

SENTIMENTO RELIGIOSO E STRUTTURA CONFESSIONALE NELLA RUSSIA PRE-SOVIETICA

ANGELA DIOLETTA

In Russia alla vigilia della rivoluzione il fenomeno religioso fu analizzato nei suoi diversi aspetti: storico, politico, sociale, istituzionale, oltre che come espressione della coscienza emozionale. I vari dibattiti sulla natura della libertà, sul rapporto tra individuale e sociale, sul significato e la legittimità dei diversi tipi di autorità, sul valore della comunità e soprattutto sulla natura e la funzione del sentimento rispetto alla ragione attestano vicinanze di interessi e problemi con la fine del secolo XVIII e l'inizio del XIX. Entrambe le epoche di passaggio furono pervase dal senso di una fine, della catastrofe storica, dell'attesa millenaristica della seconda venuta del Cristo. La rivoluzione francese e Napoleone da un lato, la guerra russo giapponese e le due rivoluzioni dall'altro segnarono le due età, e indussero alla riflessione sui valori tradizionali e sulla responsabilità soggettiva e collettiva. In primo piano emerse il problema della coscienza e non soltanto nel suo valore morale razionale, ma anche nel suo essere più originario di coscienza emozionale. Il vissuto interiore venne recepito ed esplorato come la zona della libertà e della concretezza della verità, e nella ricerca della via d'uscita dalla dimensione soggettiva del sentimento si può scorgere una somiglianza di *problematiche*, pur nella diversità dei due momenti culturali. Se da un lato, infatti, l'interiorità poteva essere considerata garanzia dell'autenticità del sentimento religioso, non indotto artificialmente da condizionamenti esterni, dall'altro

lato, intesa nel senso di originaria libertà, diventava dimensione creatrice di tutti i valori, compreso quello religioso. Questa seconda alternativa diede origine a indirizzi culturali diversi sulla soglia del XX secolo, basti qui ricordare i simbolisti e i *Bogostroitegli* (cretori di Dio).

Uno dei problemi dibattuto agli inizi del '900 riguardava la natura del sentimento, la relazione tra l'*immediato* sentimentale e il processo della concettualizzazione, ossia tra il sentimento e la ragione, tra l'intuizione soggettiva e la dottrina. È infatti sulla dottrina che ogni religione giustifica la struttura dell'istituzione ecclesiale e fonda la sua pretesa di universalismo.

Interessante e significativa è l'attenzione rivolta in questo periodo alle comunità dissidenti o ereticali russe dei secoli XVII e XVIII, esistenti ancora agli inizi del XX secolo (e in parte anche ai giorni nostri), e la ricostruzione del pensiero etico-religioso dei massoni della seconda metà del XVIII secolo e dell'età di Alessandro I, che chiamava gli individui alla responsabilità personale e al valore dell'interiorità. La grande quantità e la serietà delle opere pubblicate sull'argomento¹ rivela un approccio non occasionale e fa pensare

¹ Ne ricordiamo solo qualcuna per mostrare l'intensità di questo interesse storico culturale. Già nel 1863 era uscita a Mosca l'opera di P. O LJUBOPYTNYJ, *Katalog ili biblioteka staroverčeskoj Cerkvi*, e nel 1887 quella di A. S. PRUGAVIN, *Raskol-Sektanstvo, Bibliografija staroobradčestva i ego razvetolenij*. Negli anni 1887-1900 uscirono i tre tomi di F. K. SACHAROV, *Literatura istorii i obličeniija russkogo raskola*, e nel 1908 a Mosca i due tomi di V. F. SENATOV, *Filosofija istorii staroobradčestva* e sempre a Mosca nel 1917 dello stesso autore *Pravda staroj very*; nel 1911 Senatov pubblicò *Čit very*, et en 1913 *Pomorskie otvety*, ossia l'insieme degli scritti teologici dei vecchi credenti redatti dai fratelli Denissov. Negli anni 1907-1909 fu edita l'opera in due tomi di S. P. MEL'GUNOV, *Cerkov i gosudarstvo v Rossii*, nel 1914 a S. Pietroburgo quella di S. B. VESELOVSKIJ *Pamjatniki pervych let russkovo staroobradčestva* (LZAK, t. 26) e a Mosca nel 1913 quella di S. SMIRNOV, *Drevnerusskij duchovnik*. Negli anni 1910-1911 uscì di S. P. MEL'GUNOV *Religiozno-obščestvennye dviženija XVII-XVIII v.v. v Rossii* (riedita nel 1922). Nello stesso periodo uscirono molti libri sulla massoneria moscovita, tra cui: M. N. LONGINOV, *Novikov i Moskovskie martinisty* (M. 1867), A. V. SEMEKA, *Russkoe ma-*

che anche in quel loro passato non troppo lontano gli intellettuali russi cercassero delle indicazioni per chiarire i problemi del presente.

1. Il valore cognitivo del sentimento.

L'attribuzione al sentimento di una forza cognitiva più profonda e concreta della ragione si ebbe in Russia con l'opposizione al volterrianesimo e lo sviluppo del sentimentalismo della seconda metà del XVIII secolo². Il sentimento divenne la zona dell'io morale e l'esortazione al "conosci te stesso", di natura stoicizzante, presente nella cultura formatasi sui classici e divulgata attraverso l'educazione e la poesia di orientamento "classicistico", assunse una nuova colorazione, ispirandosi a tutta una serie di scritti di carattere mistico-religioso. Florovskij, nella ricostruzione del pensiero teologico in Russia, osserva che il sentimentalismo, «movimento mistico e non semplice corrente letteraria, [...] mutò la psicologia religiosa»³, ma naturalmente è vero anche l'inverso, ossia che l'influenza pietistica e mistica, veicolate dalla massoneria, contribuì fortemente alla formazione del sentimentalismo russo. In questa di-

sonstvo v XVIII veke (Žurnal Min. Narod. Prosv. 1902, n.2), gli scritti di I. V. Lopuchin (editi da V. F. Savodnyk in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-ogo v.*, M. 1813), la corrispondenza dei massoni in Ja. L. Barskov, *Perepiska moskovskix masonov XVIII-ogo veka* (Petrograd 1915), A. N. PYPIN, *Russkoe masonstvo. XVIII i pervaja četvert XIX v.*, (Petrograd 1916), G. V. VERNADSKIJ, *Russkoe masonstvo v tsarstvovanie Ekateriny II* (Petrograd 1917), le grandi raccolte in due tomi di S. P. MEL'GUNOV e N. P. SIDOROV, *Masonstvo v ego prošlom i nastojaščem* (M. 1914). Non si vuole qui dare una bibliografia esaustiva, ma mostrare soltanto un esempio dell'ampiezza e dell'importanza della ricostruzione storico-scientifica del fenomeno di opposizione alla Chiesa ortodossa e del suo scisma interno, il *raskol*.

² In realtà, il deismo di Voltaire influenzò in certa misura anche la massoneria dell'epoca di Caterina II, e opere del filosofo francese furono pubblicate nella tipografia di N. I. Novikov.

³ FLOROVSKIJ 1937, p. 97 le citazioni sono alla traduzione italiana.

reazione andava anche l'insegnamento dell'università di Mosca (fondata da Elisabetta nel 1755) e delle istituzioni ad essa collegate, dove predominava l'elemento massonico, interessato innanzitutto alla formazione morale degli studenti. È sufficiente leggere gli appunti delle lezioni di alcuni dei professori per capire quanto forte fosse l'attenzione all'interiorità.

La prima lezione del 3 settembre 1782 di I. Schwarz intitolata *Le tre conoscenze: la curiosa, la piacevole, l'utile* è esemplare di questo indirizzo. La prima delle tre riguarda le scienze naturali, essa «appaga la nostra ragione, incrementa la forza dello spirito. È utile in questa vita, ma non è necessaria per la beatitudine della futura vita eterna». La seconda, quella definita piacevole, riguarda l'arte (pittura poesia e musica), «essa appaga il nostro udito, la nostra vista e con l'immaginazione alimenta la ragione». La terza, l'utile «è necessaria all'uomo. Ci insegna il vero amore, la preghiera e l'aspirazione dello spirito alle nozioni superiori». Per attingere questa conoscenza «l'uomo deve ritornare in se stesso e osservare quali strumenti ha per l'azione e qual è quella forza interiore che opera con questi strumenti»; con questa analisi egli coglie la centralità dell'io «direttore e padrone di casa» di cui il corpo è strumento⁴.

⁴ IVAN GRIGOREVIČ ŠWARC, *Lekcii*, sost. A. D. Tjurikov, Doneck, izd. Weber 2008, pp. 3-4. Iohann Georg Schwarz (1751-1784), originario della Transilvania, giunse in Russia nel 1776 ed entrò nella loggia del principe N. N. Trubeckoj; fu chiamato all'università di Mosca dal curatore, il massone M. M. Cheraskov, il quale gli affidò l'incarico di ispettore del seminario universitario. Nel 1780 divenne professore ordinario di filosofia e creò il Circolo degli studenti universitari, il cui fine non era soltanto quello di offrire ai giovani un ambito in cui potessero esercitare l'attività di traduzione oltre che di composizione di scritti di vari argomenti che venivano pubblicati nella rivista di N. I. Novikov, ma soprattutto quello di formarli secondo regole morali sicure.

