









*In memoriam Massimo Piermarini*

## MEDITARE

*Ci sono tante pietre da lanciare, per sgomberare la strada. E non fare soste che non sia la vita ad esigere. Persino l'anima fluisce ed evapora quando è giunto il tempo di primavera. Non c'è fretta e bisogna meditare con calma sulle incertezze, sulle sviste, sulle zone buie. Allunghiamo il passo e respiriamo a pieni polmoni...*

*Studi Interculturali* 27, xi (2023) - issn 2281-1273

Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti.

[www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it)

*Studi Interculturali* è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo [www.interculturalita.it](http://www.interculturalita.it). © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti. *Mediterránea* ha il proprio sito all'indirizzo [www.ilbolero-diravel.org](http://www.ilbolero-diravel.org).

*Mediterránea* - Centro di Studi Interculturali

Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste

Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Massimo Piermarini: <i>Anima e movimento</i> .....	7
Massimo Piermarini: <i>Note sparse di letteratura russa</i> .....	21
Pier Francesco Zarcone: <i>La Terza Roma: identità e conseguenze</i> .....	33
Pier Francesco Zarcone: <i>La “divinizzazione” del Cristo nel quadro del “monoteismo” giudaico</i> .....	137
Gianni Ferracuti: <i>Gabriele D’Annunzio e la via italiana al socialismo, con una nota sulla Decima Musa</i> .....	171
Gabriele D’Annunzio: <i>Tacitum Robur</i> .....	183
Gabriele D’Annunzio: <i>Della decima Musa e della sinfonia decima</i> .....	189





## *Anima e Movimento*

*Massimo Piermarini*

### *Finestra, fiamma*

Il mondo è sempre là, anche in nostra assenza, oppure è una piazza in cui si agita la vita e che pone problematicamente delle domande-sfide alla ragione e alla volontà? Le stratificazioni dell'esperienza, soprattutto novecentesca, reduce dal dilaniamento dell'essere nell'attivismo, nell'accelerazione della durata sino alla vertigine e alla perdita di sé (c'è da ricordare Rilke nei *Quaderni di Malte Laurids Brigge*), l'identità dell'io, che l'anima dovrebbe garantire, è irrimediabilmente compro-



messa. Il soggetto perde il suo volto, il suo sé. Si ritrova tra le mani il suo volto:<sup>i</sup> l'identità non è più garantita dall'anima quale elemento permanente, e il cambiamento è profondo: non si tratta soltanto della moltiplicazione degli io, ma della distruzione dell'immagine di sé, che l'anima rappresenta. Tale fenomenologia suggerisce di fuggire l'ipotesi di un'anima che sia soltanto etereo elemento, sostanza volatile e chiusura-confinamento monadico in un *claustrum* ontologico. L'anima è, invece, l'occhio del cuore vivente, la fiamma del desiderio e della *cupiditas*, che è anche voglia e sete di immortalità, non rifugio di chi rinuncia al mondo. Rovesciamo qui l'assunto leibniziano, facendo leva su una base biblica, scritturale: l'anima non è senza porte e senza finestre, ma è essenzialmente una *specola*, anzi una serie di finestrelle sul mondo, attraverso la quale il cuore innamorato della vita può raggiungere, con i suoi moti affettivi, persino la sfera del sacro. In quanto *apertura e tensione (in-tenzione)* l'anima è una finestra che si affaccia, schiudendosi alla luce del giorno e alle tenebre della notte, contemporaneamente verso *un fuori* e verso *un dentro*,<sup>ii</sup> forte della sua dimensione escatologica, prospettica, teleologica. I due del fuori e del dentro non sono soltanto correlativi ma funzionali al dinamismo spirituale. Nella sua *chiusura*, disponendosi nel suo ricettacolo interno l'anima si consuma nella perenne ricerca di sé, nel dialogo interiore, nella posizione in cui è all'opera la concentrazione e l'energia creativa della meditazione. Nella sua *apertura* non si ferma certamente ad atti contemplativi ma espandendosi si risolve sempre in uno slancio che si traduce in un'azione, in un sorgere e iniziare ad essere sempre di nuovo agendo. Così l'anima è, per usare ancora il linguaggio metaforico, sia un'isola che un arcipelago. Entra in rapporto con tutte le istanze che la compongono, che naturalmente non sono sezioni di una retta o di un solido. Il *feeling* (in senso jamesiano) che la caratterizza rispetto ai suoi "oggetti" riguarda quella consonanza che rende possibile l'assimilazione e la sintesi degli oggetti, che sono entrati nel cerchio delle sue operazioni, esperienze in cui si svolge il flusso della sua

---

<sup>i</sup> R. M. Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Garzanti, Milano 1993, p. 4.

<sup>ii</sup> Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, R.C.S., Milano 1997, n. 465, p. 145.

personalità. Possiamo chiamare, in senso forte, non meramente “psicologico”, questa sintesi “coscienza”. La vera coscienza impegna tutta l’anima in una sintesi. La sintesi è uno sforzo.<sup>iii</sup> L’anima compie tale sforzo di concentrazione sulle rappresentazioni che provengono dal corporeo, proprio o esterno. Ma per agire su di sé e sul mondo deve mettere a punto una prospettiva, aprirsi ad una *visione*. Nella sospensione introdotta dal pensiero riflessivo l’anima agisce e fa retrocedere il pensiero riflessivo, che viene a coincidere con la coscienza. «*L’anima è superiore alla materialità e inferiore al pensiero puro*», scrive Bergson, parlando di Plotino<sup>iv</sup> ma essa coglie un’occasione quando il pensiero astratto retrocede e si divide da essa. Nasce così la pura coscienza, da una divisione, almeno transitoria, con le astrazioni del pensiero puro, dalle quali si separa. Questa transitorietà è una traccia indelebile della sua costitutiva instabilità. La coscienza lampeggia e illumina le tenebre. È un momento di scarto, un taglio nella continuità dell’essere, o meglio nei suoi livelli ontologici, che non può essere occultato, secondo qualsivoglia prospettiva, dal basso o dall’alto. Quando riconosce la sua natura aristocratica, la sua eccezionalità, e non può non farlo nell’atto di separarsi dal pensiero astratto, la coscienza considera estranee anche le cose esteriori. La conoscenza della coscienza, d’altra parte, passa per un’esteriorizzazione dell’oggetto conosciuto e non sarebbe possibile senza di essa. Allora la coscienza vive fuori di sé stessa, non conosce sé stessa, guarda fuori di sé. Guarda il corpo vivente, i corpi sensibili e sé stessa come un sostrato oggettivabile. Spinozianamente conosce il proprio corpo e tramite esso gli altri corpi. Scopriamo però la ragione di questo suo comportamento: essa rompe una serie temporale perché appartiene all’ordine del discontinuo, è un taglio nella normalità del mondo abituale, un terremoto, un sovvertimento semantico di questo mondo.<sup>v</sup> Instabilità, suprema irrequietezza, non coincidenza con sé: ecco la coscienza, il terreno

---

<sup>iii</sup> Si pensi alla tensione costituente del *nous* in Marco Aurelio, *Ricordi*, Rizzoli, Milano 1984, XI, 20.

<sup>iv</sup> H. Bergson, *Plotino*, Textus, L’Aquila 2020, p. 143

<sup>v</sup> Cfr. H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, Rizzoli, Milano 2012, pp. 176-81.

mutevole in cui si muove, un terreno di diminuzione, perdita, oblio e insensatezza oltre che, spesso, di significativo, prezioso e profondo silenzio.

La dignità della persona, invocata da tutti i pensatori, da Platone a Kant, il suo statuto assiologico, garantito o meno dallo statuto ontologico, eticizza fortemente la nozione di anima. L'anima non è soltanto celata, nascosta, Essa è un *quid* occulto, la sua presenza nel quotidiano testimonia dei legami con un "fondo" che l'intelligenza fa fatica ad interpretare, cadendo nell'afasia. Possiamo supporre che il ruolo ausiliario dell'angelo personale, evocato nella mistica cristiana ed ebraica (soprattutto nella letteratura cabalistica), abbia a che fare con questa mancanza di orientamento, che produce ogni sorta di peripezie dell'anima. È fuori di dubbio che se l'uomo non avesse qualcosa di eterno non sarebbe una persona. Il che non significa che dobbiamo ridurre l'eterno all'al di là, al sovramondo platonico. Poiché è vitalità (*nefesh*, sangue) e insieme, secondo la Scrittura, soffio divino (*ruach*, *dyua*) il soggetto acquisisce indubbiamente il carattere di *persona* e la relativa *dignità etica*. Possiamo accogliere, in sede filosofica. quanto dice il pietista Kant:

*È questa dignità che caratterizza la persona e la rende un fine in sé, un essere che, per il fatto di essere qualcuno e non solo una cosa, non può essere considerata in modo meramente strumentale, né essere usata, mutilata, danneggiata: l'uomo, e ogni essere razionale in genere, esiste come scopo in se stesso, e non solo come mezzo perché sia usato da questa o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette sia verso se stesso sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, al tempo stesso anche come un fine.<sup>vi</sup>*

Dal punto di vista religioso il potere dell'anima viene rafforzato dalla fede, dalla pratica dei sacramenti, dai processi di purificazione e dall'osservanza dei precetti e delle devozioni. Per tutti i credenti essa trova un principio di disciplina nella preghiera, che alimenta la fede. Il dinamismo dell'anima nella vita umana non è

---

<sup>vi</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1988, p. 124.

costante. Il suo tempo si rende indipendente, separandosi dal tempo ordinario, secolare. La cura dell'anima dunque diventa necessaria, per garantirle la salute e la salvezza finale. Curiamo soltanto ciò che merita di essere custodito, perché prezioso, considerato di assoluto valore. Nelle Sacre scritture, cioè nella Parola rivelata, è contenuto tutto il necessario per la cura e la salute delle anime, durante la vita e nel giudizio finale. Al tempo stesso nelle Sacre scritture, com'è facile rilevare a chiunque, non esiste una metafisica dell'anima, essa non è definita dal punto di vista ontologico, né nel Vecchio, né nel Nuovo Testamento. L'anima rimane qualcosa di indefinibile, imponderabile e, al tempo stesso, qualcosa di sempre operante, sempre viva nelle sue manifestazioni e nei suoi affetti. Lo stesso Agostino riconosce questa imponderabilità dell'anima, il suo carattere inquietante, quando la denomina "abisso": questo abisso contiene forse una traccia dello stato edenico nell'anima del nascituro. La sua progressione possibile è certa: l'anima è dapprima un soffio, un respiro, un gemito, poi un canto di lallazione e una voce articolata. Infine entra nel coro, è una sinfonia, un'armonia musicale, un concerto, un suono festoso. Il mistero delle nostre origini, il carattere di opzione della fede nell'immortalità dell'anima, è per Hölderlin, in una poesia giovanile, un'opzione che offre di una *chance* per un nuovo inizio:

*Anima, adesso già meravigliosa.  
Come raffigurarti? La tua gloria  
brilla se in gloria t'avvicini a Dio,  
e se l'occhio terreno guarda i piani  
ti levi in me celeste, e come dolce.  
Chi vide come s'annoda lo spirito  
al corpo? Chi origliò mai l'anima  
nel suo dialogo con le corruzioni.<sup>vii</sup>*

---

<sup>vii</sup> F. Hölderlin, «L'immortalità dell'anima», in id., *Le liriche*, Adelphi, Milano 1993, p. 93.

“Io sono il mio corpo” è una proposizione, malgrado le apparenze, che riguarda l’anima. Significa che non sono una testa alata d’angelo. Sono carne che pulsa. L’anima è, dunque, *in-carnata*. Il corpo è “tra”, è inserito nella totalità della natura vivente, quella che chiamiamo mondo, con un termine equivoco, che rimanda ad una molteplicità di cose anziché all’unità della totalità che le abbraccia. L’anima non è estranea al mondo, perché appartiene alla natura vivente, che vivifica il corpo, ed anche al mondo umano, sociale. La sua condizione è di prossimità, la vicinanza ad un che o ad un chi. Nel processo gnoseologico e nell’esperienza pratica diventa tutte le cose come scriveva Aristotele nel trattato *Sull’anima* riferendosi all’intelletto. Al tempo stesso essa si raccoglie nella sua intimità, nella sua cella segreta. Quanto è profonda questa sede, questo sottosuolo? Agostino parla dell’anima, connotata dalla sua fragilità e instabilità, come di un abisso: «*Eppure l’anima è ancora triste, poiché ricade e torna abisso, o piuttosto sente di essere ancora abisso*». <sup>viii</sup>

Agostino riconosce di non poter determinare come si unisca al corpo, quale sia la sua origine e trasmissione. Eppure la riconosce come una sostanza permanente della persona. <sup>ix</sup>

### *Svelamento del tempo e sua rivelazione nella memoria*

Il tempo non preesiste all’anima, anche se, come vuole Agostino, è stato creato da Dio, <sup>x</sup> come si evince dalla teologia dei giorni della creazione, ripresa da Ambrogio e da lui stesso nelle *Confessioni*, come da altri Padri latini e greci. Quando Agostino si riferisce al tempo creato da Dio, si riferisce soprattutto ai giorni della creazione del mondo. Ma l’origine trascendentale del tempo è diversa dalla sua origine cosmologica, al quale rimanda la visione creazionistica. Questa duplicità non esiste

<sup>viii</sup> Agostino, *Le Confessioni*, Libro XIII, 14, Einaudi, Torino 2000, p. 529.

<sup>ix</sup> Agostino, in Aa.Vv., *Il viaggio dell’anima*, Mondadori, Milano 2007, pp. 267 sgg.

<sup>x</sup> Agostino, *Confessioni*, Marietti, 1972, 13, II, p. 483.

in Plotino, che non crede nella *creazione* ma nella *generazione* degli enti. Plotino attribuisce l'origine del tempo alla «natura inquieta» dell'anima alla ricerca di «uno stato migliore di se stessa». <sup>xi</sup> L'anima vivente nasce dunque “nel tempo” ma essa è la stessa apertura del tempo, che non sarebbe possibile senza la “*distensio animi*”, l'estensione dell'anima, la durata psicologica. <sup>xii</sup> In Plotino l'anima è il regista che solleva la tenda sulla scena del mondo, rompe l'immobilità dell'intelligibile e la vita nella quiete e nell'identità che è propria dell'eternità, proprio come avviene per il *Geist* hegeliano che irrequieto fa un balzo per raggiungere una migliore figura di sé. Il rapporto intimo che lega l'anima al tempo è stato lo stimolo sempre presente della riflessione di Plotino e di Agostino. L'anima è l'*aprirsi* al tempo, l'esordio del suo principio, con la quale inizia il dischiudersi della temporalità e insieme, il presiedere al tempo, il principio del suo processo, in quanto lo contiene, lo sostiene e lo svolge nelle plaghe del vissuto, nei suoi momenti irripetibili, irreversibili, unici, cioè in quella che possiamo chiamare la sua aura “personale”. L'anima imprime sul tempo la *Stimmung* della personalità che vive la sua vita nel flusso temporale, con la sua oggettiva impersonalità, e include il suo oscuro meccanismo di movimento e la sua pazza corsa verso il punto culminante del futuro, cui tende. Essa ha il timbro del carattere di una natura che per questo è “spirituale”, non riducibile all'inorganico, ma immanente alla vita. L'anima è il grembo fecondo che genera il tempo e rende possibile l'esperienza che discende dalla temporalità. Non è una sostanza nell'accezione greca, perché definirla sostanza significa identificarla con un'essenza immobile immodificabile, sinonimo di forma (sostanziale) o confinare la sua mobilità, volatile, ignea come avevano ben compreso Eraclito e gli Stoici alla conversione della potenza nell'atto. Il libro X delle *Confessioni* Agostino iscrive il discorso dell'anima

---

<sup>xi</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 7, II, p. 497.

<sup>xii</sup> Agostino, *Confessioni*, II, 26, p. 499-500 e cfr., Plotino, *Enneadi*, Bompiani, Milano, 2000, III, 7, 12, p. 499 e III, 7, 13, p. 505. Oltre che psicologica la distensione dell'anima, come la sua piegatura-riflessione ha una rilevanza ontologica. Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, Libro XIII, 14, Einaudi, Torino, 2000, p. 529.

nella sua attività, che si svolge secondo i suoi tempi fenomenologici, pur essendo allo stesso tempo fonte del tempo.

### *L'anima e il movimento*

Il soggetto-anima deve venir circoscritto così come centro di una configurazione mobile, provvisoria, una collezione, una successione in movimento di percezioni distinte, di vissuti. Farne il principio di possibilità dell'esperienza e del pensiero, sino al vertice della contemplazione (sapienza) significa poi considerarla come dinamismo, processo creativo e rivelativo. Si pone di nuovo la vecchia questione della sostanza e dell'attributo, toccata da Cartesio: l'anima è tale perché pensa, la sua essenza è il suo attributo, il pensiero (in senso ampio), o meglio l'essenza si esprime e si risolve completamente nell'attributo, il suo carattere della sostanza viene meno se assumiamo che è la sua attività che la definisce. L'approccio del pensiero riflessivo è l'esclusione di ogni ipostatizzazione dell'io-sostanza, cioè di ogni declinazione metafisica del soggetto. Già con Maine de Biran<sup>xiii</sup> l'io si dà a sé stesso soltanto come causa o forza produttiva di certi effetti ed è indispensabile, a coglierlo, il corpo soggettivo. Biran intende gli esseri come forze. Sostante e forze si identificano nell'essere. L'io è "force libre" che muove il corpo a cui è intrinsecamente connesso. Il principio assoluto della nozione di causa diventa quello dell'idea della forza, nella causalità dell'*anima*, che la manifesta a sé stessa per lo sforzo che essa vuole e opera. Si tratta di un universo dinamico in cui l'anima non esiste se non in quanto agisce e si determina come una forza virtuale agente come forza motrice.

Di quale temporalità stiamo parlando? Di quella psicologica o di quella storica? L'anima in realtà appartiene a diversi ordini di temporalità, sia privata che pubblica, alcuni consci altri inconsci.

---

<sup>xiii</sup> Cfr. P. Tisserand, *L'anthropologie de Maine de Biran*, Alcan, Paris 1909 sulla dottrina dell'*effort* (sforzo). Cfr. Maine de Biran, *Frammenti sui fondamenti della morale e della religione*. Bibliotheca, Gaeta 1998.

*Pluralità delle modalità temporali e loro connessione*

Nella cultura cristiana il tempo storico, nella sua oggettività, cioè l'insieme degli avvenimenti storici, coincide con l'ingresso di Cristo nel tempo (Incarnazione) con un insieme di avvenimenti storici, adempiendo la promessa fatta ai Profeti nel Vecchio testamento. Il tempo storico viene riscattato da Cristo e, con esso, l'umanità. La storia assume una direzione e uno scopo ultimo e svela il suo senso, Cristo. Così il pellegrinaggio trionfale e doloroso dell'umanità - scrive H. Marrou<sup>xiv</sup> - trova il suo termine. In Cristo si riuniscono tutte le cose, perché Dio sia tutto in tutti, ci sia una ricapitolazione di tutte le cose in Cristo.

