e incluso muy frecuentemente), únicamente le falta un don, el último don, *el genio*, para poder gestionar toda la riqueza de estos dones y toda su potencia, gestionar y dirigir toda esta potencia hacia un camino verdadero y no de fantasía y locura en su actividad, sino por y para la humanidad! Pero el genio se envía a las tribus y los pueblos raramente. Y el espectáculo de esta ironía mordaz del destino, que tan a menudo condena la actividad de otra gente noble y los amigos ardientes por la humanidad al silbido, la risa y al apedreamiento, únicamente porque ellos, en el minuto clave, no han sabido ver el verdadero sentido de las cosas y encontrar su *palabra nueva*. Este espectáculo de la pérdida vana de las fuerzas tan grandes, y los más nobles, puede acabar realmente hasta en la desesperación de alguno de los amigos de la humanidad, excitar en él ya no la risa, sino las lágrimas amargas y para siempre enfurecer su corazón puro y creyente con la duda [...]» (26; 25 - 26).

Me gustaría prestar atención a la repetición de la palabra *triste*, que en el segundo caso está marcada en el texto por Dostoievski mismo. En cuanto a la palabra *genio*, M. M. Korobova, a petición mía, me ha proporcionado amablemente el artículo que recoge el diccionario de uso de esta palabra y sus derivadas en las obras de Dostoievski. Este artículo formará parte del *Diccionario de la lengua de Dostoievski*. Los principales significados, que se pueden extraer de este material tan rico son los siguientes: «la capacidad creadora superior», la ««verdad», «la profundidad del espíritu», «la palabra nueva», «la fuerza creadora». La dualidad de la opinión de Dostoievski respecto a la imagen de Don Quijote proviene, desde mi punto de vista, de que él comprendía que la aspiración de la gente, aún tan honesta y desprendida, se convierte en tragedia si ellos, en primer lugar, inspirados por la fe que no tiene soporte en la existencia real y, sobre todo, en la profundidad ontológica de la esencia propia (y tal soporte puede ser sólo la fe en Dios), y, en segundo lugar, sin saber la verdad, el estado verdadero de la existencia, sin saber esa palabra adecuada, con la que hace falta nombrarlo, perciben esta existencia como un espejismo, algo que no es verdadero, que tiene necesidad de un cambio radical, y empiezan a rehacer, trayendo solamente el dolor a quienes querían ayudar tan sinceramente. No es casualidad que, al final, si ante nosotros realmente una persona con «un gran corazón», como Dostoievski escribe sobre Don Quijote, surja la parodia trágica de Cristo. En su excelente artículo, «El problema del ideal nacional en la obra de Miguel de Cervantes y F. M. Dostoievski», publicado en el segundo fascículo de la colección *F. M. Dostoievski y la cultura nacional*, N. N. Arséntieva escribe: «el escritor español Unamuno no por casualidad ha visto en Don Quijote el Cristo terrenal, el salvador de la nación»¹¹. Puedo añadir que tanto Don Quijote como Mischkin han sido considerados por mucha otra gente a lo largo de los últimos siglos una sustitución de Cristo como ideal vital. Más adelante, N. N. Arséntieva habla de unas concepciones utópicas, «de Rosseau», que tienen Don Quijote y Mischkin sobre la naturaleza de la persona; y es muy importante la conclusión final de la investigadora: «La religión de la lucha intransigente por la justicia de Don Quijote y la religión de la compasión del príncipe Mischkin, a pesar de toda su atracción, aún está lejos de la conciencia verdaderamente cristiana. Su fe, siendo racionalista en su esencia, está basada en

la idea de la salvación sin la gracia de Dios, que parte del mismo hombre, que normalmente conduce al mesianismo, a semejanza de Dios, la sustitución de los valores cristianos por los míticos»¹².