L'attenzione particolare rivolta all'interiorità emozionale è anche il principio del sentimentalismo, alla base del preromanticismo. Nikolaj Karamzin, considerato il rappresentante più eminente del sentimentalismo russo, formatosi nel clima di una spiritualità aperta alle influenze di una religiosità extra confessionale e libera da quei limiti dell'identità nazionale che avrebbero caratterizzato in seguito la posizione degli slavofili, presenta un esempio molto interessante della dilatazione della zona individuale del sentimento religioso: «Se io fossi il fratello maggiore di tutti i miei fratelli umani - scriveva nei *frammenti* del 1792 - , e se questi ascoltassero il loro fratello maggiore, io li riunirei tutti in una grande spianata, come la si potrebbe trovare nel mondo resuscitato. Salirei in alto su un colle da dove potrei abbracciare con lo sguardo tutti i milioni, bilioni, trilioni dei miei simili di tutte le razze e colori, e là, in piedi, mi rivolgerei a quella moltitudine con una voce che risuonasse nei loro cuori: "Fratelli", direi, e in quel momento le lacrime scenderebbero a fiotti dai miei occhi, la voce s'incrinerebbe, ma l'eloquenza delle mie lacrime addolcirebbe il cuore degli Indiani e dei Lapponi... "Fratelli! - riprenderei con tutto l'ardore della mia anima - Fratelli, abbracciatevi l'un l'altro con l'amore più ardente e più puro, che il nostro Padre celeste ha inculcato, col suo dito creatore, nel petto dei suoi figli; abbracciatevi, e con il bacio più dolce sigillate il sacro legame dell'amicizia universale». E quando si saranno abbracciati [...], quando tutti i popoli della terra si saranno immersi nel dolce e profondo sentimento dell'amore, allora cadrei in ginocchio, leverei le braccia al cielo esclamando: "Lascia che tuo figlio ora lasci questo mondo

[...] io morirò... e la mia morte sarà più gioiosa della vita degli angeli". - Sogno! - »⁵.

La citazione propone dei *leitmotivs* della letteratura mistico-pietistica, e in particolare di Zinzendorf (ma anche di Gellert, il noto rappresentante del sentimentalismo sassone): l'idea del Cristo-uomo e fratello maggiore, il tema dell'amore-amicizia, della rinascita nello spirito della fraternità universale⁶. Nella sua visione (che lui stesso considera utopica definendola «Sogno! ») Karamzin sembra volersi identificare con il Cristo del *Sermone sulla montagna*, ma il Cristo non è nominato, quasi che il vero soggetto, la persona reale, sia il sentimento dell'amore. Ne è la prova quel desiderio di morte, espresso alla fine, e che non è altro che l'aspirazione alla soppressione dell'individualità empirica. Tema, questo, tipico dell'orientamento massonico in cui si era formato.

⁵ KARAMZIN 1984, t. II, p. 42. Questi *frammenti*, apparsi la prima volta nel 1792 in "Moskovskij Žurnal", contengono pensieri sulla morte e l'immortalità, ma esprimono anche l'amore per la natura, che denota l'influenza di Charles Bonnet di cui nel 1789 Karamzin aveva tradotto, col titolo *Sozercanie prirody*, l'opera, uscita ad Amsterdam nel 1764, *Contemplation de la nature*. L'interesse di Karamzin per il biologo ginevrino, che aveva accolto nel suo pensiero teorie sensualiste e associazionistiche e che, divenuto cieco si era dedicato alla filosofia, occupandosi del tema dell'immortalità dell'anima, fa bene intendere la molteplicità di sfumature del suo sentimentalismo.

⁶ Il testo di CHRISTIAN FÜRCHTEGOTT GELLERT, *Moralische Vorlesungen*, era utilizzato nel pensionato di Johan Mathias Schaden a Mosca, dove Karamzin aveva fatto i suoi studi. Il tema dell'amicizia particolare in Cristo, dell'amico dell'anima, che svolge il ruolo di *pronubo*, è trattato da Gellert nelle sue opere di teatro. Nicolaus Ludvig von Zinzendorf, subì l'influenza del pietismo di Spener e del Giansenismo francese. Egli intende l'amicizia come unione personale con la realtà *umana* di Cristo, considerato il fratello germano di ogni credente, e porta questo triangolo *filadelfico* anche nel matrimonio, dove vede realizzata l'amicizia coniugale in Cristo. Nel 1727, nella sua tenuta di Herrnhut, dove aveva fondato una comunità pietista, accolse i Fratelli Moravi esiliati. La comunità di Herrnhut doveva suscitare nel secolo successivo l'interesse di Alessandro I, che si recò a visitarla.

Nel passo citato la fraternità universale è descritta come un vissuto mistico in cui il momento fisico e quello spirituale, così come la vita e la morte, non sono propriamente distinguibili e l'amore si trasforma in empatia universale. D'altro canto, Karamzin manifesta lo stesso atteggiamento nei confronti della natura, della vita e della morte, in molti altri luoghi dei suoi scritti, senza che essi nascano da un sentimento specificamente religioso. «Penso che il terrore della morte - si legge nelle *Lettere di un viaggiatore russo* - sia la conseguenza della nostra deviazione dal cammino della natura. Penso, e talvolta ne sono convinto, che non sia un sentimento congenito del nostro cuore. Oh!, Se ora, in questo stesso momento, dovessi morire, allora con una lagrima d'amore mi immergerei in seno alla natura che tutto abbraccia, con la piena convinzione che essa mi chiama ad una nuova felicità, che il mutamento del mio essere è una elevazione della bellezza, il passaggio dal bello al migliore. E sempre, miei cari amici, sempre quando col mio spirito mi rivolgo all'originaria semplicità della natura umana - quando il mio cuore si apre sotto l'impressione delle bellezze della natura - io provo lo stesso sentimento e nella morte non trovo nulla di orrido. [...] Perdonami, saggia Provvidenza, se un giorno, come fanciullo violento, spargendo lagrime di stizza, ho mormorato contro il destino dell'uomo! Ora, immergendomi nel sentimento della tua bontà bacio la tua mano invisibile che mi conduce! »⁷

Non si ha qui una precisa distinzione tra la natura umana e la natura esterna, la quale non costituisce un semplice sfondo, ma è introiettata, e il soggetto umano ne assume il ritmo, si fonde con essa, e vita e morte si fanno momenti di uno stesso sentimento, il cui carattere religioso acquista una colo-

⁷ Karamzin 1983, p. 145-146.

razione estetica. La novità di questa visione estetico-religiosa di Karamzin si può meglio apprezzare nel confronto con il valore attribuito al sentimento dall'*intelligencija* del cosiddetto periodo liberale del governo di Caterina II. In quel contesto la distinzione tra l'ambito estetico e quello religioso era ben definita e la religione era legata strettamente alla morale che presentava una doppia radice stoica e cristiana. Cheraskov, che secondo Longinov aveva sostenuto e apprezzato l'attività iniziale di Karamzin, ricostruendo le fasi dell'evoluzione della poesia russa, a cominciare dalla poesia *eroica* fino a quella *cristiana*, ossia a una forma d'arte spirituale che eleva l'anima commovendo il cuore, riconosceva all'arte un valore ancillare, veicolare, come prodotto del sentimento e della ragione⁸. Per il *sentimentalista* Karamzin, invece, l'espressione artistica perfetta era totalmente legata all'interiorità emozionale dell'artista, nella quale si manifestava anche il suo essere religioso e morale. «Sono convinto – egli scriveva – che un uomo cattivo non può essere un buon scrittore»⁹, e per “cattivo” non intendeva soltanto il delinquente, ma anche il mentitore, che nasconde i propri limiti e la propria colpevolezza. Per questo, andando contro corrente, nelle *Confessioni* di Rousseau, che avevano suscitato sgomento e giudizi negativi nella società russa colta, vide l'espressione di un grande uomo che, presa coscienza della propria natura, ne aveva confessate le manchevolezze e le miserie. E non soltanto perché il “conosci te stesso”

⁸ Michail Matveevič Cheraskov (1733-1807) dal 1763 al 1770 fu direttore della conferenza dei professori dell'università di Mosca, e nel 1778 fu il quarto curatore di quell'università, esercitando in pratica questa carica dal momento che gli altri tre curatori non vivevano a Mosca. Fu lui ad affidare con contratto a Novikov la tipografia universitaria e a creare il Collegio privato per i nobili [*Moskovskij blagorodnyj Pansion*] che formò molti dei futuri esponenti della cultura russa. «La vita di Cheraskov – scriveva Longinov – è una delle più belle pagine della storia della nostra società e della sua cultura» (LONGINOV 1867, p. 184).

⁹ KARAMZIN 1984, p. 62.

veniva ad essere fondamento della morale, ma anche, e forse più, per il fatto che si trattava del riconoscimento della natura *generalmente* manchevole, incapace in sé di perfezione, secondo quella visione pietistica che caratterizzava la formazione e l'istruzione affidata agli istituti superiori e ai collegi universitari. «Noi - sosteneva - abbiamo soltanto il concetto di perfezione, mentre saremo sempre imperfetti» e confessare questa imperfezione era per lui il segno dell'amore più sincero verso gli altri, perciò, riguardo a Rousseau concludeva: «Solamente colui che s'inorgoglisce della virtù può disprezzare quest'uomo sincero »¹⁰.

Naturalmente non s'intende qui ricostruire il complesso del pensiero di Karamzin, con la sua vocazione preromantica, si vuole soltanto rilevare come la sua attenzione non si sia soffermata sul problema della difficoltà di individuare, nella generalità della sfera affettiva, pur da lui così bene esplorata, categorie precise. Il sentimento dell'amore, della felicità, dell'estasi, lo stesso senso di colpevolezza non sono in grado di caratterizzare di per sé l'ambito del religioso, della dimensione estetica o di quella specificamente morale. Non per nulla Kant aveva introdotto una struttura universale nella zona del vissuto sentimentale. Il sentimentalismo russo in genere, come il pietismo e la massoneria del periodo di Alessandro I, sebbene abbiano concentrato l'attenzione sulla psicologia dell'interiorità, non si sono posti il problema della natura del sentimento, e del significato dell'immediato della coscienza.

¹⁰ KARAMZIN 1984, p. 40.

2. La Chiesa interiore

I rosa-croce della cerchia di Novikov, dove lo stesso Karamzin si era formato, avevano consacrato i loro sforzi alla educazione dell'interiorità individuale: «Per la società russa – scrive sempre Florovskij – la massoneria rappresentò un'educazione sentimentale, il risveglio del cuore, il futuro intellettuale russo si rese conto per la prima volta delle lacerazioni e delle ambiguità che tormentavano la sua esistenza, cominciando, allora allarmato, a ricercare la perduta integrità»¹¹.

Fu sotto il regno di Paolo e poi di Alessandro I che il pensiero mistico ebbe la massima diffusione con il favore di quest'ultimo, il quale non soltanto finanziò pubblicazioni e traduzioni (come ad esempio le opere di Mme Guyon), ma lui stesso scrisse nel 1812 un libro di memorie che dedicò alla sorella: *Della letteratura mistica [O mističeskoj literature]*¹². La sua convinzione della necessità di liberare la religione cristiana dalle divisioni dottrinali e formali introdotte dalle varie confessioni lo spinse a esplorare i diversi orientamenti della mistica a lui contemporanea, a cercare gli esempi di aggregazione sociale sulla base di un cristianesimo libero dai confini delle chiese in varie comu-

¹¹ FLOROVSKIJ 1937, p. 96.