A questa vicenda l'anima, pur essendo sinonimo di Io (come la definisce Plotino, IV *Enneade*) partecipa, ma secondo una modulazione personale, che rappresenta, però, un inserto valoriale unico. L'anima, soffio divino e di conseguenza immortale, "entra" nel tempo con la nascita e, paradossalmente, "contiene in sé" quel tempo in cui si svolge, nella sua esperienza, la serie dei vissuti. Essa si involge in sé stessa, immergendosi nella temporalità in cui si pone e di cui rappresenta anche un inizio, un'origine. Essa garantisce il tempo e lo costituisce come sintesi della sua esperienza dei vissuti.<sup>xv</sup> Secondo Stein l'anima è sostanziale, dunque Stein usa la terminologia tradizionale scolastica ma il suo pensiero va oltre il tomismo, si manifesta nei vissuti ed è la struttura dell'unità psichica.

Il rapporto dell'anima che è eterna, in quanto di origine divina con il tempo e il divenire storico si pone, d'altra parte, anche su un piano generale. Dal punto di vista di Jean Guitton l'eternità coesiste alla storia del mondo e non si colloca al di sopra di essa.<sup>xvi</sup> Anche sul piano temporale l'anima ha le sue esigenze. L'anima è volta all'eternità personale, ma ha bisogno di ritardi nel tempo, per disporsi.<sup>xvii</sup> Il

---

<sup>xiv</sup> H. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Vrin, Paris 1950, p. 19 e *passim*.

<sup>xv</sup> Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 2018, p. 123.

<sup>xvi</sup> J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Vrin, Paris 1959, p. 404, 139.

<sup>xvii</sup> *id.*, *op. cit.*, p. 405.



tempo in un certo qual modo prepara l'eternità, per la sua continuità e per la sua crisi. Tempo ed eternità non sono in definitiva poli opposti ma sono, in linea con la visione cristiana, in unione intima. Si può dire che coesistano. L'attività dell'anima è in ogni caso caratterizzata da un dinamismo, colto in maniera geniale da Plotino, che non conosce ostacoli. L'inabitazione è animazione, cambiamento, dinamismo ontologico. Se lo spirito divino inabita l'anima, l'anima inabita il corpo vivente e lo rivela, mentre il corpo inabita il cosmo e lo rende visibile. Queste intime connessioni sono pieghe virtuose in cui si avvolge la categoria del tempo. Nelle *Confessioni* di Agostino il tempo naturale diventa personale e biografico ma le vicende biografiche, storiche, cosmiche entrano gradualmente a far parte della storia della salvezza, che è anche la storia dell'anima nel rapporto solidale con i viventi.

### *Mistica e anima*

Le riflessioni teologiche peccano però sempre di astrattezza. Parlano dell'individuale, del personale, dell'intimo, come se si trattasse dell'universale, del pubblico, dell'esterno. Sembra più opportuno, per tale genere di questioni, interrogare invece i mistici, che dagli abissi della loro esperienza straordinario, eccentrica e iperbolica, hanno saggiato i cammini dell'anima e le sue prove. E, tra essi, quelli che sono più liberi nell'incamminarsi sui sentieri dell'esperienza, dei suoi campi percettivi e dei suoi salti qualitativi, non disciplinata a priori da preoccupazioni teologiche e da osservanza a professioni formali di fede e osservanza a regole ecclesiastiche. Tali mistici non si occupano affatto della teologia e della sua base metafisica. I loro resoconti, le loro "scritture" (spesso dettate ad altri) vogliono rappresentare soltanto i geroglifici, i caratteri incisi sul corpo e sull'anima di un'esperienza in corso, in un viaggio, un itinerario che cerca di esprimere o almeno di alludere all'indicibile, ai suoi simboli eterni, a quanto hanno sperimentato con il cuore e con la mente. Sono i santi che si sono incamminati sulla via della mistica: la Beata Angela da Foligno, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila. Il movimento nella scrittura

dell'anima non è mai semplicemente un transito, un passare da una dimensione all'altra (naturale-sovrannaturale) ma un cammino che è anche un vagare, un esplorare e un conoscersi nell'esperienza vissuta del viaggio interiore. L'anima vive di e convive con questa esperienza vissuta di incontro e di sperimentazione, non confinata nella bolla dell'ovvio e dell'usuale, ma lanciata oltre l'orizzonte della orizzontalità, in un'autotrascendenza che si nutre di percezioni intuitive in cui la stessa vita si potenzia e si esprime.

L'anima è tutto e niente, consiste sottraendosi alla presenza, si cancella dalla scena del mondo immergendosi in esso, percorre il tratto di un viaggio in cui non si trova semplicemente, ma che è. E non ha bisogno di parole, se non a scopo edificante, per istruire e insegnare, perché il suo raccoglimento si radica nel silenzio profondo quando essa è "piena di silenzio" (San Serafino di Sarov, *Colloqui con Motovilov*).

La Beata Angela da Foligno, ad esempio ammette: «*L'anima mia non poté capire se stessa*», è un «*nulla sconosciuto*»: <sup>xviii</sup> dichiarazione franca dell'inconoscibilità dell'anima, ma al tempo stesso rivendicazione di una verità esperienziale che sa dettare le descrizioni dei suoi stati d'animo, l'amore, la gioia la dolcezza, in cui l'anima sembra identificabile come centro patico. Una cosa resta certa: il fondamento dell'esperienza mistica è nell'esperienza stessa e nella costruzione di una intimità di ciò che si manifesta al suo interno (azioni, visioni), stati psicologici (estasi visioni, epifanie, rapimenti), altri fenomeni somatici. Se ne può fare il resoconto, non razionalizzarlo in un discorso teologico-metafisico. Giovanni della Croce è ancora più diretto, l'unione o comunione col divino è trasformazione dell'anima nel divino, scoperta e incremento della sua sapienza, ma non della sapienza mondana, che dimentica come dimentica di sé:

*I sapienti di Dio e i sapienti del mondo si ritengono reciprocamente insipienti, perché*

---

<sup>xviii</sup> Angela da Foligno, «Memoriale», in *La letteratura francescana. La mistica* a c. F. Santi, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, 2016, n. 13.

*gli uni non possono percepire la sapienza e la scienza di Dio. Né gli altri quella del mondo, essendo la sapienza del mondo un non sapere quella di Dio, e quella di Dio un non sapere quella del mondo.*<sup>xix</sup>

La mistica non sa che farsene dell'anamnesi platonica e neppure delle preoccupazioni del mondo, in quanto è attratta dal fuoco di passione dell'amore divino. L'anima che è il principio del tempo sa dividere il tempo, come sa ridurlo alla totalità.<sup>xx</sup> La divisione del tempo, dunque, è, una ricetta di sapienza,<sup>xxi</sup> che non deriva dall'ideale di uomo di Seneca, ma da quello biblico e cristiano dell'*Ecclesiaste*<sup>xxii</sup> e di Pascal. Sulla stessa linea delle Scritture e di Pascal è nei termini di un'esperienza e di una "prova pratica", cioè della scoperta fatta nel corso dell'agire, che si realizza la verità intorno all'anima. L'immortalità dell'anima umana diventa non argomento di prove e ipostatizzazioni metafisiche, ma quello della persistenza infinita della nostra coscienza e dello scopo umano dell'Universo, da scoprire attraverso l'azione.<sup>xxiii</sup>

Il rapporto tra l'anima e il divino si connota così come quello tra la comunicazione e l'incomunicabile, il dicibile e l'indicibile, in senso filosofico tra l'intellettuale, con le sue astrattezze, e il super-razionale (l'intuizione) con la sua "presa" sulla dimensione profonda dell'essere, attraverso la scorciatoia della mistica unitiva, per si dispone ad un pensiero dell'anima, libera da ripiegamenti narcisistici, ad una logica del sentire e ad una dottrina dell'amore che trova nell'anima l'esercizio di una perdita del possesso di sé, preludente all'incontro e alla ricezione della

---

<sup>xix</sup> Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, R.C.S., Milano, 1997, p. 247.

<sup>xx</sup> Cfr. Pascal, *Pensieri*, ed. cit., n. 483, p. 149 sull'essere membri di un Tutto omologo alla Trinità in cui "l'uno è nell'altro".

<sup>xxi</sup> Baltasar Gracian, *Il saggio*, Ed. Paoline, Pescara, 1963, pp. 77-81.

<sup>xxii</sup> L'assunto "Tutto è vanità" (*Ecclesiaste* I, 2) che l'*Imitazione di Cristo* richiamava per consigliare il disprezzo medievale del mondo è nell'*Ecclesiaste* e in Pascal un invito a considerare i tempi di ogni evento mondano in una visione d'insieme (*Eccl.* 3, 11) e non diventare dipendenti dalla distrazione che proviene "dall'esterno" (B. Pascal, *op.cit.*, n. 170, p. 61).

<sup>xxiii</sup> M. de Unamuno, *Del sentimento trágico de la vida*, Renacimiento, Soc. Anónima Editorial, Madrid 1913, cap. X.

parola-sapienza divina. Verso una chiarezza che rifiuta ogni immagine che la rappresenti si muove, attraverso “la notte oscura” di Giovanni della Croce, un cammino aspro e angusto di purificazione che predispone all’unione dell’anima con Dio, previo annullamento delle sue pretese, disorientamento, aridità spirituale, tribolazione amarezza, svuotamento con le quali sarà purificata e infine sollevata per approdare alla luce dell’unione amorosa con Dio.<sup>xxiv</sup> Con essa si inaugura una nuova nascita dell’anima che abbandona il tracciato del pensiero discorsivo per immergersi nella pienezza del mondo vitale, che è il suo elemento e in una tenebra da attraversare che conduce alla luce aurorale mai spenta.

---

<sup>xxiv</sup> Giovanni della Croce, *Notte oscura*, Città nuova, Roma 2006.





## *Note sparse di letteratura russa*

*Massimo Piermarini*

### *Il caso Tarle*

*Uno scandalo: Tarle silenziato per oltre un secolo*

Un importante testo di sintesi di storia dell'Italia medievale, *Storia d'Italia nel Medioevo* (*История Италии в средние века*), scritto e pubblicato nel 1901, in caratteri del russo antico, da un accademico storico russo, e ripubblicato nel 1906, 1909 e 2003 non è stato mai tradotto e pubblicato in lingua italiana. In effetti la *Storia d'Italia nel Medioevo* dell'accademico Evgenij Viktorovic Tarle (1874-1955) è uno studio brillante, che, in un piccolo spazio di testo, racconta in modo sintetico e chiaro il periodo più importante della storia italiana, dalla caduta dell'Impero Romano

d'Occidente all'inizio del Rinascimento. Tra queste due pietre miliari, assistiamo una dopo l'altra all'invasione dei barbari, al passaggio in Italia del dominio bizantino, spagnolo, francese, alle incursioni degli arabi e dei normanni, al rafforzamento del potere dei pontefici romani e al loro confronto con gli imperatori del Sacro Romano Impero, al fiorire delle repubbliche commerciali lombarde, all'ascesa di Venezia, al destino speciale dell'Italia meridionale, all'emergere delle università e, infine, al risveglio culturale, dopo un sonno millenario, della cultura classica. Il libro di Tarle è stato pubblicato per la prima volta nel 1901 in russo e da allora non è stato mai pubblicato in italiano. Quale sia il motivo di tale omissione non è facile stabilirlo, ma è facile intuirlo. È certo che Tarle si occupò del Rinascimento italiano e mosse i primi passi da scrittore con uno studio su Pietro Pomponazzi. Nell'ultimo capitolo del libro in oggetto traccia la linea della rinascita culturale segnata dalla fondazione delle università, sottolineando in esse il ruolo dell'averroismo cioè dell'aristotelismo eterodosso e tendente al materialismo. L'approccio di Tarle nello studio della storia italiana è quello della storia sociale, con una puntuale ricostruzione delle condizioni economiche e dei conflitti di classe evidentemente influenzato dal marxismo.

#### *Due racconti ucraini di V. Korolenko*

Vladimir Galaktionovič Korolenko è uno scrittore ucraino di lingua russa, neopopulista, a torto giudicato da alcuni critici un autore minore. Abbiamo riletto alcuni dei suoi racconti del "ciclo ucraino". Sono testi di grande profondità espressiva in cui l'autore si è cimentato con il problema della natura in rapporto al cosmo umano e alle emozioni del cuore. Amico di Cechov e di Gorkj, apprese la lezione della tecnica di scrittura dal Turgenev delle *Memorie di un cacciatore* e del Tolstoj giovane, impegnandosi nella descrizione della natura e dei caratteri umani. Molta parte della sua produzione pubblicistica si occupa di temi politico-sociali. Ebbe

rapporti stretti di collaborazione con il teorico del populismo liberale Nikolai Konstantinovič Michajlovskij.

Deportato in Siberia come oppositore dello zarismo ne trasse ispirazione per i suoi racconti, così come celebrò la natura selvaggia e prorompente delle foreste della Polesia ucraina, sua terra natale, una terra coperta da foreste e corsi d'acqua, selvaggia e maestosa, che diventa la protagonista della sua scrittura.

Sono soprattutto due racconti di ambientazione ucraina ad attrarre la nostra attenzione, presenti nei *Racconti di Siberia e di Ucraina*, nell'edizione dei *I grandi scrittori stranieri*, Utet, 1981 a cura di Piero Cazzola.

Il racconto lungo *In cattiva compagnia* (1885), ampio e strutturato, racconta l'amicizia di un ragazzo, Vasja, con un rapporto conflittuale con il padre giudice del villaggio, con due bambini poveri, Walek e Marusja, figli adottivi del *pan* Tyburcij, appartenenti ad una comunità di miserabili che abitano il sottosuolo della cappella degli Uniati in rovina e vivono mendicando per la città, cercando con ogni mezzo di sopravvivere, sostenendosi a vicenda. Tra Walek e Marusja si stabilisce un rapporto profondo, che diventa un grande dolore dopo la morte della bambina per le privazioni di una vita di stenti. I luoghi del racconto, l'isola e il castello in disfacimento, i cimiteri abbandonati, sono i segni della decadenza della signoria dei *pany*. Si tratta di una storia di *outsider*. Il racconto intreccia le note sentimentali nella descrizione dei rapporti umani con una vigorosa e profonda immagine della natura, delle sue misteriose plaghe in cui si riflette il cosmo umano, la variegata struttura della società di classe che comprende *pany* (nobili o sedicenti tali) e borghesi, mercanti e osti ebrei, artigiani, funzionari e accattoni.

Il secondo racconto è *La foresta mormora* (1886), sottotitolato tra parentesi *La leggenda del Poles'*. Emerge dalle sue pagine l'immagine di un mondo incantato, uscito dalle terre dei sogni, dei miti e del folklore etnico ucraino, in cui si agita un ordine sociale inalterabile, fondato sull'oppressione e la violenza, che persino le canzoni tristi cantate al suono della *bandura* denunciano.

*Oh pan, oh pan, - fa Opanas, - da noi dicono i vecchi; c'è del vero nelle favole e del*



vero nelle canzoni. Solo che nella favola la verità è come il ferro: se ne va a lungo in giro per il mondo, passando di mano in mano e finisce con arrugginire... ma nella canzone la verità è come l'oro, che la ruggine non intacca mai... Ecco come dicono i vecchi (p. 292).

Il *pan* è l'incarnazione della tirannia sociale e dell'ordinamento sociale feudale vigente in questa terra ucraina vicina alla Bielorussia. Guardaboschi e capomuta vendicano l'offesa recata dal nobile alla bella Oksana che è stata disonorata dal *pan*. Questo è il fatto di sangue, un atto di giustizia da parte dei servi. Ma protagonista della narrazione resta la foresta. Il bosco, la fitta foresta del Poles' mormora, scosso dai venti e dalle tempeste, mentre la rivolta sociale monta. I cosacchi uccidono il *pan* con un colpo di fucile, che è «il fulmine di Dio che è caduto nel bosco», come dice Oksana al suo bambino (p. 296). Poi dilagano e assaltano le dimore dei *pany* nelle città. La violenza della natura è un avvertimento dell'incombente fine dell'ingiustizia sociale.

### *Dostoevskij e la Leggenda del grande inquisitore*

La *Leggenda del Grande Inquisitore*<sup>i</sup> è sicuramente il vertice dell'opera di Dostoevskij. La parte più importante del dialogo, in realtà un monologo del *Grande Inquisitore* che si rivolge a Cristo, verte sulla libertà e sul rapporto della libertà con la fede e lo spirito. Cristo, secondo il Cardinale di Siviglia, ha sopravvalutato gli uomini, che non vogliono la libertà, ma cercano qualcuno cui genuflettersi (p. 44) e vogliono farlo “tutti quanti insieme” (p. 45) in quanto sono “deboli e vili” (p. 51). Ri-spunta nell'uomo e nella società contemporanea la tentazione dell'idolatria, il primato dei bisogni materiali e la ricerca della felicità ad essa connessa. Così avverrà

---

<sup>i</sup> B. Placido presenta *Il Grande Inquisitore di Dostoevskij*, Laterza, Bari, 1995 (il testo di Dostoevskij riprodotto, cui ci riferiamo nelle citazioni, tratto dai *Fratelli Karamazov*, è quello della traduzione di Agostino Villa, Einaudi, Torino 1949)

sino alla fine del mondo, dice Dostoevskij, in consonanza con la profezia del *Racconto dell' Anticristo* di V. S. Solov'ëv (1900).<sup>ii</sup> Non a caso Solov'ëv, nel suo *Racconto dell' Anticristo*, fa dire all' Anticristo che «egli ha purificato il messaggio di Cristo da ciò che è inaccettabile all' uomo di oggi». Nella proposta del Grande Inquisitore si tratta dunque di adottare un cristianesimo depotenziato, che si adatti alle esigenze degli uomini e alle loro insufficienze. Il cristianesimo, sembra dire il Grande Inquisitore, è un ideale troppo elevato per gli uomini. Gesù ha rinunciato a comprendere questo, ha rigettato la bandiera del “pane terreno”, per riconoscere agli uomini la libertà: «...l'hai rigettata in nome della libertà e del pane celeste. La preoccupazione principale dell' uomo, la più ansiosa è quella di “trovar qualcuno cui affidare al più presto quel dono della libertà» (p. 46) che equivale alla rinuncia alla libera scelta del bene e del male. Il Cattolicesimo, con la sua autorità, fondata sull' obbedienza e la paura, modula il rapporto con gli uomini come quello di un potente con i suoi schiavi. Per Dostoevskij questa posizione dell' antropologia e della teologia cattolica significa la negazione integrale della libertà, dunque la negazione dello stesso Cristianesimo, che non si impossessa della libertà umana, viceversa vuole accrescerla: «Tu hai voluto il libero amore dell' uomo, hai voluto che liberamente ti seguisse, attratto e soggiogato da Te» (p. 47). In effetti Cristo ha sostituito alla solida legge del Vecchio Testamento il “libero cuore”. Ed è proprio la libertà il punto cruciale delle argomentazioni dell' Inquisitore.