Y si semejante héroe no posee “un gran corazón”, las consecuencias pueden ser absolutamente desastrosas para la gente. En los años 60 del siglo XIX V. A. Karelin, el traductor de Cervantes, escribía que Don Quijote podría haber sido Jean-Jacques Rousseau, «sí se desarrollase de forma más normal en los últimos siglos»¹³, y más tarde, D. S. Merezhkovski también escribía: «Don Quijote es el prototipo de Jean-Jacques Rousseau y sus seguidores más recientes»¹⁴. Pero un pensamiento mucho más interesante es el de Vyacheslav Ivanov en sus artículos «La crisis del individualismo» sobre el siguiente tipo humano: «Si el mundo no es así como debe ser en calidad del postulado del espíritu, entonces, peor para este mundo, y que ni siquiera exista este mundo. Don Quijote *no acepta* el mundo, como lo hace Iván Karamazov: un hecho del espíritu desconocido anteriormente. Don Quijote lucha con el mundo a vida o muerte y a la vez lo niega. El sortilegio de los magos ha convertido todo el universo en una ilusión [...]. El mundo entero ya es un *mará* dañino»¹⁵. En el artículo de V. Ivanov, «Shakespeare y Cervantes» leemos: «“Alonso el Bueno”, habiendo decidido ser bueno en la vida, dejaba de ser bueno con la vida»; más adelante el autor escribe sobre la catarsis trágica de la novela de Cervantes: «deja en el alma del lector una sensación de “depuración” benigna, en el fondo de la cual está el énfasis de la fe y el sentimiento profundo de la vanidad de cada aspiración humana, tan arbitraria ante la sencilla verdad de Dios». Y en la conclusión de estos artículos escribe algo absolutamente asombroso: si Don Quijote, desarrollando el pensamiento de Dostoyevski, fuese agraciado con el genio, «podría parecerse, de alguna manera, a alguien como [...] Ignacio de Loyola»¹⁶. Recordemos en este caso a Don Carlos, un gran inquisidor, según la expresión de Dostoyevski.

Miremos ahora cómo el tema de “Don Quijote” se refleja en las grandes novelas de Dostoyevski. Sobre la novela *El Idiota* ya se ha comentado algo sobre este tema. Por eso me permitiré referirme a ella más adelante.

En el borrador se puede leer esta conversación entre Tihon y Stavrogin, donde se presenta (en los razonamientos de Stavrogin) la interesante comparación entre Cristo de Renan y Don Quijote:

- Encontrar a Dios [...].

Feodosi (Feodosi Pecherski, uno de los prototipos de Tihon [nota del autor]): encontrar a Dios [...].

Y luego comienza el siguiente diálogo:

Los socialistas y los nihilistas, incluso Él (Cristo [nota del autor]) es un ideal indiscutible, excepto para los más atontados.

Pues este mismo ideal que creía cien por cien en su resurrección y en su divinidad, por supuesto, sí resucita.

Esta idea es la más importante de todas: el *Quijote* ha sido la expresión más acertada de ello [...].

Pero, si no existe Dios ¿cómo se va a sostener el mundo y ustedes en el mundo, ni siquiera un minuto? ¿Para qué entonces hacer buenas cosas? ¿Para qué sacrificarse?

Vea usted: han inventado cierto humanismo como un monigote convencional a partir del instinto de la autosupervivencia.

Pero es más natural pensar que la fuerza se conservará mejor gracias a sus propios poderes mejor que mediante ese monigote, y, entonces, se desatará la violencia. Esto es lo que ha estado haciendo cualquier persona fuerte hasta ahora desde tiempos inmemoriales.

¡Ojalá que tuviesen algo más inteligente!

¿Qué es más inteligente?

- Pues, nada. El impostor [...].

NB. – Vencer a todo el mundo, vencerse a sí mismo, vencer el desorden.

- No quiero el orden. Quiero el desorden (11; 305 – 307).

En *Los demonios* se pueden ver alusiones a Don Quijote. En primer lugar, por supuesto, en las imágenes de Stepán Trofímovich y Kirillov. Si Stepán Trofímovich, habiendo empezado el camino de Don Quijote, al final llega al evangelio y a Cristo, sin embargo, el camino de Kirillov es opuesto: del pensamiento de la necesidad de Dios hasta la locura y la muerte espiritual y física. En “El epílogo de la novela *Los demonios*” del borrador, Dostoievski escribe sobre Kirillov: «Predecir de antemano. Kirillov es así, el idealista ruso. Parece que tiene una buena intuición (como Belinski: primero, solucionaremos la cuestión de Dios y ya, después, comeremos)». Y un poco más adelante escribe que la juventud de entonces no tiene imágenes y nociones fiables: «gente ordinaria, sin convicciones, sin conocimiento, sin punto de apoyo, creyéndose los misterios del socialismo, gente igual que Kirillov, con su mente perdida [...]. ¿Cómo es posible que Necháev pueda tener éxito?». Y algo más sobre Kirillov: «En la figura de Kirillov está la idea popular del sacrificio por la verdad en el momento necesario [...]. Sacrificarse a sí mismo y todo lo demás por la verdad es el rasgo nacional de nuestra generación. Que Dios le bendiga y que le mande la posesión de la verdad. Porque la pregunta más importante consiste en considerar qué es la verdad. Para esto se ha escrito la novela». L. P. Grossman suponía que el prototipo de Kirillov fue en parte K. I. Timkovsky (miembro del club de M. V. Butashevich-Petroshevski [nota de los traductores]), a quien Dostoievski, en sus declaraciones de aquellos años, llamaba «la copia exacta de Don Quijote». Existe un personaje de transición entre *El Idiota* y *Los Demonios*, el del capitán Kartuzov, protagonista de un proyecto no realizado por Dostoievski. El escritor compara varias veces en sus notas escritas a Kartuzov con Don Quijote y, a pesar de que por sus características “quijotescas” se parece al príncipe Mischkin, al final estas ideas se plasman en la imagen del capitán Lebyadkin.