¹² Francesco di Sales, S. Teresa d'Avila, J. Tauler, ma anche Jung Stilling, K. Von Eckartshausen, Saint- Martin, Swedemborg, Böhme, per citare solo alcuni dei nomi che circolarono con le loro opere sotto Alessandro I; il merito va anche al principe A. N. Golycin, Procuratore generale del Santo Sinodo e poi capo del Ministero unificato degli Affari spirituali, che comprendeva il Ministero della Pubblica Istruzione e esponenti del clero, come M. M. Speranskij. Golycin fu dimesso e i due Ministeri di nuovo separati nel 1824 a causa della crisi suscitata dall'Archimandrita Fozio, che vedeva nella preferenza accordata alla Chiesa interiore un'operazione ostile alla Chiesa ortodossa e nella tolleranza di tutte le confessioni una forma di copertura delle diverse sette.

nità settarie (“Fratelli Moravi”, Herrnhütter, Quacqueri), in preparazione di quella *seconda* venuta, predicata e auspicata dalle diverse sette. L’intento di realizzare un cristianesimo universale, capace di superare le divisioni confessionali si espresse in due scelte politiche risultate alquanto discutibili: l’atto della “Fraterna alleanza Cristiana” (1815), e la creazione di un Ministero unificato degli Affari spirituali e dell’Istruzione pubblica (1817), affidato al procuratore del Santo Sinodo, il principe Golicyn. Inoltre, nel 1812, su ispirazione della Società Biblica Britannica, fu firmato lo statuto della “Società Biblica russa”, che in un primo momento si proponeva la diffusione della Bibbia fra i non ortodossi residenti sul suolo russo, ma successivamente, tra contrasti e opposizioni, estese il suo compito alla diffusione della traduzione in lingua russa della Bibbia e del Nuovo Testamento¹³.

La protezione e la diffusione da parte del potere laico di questa religione universale dell’interiorità, che accoglieva anche i settari, implicava una conflittualità con la Chiesa ufficiale, mentre privava la rinascita religiosa di quella libera autonomia che aveva caratterizzato l’influenza del movimento dei massoni moscoviti sotto Caterina II. L’orientamento spirituale e mistico-religioso imposto dal potere politico suscitò resistenze anche nell’ambito dell’insegnamento universitario, dove predominava da un lato il volteriane-

¹³ Fu pubblicata la Bibbia in 43 lingue col sostegno dello Stato. Con l’attività biblica si rafforzò l’influenza dei Quacqueri. Missionari inglesi e scozzesi si recarono nelle regioni più lontane dell’impero russo per convertire le popolazioni non cristiane. Furono organizzate delle scuole in conformità col metodo del mutuo insegnamento del filantropo inglese Joseph Lancaster, fu fondata la Società filantropica Imperiale, e nel 1819 a Pietroburgo per opera di J. Venning nacque una società analoga alla London Prison Society. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che nel 1816 la bolla papale proibiva ai cattolici la partecipazione ai lavori della Società biblica, e che in seguito a questa in Baviera assieme alle proibizioni si ebbero anche le persecuzioni dei partecipanti disobbedienti. Disturbava proprio il principio della partecipazione a quest’opera delle diverse confessioni.

simo occulto e dall'altro l'empirismo. Il timore del libero pensiero e delle sue conseguenze, sperimentate con la rivoluzione francese e ridestato dai disordini e dalle insurrezioni nei diversi Paesi europei, spingeva a un controllo severo e restrittivo dell'insegnamento della filosofia fino alla sua progressiva eliminazione dall'università sotto Nicola I.

Ivan Gejm, decano e poi rettore dell'università di Mosca, in un suo discorso del 1799, sosteneva che rispetto agli istituti stranieri, dove nell'insegnamento filosofico dominavano le sottigliezze della filosofia scolastica, la Russia presentava un sistema migliore, preferendo «le scienze matematiche, la storia naturale e universale, la retorica, la scienza dei popoli e dei territori, la scienza medica, e in parte la giurisprudenza con lo studio delle lingue antiche e moderne»¹⁴. Dello stesso ordine di idee si mostrava nel 1808 il provveditore dell'Istituto pedagogico di Pietroburgo, N. N. Novosil'cev, che nelle sue disposizioni indicava la necessità della presentazione di un piano prudente di insegnamento per formare «un vero filosofo, un utile cittadino, non esposto al pericolo di essere un narratore di vuote astrazioni o di insensate diffusioni di mistici errori»; la disposizione proseguiva specificando le preferenze che lo studente avrebbe dovuto accordare alle scienze, alla storia, alla medicina e alla grammatica, prima di dedicarsi alla filosofia¹⁵. Tutta-

¹⁴ Ivan Andreevič Geim (1758-1821), originario della Sassonia, aveva frequentato l'università a Helmstedt e a Göttinga, quindi era stato chiamato da A. A. Lopuchin come istitutore del figlio. All'università dopo aver insegnato lingua tedesca e cultura classica, era diventato ordinario di storia universale, statistica e geografia. V. F. Pustarnakov, che riporta citazioni e notizie (PUSTARNAKOV 2003, p. 354) lo ritiene un esempio della lotta degli « empirici » contro « il partito filosofico ».

¹⁵ *Ibid.*, p. 106 e 107. Pustarnakov, a questo proposito rileva come questa disposizione metta in luce non soltanto la restrizione del campo della filosofia e in particolare della metafisica, ma anche « la prevenzione contro la massoneria ».

via, anche la riconduzione dell'insegnamento alle discipline scientifiche racchiudeva il rischio di un materialismo e di un ateismo latente. E non di rado tra i docenti dell'Università un'ostilità personale venne coperta da una denuncia di ateismo

Nel 1817, in occasione dell'inaugurazione del liceo di Odessa, il principe A. N. Golicyn, in qualità di ministro dell'istruzione pubblica, prescriveva le regole dell'insegnamento in quell'istituto: «La legge di Dio e la conoscenza delle norme della fede Cristiana saranno il primo fondamento dell'insegnamento e dell'educazione», e l'anno dopo dava istruzione agli insegnanti di cancellare dai libri scolastici quei luoghi contenenti idee «contrarie alla religione cristiana», espressioni del libero pensiero, dell'incredulità, dello spirito rivoluzionario, di fantasticherie filosofiche o di offesa nei confronti dei dogmi della chiesa¹⁶. Il liceo "Richelieu" di Odessa derivava in realtà dalla trasformazione del Collegio dei nobili di quella città, diretto dal gesuita Nicole. L'ordine dei Gesuiti si era affermato in Russia nell'ambito educativo, e la formazione data ai giovani venne vista come una sorta di propaganda per riportare la Russia e la Chiesa ortodossa sotto l'ala del cattolicesimo. Per questo, anche in conformità con la politica di Alessandro, di accoglienza di tutte le confessioni senza che qualcuna prevaricasse, nel 1815 i gesuiti vennero espulsi sia da Mosca che da Pietroburgo e nel 1820 da tutta la Russia, le loro scuole furono chiuse, i loro beni dati in beneficenza¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ «In breve tempo - informa Florovskij - i Gesuiti riuscirono ad ottenere la creazione di uno speciale dipartimento di educazione, che si occupasse di tutte le scuole dell'impero: l'Accademia di Polock ne sarebbe stata il centro amministrativo» (FLOROVSKIJ 1937, p. 112). L'influenza dei Gesuiti aveva in passato suscitato l'attenzione di Caterina II, che all'epoca

In questo clima vivace ma denso di contraddizioni e contrasti istituzionali e personali, presagio, nel suo utopismo, di un futuro reazionario non lontano, quale sarebbe stata l'età di Nicola I, si venne affermando l'idea della Chiesa interiore¹⁸. Senza opporsi apertamente alla Chiesa *esteriore*, a cui si riconosceva il valore simbolico del rituale e la funzione regolatrice dei costumi, il nuovo spirito religioso tendeva a collocare nell'interiorità individuale anche il fondamento della comunità. Fu ripreso dalla letteratura mistica precedente e contemporanea, e diffuso, il concetto di Chiesa *interiore*, illuminata dalla Grazia e vivificata dall'amore per il prossimo. Il sentimento religioso veniva così definito da un contenuto preciso.

L'idea della Chiesa interiore, veicolata dagli scritti di Böhme, già nello scorcio del XVIII secolo fu divulgata da I. V. Lopuchin e da A. F. Labzin, che nel 1815 pubblicò la sua traduzione de *La via verso Cristo*¹⁹. Questa idea univa

della soppressione dell'ordine da parte di Clemente XIV (1773), li aveva presi sotto la sua protezione in Russia, impedendo persino la pubblicazione della bolla papale. Il problema non era tanto religioso, quanto politico, la spartizione della Polonia sotto Caterina, con l'annessione della Belorussia, implicava la presenza nell'impero di ampie zone cattoliche, in cui i Gesuiti avevano ben sei collegi, l'interdizione papale veniva ad essere un'ingerenza nell'Impero. Il figlio di Caterina, Paolo, nel 1800 scrisse al Papa con la preghiera di riconoscere l'ordine dei Gesuiti in Russia, e Pio VII con la bolla "De Catholicae Fide", restituì l'ordine, ma solo in Russia. I Gesuiti poterono dunque aprire collegi nelle capitali, dove vennero formati i giovani della nobiltà, alcuni dei quali aderirono al cattolicesimo (ANDREEV 1998, pp. 88-98). Un grande scandalo suscitò venti anni più tardi un giovane diplomatico, il principe Ivan Sergeevič Gagarin, non tanto per aver abbracciato il cattolicesimo, quanto piuttosto per essere entrato, in Francia, nell'ordine dei Gesuiti (1842).

¹⁸ «La storia di quell'epoca - osserva Florovskij - disegna una scia di utopismo teocratico» (FLOROVSKIJ 1937, p. 107).