Ma su questo punto essenziale, secondo l' interpretazione del filosofo russo Berdjaev, la condanna dostoevskiana del cattolicesimo rappresenterebbe solo l' aspetto superficiale della *Leggenda del grande inquisitore*, che in realtà ha una rilevanza di gran lunga maggiore, in quanto tratta dell' opposizione tra due principi della storia mondiale, due forze metafisiche (p. 325),<sup>iii</sup> quella del potere di questo mondo,

---

<sup>ii</sup> V. S. Solov'ëv, «Il racconto dell' Anticristo», da *Il Sabato*, n. 14, 2 aprile 1988 (tratto dall' ed. Marietti, Milano 1975).

<sup>iii</sup> *La Légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevski*, L' age de l' Homme, Lausanne, Suisse, 2004. Il saggio di Berdjaev è un capitolo del suo libro *La Nouvelle conscience religieuse et la société*, pp. 365 sgg. Le indicazioni di pagina si riferiscono a tale edizione.

praticato dalla Chiesa antica, dal positivismo, dal socialismo (sia nella versione stalinista di Marx che in quella socialdemocratica) i quali riducono la massa ad un gregge soddissatto che si oppone al Regno di Dio e quella del regno di Dio: «*L'esprit du Christ est également insupportable aux gardiens de l'édifice ancien, l'État et l'Église anciens, et aux constructeurs de l'édifice nouveau, de la tour de Babel socialiste et positiviste*» (p. 327)

L'invito di Berdjaev è di pronunciare la parola di verità e libertà anche a costo di far crollare nell'abisso le costruzioni fondate sul benessere del regno terrestre, come la Torre di Babele. L'idea di libertà diventa il centro dell'azione divina sull'uomo:

*Le Christ avait pour les hommes non seulement de l'amour, mais aussi du respect, il affirmait leur dignité et les croyait capables d'accéder à l'éternité. Il voulait pour eux un bonheur en accord avec leur nature supérieure, ce qui supposait la reconnaissance de l'absolu de l'homme.* (p. 329)

Nella chiarificazione dei termini della dialettica storica al livello di una teologia della storia la *Leggenda del Grande inquisitore* rimane per Berdjaev un testo profetico, che viene corroborato e sviluppato in seguito dal racconto di Vladimir Solov'ëv sull'Anticristo venturo.

*Toute l'histoire du monde chrétien est une lutte continue du Christ, principe de la liberté, du sens, de la nature supérieure en l'homme et de la vie éternelle, contre les trois tentations du diable. Et aujourd'hui, vingt et non plus quinze siècles plus tard, tout cela n'est pas encore suffisamment clair. Aussi, La Légende demeure-t-elle un livre prophétique.* (p. 332)

Tra le tentazioni, già proposte a Gesù nel deserto, la più forte e pervasiva è quella del potere, che la Chiesa antica ha accettato con Costantino. La sfida principale dell'uomo contemporaneo è quella di combattere le forme nuove in cui si manifesta la fenomenologia del demoniaco. L'odio verso Dio è una componente di questo

orientamento, che si è diffuso anche nelle chiese e tra il clero, che benedice tutti i crimini degli uomini, giustificati perché sono al potere. Marx per Berdjaev ha preso il posto del Grande Inquisitore, negando l'individuo, che disprezza, e presentandosi come la forma più coerente del demonismo contemporaneo. È una posizione che Berdjaev accomuna alla sua divinizzazione, indicandole come due forme del demonismo contemporaneo, perché hanno esiti 'impersonalistici', distruttivi del principio stesso della spiritualità, che non è altro che il divino presente nell'uomo. Ribattendo alla critica di Nietzsche alla religione come "morale degli schiavi", Berdjaev la imputa invece alla falsa immagine della religione, che viene ridotta al sentimento di uno schiavo che conosce soltanto l'obbedienza a Dio e non il sentimento di amore verso di lui (cfr. p. 355).

L'idea di libertà si viene configurando in Berdjaev come un oltrepassamento, attraverso un movimento di auto-trascendenza, della sfera individuale in direzione dell'assoluto, che soltanto la religione cristiana rende possibile:

*Je peux vouloir m'affranchir du monde qui m'opprime, de la nature et de la nécessité, de l'État et de la violence humaine, je peux chercher en Dieu la source de toutes les libertés. Mais comment pourrais-je me libérer de Dieu, alors que ma liberté est justement ce qu'il y a de divin en moi, le signe de mon origine et de ma destination divines, et qu'elle ne s'oppose qu'aux contraintes qui me viennent de la nature? (p. 356).*

Il Grande Inquisitore invita a cedere alle tre tentazioni cui fu sottoposto Gesù nel deserto, la trasformazione delle pietre in pane (cioè il primato del materiale sullo spirituale), il desiderio del miracolo materiale, la sete di potere, di esercizio dell'autorità su questo mondo. Negando la libertà dello spirito si scambia l'uomo con Dio, incorrendo nell'idolatria. Il quadro d'insieme degli insegnamenti del Grande Inquisitore si riassume nel rifiuto della verità universale e nell'accettazione degli affari di questo mondo e dell'ordine temporale elevato ad un assoluto terrestre. Lo stesso mondo perde così il suo significato eterno, trasformandosi in un mondo della menzogna e dell'illusione. Si rifiuta la libertà in cambio della felicità (intesa come

benessere materiale) e si rifiuta Dio per sostituirlo con l'umanità. È soprattutto il potere politico, il regno di questo mondo, la tentazione più forte cui l'uomo soccombe (cfr. p. 341). Lo stato assolutista viene adorato come un Dio e deificato. La via del potere non si pone limiti, essa mira a diventare un potere imperiale universale nel progetto finale del Grande Inquisitore. Un grande progetto nichilista non risparmia nulla: viene negato Dio, il senso del mondo e il valore della libertà dell'uomo (per Berdjaev di origine divina) e si apre la strada alla via della morte e della distruzione. Berdjaev invita a ribellarsi a questo progetto, ad intendere la parola della verità a qualsiasi costo (p. 348) a intraprendere l'unica via di salvezza combattendo le forme del demonismo contemporaneo, opponendo al realismo di Satana e al formicaio della società senza Dio l'idealismo di Gesù.

*F. Dostoevskij, Il sogno di un uomo ridicolo*<sup>iv</sup>

Un uomo sfiduciato della vita, un Pietroburghese per il quale tutto è diventato indifferente e che è avviato sulla strada della conversione al nulla, cioè, per Dostoevskij una vittima del demone nichilista, vuole levare la mano su di sé, cioè suicidarsi. L'indifferenza che prova per tutto ciò che lo circonda, sta per trasformarsi in un naufragio esistenziale, una vera e propria caduta nell'abisso della distruzione. Complice una rivoltella carica egli comincia ad essere dominato dall'impulso suicida.

Fissando una stella in cielo, in una notte buia, si decide, raccogliendo l'invito della stella, e lo dichiara apertamente: «*Decisi di uccidermi quella notte*» (p. 136)

Ma ecco giungere una bambina che lo afferra per il gomito, disperata e chiede aiuto perché la madre sta morendo. Il protagonista si allontana, non raccoglie la richiesta. Ma la comparsa della bambina lo dissuade dall'insano gesto. Il

---

<sup>iv</sup> F. Dostoevskij, «Il sogno di un uomo ridicolo», in id., *Le notti bianche. La mite. Il sogno di un uomo ridicolo*, Newton Compton, Roma 2008.

protagonista allora rientra in casa ma, malgrado sia ancora in preda a quella forte tentazione, non si spara più, grazie all'intervento della bambina. Nutre pietà per la bambina, per la prima volta non tutto gli era indifferente. «*Mi appariva chiaro che la vita e il mondo adesso era come se dipendessero da me*» (p. 22).

Malgrado il suo rifiuto di dare soccorso alla bambina che lo implorava a mani giunte, il protagonista comincia a differire il suo suicidio. Si addormenta. Riceve in sogno una visione, di quelle che vengono dal cuore, dai recessi profondi dell'animo. È un sogno rivelatore, che lo condurrà ad una nuova vita, anziché alla morte per suicidio. Nel sogno avviene proprio ciò che era nel suo proposito: si spara al cuore e sente il suo essere tremare. Viene condotto al cimitero e sepolto. Chiuso nella fossa invoca Colui che, chiunque sia, esiste, e la bara si apre. Allora viene preso da un essere oscuro a lui ignoto che lo conduce lontano dalla terra. Questo essere non umano, che esiste, lo conduce a visionare la stella che fissava il giorno stesso in cui prese la decisione del suicidio. Il sognatore, che diventa promotore del mondo utopistico apparsogli nel sonno, è un uomo che soffre. Ed era la sofferenza la chiave della sua adesione al nichilismo. Proprio a causa della sofferenza si rendeva insensibile, fin quasi a rendersi indifferente a tutto. Eppure non si è perduto del tutto. Sepolta nel fondo del suo animo la scintilla della fede si rianima in lui di fronte alla richiesta di soccorso da parte dell'innocente. E nel sogno trova la via della sua liberazione. La traiettoria infuocata che una scintilla percorre lo conduce, dopo averlo liberato dalla tomba, su una nuova terra, sotto nuovi cieli. Si tratta in un certo senso del ritorno alla condizione edenica al paradiso dei progenitori.

*Quella era la terra non ancora toccata dal peccato originale, in vivevano uomini che non avevano ancora peccato, vivevano in un paradiso simile a quello in cui avevano vissuto, secondo tutte le leggende dell'umanità, i nostri progenitori peccatori, con la sola differenza che qui la terra era tutta un solo e identico paradiso (p. 146).*

Dostoevskij vuole uscire dalla crisi dell'uomo, indicando la soluzione del problema del nichilismo nella sublimità dell'amore religioso, inteso sia secondo una

profonda, genuina espressione di fede ortodossa sia secondo l'ispirazione utopistica, che lo aveva animato in gioventù come membro del circolo fourierista Petraševskij. Egli condanna senza appello la civiltà moderna col suo progressismo e la sua fede cieca nella scienza, inferiore al sapere di quegli uomini che incontra sulla terra rinnovata, i quali, liberati dalle catene del peccato, integrano nella loro vita l'unità di tutti gli esseri della creazione nel cosmo. Quegli uomini riescono a parlare con gli alberi, amano gli animali, amano gli altri uomini e sono amati da essi. Questa condizione è il regno della beatitudine universale, una continua comunione dell'anima con il Tutto universale (pp. 148-49). Il centro cherubico della vita di questi uomini diventava per tale via il cuore, non la crudeltà dei sensi o il rigore astratto dell'intelletto.

La loro stessa vita, secondo l'ispirazione essenziale della Filocalia ortodossa, diventa una mistica vissuta del cuore, una vita unificata nella gloria della beatitudine. *«La sensazione di pienezza della vita mi faceva venir meno il respiro e, senza pronunciare una parola, pregavo per loro»* (p. 150). Malgrado si tratti di un sogno, di una fantasticheria del cuore, per il protagonista della storia questa visione vale come una rivelazione della verità. Il male, però, l'elemento demoniaco della sensualità e dell'intelletto raziocinante (quella "scienza", il sapere astratto che uomini ormai caduti nel peccato considerano superiore al sentimento) dilaga di nuovo. Il Pietroburghese infetta quel mondo di pace e di beatitudine con il peccato, che nasce dalla menzogna, dalla sensualità e dalla violenza, dalla divisione del mondo in interessi contrapposti e dall'egoismo. Lo stato edenico ne risulterà disgregato e corrotto. L'unità nella pienezza dello spirito divino del cosmo viene rotta. *«Cominciarono le lotte per le separazioni, per l'autonomia, l'individualità, per il mio e per il tuo. Parlavano già lingue differenti»* (p. 151).

In tale condizione di nuova caduta nel nichilismo l'amore di sé sovrasta quello per tutti. Nasce l'oppressione sulla base della schiavitù volontaria. Ma indubbiamente qualcosa è intervenuto nel protagonista: ora il protagonista ama gli uomini, perché vede che sono nella sofferenza. E vuole espiare con sincero pentimento la sua colpa di depravazione. Si desta, comincia ad amare la vita e ad "invocare l'eterna

verità” (p. 154). Allora comincia a predicare la verità, l’unica verità, il Vangelo dell’amore.

L’utopia di un mondo nuovo assume tutti i tratti di una palingenesi religiosa e comunitaria. Questa religiosità estatica che abbraccia, nel suo amplesso cosmico, astri, piante, animali e uomini, è il mondo mistico rappresentato dall’utopia nel sogno di Dostoevskij. Nel suo cristianesimo esicastico l’apertura al mondo, il rifiuto delle forme istituzionali fine a se stesse e della saggezza secolare e l’essenza personale del messaggio evangelico attingono la loro fonte di ispirazione nella figura paradigmatica del Cristo, il cui amore radioso circonda l’uomo in tutti i momenti della sua vita.







*La Terza Roma: identità e conseguenze*

*Pier Francesco Zarcone*

*Oriente dell'Occidente? Occidente dell'Oriente? Comunque, un paese euroasiatico*

Tra le iscrizioni dei monumenti assiri ne fu rinvenuta tempo fa una che costituisce una “coppia concettuale” sempre valida: l'*ereb* a indicare il paese dell'oscurità ovvero del sole calante (ovvero l'Occidente), e l'*asu* a indicare il paese del sole nascente (ovvero l'Oriente). In quale delle due parti si colloca la Russia? Forse in nessuna delle due; probabilmente si tratta di Eurasia, paese bifronte rivolto a Oriente e ad Occidente, come l'aquila imperiale di Bisanzio passata legittimamente agli Zar da Ivan IV in poi. Ma in che direzione è maggiormente intenso lo sguardo? La risposta più probabile è che si tratti di un'intensità variabile a seconda dei momenti storici e che la metaforica aquila provenga da Oriente, guardando la polvere sollevata dalla cavalleria tartaro-mongola e lo scintillare delle loro sciabole.

Sosteneva il geografo Nikolaj Jakovlevič Danilevskij (1822-1885) che nella grande massa continentale dell'Eurasia si individuano tre mondi: l'Asia vera e propria, la sua parte “peninsulare” denominata Europa e un mondo intermedio (*srednij mir*) costituito dalla Russia, che solo per errore (o per ideologia?) viene divisa in europea ed asiatica, mentre invece costituisce un tutt'uno.

In termini generali non ebbe torto l'etnologo ed antropologo Lev Nikolaevič Gumilëv (1912-1992) quando scrisse nell'opera *Etnogenesi e biosfera della Terra* (Leningrado 1990) che il banale eurocentrismo è sufficiente per la percezione del filisteo ma inadatto alla comprensione scientifica della diversità dei fenomeni osservati. Dopo tutto, sosteneva, dal punto di vista di un cinese o di un arabo, gli europei occidentali sembrano inferiori.

Inoltre, si deve prestare la massima attenzione a quanto scrisse, agli inizi del secolo scorso, il turcologo russo Vassilij Vladimirovič Bartol'd (1869-1930):

*È del tutto erronea l'idea che prima dell'invasione mongola la Russia fosse una componente dell'Europa allo stesso titolo della Germania e della Francia, e che solo tale invasione l'abbia separata per secoli dal mondo della cultura europea. Si può vedere quanto già nell'XI secolo la Russia si distinguesse sotto questo aspetto dal resto*

*dell'Europa dall'applicazione del titolo turco di "Khagan" a Valdimir il Santo nella predicazione del metropolita Ilarion; un fatto che non avrebbe potuto aver luogo allora né a Bisanzio né negli stati dell'Europa occidentale.<sup>i</sup>*

### *Arrivano gli Slavi*

Tutti sanno che i Russi etnici hanno una solida componente di base slava. Ma chi sono gli Slavi? Nelle terre oggi di Polonia e Ucraina, circa 3.000 anni fa popolazioni indoeuropee, poi denominate Slavi, formarono i primi insediamenti. Erano un insieme di gruppi tribali rimasti nell'ombra per tutta l'antichità. Poi, nel Medioevo, si affacciarono improvvisamente alla Storia. Nell'Europa medievale - notoriamente "cristiana" - furono molto apprezzati come "schiavi", tanto che la parola *sclavus* sembra essersi formata appunto a partire da Slavo.<sup>ii</sup>

La loro prima area di insediamento era ricchissima di corsi d'acqua, e questo fa pensare che a sua volta il loro nome derivi dalla radice *skloav*, o *sklav*: acquitrino, canale. Un'altra interpretazione lo fa invece derivare da *slovo*, parola: cosicché gli Slavi sarebbero i "parlanti", usando una lingua comprensibile, al contrario dei popoli nemici (soprattutto germanici) definiti i "muti".

Come dianzi accennato, non si ha menzione di Slavi in fonti greche o latine prima del sec. VI. Fu nel sec. V che, sulla spinta o di una crescita demografica interna o dell'espansione degli Unni, o di entrambi i fattori, masse slave cominciarono a muovere verso nuove terre, giungendo poi ad occupare progressivamente la riva sinistra del Danubio, varie regioni della penisola balcanica (fino al Peloponneso) e dell'Europa Orientale e Centrale. Qui, in un'area non meglio definita, sorse tra il 623 e il 624 il loro primo regno, fondato da un certo Samo, un mercante a capo di un'unione di tribù.

---

<sup>i</sup> *Istorija izučenija Vostoka v Evrope e Rossii*, Sankt Peterburg, 1911, p. 145. Traduzione in francese a Parigi nel 1947 come *La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et Russie*.

<sup>ii</sup> Anche gli Italici di Trieste e territori perduti dopo la II Guerra mondiale definivano gli Slavi "schiavi".

A questo punto un problema: c'entrarono gli Sciti prima ed i Sarmati dopo nell'etnogenesi delle tribù slave? L'ipotesi non trova riscontri nei dati archeologici, né in quelli antropologici, genetici o linguistici. Tuttavia è sempre piaciuta in Occidente, in quanto una delle "basi" per la convinzione "noi" civili e loro "barbari". Ed è pure piaciuta anche in Russia dove si diffuse dal sec. XVII. Lo storico Andrej Ivanovič Lyzlov (m. 1696) ne parlò nella sua *Storia della Scizia* (1692), e l'imperatrice Ekaterina II Alekseevna (1729-1796), detta la Grande, ne fece dei cenni nelle sue *Note sulla storia russa*. Il tema degli Sciti ebbe una certa popolarità nella cultura russa del primo Novecento: si ricordano i poeti Valerij Jakovlevič Brjusov (1873-1924) che in una poesia del 1916 esaltò negli Sciti «un popolo che amava la furia e la guerra» ed Alexandr Alexándrovič Block (1880-1921), autore della famosa lunga poesia *Gli Sciti*, del 1915, che dette origine alla corrente letteraria dello "scitismo" che di quella poesia riprese il concetto di superiorità dell'Oriente sull'Occidente.