En *El Adolescente* el tema “quijotesco” está indicado por el propio Dostoievski: en general, toda la novela a través del rostro del adolescente que busca la verdad de la vida, (Gil Blas y Don Quijote) puede ser muy atractiva.

No podemos olvidar las últimas líneas de la novela: «Ahora sé: he encontrado lo que buscaba, qué es lo bueno y lo malo, nunca más me desviaré». Quiero añadir que la misteriosa «idea nueva» del adolescente en la parte final de la novela es, posiblemente, una referencia a aquel servicio monacal a la gente en el mundo al que se envía a Alesha Karamazov en la última obra de Dostoievski. En la novela *Los Hermanos Karamazov* el tema “quijotesco” no surge.

Quienes han hecho sus comentarios sobre la colección de los treinta libros de la obra completa del autor también yuxtaponen la imagen del paraíso en *El sueño de un hombre*

ridículo con el “discurso” de Don Quijote, con la bellota, sobre «la edad de oro» ante los cabreros. En este caso también quería comentar el uso de la palabra *triste* en los comentarios de Dostoievski, mencionados anteriormente, sobre el libro de Cervantes y las líneas de *El sueño de un hombre ridículo*: antes de “desembarcar” al hombre ridículo en el planeta de «los niños del sol», su silencioso compañero de viaje le dice: «“Lo verás todo” - [...], me respondió mi acompañante, y en sus palabras vibraba cierta tristeza (*Diario de un escritor*, 438; trad. Victor Gallego Ballesteros). A mí me parece que esta tristeza testimonia uno de los pensamientos esenciales de Dostoievski, que se resume en lo siguiente: cualquier estado «paradisíaco», sin haber sido legado por el mal, es frágil. El encuentro del paraíso verdadero y la salvación son posibles solamente a través de la catástrofe, a través del fuego, que quema el pecado y, si se quiere, a través del “crisol de las dudas”, sobre el cual estará conforme a su *hosanna*, como escribía Dostoievski al final de su vida.

Sobre el tema “quijotesco” en la novela *El Idiota* se ha dicho ya mucho. Por eso, apoyándome en el último ejemplo, apuntaré aquí sólo unas líneas admirablemente irónicas escogidas del borrador que, en mi opinión, nunca se han citado en los trabajos sobre esta novela: «El Apocalipsis y la estrella Ajenjo.

Ippolit está distraído: “¿Vivir o no vivir?” [...]

¿Está de acuerdo el príncipe?

No, no estoy de acuerdo.

Cualquier hierba, cualquier paso, Cristo. El discurso inspirado del príncipe (Cervantes, Don Quijote y la bellota). “Por la salud del Sol”».

En su trabajo «Dostoievski sobre el “Don Quijote” de Cervantes» V. E. Bagnó escribe que cuando el mundo ilusorio creado por el caballero a su alrededor se destruye (al sufrir la derrota en el duelo), Don Quijote se convirtió en otro hombre, en Alonso el Bueno, y el resultado de este renacimiento, fue la muerte¹⁷. Últimamente, muchos investigadores se dirigen a la escena en la sala de la familia de Epanchin, que terminó con el ataque epiléptico del príncipe. En particular, hablan del «aullido salvaje del “espíritu que aturdió y abatió” al desgraciado» (*El idiota*, II, 776; trad. Juan López-Morillas), y, sobre una evidente alusión de este episodio con lo escrito en el *evangelio* de Marcos, la escena donde Cristo expulsa el espíritu, «mudo y sordo», del poseído (Mc. 9,14–29). “Los defensores” del príncipe Mischkin, afirman que no hay ninguna alusión. Sus adversarios dicen que aquí existe una evidente señal de que el “demonio” que atormentaba al príncipe no es una metáfora, ni maldades dichas por el príncipe contra sí mismo. En mi libro ya expresaba la suposición de que en este momento comienza la curación verdadera del príncipe¹⁸. Pero, en aquel momento, esta conjetura me parecía demasiado valiente. Ahora pienso (como lo escribía en el mismo libro): si el príncipe, considerado desde el principio de la novela “bobo de Cristo” (*El idiota*, 29; trad. Juan López-Morillas) y llamado a cumplir precisamente esta misión, luego renuncia a ella, sumiéndose en el ajetreo seglar y contraviniendo dos preceptos de los alienados, que son no tener familia y no aspirar a ésta y no recibir dinero de nadie y, como consecuencia de lo sucedido en la familia de Epanchin, se libera de este ajetreo, ¿se encuentra realmente salvado? Recordemos lo que dice Lébedev después de la huida de Nastasia Filíppovna de la misa de su boda con el príncipe: «Has escondido estas cosas de los sabios y de los entendidos y las has revelado a los niños; ya antes dije eso de él, pero ahora añadiré que el Señor ha protegido al niño mismo y lo ha salvado del abismo. A él y todos sus Santos» (*El idiota*, II, 836; trad. Juan López-

Morillas.).