¹⁹ Ques'opera scritta da Böhme nel 1624, era una chiara presa di posizione contro la Chiesa ufficiale, accusata di aver generato Babilonia e di vivere con il diavolo. Ad essa Böhme contrapponeva la Chiesa interiore, che il vero cristiano porta nel suo cuore all'assemblea. I libri di Böhme cominciarono ad essere tradotti in Russia nell'ultimo ventennio del XVIII secolo ad opera S. I. Gamaleja, ma circolarono manoscritti tra i membri della massoneria.

due esigenze diverse e difficilmente conciliabili: da un lato quella della *sincerità* della fede, affidata alla libertà personale insondabile, e dall'altro la partecipazione a una comunità, che esigeva il superamento della dimensione puramente individuale. L'accordo tra le due esigenze era fondato sulla realtà personale di Cristo, che il credente portava, come presenza reale, nel suo cuore. E poiché Cristo non aveva predicato né dottrina, né dogmi, ma solo l'amore per Dio e per il prossimo, la Chiesa interiore poteva mietere da tutte le confessioni e dalle stesse sette. Ciò, naturalmente, non evitava l'aspetto fortuito dell'incontro né cancellava il carattere occulto della Comunità. D'altro canto, la stessa unione mistica con Cristo era soggetta, data la difettosità della natura umana, all'alternarsi di certezze e dubbi. «Beato colui che nel suo cuore sente l'alto annuncio della parola di Dio – scriveva Lopuchin – e che vede la rivelazione della luce Divina nella Natura»²⁰.

La natura aveva un ruolo fondamentale per il pensiero massonico, dal momento che l'uomo decaduto, oltre alla Rivelazione, non aveva altro modo di arrivare a qualche forma di conoscenza di Dio, perciò la natura poteva bene essere, come sosteneva Labzin, una introduzione alle diverse religioni²¹. Anche questo approccio, però, era difficile a causa della corruzione dell'essere umano, motivo per cui la misericordia divina inviava all'uomo esempi viventi di saggezza e virtù, permettendogli così di procedere sulla via della conoscenza e di fortificarsi nella moralità. Labzin sosteneva che il cristianesimo esisteva dalle origini della storia e si era sviluppato sotto diverse forme,

Nelle tipografie massoniche vennero stampate, sullo scorcio del XVIII secolo, le traduzioni di opere di molti altri mistici, teosofi, (FLOROVSKIJ 1937, pp. 97-99).

²⁰ LOPUCHIN 1791, p. 7.

²¹ LABZIN 1806, Genn., p. 15; Sett., p. 305 e 312. Le citazioni relative al periodico da qui in avanti sono tratte dal saggio di IGOREVNA 2011, t. 11, Ser. Istorija, vyp. 2, č. 2.

indicate nella Bibbia, dall'epoca della legge naturale a quella della legge scritta fino al Vangelo²². Questa concezione del processo evolutivo del cristianesimo, che dovrebbe continuare fino alla conclusione della storia, spiegherebbe anche i limiti della Chiesa tradizionale, destinata nel corso della storia a sparire, mentre la Chiesa interiore, nel cuore degli individui, avrebbe conservato l'ideale al di sotto di tutte le manifestazioni storiche e delle diverse lingue degli uomini.

Tra le regole di condotta che *il cavaliere spirituale* era tenuto a rispettare Lopuchin indicava il «conosci te stesso» e ammoniva: «rivolgiti a quella beatitudine che è dentro di te». L'esortazione stoica ha perduto qui il suo significato originario, non fa riferimento alla ragione, ma al divino che ha preso dimora nel sentimento, non rivela la forza dell'uomo, ma la sua debolezza: «Il primo sospiro di contrizione di Adamo fu, si può dire, il primo raggio in lui di quella Luce e il primo luogo della fondazione della chiesa di Dio sulla terra»²³. La Chiesa interiore sorge, dunque, sul sentimento di dipendenza e di colpevolezza di fronte a Dio, la cui autenticità è palese soltanto all'individuo. Il sentimento di contrizione è la prima nozione che l'uomo ha della propria natura, una natura difettosa, ma proprio dalla coscienza della manchevolezza sorge la speranza in Dio. La concezione pessimista nei confronti della natura umana era un'eredità non soltanto del pietismo, ma anche dei movimenti riformisti sorti nelle altre confessioni cristiane. Nella sua poesia alla moglie, Labzin, sulla scia di Pascal si chiede: «Ma che cos'è questo *io* ?/ Un uomo po-

²² *Ibid.*, luglio, p. 58, 176, 130.

²³ LOPUCHIN 1813, I. *O načale i prodolženii vnutrennej cerkvi*, p. 7 § 7.

vero, debole, impotente, / Cieco, perituro / Senza mezzi e incapace»²⁴. Egli sottolinea non soltanto la distanza incommensurabile tra umano e divino («La nostra vista è troppo terrena, / Perché si possa guardare in faccia ciò che è celeste»²⁵), ma anche l'incomprensibilità del progetto divino riguardo all'uomo.

D'altro canto Lopuchin sostiene che l'invito a seguire i precetti del Vangelo esercitando la virtù non vuol dire che l'uomo possa assimilarsi a Gesù con le proprie forze naturali, queste servono soltanto a creare le condizioni necessarie per vivere secondo la volontà di Dio e per permettere la germinazione della vita interiore, soprannaturale, celeste ²⁶. La fede, scriveva, «deriva da un impulso incomprensibile [*nepostižimyj*] derivante dall'abisso della potenza del Padre che, in relazione a una conveniente inclinazione della libera volontà umana, infonde in questa volontà l'inclinazione verso il Figlio, inclinazione che si diffonde gradualmente e si rafforza in relazione alla risposta di colui che ha ricevuto questa influenza»²⁷. A questo punto tutta l'attività dell'anima consiste nell'abbandonarsi all'azione dello Spirito che agisce in lei, ma finché questa presenza non si manifesta, l'uomo deve con le proprie forze naturali operare, sia al suo interno che esternamente, secondo l'insegnamento di Cristo per far nascere in sé la capacità di accettare la croce, che è la vera via dell'imitazione di Cristo²⁸. In altri termini, senza la grazia di Dio non c'è fede, ma senza l'inclinazione della volontà non c'è grazia. Non è chiaro se questa inclinazione della volontà sia suscitata o soltanto rafforzata dall'esercizio della virtù e della preghiera, ma è certo che la sofferenza che caratterizza la via

²⁴ A. F. LABZIN, *K žene moej*, «*Russkij Arhiv*» 1866, vip. 6, p. 856.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ LOPUCHIN 1813, IV. *O puti Christovom v duše*, p. 86, § 3.

²⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸ *Ibid.*, p. 87-88.

del credente non deriva soltanto da cause esterne, ma è soprattutto quella che deriva dall'oscurarsi dello spirito, dal sopravvenire del dubbio, che oscura anche la presenza della Chiesa interiore e l'appartenenza alla comunità ideale.

Indipendentemente da considerazioni prettamente dottrinali, è evidente che l'aver posto nel Cristo-amore-croce la forza unitiva del sentimento religioso, la struttura dogmatica e verticistica della Chiesa perdeva valore e importanza, mentre il potere laico, non in quanto tale, ma in quanto affidato a individui che operavano favorendo le condizioni che potevano inclinare le volontà verso la fede, si arricchiva di un'autorità supplementare, e questo poteva spiegare il carattere conservatore e anche reazionario della visione politica di alcuni di questi mistici credenti, in contrasto con l'esigenza di libertà e autonomia che essi facevano valere nei confronti della Chiesa ufficiale.

3. La coscienza creatrice.

Tra l'ultimo scorcio del XIX secolo e il primo ventennio del secolo successivo, il problema religioso fu ampiamente dibattuto in tutta Europa sotto la spinta del positivismo, del materialismo dialettico e, all'interno dello stesso ambiente religioso, del movimento riformista denominato neocristianesimo o modernismo che, come è noto, nel 1907 provocò l'enciclica di Pio X (*Pascendi Dominici gregis*) e toccò anche le Chiese riformate. Non è un caso che le "Mercurie de France" abbia promosso in quello stesso anno l'inchiesta dal titolo « *Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sen-*

timent religieux ?» pubblicando le risposte di un gran numero di intellettuali; tra i russi figuravano anche Maxim Gor'kij, Georgij Valentinovič Plechanov e Dmitrij Sergeevič Merežkovskij.

In Russia il dibattito religioso diede luogo a iniziative interessanti, come le riunioni *religioso-filosofiche* a Pietroburgo e a Mosca²⁹, l'istituzione della *Società religioso-filosofica* a Pietroburgo, Mosca e Kiev, la costituzione del gruppo "dei 32", sacerdoti pietroburghesi che sollecitavano la riforma della Chiesa. Non mancarono neppure provvedimenti sul piano istituzionale allo scopo di controllare il fenomeno del settarismo e indire un Concilio panrusso³⁰.

Si è ricordato agli inizi di questo scritto il gran numero di pubblicazioni importanti relative a due fenomeni di rilievo nella storia religiosa e culturale della Russia, il *raskol*, ossia lo scisma dei vecchi credenti (*starovery* o *starobrjadcy*) che si verificò nella seconda metà del XVII secolo, e il movimento

²⁹ Ebbero origine nel 1901 a Pietroburgo con lo scopo di avvicinare la Chiesa all'*intelligencija* e al mondo, e videro un'iniziale partecipazione del clero, ma già nel 1903 vennero proibite. Nel 1904 si costituì il gruppo dei 32 sacerdoti e nel 1906 a Mosca e a Kiev e nel 1907 a Pietroburgo fu fondata la "Società religioso-filosofica" che promosse incontri e conferenze ed ebbe vita fino allo scoppio della rivoluzione del 1917.

³⁰ Con l'*ukaz* imperiale del 1905 fu concessa ai russi la possibilità di cambiar culto; di conseguenza cessarono le persecuzioni nei confronti dei *Vecchi credenti*. Nel 1906 venne annunciata dall'organo ufficiale del santo Sinodo la preparazione di un concilio panrusso che, procrastinato per anni, fu alla fine convocato nell'agosto del 1917. Il dibattito dottrinale in Russia fu seguito anche in Italia con gli scritti di Aurelio Palmieri (PALMIERI 1905; PALMIERI 1908; v. MANFREDI 2004 e GHIZZONITI 2004). La separazione della Chiesa dallo Stato in Russia sarà sancita soltanto nel 1918 e il documento porta la firma di Lenin. La questione religiosa, dal dibattito filosofico e teologico anche nelle sedi istituzionali (università e istituti teologici) doveva sfociare nel 1922 sul piano politico con l'espulsione dalla Russia di un centinaio di intellettuali, particolarmente impegnati in questi settori.

filantropico e culturale, legato all'università di Mosca sotto Caterina II. In entrambi i casi si trattò di una rivendicazione di libertà, pagata a caro prezzo³¹.