L'Impero Romano d'Oriente entrò in contatto coi nuovi arrivati solo alla fine del sec. V, allorché vari loro raggruppamenti si presentarono minacciosamente ai confini settentrionali lungo il Danubio. Gli Imperatori non si preoccuparono molto, né pensarono trattarsi di una realtà che si sarebbe stanziata definitivamente dentro e fuori dai confini imperiali dando origine a soggetti, anche poderosi attivi, nella storia bizantina e non. Lo dimostra il fatto che nei secc. VI e VII le preoccupazioni e le guerre di Costantinopoli furono orientate esclusivamente verso la Persia dei Sassanidi. Talché il fiume Danubio rimase la sola inefficace difesa contro i nuovi arrivati. In seguito a nord, a nord-ovest e nord-est dell'Impero si formarono entità statali slave affrontate diplomaticamente e/o militarmente ma che comunque, attraverso una serie di rapporti di vario genere, finirono coll'incarnare l'eredità dell'Impero Romano d'Oriente. È quindi corretto parlare di una Costantinopoli anteriore e successiva all'arrivo degli Slavi.

La geografia incise sui rapporti inter-slavi. Quelli meridionali - i Bulgari, i Serbi ed i Croati - mantennero sempre contatti diretti con la capitale dell'Impero, e lo stesso dicasi per gli Slavi orientali (Russi); invece gli Slavi occidentali (Cechi, Slovacchi e Polacchi) ebbero poche occasioni al riguardo.

Di particolare importanza storica e culturale i rapporti nel sec. IX col Principe della Grande Moravia, Rastislav (m. 870), in virtù dei quali Costantinopoli inviò nelle terre slave S. Cirillo e S. Metodio, missionari dell'Ortodossia e inventori di un particolare tipo di scrittura.<sup>iii</sup> La supremazia costantinopolitana in campo religioso ed ecclesiastico su una parte del mondo slavo fu molto più duratura di quella politica.

Dopo la conquista ottomana del 1453, il Patriarcato di Costantinopoli - ricevuta dal Sultano la giurisdizione su tutti gli Ortodossi sottoposti al nuovo Impero - per qualche secolo divenne una Chiesa a grande maggioranza slava, pur continuando ad essere gestita "alla greca" e da Greci. La posizione di disuguaglianza in cui il clero greco tenne le popolazioni non elleniche è attestata dallo scarso numero di santi slavi canonizzati ufficialmente durante il periodo ottomano.

La Russia - paese da secoli oggetto degli appetiti<sup>iv</sup> e dei desideri disintegratori dei governi occidentali, di un Occidente che oggi in termini di popolazione e risorse

---

<sup>iii</sup> L'attuale alfabeto di Russia, Serbia, Bulgaria, Macedonia, Ucraina ecc. è sempre definito dai *media* "cirillico", come se S. Cirillo ne fosse stato l'ideatore. Ma ancora una volta i *media* sbagliano: l'alfabeto dei due santi missionari fu quello definito "glagolitico", dall'antico bulgaro *glagola*, parola, o *glagolati*, parlare, completamente diverso dal c.d cirillico, molto più semplice, ideato successivamente da loro discepoli sulla base di quello greco. L'opera missionaria di Cirillo e Metodio da un lato finì male, e da un altro lato finì bene. Vediamo cosa ciò significò. La loro attività suscitò ben presto l'avversione del clero latino (particolarmente tedesco). Metodio riuscì a convincere il papa di Roma a ricostituire l'Arcivescovado di Pannonia ed affidarglielo con giurisdizione su tutti gli Slavi e i Moravi. Ma l'opposizione dei vescovi tedeschi continuò considerando la Pannonia "cosa loro" e Metodio un intruso. Alla fine quanti furono i seguaci dei due missionari in quella regione si trasferirono in Bulgaria. Invece l'opera religiosa e liturgica di Cirillo e Metodio si radicò fra gli Slavi orientali, e la liturgia slava - magari senza molto entusiasmo della greca Costantinopoli - trovò grande accoglienza in Bulgaria, poi tra Serbi, Russi e Romeni.

<sup>iv</sup> Una pagina di storia poco conosciuta della bulimia imperialista inglese riguarda un progetto di protettorato sulla Russia, risalente addirittura agli inizi del sec. XVII. Gli Inglesi sbarcarono per la prima volta in Russia il 24 agosto 1553, quando la nave *Edward Bonaventure* della Compagnia mercantile *Mystery and Company of Merchant Adventurers for the Discovery of Regions, Dominions, Islands, and Places unknown*, entrò nella foce del fiume Dvina settentrionale, attraccando vicino a un monastero a 35 km dalla città di Arkhangelsk. Il capo spedizione consegnò a Ivan IV una lettera del Re d'Inghilterra e Ivan autorizzò l'attività commerciale inglese in Russia.

non va oltre il 36,2% del pianeta - è sempre stata alquanto problematica per i suoi abitanti, e figuriamoci per chi si è formato culturalmente (o più spesso inculturalmente) in altre latitudini. Nella massa continentale Europa/Asia, fino al confine orientale della Siberia, esistono quattro civiltà divise innanzi tutto dai rispettivi alfabeti, e poi da tutto il resto: la greca, la latina, la cirillica, e l'islamica. Altresì specificando che nei Balcani vale ancora come *limes* ostile fra latini e cirillici addirittura il vecchio confine posto da Diocleziano (244-313) tra l'Impero Romano d'Occidente e quello d'Oriente.

Si può attribuire un contenuto profetico (ideologico, per i laici) all'affermazione del monaco Filofej di Pskov (secc. XV-XVI) sulla Terza Roma: «*Due Rome sono cadute, una terza [Mosca] sta, e una quarta non ci sarà*».

In un precedente articolo<sup>v</sup> questo argomento è stato oggetto di alcuni cenni per evidenziare i movimenti dialettici all'interno della storia russa, ma insufficienti a renderlo nella sua ampiezza - di origini e di contenuto - trattandosi di qualcosa che ha inciso ed incide profondamente nella mentalità e nella politica russe, tanto da

---

E nel 1555 a Mosca fu inaugurata la sede della nuova Compagnia di Mosca, che ricevette diritti senza precedenti. Falliti i tentativi dello Zar per un'alleanza militare con l'Inghilterra e per arrivare a sue nozze con la Regina Elisabetta I (1533-1603), progressivamente venne ridotto il campo d'azione dei mercanti inglesi, pur continuando la Compagnia di Mosca a godere di esenzioni fiscali fino alla metà del sec. XVII. Gli agenti della Compagnia di Mosca svolgevano attività di spionaggio nel periodo dei torbidi dinastico/politici (1598-1613,) a metà del 1612, la Compagnia di Mosca inviò a Londra una dettagliata relazione al fine di ottenere l'invio nel Nord della Russia di un rappresentante della Corona inglese perché trattasse con la popolazione locale una convenzione di sovranità o di protettorato, a buon bisogno con l'appoggio di truppe inglesi mantenute (ovviamente!) dalla popolazione russa. A tali truppe non fu consentito lo sbarco nella città di Arkhangelsk ed infine i torbidi cessarono con l'ascesa al trono del primo Romanov. Nel 1649 lo Zar annullò la maggior parte dei residui trattamenti di favore concessi alla Compagnia di Mosca, che da allora poteva commerciare soltanto ad Arkhangelsk. Il monopolio degli inglesi fu definitivamente liquidato nel 1698 da Pëtr I. Il piano inglese per "impossessarsi" del Nord russo rimase segreto fino al 1914, quando fu rinvenuto negli archivi britannici dall'archivista russa Inna Ivanovna Ljubimenko (1878-1959), che nello stesso anno pubblicò il testo integrale del documento nel suo articolo *A Project for the Acquisition of Russia by James I.*

<sup>v</sup> Pier Francesco Zarcone, «Continuità e profili dialettici nella storia russa», *Studi Interculturali*, n. 2, 2022.

essere stato formalmente ripreso anche dall'attuale segretario del *Partito Comunista della Federazione Russa* (*Kommunističeskaja partija Rossijskoj Federacii*, KPRF), Genadij Andreevič Zjuganov (n. 1944)<sup>vi</sup> nel quadro di una ristrutturazione ideologica definibile “nazionabolscevismo” (quand’anche il termine possa non piacergli).

Il contenuto di quest’articolo non è il linea coll’attuale contesto di degenerazione culturale dell’Occidente in genere e dell’Italia in particolare, giacché non attribuisce affatto alla religione il ruolo di fattore irrazionale né di dimensione privata comunque slegata dalle dinamiche della politica. Il fatto è che nelle predette divisioni culturali europee, riferite sommariamente alle aree dei vari alfabeti, l’autore di queste pagine da molto tempo non si colloca nell’area alfabetico/culturale latina, bensì in quelle (multipolari) degli alfabeti greco, cirillico e arabo-persiano.

Proprio per questo in prosiegua si parlerà con naturalezza, senza temere l’altrui ironia, di lotta all’Anticristo, di guerra santa, di missione apocalittico-escatologica della Russia, ecc. ecc. Tutti concetti desueti in un Occidente che da tempo non crede più a nulla, e ne è anche felice: un pensiero di meno, affinché i pochi danarosi possano consumare con più “leggerezza di cuore” e - per dirla con Dostoevskij (1821-1881) - se Dio non esiste tutto è lecito.

### *La cultura russa: questa sconosciuta*

Nella parte nord-orientale della c.d. area europea dell’Eurasia, anticamente le terre innevate (anticamente selvagge) e le steppe erano abitate da un popolo, poi denominato russo, che Alexadr Gel’evič Dugin (n. 1962) definisce strano, meditativo, contemplativo, immerso nel furore della sua missione segreta. Elementi validi a tutt’oggi.

Sui Russi l’Europa si è costruita da tempo immemorabile un’immagine di barbari a cui non è mancato il successo, aggiuntasi alla diffidenza nei confronti di

---

<sup>vi</sup> *Stato e Potenza*, Edizioni all’insegna del Veltro, Parma 1999.



Costantinopoli/Bisanzio, mescolata all'odio per la diversità ed al suo trasferirsi sul piano religioso a causa del mai più ricomposto scisma del 1045. Da un noto scrittore russo contemporaneo, Nicolai Lilin (n. 1980), che a taluni non piace ma a chi scrive sì, è ricavabile una citazione estensibile alla cultura russa ed al suo rapporto con l'Occidente:

*Le domande sono tante, ma molto spesso le risposte sono sbagliate, oppure parziali, perché lo sono i presupposti da cui partono. Non ce ne rendiamo conto, ma il nostro modo di ragionare dipende da fattori legati alla nostra storia, cultura, tradizioni. E spesso gli occidentali tendono a dare per scontata una serie di concetti che scontati non sono, perché a est, nel mondo orientale, i valori di riferimento sono diversi.<sup>vii</sup>*

Sulla Russia vigono pregiudizi ormai diventati luoghi comuni; categoria che nelle guerre per il dominio nel mondo opera come arma degli apparati di propaganda.

Gli occidentali sono sempre stati alleati pericolosi per la Russia: paradigmatici furono i progetti anglo-francesi, durante la Grande Guerra, per la spartizione dell'Impero zarista pur trattandosi all'epoca di un leale alleato di Londra e Parigi. D'altro canto la Russia ha sempre avuto tutto il necessario - in termini di spazio e risorse naturali - per suscitare le cupidigie di un'anglosfera il cui successo si è sempre fondato e si fonda sulla pirateria, sul furto e sul genocidio.

Qualcuno ha parlato di "odio passivo" caratterizzato dallo sfruttare ogni debolezza momentanea della Russia per impadronirsi delle sue risorse, magari previa installazione al governo di appositi fantocci. Dopo l'implosione dell'URSS la drastica e repentina "cura neoliberale", voluta dalla solita *trojka* USA, FMI e Banca Mondiale, fu l'occasione perché i capitalisti d'Occidente (complici i locali burocrati pseudocomunisti rapidamente riciclati) mettessero le mani, a fronte di prezzi da

---

<sup>vii</sup> Putin. *L'ultimo zar*, Piemme, Milano 2022, p. 6.

“ultrasaldi”, sulle ricchezze russe causando per la popolazione una vergognosa, improvvisa e massiccia ondata di indigenza e di fame.

All’inizio sorrisi e belle parole. Ma la russofobia tornò virulenta da quando nel 2003 il nuovo governo russo rifiutò di partecipare all’invasione dell’Iraq e poi bloccò, sui giacimenti petroliferi russi, il progetto di talune imprese statunitensi convinte di poter acquistare la società *Yukos* a prezzi indecorosamente “stracciati”. La Russia tornava ad essere un pericolo, una minaccia, un nemico, un aggressore, tanto più che cominciava a contrastare l’ingresso e la diffusione dei c.d. “valori” occidentali, depravazioni incluse.

Certamente l’ostilità occidentale ha contribuito a che la Russia sia e resti un mondo poco conosciuto, ma si deve altresì aver presente che si tratta di un mondo solo erroneamente valutabile con le categorie logiche europee. Ad esempio, per il russo tipico la verità è strettamente collegata al concetto di bellezza, e non di *verum* logico-razionale. Cosa che a un occidentale non passerebbe mai per la mente. Il poeta Fëdor Ivanovič Tjutčev (1803-1873), buon conoscitore del suo paese, scrisse con estrema sincerità (nel suo *Umom Rossju ne poniat’*) che la Russia è incomprendibile se la si vuole capire attraverso la ragione:

*La Russia con l’intelletto non si comprende,  
Col metro comune non si misura,  
Particolare è la sua statura,  
Nella Russia non si può che credere.*

Scrisse Nikolaj Alexandrovič Berdjaev (1874-1948) che

*È estremamente difficile descrivere un tipo nazionale, l’individualità di un popolo. È impossibile dare una definizione rigorosamente scientifica. [...] Per riuscire a comprendere la Russia è necessario ricorrere alle virtù teologali della fede, speranza e carità. Sotto l’aspetto empirico molti momenti della sua storia suscitano repulsione. [...] Nel nostro popolo è presente un’accentuata polarità, esso è unione di opposti. [...]*

*L'individualità di un popolo, come quella di un uomo, è un microcosmo, ed è pertanto ricettacolo di contraddizioni. [...] La contraddittorietà, la complessità dell'animo russo può essere legata al fatto che in Russia si scontrano e interagiscono due flussi della storia mondiale: l'Oriente e l'Occidente. Il popolo russo non è prettamente europeo, né prettamente asiatico; la Russia è un'intera parte del mondo, un enorme Oriente-Occidente, congiunge due universi. E da sempre nell'animo russo lottano due principi, l'orientale e l'occidentale.<sup>viii</sup>*

Si incontrano sempre coppie di opposti nella psicologia e nella storia russe: forza dionisiaca e slanci ascetici; bontà e dolcezza unite a violenza e crudeltà; apprezzamento del potere assoluto dello Stato e spinte anarcoidi; rigidità rituale e libera ricerca della verità; attesa di Dio e ateismo; collettivismo e personalismo; universalismo e particolarismo; devozionismo formale e religiosità messianico/escatologica; schiavitù e ribellione. Ma anche generale aspirazione all'universalità, notevole senso comunitario e spirito di sacrificio per la difesa di valori superiori.

Le ideologie sorte o radicatesi in Russia hanno sempre agito col problema della ragion d'essere storica del popolo russo, della sua essenza, del suo destino e della sua vocazione nel contesto delle nazioni, se trattarsi di vocazione speciale oppure no. Su tutto aleggia ossessiva l'ombra di Dio, o per respingerla violentemente e magari dando vita e forme di "religiosità atea", o per cercare di concretizzarla innanzi tutto sulla terra russa e poi sul mondo. Perché i Russi hanno sempre avuto legami speciali con la propria terra, come se le fossero legati da un cordone ombelicale. Soltanto un "nato in Russia" ma senza "essere Russo" nel cuore può vivere serenamente l'esilio, con o senza comodità materiali.

Tutto questo porta a rilevare una grande differenza con la parte di mondo influenzata dall'antica civiltà greca: qui la cultura risulta strettamente legata al senso della misura, del limite inerente. Il termine greco che lo indica è μέτρον (*métron*), per l'appunto misura e armonia, cioè limite naturale di ogni cosa per la sua

---

<sup>viii</sup> *L'Idea Russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992, pp. 47-8.

perfezione. Quindi anche ordine, forma, struttura, nesso tra forma e contenuto, completezza. È implicata anche una certa dose di umiltà. Nella cultura russa vige il principio opposto, ovvero la negazione del μέτρον, e da qui il suo evidente massimalismo, sovente causa della distruzione proprio di valori culturali. L'autocoscienza culturale russa vive generalmente una forte tensione - magnetica, si potrebbe dire - verso un massimalismo davvero esplosivo.

Spesso anche persone colte in Russia collegano questo fenomeno alla ricezione del Cristianesimo proveniente da Costantinopoli. Ricezione abbastanza facile per missionari e per destinatari. Perché chiamare in causa il Cristianesimo? In realtà non è questo l'imputato, bensì "la situazione". Essa esprime l'estremismo di cui fanno sfoggio con naturalezza e spontaneità i neofiti non adeguatamente dotati di retroterra culturale: infatti, l'Impero Romano d'Oriente era l'indiscutibile erede di una vasta ed antica cultura ellenica, mentre per la Rus' di Kiev non si poteva sostenere nulla di simile ovvero di analogo.

La concezione religiosa ortodossa bizantina è considerabile (dal punto di vista "laico") alquanto totalitaria per il fatto di aver ecclesializzato cultura, pensiero, bellezza, vita. Volendo, possiamo pure parlare di massimalismo bizantino, che peraltro applica quello di cui è impregnato lo stesso messaggio evangelico. Ovviamente in Russia tutto questo non fu percepito, e quindi vissuto, allo stesso modo. A Costantinopoli la versione di tale massimalismo era disciplinata - oltre che dal μέτρον - dall'introduzione di una gerarchia di valori ricavata dalla cultura precedente ed inclusiva anche di valori di questo mondo tra cui quelli della cultura; ma nel passato della Rus' kievana non esisteva un siffatto patrimonio per "stemperare" il massimalismo della nuova religione divenuta pilastro della cultura che si andava formando nella steppa. Ovviamente la Rus', a differenza del mondo ellenico, non dovette vivere il periodo complicato, non breve ma utile, di acclimatazione del Cristianesimo con la cultura precedente, periodo durato dai quattro ai sei secoli. Sul piano spirituale le "stelle polari" del Cristianesimo russo non furono trovate a Costantinopoli, ma a Gerusalemme e nella montagna monastica dell'Athos: in Cristo

e nel santo asceta, che si “fondono” nella bellezza della Liturgia detta bizantina, il cui *locum* naturale è la chiesa come spazio sacro.