El investigador húngaro D. Kiraj, en uno de los simposios de la Sociedad Internacional de Dostoievski, ha expresado la suposición de que la locura final de Mischkin supone su partida solamente del mundo temporal, adonde volverá con una nueva condición. Y de hecho esta imagen se nos aparece constantemente. Este regreso, que aparecía en la imaginación creativa de Dostoievski, lo testimonian, a mi parecer, las siguientes líneas sobre Alesha en el prólogo a *Los Hermanos Karamazov*: «La novela principal es la segunda, que trata de lo que hace mi héroe en nuestro tiempo, o sea en nuestro momento actual, el que esta transcurriendo» [trad. Augusto Vidal].

(Trad. Yulia Kovarskaya - José M^a Camacho Rojo)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOSTOIEVSKI, F. M., *Los demonios*; versión directa del ruso y nota preliminar de Juan López Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

DOSTOIEVSKI, F. M., *Los hermanos Karamazov*; trad. de Augusto Vidal, Madrid, Cátedra, 2005.

DOSTOIEVSKI, F. M., *El Adolescente*; trad. de Mariano Orta Manzano, Barcelona, Juventud, 1966.

DOSTOIEVSKI, F. M., *El Idiota*; versión directa del ruso y nota preliminar de Juan López Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

DOSTOIEVSKI, F. M., *Diario de un escritor*; trad., selección, introducción y notas de Víctor Gallego Ballesteros, Barcelona, Alba, 2007.

NOTAS

1. ПАНЧЕНКО, А. М., *О русской истории и культуре*, СПб., Азбука, 2000, с. 303–318.

2. Vid. para esto, por ejemplo: СПАССКИЙ, А. А., *Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее.. Исследования по истории древней Церкви...*, СПб., Издательство Олега Абышко, 2005, с. 91–167.

3. *Очерки по Истории Русской Святости* / Сост. иеромон. Иоанн (Кологривов), Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1961, с. 11.

4. ТОПОРОВ, В. Н., *Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. Первый век христианства на Руси*, М., Гнозис – Школа «Языки славянской культуры», 1995, с. 9. Здесь и далее в цитатах курсивом даны слова, выделенные автором, полужирным – мной.

5. *Ibidem*, с.13.

6. ФЕДОТОВ, Г. П., *Святые древней Руси*, М., Московский рабочий, 1990, с. 209.

7. *Очерки по Истории Русской Святости*, с. 242.

8. ПАНЧЕНКО, А. М., *О русской истории и культуре*, с. 306, 317–318.

9. ФЕДОТОВ, Г. П., *Святые древней Руси*, с. 238–239.

10. СТЕПАНИН, К. А., «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского, М., Раритет, 2005, с. 191–194.

11. АРСЕНТЬЕВА, Н. Н., «Проблема национального идеала в творчестве М.де Сервантеса и Ф.М. Достоевского», *Ф.М. Достоевский и национальная культура*. Вып.2 / Под ред. Г.К. Щенникова, Челябинск,

Челяб. гос. ун-т, 1996, с. 74.

12. *Ibidem*, с. 86.

13. КАРЕЛИН, В. А., “Дон-кихотизм и демонизм”, *Он въезжает из другого века... Дон Кихот в России* / Сост., автор вступит. статьи и примечаний Л.М. Бурмистрова, М., ООО «Аникс плюс» – ООО «Рудомино», 2000, с. 84.

14. МЕРЕЖКОВСКИЙ, Д. С., “Сервантес”, *Он въезжает из другого века [...]*, с. 107.

15. ИВАНОВ, Вяч. И., “Кризис индивидуализма”, *Он въезжает из другого века...*, с. 125.

16. ИВАНОВ, Вяч. И., “Шекспир и Сервантес”, *Он въезжает из другого века [...]*, с. 126–127.

17. БАГНО, В. Е., “Достоевский и «Дон Кихот» Сервантеса”, *Достоевский. Материалы и исследования*. Т.3, Л., Наука, 1978, с. 133.

18. СТЕПАНЯН, К. А., «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского, М., Раритет, 2005, с. 188.