Dei movimenti spirituali, giudicati ereticali, il più ampio e importante è quello sorto in seno alla Chiesa russa e costituisce il momento più drammatico della sua storia. Nel 1667 il concilio ecclesiale, formato da prelati russi e greci, condannava due preti (Lazar' e Nikifor), un monaco (Epifanio) e l'arciprete Avvakum come eretici. Esiliati al nord, nell'isola di Pustozerk nella bassa Pečera, il prete Nikifor morì quasi subito, ma gli altri diedero vita a una vera letteratura: commenti di testi evangelici, saggi in difesa della fede tradizionale, lettere ad amici, parenti e autorità, fino al 1682, quando furono arsi. I loro seguaci, religiosi e laici, resistettero a condanne e persecuzioni, rifugiandosi in zone periferiche e spesso impervie, e quando i sacerdoti si estinsero (non potendo essere consacrati per mancanza di vescovi), i laici si assunsero una parte delle funzioni sacerdotali; tuttora sopravvivono dei seguaci degli *starovery*. Soltanto verso la fine dell'Ottocento, e più ancora nel XX secolo, gli

³¹ I *Raskol'niki*, o scismatici, costituivano un nucleo settario originatosi dal medio e basso clero che aveva rifiutato la riforma del patriarca Nikon (1605-1681) del 1653, confermata dal concilio del 1666-1667. Essi si attenevano alla tradizione della Chiesa nazionale e rifiutavano l'adeguazione del loro rituale a quello della tradizione greca, tuttavia le motivazioni dello scisma sono ben più complesse (si veda sull'argomento FLOROVSKIJ 1937, pp. 48-68). I massoni della cerchia di Novikov svolsero la loro opera filantropica in collaborazione con l'Università di Mosca, presso cui Nikolaj Ivanovič Novikov (1744-1818) era stato chiamato ad aprire una tipografia per la pubblicazione di libri scolastici; ben presto, però, furono aperte anche librerie e altre stamperie, alcune segrete, e si cominciò a stampare e diffondere libri di altro tipo, di mistici occidentali, pietisti, quietisti, Padri della Chiesa, ma anche di ermetici. I rosacroce moscoviti sovvenzionarono la preparazione di studenti per sviluppare l'attività di traduzione, ma indirizzarono le loro opere filantropiche anche in altri settori: ospedali, interventi contro la grande carestia, per lo più, in contrasto con il regime assolutistico dell'imperatrice che non soltanto ne chiuse le tipografie, ma ricorse all'arresto e alla prigionia (Florovskij 1937, pp. 95-99).

scritti di questi condannati uscirono dall'ambito ristretto della storia della Chiesa per entrare a pieno titolo nella letteratura³².

La fede nel valore dell'interiorità personale è ciò che segna in un certo senso una continuità con la riflessione della fine del XVIII secolo, ma agli inizi del XX questa convinzione generò il problema della comunicazione reale della dimensione personale e della conseguente possibilità di un'azione concertata con gli altri individui per il bene comune. Il sentimentalismo si affidava per questo all'espressività di tutta la persona, alla commozione, alle lacrime, alla bellezza della natura, il misticismo alla persona di Cristo, legame concreto tra i credenti. Il nuovo problema nasceva dal modo tutto peculiare di intendere la libertà, non come assenza di condizionamenti, ma come sorgente creatrice della coscienza.

Nel 1909 uscì su iniziativa di Geršenson, che ne scrisse l'introduzione e ne curò la pubblicazione, una raccolta di articoli intitolata *Vechi* [Pietre miliari], dove vari autori, interrogandosi sul fallimento della rivoluzione russa del 1905, portavano l'attenzione sull'*intelligencija* russa, ne tracciavano il profilo storico e ne definivano il carattere e le responsabilità. Nel suo articolo *La coscienza creatrice*, Geršenson attribuiva alla responsabilità morale degli intellettuali la causa prima di questo fallimento. A suo giudizio l'intellettuale russo era afflitto da una malattia che lui stesso ignorava, ossia la dissociazione dell'io, la separazione tra l'io autentico e la coscienza, cosa che gli impediva di agire in maniera controllata ed efficace. Egli rilevava come nell'opinione pubblica russa si fosse diffusa l'idea che uomo autentico e veridico poteva es-

³² PLJUCHANOVA 1989, p. 7. L'autrice cura la raccolta degli scritti di Avvakum, Epifanij, Lazar', e Fedor nella lingua russa corrente.

sere considerato soltanto colui che si occupava di problemi sociali³³. In questo modo la coscienza s'era indirizzata all'esterno, alla vita sociale o politica, abbandonando la vita personale e volitiva e diventando prigioniera della società³⁴. Egli esortava perciò l'intellettuale a riconquistare la saldezza dell'unità personale e a ristabilire la libertà con un'adeguata formazione del suo spirito individuale. In uno scritto successivo intitolato *L'idealismo passivo russo*, ritornando sullo stesso argomento, scriveva: «Anche la nostra stampa, specialmente quella degli ultimi dieci anni, ha commesso un grave errore, poiché ha chiamato la società soltanto al servizio politico, dimenticando la seconda parte del compito: il rafforzamento della persona, ed ha elaborato dettagliatamente soltanto il piano dell'ideale sociale, senza tener conto della vita quotidiana»³⁵.

Geršenzon propone qui nuovamente l'antica esortazione del "rientra in te stesso", ma all'origine di questa interiorità personale egli non trova una qualsiasi Verità-guida, trova soltanto la libera volontà, ossia l'unità concreta della coscienza con la zona emotivo-sentimentale, ossia l'io individuale. Questa riconquistata individualità concreta stabilisce il valore di ogni idea e di ogni scelta, e Geršenzon, seguendo Weber, sostiene che un egoismo equilibrato non è solamente accettabile, ma è decisamente *auspicabile*, essendo il crite-

³³ M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samoznanie* [L'autocoscienza creatrice], in *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], Tip. Sablina, Moskva 1909, II izd. (pereizdano v 1967 izdatel'stvom « Posev » Frankfurt a. M.), p. 71.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

³⁵ MICHAÏL OSIPOVIČ GERŠENZON, *Passivnyj russkij idealizm*, « Moskovskaja molva », 25 dic. 1912, in M. O. GERŠENZON, *Sud'by evrejskogo naroda* [I destini del popolo ebreo], Moskva 2001, p. 45.

rio di verità di ogni attività e di ogni scelta³⁶. Con questo non è detto che l'uomo debba rinunciare alla religione, poiché «un uomo, dotato di una spiritualità integrale è sicuramente religioso, per la natura stessa dell'anima umana»³⁷. L'inclinazione religiosa non si acquisisce dall'esterno, dall'educazione, dalle letture o da incontri fortuiti, al contrario, essa è il frutto dello sviluppo naturale ed equilibrato della persona. Naturalmente nella pratica religiosa si hanno idee e rappresentazioni che derivano dall'eredità culturale, ma non sono questi contenuti a generare la religiosità della persona, che consiste piuttosto nell'«esatta, istintiva concordanza» di queste idee con «le particolarità innate, caratteristiche della volontà» della persona. Tale accordo sarebbe, secondo lui, la garanzia che le idee assimilate per mezzo di questa selezione «profondamente individuale» diventino «il motore interiore» della vita della persona come «idee-sentimenti, idee-passioni, in opposizione alle idee unicamente speculative»³⁸.

In questa prospettiva l'integralità dello spirito fornisce un carattere universale (categoriale) alla particolare concezione del mondo dell'individuo. Tale universalismo *categoriale*, non è, tuttavia, che un accostamento puramente formale e limitativo a Kant, per il quale la religione scaturiva dalla sfera morale come accordo, è vero, del desiderio di felicità con la virtù, ma questo desiderio non era per Kant empirico o irrazionale, era l'universale desiderio di felicità che si esprime in maniera personale in ogni uomo, e che per la sua universalità si rivela *compatibile* con l'universalità della legge morale. Nella

³⁶ «L'egoismo e l'affermazione di sé sono una grande forza; è proprio questa che rende la borghesia occidentale un potente strumento *inconsapevole* [*bessoznatel'nyj*] de l'azione divina sulla terra » (M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samosoznanie*, cit., p. 95).

³⁷ *Ibid.*, p. 78.

³⁸ *Ibid.*

visione di Geršenzon, al contrario, l'elemento irrazionale è fondamentale per la realtà (la concretezza) dello stesso universale. La divinità rimane estranea, irraggiungibile se non è introdotta nel circuito delle volontà empiriche. La coscienza, si legge nell'articolo menzionato, «quando si rivolge all'interiorità, quando agisce sulla persona, nel contatto costante con gli elementi irrazionali dello spirito, comunica senza cessa con l'essenza del mondo, perché in tutte le volontà personali circola l'unica volontà cosmica. Ed essa, allora necessariamente, in maniera mistica, ossia religiosa [...] conosce l'infinito con una conoscenza immediata, e questa conoscenza diventa la sua seconda natura, il metodo indispensabile di tutta la sua attività»³⁹.

Consegue da questa affermazione che l'immediato è sì il fondamento *veridico* della conoscenza, ma perché ha acquisito un carattere creatore dei valori della vita storica e personale. La rilevanza dell'individualità è evidente; d'altro canto questo stesso rilievo viene da diversi ambiti della cultura russa. Basti pensare che tutti gli autori degli articoli di *Vechi* considerano la crisi che travaglia il Paese una crisi della coscienza personale, prima che della società. Si tratta, tuttavia, in questo contesto, dell'allusione a un personalismo *sui generis*, infatti l'esortazione al cambiamento di mentalità era indirizzata a tutta una classe sociale, l'*intelligencija*, la quale, proprio grazie a questo trattamento collettivo, era vista come individuo. D'altro canto, il ritorno all'interiorità da parte degli intellettuali, che avrebbe dovuto essere il correttivo della tendenza all'esterno, al sociale, aveva in realtà il fine di una diversa sortita all'esterno, per la creazione di un mondo nuovo.