Un aspetto da tener presente (e che in genere qui da noi sfugge) è la specificità “aliena” di questo luogo, che invece l’anima russa ha percepito: si tratta di un “luogo non-luogo” e di un “tempo senza tempo”, perché il sacro fatto affluire dalle Liturgie che vi si celebrano trasmuta il luogo e porta al di fuori dal mondo e dal tempo profano, giacché ogni liturgia “recupera”, o riattualizza, il tempo dei singoli eventi della storia della Salvezza (celebrati liturgicamente), assunti nell’eternità del Protagonista che è il soggetto-Cristo. Questo spazio chiede al fedele la rinuncia al mondo e l’assunzione piena e chiara della sua condizione di peccatore che solo nella Grazia divina trova vita e ragion d’essere. Le icone dorate, l’incenso, le luci delle candele, la bellezza che pervade l’interno dell’edificio evidenziano che si raggiunge la bellezza/verità oltre il mondo, per quanto essa stia anche nel mondo; che il Regno non è da questo mondo ma vi è e tutto - ma proprio tutto - deve essergli subordinato perché nulla ha valore “in sé e per sé”.

Il massimalismo derivatone è rimasto anche nei settori della società e nei periodi di storia distaccatisi dal Cristianesimo ortodosso. Il μέτρον non ha trovato modo di farsi strada.

Un riformatore massimalista come lo Zar Pëtr I non poteva certo contribuire a sradicarlo, e questo fu reso evidente dalla grande letteratura russa dell’Ottocento (e massimamente in Dostoevskij) a cui si deve la paradigmatica rappresentazione dell’esplosione dei limiti anche in quanto di occidentale era stato inoculato nella cultura russa dall’esterofilo monarca.

Circa il massimalismo russo, ci si può chiedere se i personaggi di Dostoevskij - perennemente irrequieti, tormentati, addirittura disturbati ed esagitati per le loro forti emozioni - non siano le raffigurazioni letterarie di radiografie del profondo della psiche dei Russi “tipici” da parte di uno scrittore che scelse di utilizzare il male come guida al bene, nel senso di riuscire a trovare anche nel più oscuro buio delle anime una scintilla di bellezza che porti alla salvezza. D’altro canto non pare che né in patria né all’estero questo autore sia mai stato considerato un matto che

rappresenta altri matti. Anzi! Invece Berdjaev<sup>ix</sup> lo considerò il più russo dei grandi scrittori russi (oltre che il più universale) per il fatto di rispecchiare tutte le contraddizioni e le antinomie dello spirito russo e di consentire di capire quella che definì la singolare costituzione spirituale russa.

Perché i Russi, allorquando esprimono i caratteri originali del loro popolo, sono o apocalittici o nichilisti, religiosi o atei; non riescono proprio a collocarsi “nel mezzo”. A livello politico questo produce violenza, barbarie, distruzione.

Ma non è solo il massimalismo a caratterizzare la cultura russa: vi è anche l’opposto, il minimalismo. Cioè a dire, volendo troppo o addirittura tutto, spesso ci si rassegna al nulla poiché il “poco” risulta indegno dello sforzo compiuto o da compiere. Oppure si punta al massimalismo dell’opposto. Come quando, per esempio, nella seconda metà del XV secolo si formò l’autocoscienza dello Stato-nazionale moscovita all’insegna della Terza Roma, l’alta società moscovita decadde nel nichilismo culturale e poi si ebbe un’eresia giudaizzante che la conquistò quasi interamente. Era la prospettiva di rompere completamente col passato e di immergersi in tutto quanto gli si opponesse. Un massimalismo rovesciato ma in linea con la tipicità della cultura russa: esprimeva il desiderio di uscire dalla Storia ed anche dalla “azione”. Il minimalismo appare nelle persistenti resistenze a qualsiasi cambiamento, all’idea stessa di cambiamento e sviluppo, in un antistoricismo quietista.

Lasciamo qui insoluto il problema se rientri nel massimalismo o nel minimalismo russo la mentalità legata al sacrificio, alla sofferenza, alla forte malinconia spesso degenerata in tristezza. Sta di fatto che pur nei peggiori periodi della storia russa i canti popolari non assunsero mai temi di protesta, ma solo di esaltazione della propria sofferenza e del rapporto con la Natura, senza maledire né il padrone né lo Zar. È significativo che in russo due parole distinte, anche come significato, indichino la “libertà”: *volja*, libertà dello spirito seppure il corpo sia prigioniero o schiavo; e *svoboda*, la libertà politica. Per il russo tipico il significato più importante è il primo. La Rivoluzione d’Ottobre ed il periodo di Stalin furono senz’altro due

---

<sup>ix</sup> *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 2002.

manifestazioni di massimalismo. La prima scatenò la rivolta, il secondo impose il c.d. “ottimismo di Stato”, la gioia di vivere quasi oggetto di decreto. Niente più canti popolari tristi, ma canzoni allegre e marce trionfali.

La malinconia/tristezza riscontrabile nel tipico *homo russicus* è certamente indotta dall’immensità dello spazio in cui vive (un paese con 11 fusi orari). Il russo non vive in un paesaggio (*pejzaž*), ma in qualcosa espresso da un’altra parola - *prostor* - traducibile solo grazie a una parafrasi: indica l’immensità fisica, l’infinito territoriale senza orizzonte e per giunta piatto per mancanza di rilievi degni di questo nome. Come scrisse Nikolaj Vsil’evič Gogol’ (1809-1852), solo un Russo può capirne grandiosità e bellezza, fermo restando che pure ad un Russo questo paesaggio senza fine induce una certa agorafobia, se non timor panico. Probabilmente fu questo a determinare l’esigenza di chiudersi nello spazio ristretto dell’*isbá* o del villaggio. Infatti, i tipici villaggi russi, inseriti in spazialità senza fine, occupano una porzione minima di territorio, e le case sono addossate l’una all’altra. Da qui, spesso, il desiderio di evadere, di prendere un cavallo o una trojka e lanciarsi al galoppo nella steppa senza meta. Come scrisse Nikolaj Berdjaev,

*non è un caso se il nostro paese è così vasto. La sua vastità è provvidenziale ed è legata all’idea e alla vocazione del suo popolo. L’immensità della Russia è una sua proprietà metafisica, non solo una proprietà della sua storia empirica. La grande cultura spirituale russa poteva appartenere solo a un enorme paese, a un enorme popolo; la grande letteratura russa non poteva svilupparsi che in un popolo numeroso, abitante una terra immensa. La letteratura russa e il pensiero russo erano compenetrati di odio per l’impero, ne denunciavano l’iniquità. Ma, al tempo stesso, presupponevano l’impero, presupponevano l’immensità della terra russa. È una contraddizione inerente alla stessa struttura spirituale del nostro paese e del nostro popolo.<sup>x</sup>*

---

<sup>x</sup> *L’idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992, p. 217.

Il legame delle genti russe con la terra d'origine ha sempre colpito gli osservatori. Si tratta di terra imperiale (*imperskaja zemljà*), di santa terra russa (*svjataja russkaja zemljà*), che trova un riscontro, sempre in ambito ortodosso, nella santa terra serba (*srpska sveta zemlja*).

La libertà, decantata da varie parti anche in Russia, in vari modi e per vari fini, non presenta solo aspetti positivi in quanto può facilmente condurre al male. Questo ha sicuramente una valenza esistenziale, ma si proietta pure nella sfera politica. Il libero arbitrio, per definizione la possibilità di scegliere tra bene e male, è caratteristica fondamentale dell'essere umano e non lo rende mai completamente buono o completamente cattivo. In lui c'è il germe dal male, e il male non va ignorato ma guardato in faccia ed alla fine anche utilizzato esistenzialmente: infatti Dostoevskij ne fece la guida, il filo conduttore, per giungere al bene.

Nella cultura russa, a parte gli irriducibili occidentalizzanti di ieri e di oggi (gli eterni perdenti), è difficile trovare l'esaltazione della libertà come panacea di tutti i mali. Probabilmente è la realtà materiale della stessa Russia a portare a ciò. Nella seconda metà degli anni '60 del sec. XVIII, Ekaterina II, la Grande, scrisse un *Nikaz* (Istruzioni) su come governare quel paese. Si può detestare quanto si voglia l'autocratica imperatrice, ma - almeno a giudizio di chi scrive - qui non è facile confutarla:

*La Russia è una potenza europea, ma la vastità delle sue dimensioni fa sì che possa essere compresa solo a livello mondiale. Essa contiene infatti 32 gradi di latitudine e 165 di longitudine sul globo terrestre. Quest'enorme estensione territoriale, determina il modo in cui è governata: il sovrano è assoluto, perché solo poteri assoluti concessi ad un'unica persona sono appropriati ad un impero tanto vasto.*

Ogni volta che ciò non è avvenuto, puntuale è arrivato il disastro. Un altro importante pensatore russo, Konstantin Leont'ev (1831-1891) arrivò a sostenere che il Russo può essere un santo, ma non può essere onesto, giacché l'onestà è mediocrità morale e virtù borghese, e come tale non ha nulla d'interessante per degli apocalittici e dei nichilisti. Invece i santi sono soltanto pochi eletti, e la moltitudine è



destinata alla disonestà; pochi raggiungono una vita spirituale e culturale superiore, mentre la maggioranza resta al di sotto di una vita culturale media. Della posizione di Leont'ev va sottolineato il legame tra cultura e spirito: mancando l'una manca l'altro.

D'altronde, sul piano prettamente politico, la storia di come si è concretizzata l'idea di libertà risulta sconcertante: essendo le società storiche divise in classi antagoniste, ecco che la libertà non è mai esistita nella sua pienezza, e ritenerla possibile o è illusione o è menzogna. Se invece si fosse realizzata avrebbe comportato un relativismo sostanziale. Vi ha "posto rimedio" la natura di classe delle società liberali realizzando il relativismo con cui, in funzione degli interessi delle classi dominanti, si portano avanti (per usare le parole di Emanuel Pietrobon (n. 1992)- «*ateismi messianici, cornucopie permissive, edonismi collettivi e valori autodistruttivi*», nonché la repressione per chi vuole essere libero di pensare con la propria testa.

Se gli Europei procedono progressivamente, secondo gradualità processi storici e culturali, invece i Russi saltano (o pretendono di saltare) direttamente verso la meta ultima. Da questo nasce la loro ostilità per la "forma", che inevitabilmente è misura, limite e freno. Al contrario, la rivolta apocalittica e nichilista spazza ogni forma e ogni confine. Dostoevskij fu - ancor prima del cosmopolita austriaco Sigmund Freud (1856-1939) - il primo navigatore nelle tenebre e negli abissi della psiche umana e lo scopritore dell'inconscio. Sarebbe interessante se qualche serio studioso di psicologia (ottimisticamente si può pensare che ne esistano) affrontasse il tema della russicità degli abissi psichici ed inconsci dei personaggi di quello scrittore.

In ragione del carattere di impero multi-etnico assunto dalla Russia a far tempo dal regno di Ivan IV (1530-1584) ci si può chiedere se in quell'enorme territorio abbia allignato il nazionalismo. Poiché la risposta esauriente richiederebbe un trattato a parte, ci si deve limitare allo stretto necessario: cioè a dire, individuare nella storia russa il nazionalismo grande-russo negli elementi più tipici del termine, è innegabile; tuttavia non ha prevalso, altrimenti l'impero russo sarebbe stato ingovernabile. D'altro canto la Russia è sempre stata Impero, e non nazione. Quindi sembra meglio ricorrere alla definizione - non bella e che sa di ossimoro - di "nazionalismo

imperiale”, prospettata dallo storico svizzero Andreas Kappeler, (n. 1943)<sup>xi</sup> anche in alternativa al tradizionale “patriottismo imperiale sovranazionale”.

A quest’ultima categoria si potrebbe far rientrare il c.d. “nazionalismo del risentimento”, dopo la perduta guerra di Crimea e l’insurrezione polacca del 1863, incarnato per esempio da Fëdor Mikhailovič Dostoevskij (1821-1881), oppure il nazionalismo detto “di compensazione” dopo lo stop all’espansione balcanica dato alla Russia dalle potenze europee nella seconda metà dell’Ottocento: compensazione perché la Russia si volse all’Asia centrale; ancora una volta ne fu fautore Dostoevskij. Tuttavia usare per la Russia la categoria concettuale di “nazionalismo” ha un valore solo molto “introduttorio”, da gettar via praticamente subito, in quanto - a parte qualche episodio e qualche periodo - in linea di massima l’atteggiamento russo risulta di tipo imperiale e non nazionalista. Di modo che quando sui *media* nostrani si leggono titoli sulla Terza Roma quale “anima del nazionalismo russo” deve essere chiaro trattarsi solo o di ignoranza o di mala fede giornalistica (due categorie non sempre distinguibili).

Il “nazionalismo imperiale” non sembra essere il più idoneo ad accogliere il c.d. “antisemitismo letterario”, che vide nell’Ebreo il devoto al culto del denaro e dell’Occidente; si trattava anche di un antisemitismo “proiettivo”, come in Nikolaj Semënovič Leskov (1831-1895) che aveva la tendenza ad addossare agli Ebrei le colpe dei mali che affliggevano i Russi (miseria, alcoolismo ecc.) ed esprimeva l’esigenza di proteggere il povero *mužik* russo, turlupinato e vessato da commercianti ed usurai Giudei.

Nel corso della Storia russa le ricorrenti invasioni da Occidente, e le idee universalistiche come Mosca Terza Roma e il marxismo-leninismo hanno fatto nascere una notevole unità morale che ha consentito di fare fronte ai problemi ed alle difficoltà presentatisi nel corso della storia. Va anche considerato che le innumerevoli traversie della Russia costantemente alle perse con nemici, hanno creato un

---

<sup>xi</sup> *La Russia. Storia di un impero multietnico*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.

“complesso” dell’assediate che farebbe meglio a sublimarsi diventando assediante; e questo ha senza dubbio forgiato la mentalità russa, soprattutto dei governanti.

Un’articolata storia di sfide e conflitti estremi, quali pochi popoli hanno dovuto affrontare, ha costretto il popolo russo - al di là della quotidiana apparenza di giovialità e della propensione ad epiche bevute - a dotarsi, nel momento del bisogno collettivo di una volontà d’acciaio sempre sottovalutata dai nemici, almeno fino all’immancabile “giorno del giudizio”. Si aggiunga un’anima epica dotata di una memoria di lunga durata, e di amore profondo per il proprio passato oltre che per il futuro. Ne deriva l’evidente continuità storica dello Stato russo indipendentemente dalle differenti realtà sociopolitiche di volta in volta espresse e che di volta in volta incarnava. Per il politologo e direttore del Centro Carnegie di Mosca, Dmitri Vitaljevič Trenin (n. 1955), la Russia è come un’araba fenice che ripetutamente diventa cenere e poi rinasce in una nuova veste. Tuttavia, si potrebbe aggiungere, sempre rimanendo sé stessa nel profondo.

I fattori persistenti della Russia sono quattro, inerenti alle sfere geografica, economico-sociale, identitaria e culturale: evidente debolezza delle sue frontiere naturali, situazione economico-produttiva non in linea con l’Occidente sul piano del consumismo, multinazionalità sociale, profonda diversità culturale e religiosa definibile “aliena”. Il primo fattore viene considerato da Trenin tanto “benedizione” quanto “maledizione”, perché crea la tentazione ad estendere la sua sfera territoriale e genera la costante paura - spesso sconfinante nell’ossessione - di perdere territori a causa di invasioni (occidentali) che si potrebbe anche non essere capaci di respingere. Da qui la sindrome da accerchiamento, peraltro non sempre immotivata. Per quanto riguarda l’organizzazione della società, la liberalizzazione economica fu ostacolata già in epoca zarista, per il timore che portasse a rafforzare la borghesia ed il suo liberalismo, economico e politico. Lo stesso fece il regime sovietico. Non per questo, comunque, si è mai bloccato lo sviluppo tecnologico; anzi.

Il carattere di alterità culturale della Russia, infine, è strettamente collegato alla religione ortodossa ed a taluni caratteri ereditati dal periodo tartaro-mongolo. Da notare che la fascinazione esercitata dall’Occidente è sempre coesistita in Russia

con l'orgogliosa rivendicazione del proprio eccezionalismo. Tutto ciò porta a percepire con estrema sensibilità le situazioni capaci di minacciare la perdita di sovranità (politica, economica, e culturale), e quindi anche di capacità della Russia di continuare ad essere libera realizzatrice del proprio futuro valutando autonomamente il proprio passato<sup>xii</sup> e di assumerlo nella sua interezza - quand'anche contro la stretta logica politica, perché si tratta del passato della Russia grazie a cui essa è comunque quel che è. Il 26 aprile 2023 il sito <[www.ariannaeditrice.it](http://www.ariannaeditrice.it)> ha pubblicato l'articolo *La patria è la patria di tutti*, a firma di Roberto Buffagni (n. 1956) che sotto il titolo ha una fotografia presentata (giustamente) come "molto significativa di una corrente essenziale della cultura russa": in pratica, sull'automobile di un Russo

*sventolano bandiere della Federazione russa, dell'Impero zarista, dell'URSS e [...], anche un'icona del Mandylion, il Volto Santo di Gesù. Sul piano teorico, filosofico (...) questo sventolio sincretista fa venire il mal di testa; ma sul piano culturale lato sensu, compresi i piani religioso (re-ligare) e politico, è perfettamente coerente: perché tutti coloro che si sono riconosciuti in queste bandiere sono figli della Madre Russia (qualcuno aggiungerà: della Santa Madre Russia). Negli anni della sua presidenza, Putin ha fatto due cose: a) ridare la stella rossa all'Armata "perché quella bandiera ha sventolato sulla Cancelleria di Berlino, e i nostri padri non sono morti invano"; b) fatto erigere una statua alta tre metri dell'Ammiraglio Kol'chak, comandante in capo delle Armate Bianche nella guerra civile, nel cortile dell'Accademia Navale di S. Pietroburgo. Motivo: riconciliazione dei compatrioti, a prescindere dalle scelte politiche, vittoriose o sconfitte, condivisibili o non condivisibili, del passato, perché LA PATRIA È LA PATRIA DI TUTTI.*

---

<sup>xii</sup> Un esempio di quest'ultimo aspetto è la parata del 9 maggio che celebra la vittoria del 1945 sulla Germania nazista. Dopo il 1957, a seguito della svolta di Chruščëv, era scaduta emotivamente venendo riferita alla mera forza dell'URSS nella guerra fredda. Oggi è tornata popolarissima e sentita in stretta relazione con l'importanza dello Stato nella Grande Guerra Patriottica e nella vittoria, oltre tutto accompagnata dallo slogan popolarissimo "Stalin ha vinto la guerra", che fa parte di un vasto movimento dal basso di rivalutazione della figura del lider georgiano nella storia russa.

D'altro canto, come ebbe a dire il generale Lev Yakovlkevič Rokhlin (1947-1998), per i militari non c'è gloria delle guerre civili. Niente da fare: si tratta davvero di un "altro" mondo.<sup>xiii</sup> È facile per la cultura russa considerare il paese come un organismo storicamente formato e culturalmente giustificato che ha a che fare con un Occidente incapace di comprenderne l'originalità ed orientato da sempre a disfarne l'unità, infiltrando il suo anticristianesimo all'insegna di "valori" ipocriti che compongono una universalità al negativo. Per l'ideologo Alesandr Andreevič Prokhanov (n. 1938) la Russia è teocentrica a fronte di un l'Occidente antropocentrico. Collegato con tale teocentricità e con l'ideologia della Terza Roma è il messianismo russo, potente nei secc. XIX e XX. Esso esprime l'idea di una missione di fratellanza e salvezza spirituale universale a carico del popolo russo.

La grande letteratura dell'Ottocento fu attraversata da quest'idea, con particolare riguardo per Dostoevskij, che la imperniò sulla fede ortodossa in contrapposizione al Romano-cattolicesimo ed al Protestantesimo. Come egli disse nel discorso in onore di Puškin l'8 gennaio del 1880,

*La vocazione dell'uomo russo è indubitabilmente [...] ecumenica. Diventare un vero russo, significa forse soltanto essere fratello di ogni essere umano, diventare un uomo universale. [...] il nostro destino è l'ecumenicità, ma non conquistata con la spada, ma con la forza della fratellanza e con il fraterno desiderio dell'unione spirituale di tutti gli uomini.*

Con buona pace di Dostoevskij il messianismo finisce sempre coll'intrecciarsi con la politica, e questo genera processi dialettici non sempre previsti, e comunque non apprezzati, proprio dai fautori del messianismo stesso. Dostoevskij fu profeta in negativo della Rivoluzione russa, "vedendola" e denunciandone quel che per lui

---

<sup>xiii</sup> Tant'è che quell'articolo finisce con la frase: *E qui si vede che cosa potrebbe insegnare la buffa automobile russa carica di bandiere anche a noi italiani, all'indomani del 25 aprile, il giorno in cui si combattono, in una batracomiomachia di equivoci, menzogne, strumentalismi, i fantasmi d'una guerra civile. Intelligenti pauca.*

era la falsità. Ma non fu l'avversione di un conservatore o di un reazionario, bensì quella dell'uomo apocalittico, che comunque sta con Cristo nella lotta finale con l'Anticristo. Per cui Dostoevskij può dirsi un rivoluzionario dello spirito, o meglio un ribelle. La Rivoluzione per lui era una resa all'Anticristo, ma nell'avversione alla borghesia Dostoevskij non era meno radicale dei socialisti dell'epoca. Di lui come profeta va detto che ad avverarsi furono solo le sue profezie negative, perché nel popolo russo dopo il 1917 il messianismo rimase, ma in tutt'altro senso. Per un certo aspetto, il popolo russo tradì un Dostoevskij che non l'aveva saputo intendere. Tuttavia, anche ammettendo che seguì l'Anticristo, resta aperta la domanda (dialettica): lo fece continuando a cercare Cristo, sia pure nell'ateismo, o no?

La cultura russa, come dianzi accennato, di fronte ai c.d. valori di libertà e liberal-democratici dell'Occidente o è acriticamente favorevole o è criticamente contraria oppure è indifferente. Paradigmatico dell'atteggiamento critico fu Lev Nikolajevič Tolstòj (1828-1910). Le prime giovanili infatuazioni europeiste glielne fece passare il viaggio in Europa realizzato nel 1857: rimase scioccato dai costumi e dalla morale che vi dominavano. È meglio nemmeno ipotizzare come avrebbe reagito di fronte al putridume etico e morale di oggi. Basti pensare che rimase disgustato dal libero amore dell'epoca dopo aver constatato che delle 36 coppie che alloggiavano nella sua pensione 19 non erano sposate. Oggi sarebbe stato sorpreso al trovarne una o due sposate per non parlare delle "allegre combriccole" LGBTQ+, LGBTQI+, LGBTT<sub>2</sub>QQIAAP ecc. Avrebbe vomitato anche senza emetico.

Col passare degli anni questo suo atteggiamento negativo si accentuò e finì col ritenere che i Russi a differenza degli occidentali non si fossero ancora allontanati dalla giusta via, ma lo mortificavano e l'indignavano le pedissequae e servili imitazioni russe dell'Europa e dell'America. Sul piano politico si era convinto che la Russia non avesse bisogno di libertà di stampa, tolleranza religiosa, libertà di associazione, separazione tra Stato e Chiesa, bensì di difendere le basi della sua civiltà contadina. A questa valutazione può aggiungersi quella contemporanea e più irreverente di Nicolai Lilin:

*Credo che il russo abbia davvero un carattere predisposto all'autoritarismo [...]. I russi nel corso della loro storia hanno visto spesso il caos che segue le rivoluzioni, per questo forse oggi preferiscono Putin: non perché la democrazia non piaccia, ma perché sembra essere come le parole di Cristo, che quando parlava tutti stavano a bocca aperta, ma quando qualcuno realizzò le sue belle parole arrivarono le chiese, l'Inquisizione e tutto il resto. I russi hanno paura di questo: la democrazia portò belle parole, ma quando la applicò gente come Eltsin ci trovammo guerre civili e l'usurpazione criminale del paese.<sup>xiv</sup>*

Più storicamente articolate le argomentazioni di Konstantin Malofeev (1974), imprenditore, violatore di sanzioni occidentali alla Russia ed a sua volta arcisanzionato oltre che ricercato in Ucraina:

*Si è scoperto che il mondo della democrazia liberale è un mondo di caos, violenza, segregazione, razzismo e odio universale. È un mondo governato dalle minoranze. Per cominciare, la stessa minoranza occidentale avrebbe governato la maggioranza del mondo. [...] Ma quel tempo è passato. [...] l'impero coloniale britannico, predecessore dello pseudo-impero americano, è riuscito in questa impresa [salvarsi]? La risposta è no. Entrambe le guerre mondiali, che avrebbero dovuto servire a glorificare ulteriormente l'Impero britannico, si sono concluse con la crescita del potere degli Stati Uniti dopo la prima guerra mondiale. Dopo la seconda guerra mondiale, negli anni '50 e '60, l'Impero britannico è semplicemente scomparso. [...] nello stesso momento di Fukuyama, che diceva che questa è la fine della storia, che la storia si sta avvicinando al suo apice, la stessa America ospitava Samuel Huntington, che scriveva che esiste un mondo fatto di civiltà. L'approccio civilizzativo implica che le diverse civiltà [...] godono di rispetto reciproco. [...] Il mondo di oggi chiama questo approccio di civiltà multipolarità. Ogni civiltà si distingue. Ha i suoi valori, i suoi sogni e i suoi ideali. [...] Ognuna di queste civiltà, ognuno di questi poli avrà il proprio destino. Ognuno di*

---

<sup>xiv</sup> Un tappeto di boschi selvaggi. Il mondo ha un cuore siberiano, Rizzoli, Milano 2015, p. 199.

*questi poli avrà il suo futuro.<sup>xv</sup>*

*La Santa Russia: la spiritualità della Terza Roma*

Chi abbia un minimo di conoscenza della grande letteratura russa dell'Ottocento si sarà certo imbattuto nell'espressione Santa Russia, che finisce col fare corpo con quella di Terza Roma. Il teologo Anton Vladimirovič Kartasëv (1875-1960), ne illustrò in questo modo il contenuto, che non va riferito tanto a una pretesa santità dei Russi (peraltro difficilmente sostenibile in base alla Storia ed alla realtà antropologica) quanto alla missione di conservazione e propagazione del Cristianesimo della Rivelazione attribuita alla Russia:

*Il russo ha chiamato se stesso, il suo popolo, la sua terra, il suo stato, la sua Chiesa con il nome speciale di santa Russia. Neppure uno degli altri popoli cristiani ha avuto il coraggio di fare altrettanto. Ma il popolo russo si è scelto e attribuito questo titolo non per orgoglio, ma per l'umile coscienza di essere consacrato per un santo servizio. È come un nome ricevuto al battesimo o alla consacrazione monastica, che ci ricorda i voti pronunciati [...] Non si deve guardare ai dubbi, al cambiamento, alla disorganizzazione, alle rovine, all'umiliazione che la Russia ora offre, aspetto sotto il quale essa resta sconosciuta e mal compresa; agli occhi delle fede La Russia continua ad esistere come essa è, immutabilmente chiamata ad essere la Santa Russia, la potente protettrice della santa Ortodossia fino alla seconda venuta di Cristo.<sup>xvi</sup>*

---

<sup>xv</sup> Discorsi di Konstantin Malofeev alla Conferenza Globale su Multipolarità del 29 aprile 2023, in <[www.geopolitika.ru/it](http://www.geopolitika.ru/it)>.

<sup>xvi</sup> *Pravoslavije i Rossia (L'Ortodossia e la Russia)*, in S. Verchovskoj, *Pravoslavije v žizni*, New York 1953, p. 192. Nell'escatologia della Terza Roma vanno ricordate le due distinte prospettive che animano la spiritualità russa. Una di esse sul piano antropologico è radicalmente divisiva, o dualista se si preferisce: sancisce la divisione finale dell'umanità in due gruppi anche nella prospettiva finale: salvi e dannati. La biforcazione attuale non trova quindi termine, ed è irreversibile nella tappa finale del lunghissimo processo storico. Ne consegue che l'unità della Chiesa non include quanti se ne siano allontanati di loro volontà. L'altra concezione, di cui



L'apporto della Russia al Cristianesimo è avvenuto prima di tutto in termini di spiritualità. La sua cristianizzazione fu successiva alla celebrazione degli originari Sette Concili Ecumenici (gli unici riconosciuti come tali dalla Chiesa Ortodossa) a cui si deve l'impostazione dei grandi e fondamentali problemi dogmatici e spirituali della Rivelazione. La Chiesa russa si sentì chiamata a conservare il patrimonio della Chiesa-madre greca attaccato da tutte le parti, ma tale sua fedeltà per lungo tempo la fece tacciare di mancanza di originalità da parte di molti studiosi occidentali. Solo di recente si è avuto il ribaltamento di tale giudizio.

La fedeltà all'antica tradizione religiosa è una costante nell'atteggiamento russo: si pensi alla reiterazione della formula "Così insegnavano gli Apostoli, i Santi Padri e i Concili". Si tratta di un "tradizionalismo" non reiterativo, cioè passivo, di quanto detto e scritto, bensì dello sforzo di continua appropriazione dell'esperienza spirituale della Chiesa. Questo viene espresso dall'intraducibile parola *tserkovnost*, indicante il senso della Chiesa, la volontà di vivere in essa. Quella russa è spiritualità del cuore, inteso come centro psico-fisico dell'essere umano. La nozione di cuore fu una difesa contro il razionalismo dell'inizio del secolo scorso. Considerato punto di contatto fra il mondo umano e quello divino, il cuore fu visto da S. Teofane il Recluso (1815-1894) come principio dell'unità della persona e della sua integrità, misterioso eppur conoscibile tramite l'intuizione spirituale, dono del Santo Spirito.

---

Dostevskij fu espressione artistica ma che ha notevoli radicamenti teologici e molti seguaci fra i mistici, si apre sulla finale armonia universale. Questo, tuttavia, esprime solo una speranza fondata sull'amore di Dio, giacché in merito all'al di là l'Ortodossia non ha elaborato dogmi a parte il deciso rigetto del Purgatorio romano-cattolico. L'argomento è complesso e non è possibile trattarlo in questa sede; diciamo solo che, ferma restando l'eternità dell'Inferno, non è chiaro "cosa" ci vada a finire: il male compiuto da ciascuno, o la sua anima/spirito. Nel secondo caso Dio sarebbe giusto, ma non "Filantropo" come invece viene cantato nella Divina Liturgia. A seconda dell'impostazione a cui si aderisca, ne consegue che o la Terza Roma è strumento di dualismo antropologico, oppure opera per l'armonia universale del creato.

Due aspetti ulteriori caratterizzano la spiritualità russa: la dimensione cosmica e l'escatologismo. Il primo aspetto è notevolmente complesso sul piano concettuale, ragion per cui è meglio chiedere aiuto a un'icona, premettendo che in Russia si formò una corrente teologica - detta *sofiologia* - incentrata sul delineare una visione del mondo in Dio intesa come Sapienza di Dio (*Sofia*), in modo da intenderlo religiosamente e liturgicamente. A questo punto possiamo all'icona della Santa Sofia di Novgorod. La Sapienza divina è raffigurata come un angelo sul trono imperiale. Per l'iconografo la Sapienza è un essere vivo, divino ma non ancora Dio stesso; è l'immagine di Cristo-Sapienza eterna. Secondo la *sofiologia* questa Sapienza vivente sta al fondo di tutta la realtà.

E veniamo all'escatologismo. Il misticismo russo cerca il regno di Dio, ne attende l'avvento per la salvezza universale; è un escatologismo antropologico e cosmico, tutt'altro che convento dell'eternità dell'inferno, su cui invece insistono (o insistevano?) il Romano-cattolicesimo e il Protestantismo. Antropologicamente ci si incentra sulla sofferenza quale stimolo per la riflessione religiosa. Per questo la spiritualità russa si incentra sulla compassione con quelli che soffrono: Dostoevskij vedeva nella sofferenza la vera (o unica) causa della nascita della coscienza. Ovviamente se e quando si riesca a trasfigurarla in via di salvezza.

Nei primi decenni del sec. XIX si formò un movimento filosofico, politico e letterario russo finalizzato a combattere l'occidentalizzazione crescente della società russa, a riscoprire e restaurare lo spirito originario della religiosità della Russia cristiana ortodossa. Tale movimento fu denominato "slavofilo". Pur con le diversità di riferite alle persone di cultura che vi aderirono, il punto di partenza delle critiche era la forzata occidentalizzazione di Pëtr I per spezzare i legami col passato culturale e spirituale della Russia. Da qui il rivolgersi degli slavofili alla tradizione ortodossa quale elemento identitario ed unificante della civiltà russa, nonché come individuativo dell'orizzonte in cui operare il paese doveva operare. Alla base della filosofia e della religiosità russa sta la nozione di *sobornost'*, termine dai molti significati ma implicante basilamente lo spirito comunitario, opposto a quello individualistico dell'Occidente. Se è vero che la *sobornost'* si deve alla Chiesa ortodossa,

tuttavia non va dimenticato l'apporto tartaro-mongolo; talché l'eurasiatista Pëtr Nikolaevič Savitsky (1895-1968) poté sostenere che *senza l'elemento tartaro non ci sarebbe la Russia*.

Cultura e spiritualità russe presentano tanto l'impronta bizantina quanto le possibilità che Costantinopoli non poté mai avere in ragione del differente sviluppo storico e culturale. È russa e non costantinopolitana la vocazione alla "unitotalità" - all'unione delle diversità - implicata dalla *sobornost'* e frutto della radicalità spirituale di impronta monastica; unitotalità che porta alla duplice sintesi: fra cielo e terra e fra popoli e culture.

### *Il kathikon*

La Storia della Russia è schematicamente suddividibile in 5 periodi: la Rus' Kieviana, la Rus' moscovita, la Russia pietrina, la Russia sovietica, la Russia post-sovietica. E ora partiamo dalle origini. Se in Occidente la suggestione esercitata dall'Impero romano è stata di lunghissima durata, lo stesso non può dirsi per i lasciti dell'Impero Romano d'Oriente, definito "bizantino" non senza una buona dose di algido disprezzo. Ma quel che Costantinopoli - la seconda Roma - non ricevette in Occidente lo ebbe, e con gli interessi, nel mondo slavo ortodosso.<sup>xvii</sup>

La venuta di Cristo nel territorio della Roma dei Cesari è per i Cristiani il perno della Storia, per cui tutto quanto la precedette ha valore di prefigurazione o pro-dromo. Ne consegue che centro della storia cristiana, dopo la breve parentesi romana, fu la Nuova Roma, Costantinopoli, la "vera" capitale dell'Impero Romano.

L'Imperatore ortodosso fu identificato col misterioso personaggio della seconda Epistola dell'Apostolo Paolo ai Tessalonicesi: il "frenatore", il *kathikon*, colui che alla fine dei tempi deve porre un freno alla "venuta del figlio della perdizione", cioè

---

<sup>xvii</sup> La specifica è fondamentale poiché non tutti gli Slavi sono Ortodossi: si pensi a Polacchi, Cechi, Croati Sloveni.

l'Anticristo. Anticristo che muoveva rapidamente i suoi passi: dopo non molto tempo l'Occidente fu sotto la Chiesa di Roma preda dell'eresia, i suoi sovrani germanici erano meri usurpatori, Roma era scismatica e il Vaticano - come ha scritto Dugin - era diventato "anti-Roma", negatore del significato ortodosso del *kathikon* e sostenitore del potere totalitario del papa romano. Poi, nel momento più tragico della sua storia, la Seconda Roma si suicidò: indebolitasi la sua fede ricorse all'immaginario e inesistente aiuto militare dell'eretico Occidente contro gli Ottomani e lo pagò rinnegando la verità ortodossa mediante l'accettazione dell'Unione con Roma, fondata sulla resa all'eresia. L'apostasia non la salvò affatto nel 1453.

Il *kathichon* opera innanzi tutto a difesa della civiltà russa nella sua identità ortodossa, *contro le forze ostili nel mondo alla salvezza dell'anima*. È molto facile che le situazioni di radicale e violento contrasto fra la Terza Roma e l'Occidente, inserendosi nel quadro del conflitto fra civiltà antitetiche, assumano i caratteri della "guerra santa", su cui peraltro non c'è monopolio del mondo islamico. Oggi il neopacifismo papale (dopo la morte di Giovanni Paolo II nel 2005, però, essendo egli stato guerrafondaio nel caso della Jugoslavia) si incentra sul "buonismo ad effetto" basato su un astratto dover essere, e non già su quella parte dell'essere che si chiama giustizia, senza cui la pace o è parola vuota o è sterile illusione di "anime belle" in servizio permanente effettivo.<sup>xviii</sup>

---

<sup>xviii</sup>Pur non essendo un teologo, il generale Carlo Jean ha di recente fatto delle puntuali considerazioni al riguardo:

*La dottrina tradizionale cattolica della "guerra giusta", consolidata da più di quindici secoli e ribadita nel Catechismo della Chiesa Cattolica del 1985 e nella lettera di Giovanni Paolo II del giugno 1982 all'Assemblea Generale dell'ONU [...] sembra sia stata ufficialmente sconfessata. Confesso di esserne rimasto molto stupito. Non vedo come senza tale millenaria dottrina, la Santa Sede possa parlare di pace e di guerra. Beninteso, potrà esaltare il pacifismo o raccomandare al "Cuore di Maria" le vittime, oppure potrà essere strumentalizzata dai belligeranti per la propaganda di guerra, come Zelensky tenta di fare. Ma la pace è altra cosa. Non per nulla i teologi hanno sempre collocato la guerra giusta nella categoria teologica della caritas. Non in quella della justitia, con una sola eccezione: quando c'era da sostenere la colonizzazione spagnola e portoghese, gabellate per "cristianizzazione degli indios".*

In Il conflitto in Ucraina non ha cause solo geopolitiche, ma anche ideologico-religiose, in <[www.quotidianodelsud.it](http://www.quotidianodelsud.it)>, 25 marzo 2022.