³⁹ *Ibid.*, p. 82.

Di particolare interesse è il punto di vista da cui Frank formula la sua critica nei confronti degli intellettuali russi contemporanei, in particolare, anche se non soltanto, quelli d'indirizzo marxista. Paradossalmente il problema consisterebbe nell'etica, un'etica che egli definisce *nichilista*, perché in nome di un malinteso dovere morale *l'intelligencija* avrebbe rinunciato, a suo giudizio, agli ideali che costituiscono il nucleo dell'interiorità personale: la fede nella realtà di valori assoluti, l'amore per la bellezza e per la verità, in sostanza, la cultura. Questi valori sarebbero visti, dagli intellettuali impegnati nel sociale, come qualcosa di eccessivamente personale che distoglierebbe l'individuo da quei problemi considerati dalla maggior parte *veri*, cioè quelli che riguardano il popolo, la sua vita, i suoi bisogni materiali, il suo destino. Il conformare la riflessione e l'azione a questi fini relativi comporta l'obbligo dell'abnegazione, dell'altruismo, dell'autolimitazione ascetica, e tutto questo acquista il carattere di assolutezza, cosicché «si riconosce come valore assoluto non il fine, ma il *servizio* a questo fine»⁴⁰.

Con molto acume egli osserva che il moralismo nichilista o «l'utilitarismo dell'*intelligencija* russa» non è soltanto una dottrina etica o il dovere morale di servire al bene del popolo, esso «confluisce anche psicologicamente nel sogno o nella fede che il fine dell'impegno morale - la felicità del popolo - può essere realizzato, e per di più in maniera assoluta ed eterna. Questa fede è psicologicamente analoga, in effetti, alla fede religiosa, e nella coscienza dell'*intelligencija* atea occupa il posto della vera religione. Proprio qui viene

⁴⁰ SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, *Ètika nihilizma*, in *Vehi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, cit., p. 183 ; «Si può definire *moralismo* - spiega - la forma mentis, secondo la quale la morale non soltanto occupa il posto principale ma possiede anche un potere illimitato e autocratico sulla coscienza, spogliata della fede nei valori assoluti, ed è proprio questo moralismo *nichilista* che costituisce l'essenza della concezione del mondo dell'intellettuale russo ».

alla luce il fatto che l'*intelligencija*, mentre rifiuta ogni religione e metafisica, è preda di fatto di una metafisica sociale, che contraddice assai più il suo nichilismo filosofico che non la sua professata visione morale del mondo»⁴¹. Tuttavia, malgrado i suoi errori, l'*intelligencija* russa, secondo Frank, nel proporsi il compito di rimettere in questioni i valori antichi al fine di crearne dei nuovi, è in grado di cambiare e di rinnovarsi. Egli si augura che il moralismo nichilista, «improduttivo e anticulturale», possa trasformarsi in «umanesimo religioso, creatore di cultura»⁴². Si percepisce nell'articolo di Frank, ma anche in quelli degli altri che compaiono in *Vechi*, non soltanto la critica nei confronti degli intellettuali che si fanno condizionare dall'impegno sociale, ma anche la disapprovazione nei confronti di coloro che si trincerano dietro valori sorpassati.

Questa divisione all'interno dell'*intelligencija* fu vista come una forma di dissociazione della coscienza dell'intellettuale in generale. L'esempio più significativo di questo giudizio si trova in Merežkovskij, che nel 1902, nel suo libro su Dostoevskij e Tolstoj, illustrava la personalità del grande scrittore con due personaggi dei suoi romanzi: l'uomo assolutamente buono, il principe Myškin e l'ateo Kirillov suicida per dimostrare che Dio non c'è⁴³. L'uno il volto palese dell'autore, l'altro quello nascosto. Egli faceva così di Dostoevskij il simbolo della realtà profonda dell'intellettuale russo, la rappresentazione della Russia sulla soglia della rivoluzione, e indicava come primo dovere dell'intellettuale la riduzione della frattura della sua coscienza. La guarigione

⁴¹ *Ibid.*, pp. 190-191. Frank assimila questo ottimismo dell'*intelligencija* contemporanea a quello di Rousseau e in genere all'ottimismo razionalistico del XVIII secolo.

⁴² *Ibid.*, p. 210.

⁴³ Myškin è il personaggio principale del romanzo di Dostoevskij *Idiot* [L'idiota] e Kirillov uno dei demoni di *Besy* [I demoni].

poteva avvenire soltanto tracciando una linea di confine tra sanità e malattia, tra vita e morte, tra *simbolismo* e *decadentismo*. Anche ai due movimenti poetici era affidata una funzione rappresentativo - simbolica di due modi di essere della coscienza, l'uno attivo e creativo, l'altro passivo, di ripiegamento su se stessi. Prima della rivoluzione egli assegnava a questo volto attivo il carattere di una rivoluzione religiosa: « Attualmente in Russia la rivoluzione e la religione non sono due, ma una stessa cosa: la rivoluzione è anche religione, la religione è anche rivoluzione», e aggiungeva che «soltanto nel fuoco della rivoluzione si forgiavano nuove forme statali»⁴⁴. Ma qualche anno più tardi, nel 1906, in occasione della commemorazione di Dostoevskij, nel definire il grande scrittore *profeta* inconsapevole della rivoluzione, ne metteva in risalto le due anime, i due volti: il Grande Inquisitore e il saggio monaco Zozima, il volto reazionario, autocratico della Chiesa-Stato, corpo del popolo russo che attende il Messia-nuovo Zar, e lo spirito religioso, l'anima religiosa del popolo russo⁴⁵. Egli portava l'attenzione su quel popolo che Dostoevskij aveva definito portatore di Dio e che nelle speranze del rivoluzionario Šatov, del romanzo *I Demoni*, ma a suo giudizio, dello stesso Dostoevskij del *Diario di uno scrittore*, doveva porsi, col suo cristianesimo, alla guida degli altri popoli: «Così l'ortodossia, il vero cristianesimo, secondo Dostoevskij è "la grande ambizione" del popolo russo, la sua fede in se stesso come in Dio, poiché il dio russo, il "Cristo russo" - non è altro che "la personalità sintetica" del popolo russo. Al posto della formula precedente: "Il popolo russo è tutto

⁴⁴ DMITRIJ SERGEEVIČ MEREŽKOVSKIJ, *Christianstvo i gosudarstvo* [Cristianesimo e stato], in D. S. MEREŽKOVSKIJ, *V tichom omute* [Nel quieto gorgo], Moskva, Sovetskij Pisatel' 1991, p. 100.

⁴⁵ D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Prorok russkoj revoljucij* [Il profeta della rivoluzione russa], in *ibid.*, p. 311.

nell'ortodossia" - se ne ha una nuova, inversa: tutta l'ortodossia è nel popolo russo. [...] Noi pensavamo che il cristianesimo fosse la verità universale; risulta invece che il cristianesimo è la verità di un solo popolo prescelto, il popolo russo portatore di dio, il nuovo Israele»⁴⁶. Il popolo russo, secondo Mežkovskij, crede nell'autocrazia, nello zar che distribuirà le terre e stabilirà verità e giustizia, pertanto riporre nel popolo la verità di Cristo significa compiere un passo pericoloso, «dall'ortodossia all'autocrazia»⁴⁷. Nel cuore del popolo s'intreccia la verità e l'errore, il Cristo e l'Anticristo ⁴⁸. Sentiva il bisogno, dopo i prodromi nel 1905 di quella rivoluzione futura che egli osteggerà tenacemente, di precisare il suo punto di vista riguardo alla religiosità della rivoluzione, e accusando Dostoevskij di non essere riuscito a definire il Cristo russo, dichiarava : «la rivoluzione religiosa è estrema e definitiva, essa abbatte ogni potere umano, ogni stato nei suoi ultimi fondamenti metafisici»⁴⁹. In primo luogo era il potere statale che la rivoluzione avrebbe abbattuto, ma non soltanto, giacché anche la Chiesa ortodossa, consegnata all'autorità dell'imperatore, era stata contaminata da questo potere materiale, e l'errore di Dostoevskij, riflesso nel popolo, era di non aver voluto soffermarsi su questa simbiosi diabolica. Auspicava perciò una universale *teocrazia*: «noi speriamo non nel benessere e nella stabilità dello stato, ma nella grande calamità, forse anche nella rovina della Russia come corpo politico autonomo, e nella sua resurrezione come membro della Chiesa universale, nella Teocrazia»⁵⁰.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 326.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 339.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 349.

La determinazione dell'ambito del religioso, che circola in questo periodo, non è certo univoca, e Andrej Belyj lo sottolineava nel 1907 nel suo articolo *Sulla definizione di religione*, osservando che nessun concetto era più controverso di quello di religione e di religiosità⁵¹. Del resto gli intellettuali del gruppo di cui faceva parte Merežkovskij si definivano *Bogoiskateli* [Cercatori di Dio]⁵², mentre nel 1909 si costituì il gruppo di Anatolij Lunačarskij, Maksim Gor'kij, Aleksandr Bogdanov che si definirono *Bogostroitel'stvy*, ossia Costruttori di Dio⁵³. Anche all'interno della corrente marxista, infatti, almeno agli inizi, si ricercava un senso positivo della religione. Nella introduzione alla sua opera, *La religione e il socialismo*, Lunačarskij definiva la religione come una maniera di pensare e di sentire il mondo, tale da permettere di risolvere psicologicamente il disaccordo tra le leggi della vita e quelle della natura⁵⁴. Sarebbe comunque sufficiente leggere le relazioni dei partecipanti alle riunioni religioso-filosofiche per costatare la pluralità delle concezioni relative alla religione. In quelle pagine non emerge soltanto la crisi dell'istituzione ecclesiastica e del cristianesimo storico, ma si manifesta anche la complessa maniera di pensare l'essenza della religione.