Oggi ancora una volta, nell'antitesi Russia/Occidente, ci sono quelli che non capiscono la Russia e quelli che non la vogliono capire in quanto pensano che le mire espansionistiche occidentali possano prescindere dalla comprensione dell'altro. E questo è sempre un errore. Nello specifico della Russia Winston Leonard Spencer Churchill (1874-1965) il 1° ottobre 1939 ebbe a definirla «*un rompicapo avvolto in un mistero dentro un enigma*», ma poi - per far vedere quanto era stato bravo e intelligente nel risolvere insieme rompicapo, mistero ed enigma - ne dette la chiave: guardare agli interessi nazionali della Russia consente di capirla e prevederne le mosse. In linea di massima è così, ed è utile soprattutto per i nemici della Russia (a patto che siano intelligenti) guardare attentamente alla situazione interna di quel paese. Questo significa, attualizzando, che i giochetti possibili quando al Cremlino c'era quella catastrofica marionetta di Boris Nikoláevič Él'cin (1931-2007), oggi hanno perso di agibilità. E da qui è ricominciato il deficit di comprensione giacché, invece di un'attenta lettura della realtà, le incolte classi politiche occidentali hanno fatto ricorso alla propria propaganda, oltre tutto credendoci. Da qui una serie di deformanti "idee fatte" che prescindono dalla realtà e la sostituiscono. Demonizzare l'avversario va benissimo solo per captare il consenso delle masse e condizionarle, se no è un disastro.

Ed infatti non ci si è accorti - o quanto meno non sembrano essersene accorti coloro "che contano" - che la Russia non è più una stracciona; non segue i modelli liberal-democratici sanciti a Westminster e Washington, che peraltro non sono gli unici possibili assetti istituzionali; si sono recuperati molti beni russi comprati a due lire da un'oligarchia mafiosa ex PCUS; le Forze Armate hanno ricevuto un'adeguata ristrutturazione, si sono arricchite di soldati professionisti e gli armamenti non hanno nulla da invidiare (anzi!) a quelli USA; si è potentemente investito in ricerca e sviluppo; le fabbriche del complesso militare-industriale rifunzionano a pieno ritmo (il *si vis pacem para bellum* è oggi più attuale che mai); e infine nei connessi internazionali la Russia ha abbandonato la vergognosa posizione a 180° assunta nel periodo di Él'cin.

Nel 2014 gli intelligenti nemici della Russia (il problema è che non ci sono) avrebbero dovuto prevedere il colpo di mano in Crimea. In realtà per loro è stata davvero e sul serio una sorpresa! La Crimea non era storicamente ucraina e nel 1954 fu Chruščëv a trasferirla nella giurisdizione della Repubblica Socialista Sovietica Ucraina, dove rimase anche nel periodo postsovietico. Perché sorprendersi di quanto accaduto nel 2014? In Crimea la popolazione è russa, c'è Sebastopoli base della flotta russa del Mar Nero e la penisola è stata sempre stata essenziale per gli interessi strategici di Mosca, quindi in una situazione del genere solo un governante cretino avrebbe agito diversamente. Il non aver mai voluto capire la Russia si incontra paradossalmente con la costante insistenza russa sull'impossibilità di capire cosa significhi essere Russi se Russi non si è. La si metta come si vuole, ma queste due parti non si capiranno forse mai.

A questo punto è utile un chiarimento: tutto il nostro discorso non significa affatto che l'idea di Mosca Terza Roma sia condivisa dalla totalità del mondo ortodosso non russo. Qui alcuni sono indifferenti, altri contrari, e altri ancora favorevoli.

### *La gestazione della Terza Roma*

La Slavia, poi diventata russa, entrò ufficialmente in un'ecumene cristiana (che già cominciava ad essere un po' dissestata) col battesimo della Rus' di Kiev al tempo della conversione del suo Gran Principe Vladimir I Svjatoslavič (970-1015). Costui era discendente del leggendario Vikingo di nome Rjurik chiamato nel sec. IX secolo d.C. nella steppa per sedare i litigi fra Slavi dell'estremo nord e gli altri popoli vicini, creando uno Stato vichingo/slavo nella steppa. Col termine Rus' gli Slavi che vivevano lungo i corsi del Volga, del Dnepr e del Dnestr chiamavano le popolazioni scandinave. La stessa parola rus' non è slava ma deriva dal balto-finico. Poiché tra i Vichinghi e gli Slavi delle steppe c'erano le terre dei balto-finici gli Slavi - non sapendo come chiamare i Vichinghi - usarono il nome dei loro

vicini. In concreto la Rus' di Kiev era costituita da un'élite vichinga alla testa di una maggioranza slava che comprendeva altresì popolazioni delle steppe.

Quando si parla dell'antica Kiev come capitale si deve subito specificare che non lo fu nel senso odierno del termine poiché erano del tutto assenti la centralizzazione ed un minimo di burocratizzazione tali da far pensare a un'entità di tipo statale. Kiev fu semplicemente la sede del principe più potente che in vario modo era sopraordinato ad altri signori locali. Che non si trattasse di un'unione salda è cosa ovvia.

Quello di Vladimir in realtà fu l'ultimo di una serie di battesimi importanti, e precisamente il quinto: 1) sec. I d.C., primi battesimi ad opera dell'apostolo Andrea (m. 60) in viaggio da Krsun' a Novgorod; 2) sec. X, anni '60, i fratelli Costantino, o Cirillo (86-869) e Metodio (815-885), inviati da Costantinopoli come missionari nelle terre slave, battezzano circa 200 famiglie; importantissima sul piano culturale la loro opera, poiché la lingua liturgica da essi usata (e per la quale fu creato un apposito alfabeto) divenne lingua letteraria comune agli Slavi ortodossi, ed è oggi nota come slavonico o paleoslavo; 3) battesimo di alcuni Russi a Costantinopoli all'epoca del patriarca S. Fozio (820-891); 4) battesimo della principessa Olga<sup>xix</sup> (945-960) a Costantinopoli; 5) battesimo di Vladimir I, nipote di Olga.

Fu quest'ultimo battesimo a segnare l'ingresso della Rus' kievana nella Chiesa. Per questo viene ricordato a scapito dei precedenti.

A questo punto va sottolineato un aspetto in genere trascurato per quanto evidente: l'evangelizzazione della Chiesa di Roma comportò sempre e dovunque l'uso del latino nella liturgia e nei libri religiosi, teologici e filosofici; invece nella Slavia<sup>xx</sup> ortodossa divenne lingua ecclesiastica e religiosa una particolare codificazione della parlata slava, non ancora inquadrabile all'interno del binomio lingua/nazione ma espressione di un'ampia realtà slava ancora ben lungi dall'essere irrigidita negli

---

<sup>xix</sup> I nomi norreni dei primi dinasti della Rus' furono assai presto slavizzati, e così Ingvar diventò Igor, Sveinald si trasformò in Svjatoslav, Valdmarr in Vladimir ed Helga in Olga.

<sup>xx</sup> La Slavia (*Slavianstvo*) di quel tempo deve essere intesa solo in termini linguistici, e non anche antropologici, per non cadere nei mitologhemi sull'anima slava, il carattere slavo ecc.

Stati-nazione. Questo fatto linguistico contribuì a porre le basi dell'identità fondamentale del popolo slavi aderenti al Cristianesimo di Costantinopoli invece che a quello di Roma.

E torniamo al battesimo della Rus' kievana.<sup>xxi</sup> Seppur santificato, Vladimir non fece la sua scelta solo per motivi religiosi. A muoverlo furono anche (e magari soprattutto) motivi politici. Inizialmente il principato kievano era una semplice confederazione di tribù al cui posto Vladimir voleva costruire un solido Stato. In casi del genere si è sempre fatto ricorso all'elemento religioso come collante della nuova costruzione politica. Ed appunto in questa direzione si mosse Vladimir nel 980, puntando dapprima alla riforma religiosa del politeismo del suo popolo nel tentativo di darvi un minimo comune denominatore. Tuttavia cozzò contro l'assetto religioso sociale della Rus' politeista, che non era il più adatto a facilitare i progetti per uno Stato forte, dotato di un potere centrale e produttore di regole per tutti, a prescindere dalle appartenenze claniche e tribali.

Invece una svolta moniteista avrebbe meglio permesso la realizzazione del trionfo "un solo Dio, un solo sovrano autocratico, un solo credo religioso". Da qui la conversione al Cristianesimo nel 988 e la penetrazione della cultura bizantina. Recenti studi storici, peraltro, hanno concluso che nei territori della Rus' kievana fu portata essenzialmente la cultura monastica ma non anche elementi di quella classica.

La Chiesa della Rus' non si limitò alla recezione passiva della tradizione religiosa bizantina - che anzi non diventò egemone fino al sec. XII - ma conservò una serie di influssi ed elementi spirituali desunti dalle tradizioni precristiane. Sostenne padre Pavel Florenskij (1882-1937?) che tre forze forgiarono la fede russa: quella greca portata da preti e monaci costantinopolitani, l'incontro di essa col paganesimo slavo, il particolare carattere del popolo russo da cui nacque una specifica elaborazione della fede ortodossa.

---

<sup>xxi</sup> La reiterazione di quest'attributo dipende dal fatto che per i Russi esiste anche la Rus' moscovita.



Per quanto il Cristianesimo russo abbia cercato di realizzare una propria identità rispetto a Costantinopoli, inevitabilmente deve moltissimo alla religiosità bizantina, a cominciare dall'incontro diretto col Dio Tri-Unico mediante l'irruzione dell'increata "Luce taborica", quella che venne vista con sgomento dagli Apostoli sul Monte Tabor e che in seguito si manifestò in santi mistici, come S. Serafino di Sarov (1759-1833). Ma non si può

*fuggire da Bisanzio, perché è il fondamento storico di una identità culturale e nazionale: un debito storico che va riconosciuto anche sul tavolo del più scettico razionalismo; le nazioni balcaniche e i popoli russi devono la loro attuale identità storica alla chiesa ortodossa; non si può fuggire da Bisanzio perché è il centro morale di una grande chiesa cristiana oggi viva in tutto il mondo; non si deve fuggire da Bisanzio perché l'utopia etico-politica che la sua memoria incarna non ha esaurito la sua funzione storica e non potrà esaurirla finché gli uomini, oltre gli odi oltre le paure oltre gli appetiti, mediteranno sulla ricerca di fraternità e sulla speranza di salvezza, entro le forme del vivere in società [...].<sup>xxii</sup>*

Intanto la Storia faceva il suo corso, e bisogna dire che l'unione tra la fede ortodossa ed il patriottismo slavo consentì ai Russi di restare abbastanza compatti di fronte insidie islamiche, mongole, polacche e germaniche. Fu proprio la religione ortodossa a fungere da elemento discriminante verso l'Europa occidentale e nordica.

Nel sec. XIII i Tartaro-Mongoli<sup>xxiii</sup> conquistavano Kiev e ne distruggevano lo Stato; nuovi centri di cultura slavo-ortodossa si formarono nel "secondo Impero

<sup>xxii</sup> Antonio Carile, *Materiali di storia bizantina*, Scarabeo, Bologna 1994, p. 363.

<sup>xxiii</sup> Il termine "tartaro-mongoli" comparve per la prima volta nella storiografia russa nel 1823 ad opera di tale Pëtr Nikolaevič Naumov (un docente del 1° ginnasio di San Pietroburgo) così semplificando una questione più articolata e non sempre presentata in modo chiaro. I Mongoli, chiamati dai Cinesi *Meng-ku*, erano un gruppo etnico nomade stanziato nell'attuale Mongolia Orientale. I Tartari, il cui nome deriva da *Dada*, erano nomadi di ceppo turcomanno che abitavano nelle steppe a Nord dell'odierna Mongolia. I gengiskhandi, cioè i discendenti di Temüjin Borjigin, meglio noto Gengis Khan (1155?-1227), si identificarono come Mongoli, prendendo tale

bulgaro” e nella Serbia, fino a quando tali paesi non vennero conquistati a loro volta dagli Ottomani alla fine del sec. XIV.

*La Rus' di Kiev ha eredi o no?*

In un articolo di carattere storico non si può sfuggire a una questione delicata, che urta con le sensibilità patriottiche dei soggetti coinvolti: esiste un'entità collettiva definibile “erede di Kiev”? Dipende dal punto di vista. A chi scrive la risposta negativa pare la più corretta: la Rus' di Kiev fu distrutta dall'invasione dei nomadi asiatici. Punto. Comunque vediamo meglio. Se si assume solo il punto di vista religioso, allora Russia, Bielorussia e Ucraina ne sarebbero eredi; se invece si assume quello dinastico (dei Rjurikidi) il titolo di erede spetta alla Russia moscovita.

Tuttavia entrambi i punti di vista sono falsanti. Per esempio, l'Italia ha ereditato il Romano-cattolicesimo ma per questo definirla “erede di Roma” - a prescindere dai deliri del “maestro di Predappio”, e guardandola per quello che è - risulta farsesco; la continuità familiare di una dinastia, tutto sommato è un po' pochino. La storiografia russa ovviamente non sarebbe d'accordo con quanto dianzi detto

La civiltà kievana fiorì fino alla seconda metà del sec. XI, ma dopo la morte di Jaroslav I Vladimirovič, detto il Saggio (978-1054), l'esplosione di guerre di successione e le minacce di popolazioni nomadi turcofone dell'attuale Ucraina meridionale la squilibrarono fortemente. E poi arrivarono i Tartaro-Mongoli. I territori russi odierni finirono sotto il loro dominio, mentre quelli oggi ucraini e bielorussi furono incorporati nel Granducato di Lituania e poi nella Confederazione Polacco-Lituana.

---

nome dai Cinesi, dopo la conquista della Cina. I Mongoli chiamarono Tartari tutti i membri delle tribù asiatiche, in prevalenza di ceppo turco, da loro conquistate nel corso della marcia verso le terre russe. Nell'uso corrente russo furono detti Tartari tutti gli invasori nomadi asiatici, a prescindere dal luogo d'origine; ed infatti ancora negli anni '20 del secolo scorso i Russi chiamavano Tartari gli Azerbaigiani, o Azeri.

Comunque, già prima del crollo della Rus' kievana nel 1240 vari principati esistenti sul suo territorio avevano sviluppato forti autonomie non mancando di rivendicare per sé i privilegi dell'antica capitale. Così, il principato di Novgorod e quello di Vladimir-Sundzal (vicino all'odierna Mosca che risulta nominata per la prima volta solo nel 1147). Progressivamente la dinastia di Rjurik si spostò nella Russia centrale, e nel 1299 la sede della metropoli kievana si trasferì a Vladimir, e poi dal 1325 a Mosca.

La Rus' moscovita era ben diversa dalla Rus' di Kiev, poiché centro di un impero cristiano ortodosso e baluardo di salvazione: non più mero Stato periferico nella steppa, ancora privo della sua definizione identitaria e funzionale. Ma a prescindere da questi aspetti, dal punto di vista sostanziale e spirituale, la Santa Rus', la terza Roma - oltre a risalire storicamente all'epoca in cui le terre russe facevano parte dell'Impero tartaro-mongolo - non fu tale in virtù di un qualche legame con la Rus' di Kiev, bensì per la *translatio spiritualis* da Costantinopoli-Nuova Roma. Si creda o no a tale *translatio*, resta il fatto che comunque Mosca non prese alcun titolo di legittimità dalla defunta Rus' kievana.

Nel sec. XIX il dibattito sull'eredità storica della Rus' ebbe un forte sviluppo storico e politico. Lo storico Mychajlo Serhijovyč Hruševs'kyj (1866-1934), per l'appunto ucraino, sostenne che erede della Rus' kievana era il principato di Galizia e non quello di Vladimir, incentrando la sua analisi sulla continuità delle popolazioni (elemento quanto mai di incerta determinazione) e non sulla dinastia rjurikide, altresì argomentando che allorquando Kiev era una tra le più grandi città europee Mosca ancora non esisteva e quelli che poi sarebbero stati i Russi erano un popolo distinto dalle popolazioni dell'Ucraina perché derivato dall'unione tra gente slava e ugro-finniche (*ipse dixit*).

Tale narrazione - più politica che scientifica - serviva a dare basi al nascente sentimento nazionalista ucraino che, sviluppato nei territori dell'Impero asburgico in funzione antirussa, era represso nell'Impero zarista. Non era né sarà la prima volta che uno o più storici inventano miti fondativi di una statualità: si voleva dare ai nazionalisti ucraini dell'epoca la possibilità di asserirsi figli di una cultura più antica

di quella russa, superando il precedente complesso di inferiorità. Ovviamente, in epoca sovietica delle teorie di Hruševs'kyj non si parlò più: ritornarono col crollo dell'URSS.

Per completezza, i territori dell'attuale Ucraina fecero parte dell'Impero russo dal Trattato di Perejeslav del 1654, anno in cui i Cosacchi delle steppe ucraine, guidati da Bohdan Chmel'nyc'kyj (1596-1657) nella lotta contro la Polonia, passarono sotto la giurisdizione dello Zar Aleksej I Michajlovič (1629-1676) insieme ai territori da essi controllati.

### *La Russia e i Tartaro-Mongoli*

Dalle distruzioni dell'invasione tartaro-mongola si salvò solo la città di Novgorod (Città Nuova), non lontana dall'attuale San Pietroburgo, e fu lì che poté proseguire la dinastia kievana dei Rjurikidi. Alla fine

*furono ancora le «terre russe», da Mosca a Novgorod ed a Kiev, a raccogliere l'eredità di un patrimonio spirituale sempre più sentito come comune dagli Slavi ortodossi. Dotti prelati della Slavia meridionale migrarono allora nella Slavia orientale e vi continuarono la propria attività come in un'altra provincia della stessa patria spirituale. E infine quando Mosca prenderà il sopravvento sulle altre terre russe e darà vita a una rinnovata versione imperiale della vecchia Rus', i capi politici e religiosi della Moscovia si sentiranno investiti del potere pan-ortodosso [...].<sup>xxiv</sup>*

Durante il nostro Medio Evo, o meglio dopo il 1300, i protagonisti della storia russa furono i Grandi Russi, ovvero i Moscoviti, insieme ai Tartari di Kazan', poiché Bielorussi e Piccoli Russi (Ucraini) erano entrati momentaneamente a far parte della storia polacca. Nell'attuale Ucraina i Polacchi fecero stanziare un gran

---

<sup>xxiv</sup> Riccardo Picchio, «Tradizione russa antica e tradizione slava ortodossa», in Aa.Vv. *Storia della civiltà letteraria russa*, Utet, Torino 1997, vol. I, p. 8.

numero di Ebrei utilizzandoli come gestori delle loro proprietà terriere e come esattori delle imposte, e quindi essi si trovarono sempre a far parte dei conflitti tra contadini locali, appoggiati dai Russi, e nobili polacchi ma parteggiando sempre per questi ultimi con la conseguenza di attirarsi l'odio dei contadini ucraini e dei cosacchi.