Da Merežkovskij, così come dai sedicenti *giovani simbolisti*, il simbolismo era visto e vissuto come una scelta di vita, in contrasto con l'intellettualismo che si nutre di se stesso. Il simbolo era considerato una sintesi del vissu-

⁵¹ ANDREJ BELYJ, *K opredeleniju religii*, in «Pereval» 1907, n. 4, pp. 38-42; l'autore (Boris Nikolaevič Bugaev) che già usa per lo più lo pseudonimo di Andrej Belyj, in questo articolo si firma Taciturno.

⁵² Ne fecero parte tra gli altri anche Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, Vasilij Vasilevič Rozanov, Zinaida Nikolaevna Gippius, Dmitrij Vladimirovič Filosofov, Nikolaj Maksimovič Minskij (Vilenkin).

⁵³Sull'argomento si veda SCHERRER 1978.

⁵⁴ANATOLIJ VASIL'EVič LUNAČARSKIJ, *Religija i socializm*, S.Peterburg, 1908-1911.

to emozionale individuale e collettivo, radicato da un lato nella realtà caotica e indeterminata della zona del sentimento, ed emergente dall'altro nella rappresentazione, ossia nell'ambito della concettualizzazione e della comunicazione. Nel suo articolo *Il fondamento religioso dell'individualismo*, apparso nel 1906, in cui il suo pensiero non si era ancora ben precisato, Belyj opponeva l'individualismo al dogmatismo, intesi il primo come la sfera della realtà, il secondo come quella del chimerico e, attingendo all'esperienza mistica, scriveva: «Il fondamento della religione, la sua universalità, si trova nel profondamente vissuto (*v pereživanie*), non nei dogmi»⁵⁵. Definiva il *pereživanie* come «la forma dell'espressione dell'unità della vita dell'anima, indipendente sia dalla teoria della conoscenza, sia dalla psicologia»⁵⁶. Bisogna notare che la preoccupazione di sfuggire alla psicologia era dettata dall'esigenza di trovare nella profondità del vissuto il fondamento di una conoscenza concreta, ma non soltanto soggettiva, dotata dei presupposti della comunicabilità, in altri termini, il *pereživanie* era sì l'immediato della coscienza, ma già provvisto di un carattere rappresentativo, sebbene precedente all'astrazione.

Non è difficile ritrovare l'origine di questo concetto nell'*Erlebnis* di Dilthey, che influenzerà sia Struve che Karsavin⁵⁷. Come l'*Erlebnis*, il *pereživanie* non chiude l'io nella sua soggettività, ma attraverso la simbolizzazione crea un legame con l'esterno, e in questo superamento del solipsismo Belyj pone il

⁵⁵ ANDREJ BELYJ, *Religioznoe osnovanie individualizma* [Il fondamento religioso dell'individualismo], in «Svobodnaja Sovest'», Moskva, typ. Sytina 1906, kn. 2, p. 279.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁷ Wilhelm Dilthey aveva suscitato l'attenzione nel pensiero russo dell'inizio secolo grazie al rilievo che aveva dato all'individuale nella dimensione storica. Uno degli strumenti di diffusione delle sue idee in Russia fu la rivista «Logos» che tra il 1910 e il 1914 pubblicò in traduzione russa numerosi articoli di esponenti dello storicismo tedesco e del neokantismo, oltre a una serie di recensioni di scritti di filosofia straniera contemporanea.

fondamento della religione. La fede nell'esistenza del mondo esterno è per lui «la forma intellettuale della religione», mentre il superamento volontario dei limiti della nostra persona, riconoscendo le altre come a noi simili sarebbe «la proprietà imprescrittibile dello spirito umano». È l'intervento della volontà nel riconoscere il valore dell'altro che fa dell'atto della conoscenza un atto creatore. Lo spostamento di prospettiva, rispetto alla religione tradizionale, è chiaro ed evidenziato da Belyj: se l'uomo del passato pensava la creazione come un atto di Dio, al presente una nuova teoria sostiene che non è Dio che ha creato l'uomo, ma «l'Uomo ha creato gli dei a sua immagine» e come coronamento di questa teoria egli aggiunge la propria postilla: «l'Uomo è il Demiurgo, e per questo è anche Teurgo»⁵⁸. È evidente qui la confluenza d'idee con i Costruttori di Dio (*Bogostroiteli*), e non è un caso che Belyj si servisse qui di uno pseudonimo diverso.

Queste sue idee di gioventù sono interessanti per il carattere esemplare delle sue conclusioni relative alla zona emotivo-sentimentale della coscienza. In sostanza il *vissuto* più interiore non esce interamente dalla sfera rappresentativa e culturale, ma non vi rientra neppure totalmente, il suo radicamento nella vita può essere percepito ma non sostanzialmente compreso, come ha osservato Stepun: «il *pereživanie* non è rappresentato nel concetto, ma è come se si colorasse del concetto. Il concetto non comprende, non coglie il *pereživanie*, il *pereživanie* è soltanto significato e indicato dal concetto»⁵⁹.

Se ne deve concludere che il punto di partenza da cui scaturisce la coscienza è l'irrazionale, e tutti i valori, in quanto prodotti da essa, sono storici.

⁵⁸A. BELYJ (TACITURNO), *K opredeleniju religii*, cit., p. 42.

⁵⁹FEDOR AVGUSTOVIČ STEPUN, *Žizn' i tvorčestvo* [Vita e creazione], in «Logos» 1913, kn. III e IV, p. 89.

L'allontanamento dalla metafisica tradizionale, fondata sul trascendente, conduceva, a quel che sembra, a una metafisica dell'immanenza, in cui venivano a perdere absolutezza e sbiadivano le *fisionomie* dei diversi valori e i confini tra di essi.

4. La coscienza comunitaria.

Nell'articolo di Geršenson sulla coscienza creatrice, sopra menzionato, c'è ancora un punto importante che merita di essere rilevato. Esso riguarda la caratterizzazione del popolo russo e sottolinea le conseguenze della *malattia* dell'intellettuale.

A differenza di chi, coltivando l'astrazione, «erra per i sentieri delle teorie e delle idee», il popolo, secondo Geršenson, aveva ben assimilato concetti e credenze religiose e metafisiche fornitigli dalla tradizione, le quali «determinano tutto il pensiero e l'attività di un uomo»⁶⁰. Si trattava di idee maturate nella coscienza popolare di concerto con aspirazioni e desideri pratici, storici e personali, che avevano formato una unità armonica, un'*anima* popolare. E mentre il popolo sapeva bene ciò che voleva, la coscienza degli intellettuali russi non si era affatto armonizzata con la volontà, cosicché essi avevano finito per essere degli «storpi» (*kaleki*), avendo dimenticato che la coscienza «cresce in armonia con la volontà»⁶¹. Geršenson (e non era il solo) coglie dunque una distanza insormontabile tra *intelligencija* e popolo, un'incompren-

⁶⁰ M. O. GERŠENZON, *Tvorčeskoe samosoznanie*, cit., p. 86.

⁶¹ *Ibid.*, p. 70.

sione reciproca. Dalle sue osservazioni risulta, tuttavia, che il carattere preminente di quest'anima popolare non è definibile altrimenti che come *unitaria*, ossia essenzialmente nel confronto e nella contrapposizione con la disgregazione della spiritualità dell'*intelligencija*, giacché l'interiorità popolare, essendo un amalgama di desideri, speranze e credenze di origini differenti, resta difficile da precisare. Si avverte comunque nell'articolo la convinzione che i soli strumenti legali e politici non avrebbero potuto generare alcuna vera trasformazione sociale, la quale poteva derivare soltanto dall'accordo delle coscienze individuali e collettiva, nella ricerca di obiettivi comuni.

Nel 1906 uscirono a Mosca due volumetti di raccolta di saggi di autori vari, dal titolo indicativo: *La coscienza libera*. Nel primo volume era compreso il saggio di Belyj *La coscienza comunitaria*, in cui egli attribuiva a questa coscienza, non più individuale, ma confluenza di più coscienze individuali, un valore immediatamente religioso. A differenza della sfera sociale, caratterizzata da una unità tutta esteriore perché fondata sul sistema legislativo, la coscienza comunitaria nasceva, a suo giudizio, dalla libera unione di individui attratti da un ideale comune di vita. Un ideale vissuto, prima di essere giustificato razionalmente. Il legame poteva essere il sentimento di una fratellanza che prima di essere voluta era sentita come una condizione. La condizione di *figli di Dio*, o figli dell'arte, o più genericamente del secolo, esprime lo stesso sentimento di *appartenenza* a una comunità d'individui, cosicché il concetto di religione, nell'accezione del termine *religare*, acquistava un'impronta categoriale mentre perdeva la specificità del contenuto. La religione, nella genericità (o universalità) di questa definizione, non era altro che la maniera libera e intima dell'aggregazione. Naturalmente i contenuti specifici non erano negati,

ma ciò che determinava la dimensione del religioso era la categoria del *religare*.

Del vissuto comunitario Belyj sottolineava due aspetti, quello vitale-emozionale-sentimentale e quello rappresentativo-creativo-simbolico. Egli pensava che fosse la simbolizzazione, in cui si esprimono le diverse forme di religione, a esercitare una funzione teurgica, poiché la divinità non è data nel vissuto immediato, ma piuttosto nello sforzo con cui la coscienza a suo modo si rappresenta questa divinità, nell'invocazione perché si manifesti. Il simbolo veniva dunque ad unire cielo e terra, spirito e carne, senza imporsi, come avviene per una dottrina, come l'unica possibilità di rappresentare determinati valori. Con questa caratterizzazione Belyj si riferisce alla comunità religiosa in generale, ma il modello a cui si è ispirato è evidentemente quello settario, e porta ad esempio concreto il misticismo millenaristico che «cresce spontaneamente - egli scrive - con il sogno socialista della *Citta del Sole* [...] Il socialismo di Campanella ci dice che siamo tutti figli dello stesso Sole; nel Vangelo apprendiamo che in questo momento siamo figli di Dio, ma non si sa ancora cosa saremo in seguito...»⁶². Il simbolo, infatti, produce sempre nuove rappresentazioni mitiche, come il culto della Madre-terra, ideale dell'umanità, o la Donna vestita di Sole dell'Apocalisse. Si percepisce, in queste metafore, l'eco delle discussioni avviate nella cerchia di Merežkovskij sul cristianesimo, di cui egli ripropone la stessa concezione ambigua, ossia una concezione storica e insieme escatologica, come si può vedere nel giudizio sulla Riforma: «la

⁶² A. BELYJ, *Obščestvennaja sovest'*, in *Svobodnaja sovest'*, cit., p. 298. Col riferimento al socialismo di Campanella Belyj sottolineava l'ambiguità del millenarismo della sua epoca, da un lato Cristo, con la seconda venuta, soddisfaceva l'attesa tutta spirituale del regno di Dio, dall'altro questo regno, destinato a durare mille anni sulla terra, appagava l'esigenza di benessere.

Riforma è stata soltanto l'inizio della trasformazione che conduce l'umanità gradualmente verso la Nuova Gerusalemme»⁶³.

Non è difficile cogliere i limiti di questa concezione. Bisogna notare innanzitutto che il percorso verso la creazione religiosa, se fosse veramente libero da qualsiasi predeterminazione e prefigurazione, sarebbe anche privo di orientamenti e la comunità non avrebbe nessun criterio per valutarlo. Ma in fondo proprio a questo si mirava, all'eliminazione di ogni conclusione di percorso che segna sempre l'uscita dal percorso stesso; sia che si tratti della vita eterna, della fine del mondo, della *seconda venuta*, è sempre un punto fermo che viene a determinare il senso e il valore delle scelte individuali e comunitarie. La distinzione tra il *Bogoiskatel'* e il *Bogostroitel'* è una differenza radicale; il cercatore di Dio si fa guidare da una certa prefigurazione: non si cerca se non si ha idea di cosa cercare, ma la meta è sempre alla fine del percorso. Il creatore di Dio, invece, è come se gettasse lui stesso la sua meta fuori di sé, per raggiungerla, come gioco sportivo; Gor'kij lo spiegò assai bene nella risposta all'inchiesta promossa dal «Mercurio di Francia». Egli poneva il sentimento religioso alla base del progresso spirituale dell'umanità, e lo definiva in questi termini: «un sentimento creatore e complesso di fiducia nelle proprie forze, di amore per la vita, di stupore di fronte alla saggia armonia esistente tra lo spirito umano e la natura»⁶⁴.

Ritornando al tema del comunitarismo religioso, nel 1910 Belyj cerca di precisare la natura del processo psicologico dell'incontro e della creazione delle diverse individualità, rinunciando alla fortuità per riconoscere una sorta

⁶³*Ibid.*, pp. 300-301.

⁶⁴ «*Mercurio de France*, 1907, n. 236, pp. 593-594.

di ragione interiore, che viene a crearsi con lo stesso percorso: «La religione – egli scrive – è una selezione *sui generis* delle esperienze vissute, di cui non si è ancora trovata la forma della manifestazione. La via della comunità si fonda sulla selezione e l'organizzazione dei vissuti di ciascuno dei membri [...]. La selezione dei vissuti precede sempre la selezione delle forme [...] È per questo che la religione, stabilendo una relazione tra gli uomini sulla base dei vissuti che non hanno ancora ricevuto la forma, è sempre reale di una realtà non formata»⁶⁵. Sulla base della selezione naturale, l'aggregazione dei vissuti, che viene a costituire sia la coscienza degli individui che quella della comunità, si realizza indipendentemente dai fini e dalle norme etiche, in modo che la forma non precede mai la molteplicità dei sentimenti, ma ne è la conseguenza. Da tutto ciò risulta con maggior chiarezza che nell'articolo *La coscienza comunitaria* l'incapacità di tutte le forme che costituiscono il mondo della mediazione, della cultura, di esprimere la profondità della vita. Tra la vita e la sua espressione permane una distanza che non si può superare.

L'inesprimibile in questo caso ha un duplice significato. Se da un lato, in quanto sorgente della comunità, ha un carattere mistico-religioso, dall'altro lato è la figura del limite, che può essere inteso sia in senso metafisico (come la volontà di Schopenhauer) sia in senso psicologico, come il *caos* dei sentimenti, o come il carattere della forma stessa, la sua *intenzionalità*. In quest'ultimo caso la zona dell'inespresso è il limite intrinseco del pensiero logico-rappresentativo. Belyj era ben cosciente di questa doppia accezione del limite, aveva letto Schopenhauer e confessava di essersi tormentato per lungo tempo sulla questione del noumeno kantiano. Ma già negli anni 1906-1907

⁶⁵ A. BELYJ, *Lug zelenyj* [Il prato verde], in *Lug zelenyj*, Moskva 1910 pp. 11-12.

questa zona dell'inespresso aveva perduto ormai per lui ogni significato metafisico per diventare l'inesauribile significato del simbolo. In realtà il timore della metafisica e il timore del noumeno era dettato dall'esigenza di una conoscenza totale, senza residui, quella stessa esigenza che ha condotto alle teorie del cosiddetto postmoderno. Ma c'era un equivoco nel definire la libertà della coscienza da parte dei simbolisti in genere e di Belyj in particolare, un equivoco che derivava dall'idea del carattere *iniziatore* che le si attribuiva. Quasi fosse possibile all'individuo, o alla comunità di ritrovare il punto originario della propria realtà autentica per svilupparlo in una direzione anch'essa autentica. Ma la coscienza che ritorna su se stessa è sempre una coscienza costituita in un certo modo, formatasi in un percorso culturale, che utilizza determinati criteri di selezione. La libertà umana è una *condizione* dei valori, non la creazione di essi. Proprio per questo Kant l'aveva definita un postulato della morale, non la sua fonte. E un malinteso analogo riguarda la maniera di intendere la comunità.

Bisogna riconoscere che ricondurre all'interiorità personale la responsabilità di una scelta, implica il riconoscimento e la valutazione di quei criteri su cui quella scelta si è fondata. Durante il periodo della massima fioritura del sentimentalismo Kant, con maggiore acume di molti suoi contemporanei, aveva colto i problemi connessi con l'invito al ritorno all'interiorità e aveva cercato un criterio che permettesse di evitare l'intolleranza religiosa senza cadere in un soggettivismo cieco. In Russia la sua concezione della *religione nei limiti della sola ragione* aveva suscitato allora il sospetto di ateismo, mentre agli inizi del XX secolo, aveva fatto percepire il rischio di una metafisica costritti-

va, e impedimento alla libera espressione della persona era considerato anche lo schematismo logico del neokantismo.

Quell'analisi della zona del sentimento che tra il XVIII e XIX secolo il sentimentalismo russo aveva tralasciato per arrestarsi al piano descrittivo, è stata sviluppata, come si è visto, nel primo Novecento. Le modalità di questa analisi e i suoi risultati qui riportati, costituiscono, s'intende, soltanto una delle direzioni in cui si è sviluppata la problematica dell'*interiorità*; la più nuova, forse, ma anche la più fragile e improduttiva di fronte agli eventi che hanno caratterizzato quel periodo, tuttavia essa non è stata cancellata dalla coscienza storica e ancora si presenta ai nostri tempi, attraente nonostante, e forse appunto in forza della sua debolezza.

ANGELA DIOLETTA

DIPARTIMENTO ANTICHISSICA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

ANDREEV 1998 = ALEKSANDR RAD'EVič ANDREEV, *Istorija Ordena Iezuitov. Iezuiti v Rossijskoj Imperii* [Storia dell'ordine dei Gesuiti. I Gesuiti nell'Impero russo], Moskva, Russkaja Panorama 1998

FLOROVSKIJ 1937 = GEORGIJ VASILEVIč FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris, 1937, trad. it. di FLAVIA GALANTI, a cura di PIER CESARE BORI: *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti 1987

GHIZZONITI 2004 = ANTONIO G. GHIZZONITI, *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, Milano, Vita e Pensiero 2004

IGOREVNA 2011 = NATAL'JA IGOREVNA, «"Sionskij Vestnik" - Otraženie idej Labzina [«Il messaggero di Sion » - Specchio delle idee di Labzin], in *Izvestija Saratovskogo Universiteta*, 2011

KARAMAZIN 1983 = NIKOLAJ MICHAJLOVIč KARAMZIN, *Pis'ma russkogo putešestvennika*, Moskva, Sovietskaja Rossija 1983

KARAMZIN 1984 = NIKOLAJ MICHAJLOVIč KARAMZIN, «Raznye otryvki. Iz zapisk odnogo molodogo rossijanina» [Frammenti diversi. Dalle memorie di un giovane russo], in *Sočinenija v dvuch tomach*, Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1984

LABZIN 1806 = ALEKSANDR FEDOROVIč LABZIN, « Sionskij Vestnik » 1806

LONGINOV 1867 = MICHAJL NIKOLAEVIč LONGINOV, *Novikov i moskovskie Marti-nisty*, Moskva 1867

LOPUCHIN 1791 = IVAN VLADIMIROVIČ LOPUCHIN, *O ΖΗΛΟΣΟΦΟΣ Iskatel' premudrosti, ili duhovnyj Rycar'* [Lo zelante della sapienza. Colui che cerca la sapienza, o il Cavaliere spirituale], Mosca 1791

LOPUCHIN 1813 = IVAN VLADIMIROVIČ LOPUCHIN, *Masonskie trudy. Kratkoe izobraženie kačestv i dolžnostej istinago Christianina*. [Scritti massonici. Breve descrizione delle qualità e dei doveri del vero Cristiano], in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-ogo v.*, Mosca 1813

MANFREDI 2004 = PAOLA MANFREDI, *Il neocristianesimo nelle riunioni religiosofilosophiche di Pietroburgo (1901-1903)*, Milano, Mimesis 2004

PALMIERI 1905 = AURELIO PALMIERI, «La nazionalità e le religioni in Russia», *Studi religiosi*, 1905, fasc.VI, pp. 633-664

PALMIERI 1908 = AURELIO PALMIERI, *La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1908

PLJUCHANOVA 1989 = MARIJA PLJUCHANOVA, *Pustozerskaja proza* [La prosa di Pustozersk], Moskva, Moskovskij Rabočij 1989

PUSTARNAKOV 2003 = PUSTARNAKOV VLADIMIR FEDORovič, *Universitetskaja filosofija v Rossii, St. Peterburg*, iz. Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta 2003

SCHERRER 1978 = JUTTA SCHERRER, «La crise de l'intelligentsia marxiste avant 1914 : A. Lunačarskij et le Bogostroitel'stvo», *Révue des études slaves*, 51 (1978), pp. 207-215