L'affacciarsi di Mosca alla ribalta storica ebbe inizi tali che assai poche persone ne avrebbero immaginato il futuro. Forse già nel sec. IX nel sito su cui sorge la capitale russa esisteva un piccolo villaggio senza importanza, che per molto tempo fu un agglomerato di tende e costruzioni in legno. Si riteneva che tale luogo circondato da fitte ed estese foreste costituisse una preziosa difesa, giacché i Tartaro-Mongoli avevano la loro forza nella cavalleria, inutile nelle foreste; pur tuttavia quell'abitato fu da essi conquistato e distrutto varie volte. Nel sec. XII fu fortificata ed alla metà del secolo successivo divenne capitale di Granducato e poi anche sede della massima autorità religiosa della Chiesa russa. Sulla fine del sec. XIV iniziò la costruzione della grande cittadella fortificata nota come Cremlino (*Kreml'*).

Sugli esiti del dominio tartaro-mongolo sulla Russia non è mai cessata la controversia fra chi l'accusa di un'asserita "arretratezza" russa e di aver reciso i legami del paese con l'Europa - legami non dimostrati storicamente - e quanti invece benedicono quel dominio per aver favorito l'euroasiatizzazione russa ed aver posto degli anticorpi a difesa della realtà locale contro la violenza egemonica e anti-identitaria di Romano-cattolici e Protestanti. Quest'ultima fu anche la tesi di uno studioso tartaro e musulmano tra gli ultimi due secoli, Ismail Gasprinskij (Gaspıralı in tartaro; 1851-1914),<sup>xxv</sup> nonché del gruppo dei c.d. eurasiatisti nell'emigrazione russa post-rivoluzionaria, come Nikolaj Sergeevič Trubeckoj (1890-1938), Román Ósipovič Jakobsòn (1896-1982), Georgij Vasilievič Florovskij (1893-1979), Dmitrij Ivanovič Svjatopolk-Mirskij (1890-1939), Lev Nikolaevič Gumilëv (1912-1992), ecc.

---

<sup>xxv</sup> Si può citare anche Konstantin Leont'ev (1831-1891) che in *Bizantinismo e mondo slavo* (Arktos, Carmagnola 1987, p. 53) scrisse: «Nello stesso carattere del popolo russo vi sono dei tratti molto forti e significativi che ricordano più da vicino i Turchi, i Tartari ed altri Asiatici che non gli Slavi occidentali e meridionali».

A voler essere spassionati sono molti i dati storici inconfutabili a sostegno delle predette tesi: le spietate distruzioni colpivano solo le città o i villaggi che non si sottomettevano, per cui intere e vaste regioni rimasero intatte; non furono installate guarnigioni nelle terre sottomesse (anche perché i Tartaro-Mongoli erano assai pochi); la Chiesa ortodossa non pagava tributi; il *Khan* era lontano dai centri nevralgici russi. Incomparabilmente peggiori le condizioni della gente nei territori invasi da Occidente dai “fratelli separati” romano-cattolici, in cui gli antichi monaci-guerrieri germanici lasciarono ai loro posteri un efficace legato su come praticare la guerra di sterminio. I rapporti tra Russi e Tartaro-Mongoli mutarono solo dopo il 1312, cioè a seguito della conversione del *Khan* dell’Orda d’Oro all’Islām.

La frase “senza i Tartari non ci sarebbe stata la Russia” - insieme a quella meno elegante di Napoleone Bonaparte (1769-1821), “gratta il Russo e viene fuori il Tartaro” - si riferisce a un dato oggettivo, poiché essi lasciarono in eredità alla Russia molti elementi tra cui i migliori assetti organizzativi (come il servizio postale) e 4 elementi fondamentali per relazionarsi col mondo esterno, per lo più ostile: 1) la capacità di combattere pur essendo consapevoli della propria debolezza rispetto all’avversario; 2) l’assenza di una chiara linea distintiva fra azioni diplomatiche e militari; 3) il rifiuto di assumere come irraggiungibili, sulla sola base dei rapporti di forza esistenti, gli obiettivi di politica estera; 4) un radicato concetto di esclusività.

Riguardo al periodo dell’Impero tartaro-mongolo, scrisse il grande pittore Nikolaj Konstantinovič Roerich (1874-1947): «*Ma anche nella disgrazia la Rus’ apprende una nuova fiaba. Apprende il canto del vittorioso Oriente dei nomadi. Nel luccichio delle spade tartare la Rus’ si adorna di nuovi, fantastici segni*». <sup>xxvi</sup> Alla Russia la forza statale necessaria venne dall’esempio degli invasori asiatici, esempio che oltre tutto fu benefico per l’autonomia culturale e spirituale russa, in definitiva favorendone l’acorpamento attorno a Mosca. Da qui l’esaltazione da parte del gruppo eurasiatista dell’opera di Alexandr Jaroslavič Nevskij (1221-1263) che seppe accortamente utilizzare l’appoggio tartaro in funzione anti-occidentale (svedesi e germanici, all’epoca

---

<sup>xxvi</sup> *Rossija*, Moskva 1994, p. 30

entrambi romano-cattolici). Per paradossale che possa sembrare a taluni, lo Stato moscovita fu l'erede dell'Orda d'Oro tartaro-mongola.<sup>xxvii</sup>

Va rilevato che il discorso sulla Terza Roma non interessò granché quel gruppo di intellettuali emigrati.

Le neocristianizzate terre russe ben presto dovettero fare i conti con le manovre aggressive dei nemici, fino ad oggi, dopo gli oltre due secoli (XIII-XV) di dominio Tartaro-Mongolo più indiretto che diretto: guerre di sterminio condotte degli Ordini monastici (!) “cavallereschi” germanici contro gli Slavi, nel quadro delle Crociate romano-cattoliche spostate verso est; espansionismo politico e religioso romano-cattolico della Confederazione polacco-lituana che nel 1612 era arrivata a conquistare Mosca; poi lotte contro la Svezia protestante; invasioni di Napoleone e di Hitler; oggi, accerchiamento della NATO.<sup>xxviii</sup>

### *Compare la Terza Roma*

Inizialmente ci furono in area slava velleitari tentativi di sostituzione rispetto a Costantinopoli, cioè senza soverchie pretese ideologiche, come nel caso dello Zar bulgaro Ivan Aleksandăr (1331-1371), atteggiatosi a imperatore pretendendo che la sua capitale Tărnovo ricevesse le attenzioni come “Nuova Costantinopoli”. La situazione cambiò radicalmente come risultato di due avvenimenti: la formale (per quanto effimera) unione della Chiesa ortodossa con Roma nel concilio di

---

<sup>xxvii</sup> Fu il khanato della parte occidentale dell'Impero mongolo, così chiamato - pare - per il colore dorato delle tende degli accampamenti.

<sup>xxviii</sup> Nella storia russa si contano 8 grandi invasioni, di cui 7 da Occidente. Di queste 7 ben 6 si conclusero con la schiacciante vittoria russa: la c.d. crociata di Novgorod, del 1240-42, conclusasi alla battaglia del Lago Ghiacciato; l'invasione polacco-lituana nel Periodo dei Torbidi (1598-1613); l'invasione svedese durante la Grande Guerra del Nord (1709); l'invasione di Napoleone (1812); l'invasione franco-britannico-ottomana-piemontese detta Guerra di Crimea, la sola perduta dalla Russia; l'intervento occidentale nella Guerra civile Russa (1919-1921); l'invasione hitleriana (1941-45). Oggi stiamo a vedere.

Ferrara/Firenze (1438), e poi la conquista di Costantinopoli da parte degli Ottomani. A quel punto tutto il mondo ortodosso era sotto dominio islamico tranne il Principato di Mosca. C'era margine per la *translatio imperii* nel segno dell'Ortodossia.

Già nel 1394-97, quando sembrava imminente la conquista ottomana della Seconda Roma, il Granduca moscovita Vasilij I Dmitrievič (1371-1425) proibì di menzionare l'Imperatore di Costantinopoli nelle celebrazioni liturgiche del suo principato in base all'assunto "Abbiamo una Chiesa, ma non un imperatore". Gli rispose il Patriarca costantinopolitano, Antonio (m. 1397), protestando ma implicitamente aprendo la porta al successivo concretizzarsi di aspirazioni moscovite se richiesto da contingenze future: egli fece presente a Vasilij che Chiesa ed Impero non possono essere separati, ma da ciò conseguiva che la necessità di un unico Imperatore universale cristiano restava immutata quand'anche il trono di Costantinopoli venisse occupato da un sovrano musulmano. Quindi, in caso di vacanza del ruolo, anche religioso, del sovrano ortodosso (βασιλεύς, *vassiléfs*), toccava al Principe di Mosca assumerlo nella sua pienezza, quale signore del più poderoso regno ortodosso rimasto.

A dire il vero anche le città di Tver e Novgorod avevano cercato di accreditarsi dopo la caduta di Costantinopoli. Nel sec. XV un monaco aveva visto nel principe Boris Alexandrovič di Tver (1399-1461), rivale di Mosca, il "nuovo Giacobbe", il "nuovo Giuseppe", "l'altro Mosè", ecc. ecc., lo chiamava imperatore e la città di Tver era esaltata come "nuova Israele". Inoltre nel 1490 un collaboratore dell'Arcivescovo di Novgorod scrisse la *Storia della mitra bianca* sostenendo che quella città aveva preso il posto di Costantinopoli come nuovo centro dell'Ortodossia, e fu in tale opera che comparve per la prima volta il termine "terza Roma". Ma né Tver né Novgorod in realtà avevano i "numeri giusti".

Con Ivan III Vasil'evič (1440-1505) di Mosca iniziò il processo culminato con l'assunzione del rango di Terza Roma da parte della sua città. Auspice l'ex ortodosso Bessarione (1403-1472), diventato cardinale romano-cattolico, nel 1472 fu effettuato il matrimonio fra Ivan III di Mosca e Zoí Sofia Paleoloyína (1455-1503), nipote



dell'ultimo imperatore greco di Costantinopoli. Probabilmente fu proprio Bessarione a concepire l'idea di questo matrimonio, peraltro accettata dal papa Paolo II (1417-1471) che lo propose a Mosca nel 1469.

Per il papa era un'evidente mossa finalizzata a cercare di "raddrizzare" in Russia l'unione ecclesiale rifiutata dalla chiesa moscovita (il cui Metropolita Isidoro - 1380-1493 - che l'aveva accettata, appena gli fu possibile dovette fuggire a Roma per evitare che la furia popolare gli facesse fare una brutta fine), e per Ivan c'era l'allettante prospettiva (o eteroindotta o formatasi nella sua testa) di utilizzare diritti imperiali eventualmente attribuibili a Zoí.<sup>xxix</sup> Essa recò in Russia anche una rilevante dote procuratale da Bessarione a scapito dei fondi in teoria destinati all'ennesima e non realizzata "guerra santa contro i Turchi". Soldi che avrebbero garantito l'accordo dinastico vantaggioso per entrambe le parti. A Ivan andò bene, al papa ed a Bessarione no. Infatti a Mosca Zoí tornò alla fede ortodossa che aveva dovuto abbandonare durante la permanenza a Roma, e secondo il rito ortodosso furono celebrate le sue nozze. Il cerimoniale costantinopolitano venne fatto proprio dalla corte moscovita, l'aquila bicipite, insegna imperiale dell'Impero romano d'Oriente, fu assunta dalla Russia e poi nel 1492 Ivan III fu salutato dal Metropolita Zosimo (?-1494) quale "sovrano ed autocrate di tutta la Russia, nuovo imperatore (*Car*) della nuova città di Costantino, Mosca". Era la difesa dell'Ortodossia, tradita da Costantinopoli, a sancire il ruolo imperiale moscovita. E qui intervengono gli accenni profetici sulla

---

<sup>xxix</sup> Che Zoí fosse titolare di diritti imperiali costantinopolitani non è facile da sostenere; tuttavia in questioni del genere spesso conta molto la virulenza propagandistica. Era figlia di Tommaso Paleologo (1409-1465), despota di Morea e fratello minore dell'ultimo imperatore bizantino, Costantino XI Paleologo (1405-1453); la moglie di Tommaso, Caterina Zaccaria (m. 1462), era l'unica figlia legittima ed erede di Centurione II Zaccaria (m. 1432), discendente da mercanti genovesi e fatto principe di Acaia e barone di Arcadia dalla monarchia angioina di Napoli. A Tommaso passò il diritto al trono di Costantinopoli, e dopo la sua morte al figlio Andrea (1453-1502), che però ne fece commercio con vari monarchi del tempo ed alla fine morì povero. L'altro fratello di Zoí, Manuele (1455-1512), tornò a Costantinopoli, si parla di una sua conversione all'Islamismo ed è certo che fece solenne rinuncia al Sultano - ottenendone congrue prebende - dei suoi diritti sul trono imperiale: ammesso che i commerci del fratello Manuele avessero lasciato qualche cosa.

traslazione dell'eredità di Costantinopoli a Mosca, contenuti nelle lettere di Filofej di Pskov (1465-1542), del monastero Eleazar, a Vasilij III Ivanovič (1479-1533).

Filofej elaborò un'ampia teoria riguardante natura e significato del potere imperiale, relazioni coi sudditi e le organizzazioni ecclesiastiche. La riflessione sulla Storia portava Filofej a vedere in Mosca l'approdo finale della *translatio imperii* da Roma, di modo che questa città assumeva il ruolo salvifico di ultimo Impero cristiano nel quadro di un disegno provvidenziale dopo la caduta delle due Rome precedenti. Ed al pari di Costantinopoli era indispensabile la "sinfonia" fra Chiesa e potere imperiale. Quindi si trattava di un discorso religioso ma non solo tale, anche in ragione del duplice significato (politico e religioso) assunto dalle due Rome precedenti. Il concetto religioso formulato da Filofej di Pskov era destinato a produrre implicazioni "geopolitiche" nel senso che l'idea di Terza Roma sarebbe stata alla base della concezione che voleva la Russia al centro dello sviluppo mondiale, e corollario ne sarebbe stata l'espansione territoriale, verso Occidente e verso Oriente.<sup>xxx</sup>

Nel 1488 la Chiesa russa divenne di fatto autocefala, quand'anche solo nel 1589 il patriarca di Costantinopoli, Geremia II Tranos (1530-1595) la riconoscerà come tale. Il processo fu maturato e completato da Ivan IV Vasil'evič (1530-1584) più noto da noi come "il terribile", mentre in Russia è sempre stato *grožnyj*, il tempestoso o il minaccioso,<sup>xxxi</sup> termine derivante da *groža*, maestà. Egli assunse per primo nel 1561

---

<sup>xxx</sup> Cfr. Mikhail Agursky, *La terza Roma. Il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica*, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>xxxi</sup> Se Ivan IV fosse stato "terribile" lo avrebbero denominato *strašnyj* o *užasnyj*: il primo dei due aggettivi viene da *strah* (paura) e il secondo da *užas* (terrore). *Grosnij* viene da *groza*, minaccia, tempesta. Da tener presente che nelle favole del folclore russo Ivan IV è rappresentato in perfetta antitesi con l'immagine fornita dagli storici: è l'amico della gente comune ed il nemico dei boiardi; è lo Zar buono. Tutto il contrario del mostro sanguinario. Dove sta la verità? Ad ogni buon conto è quasi certo che a fondare la "terribilità" di Ivan IV fu la costituzione degli *Oprichniki*, inizialmente 1.000 uomini del suo esercito privato, vestiti di nero dall'apparenza monastica. Col tempo arrivarono ad essere circa 6.000. La parola *Oprichnina* deriva dalla *oprish*, tranne, ad eccezione di. Andrej Kurbskij, prima amico e poi oppositore di Ivan, li definì *kromešniki*, cioè spiriti maligni o esseri delle tenebre. La *Oprichnina* doveva essere lo strumento di

il titolo di Zar, ovvero “Cesare”, con l’approvazione del patriarca di Costantinopoli Ioássaf II (m. dopo il 1565), nella cui lettera sinodale del 1547 (per l’incoronazione di Ivan) gli si riconosceva «il diritto di essere ed essere chiamato Imperatore legittimo e piússimo, incoronato anche da noi legittimamente ed ecclesiasticamente».<sup>xxxii</sup>

Fu muovendo dal complesso dell’ideologia imperiale costantinopolitana che Ivan IV represse gli impulsi di tipo feudale dei Boiardi (o Boiari), le loro spinte centrifughe ed incentrò nella corte di Mosca-Terza Roma l’amministrazione imperiale, così ponendo le basi dello statalismo centralista e della Russia moderna. Quindi Mosca doppia erede dell’Impero Romano d’Oriente: erede spirituale ed erede politica. In definitiva era la difesa del Cristianesimo ortodosso a costituire il fulcro della *translatio imperii* a Mosca, provvidenzialmente favorita dalla precedente distruzione della Rus’ di Kiev da parte dei Tartaro-Mongoli. Dopo che nel 1299 il metropolita kievano S. Máximos (m. 1305) trasferì la sua sede a Vladimir, il successore - Pëtr (m. 1326) - che non era greco e apparteneva a una nobile famiglia della Rus’, decise di spostarsi a Mosca; a sua volta il successore, S. Teógnostos il Greco (m. 1353) rimase stabilmente in quella città.

Nel 1338 il principe di Mosca, Ivan I Danilovič Kalità (1288-1340) ricevette dal Khan dell’Orda d’Oro, l’investitura a Gran Principe di Mosca ed anche il trono di

---

Ivan per lottare contro boiardi e grandi proprietari terrieri. Dopo 15 anni di lotta Ivan divise il territorio del suo Stato in due parti: la *Zemshchina* (dove vigeva il vecchio sistema amministrativo) e l’*Oprichnina*, di cui facevano parte soltanto i territori e le famiglie nobili che gli avevano giurato fedeltà. Gli *oprichniki* provenivano dalla piccola nobiltà non di Mosca, bensì di antiche città russe come Suzdal, Vjazma, Mozhajsk ecc. da altri territori storici. Gli *oprichniki* avevano un unico capo. Nessun altro poteva dare loro ordini. Gli *oprichniki* a cavallo avevano attaccata al collo dell’animale una testa di cane, ed erano muniti di una scopa; ciò significava che prima mordevano come cani e poi con la scopa ripulivano il paese da tutto quanto non servisse. Diventarono il terrore del paese, una masnada di saccheggiatori e assassini. Quando nel 1571 la Moscovia fu invasa dai Tartari di Crimea, gli Oprichniki, scoraggiati dalla forza degli invasori non vennero in difesa di Mosca: mandarono solo un reggimento mentre dalla *Zemshchina* ne arrivarono cinque, ma Mosca venne bruciata. Dopo di ciò Ivan abolì l’*Oprichnina*.

<sup>xxxii</sup> W. Regel, *Analecta Byzantino-Russica*, Petropoli 1891, p. 72.

Vladimir. Ormai Mosca poteva ben rivendicare la propria continuità con la sede di Kiev sul piano ecclesiale ed anche la superiorità, in ragione del nuovo e più ampio ruolo assunto dal centro politico-religioso della Russia.

In Russia la caduta di Costantinopoli coincideva con la fine di una lunga guerra dinastica vinta da Vassilij II (1415-1462) di Mosca. Questo gli consentì di cambiare le regole di successione al trono stabilendo la successione di padre in figlio, o verticale. La precedente regola di successione laterale (nell'ambito della stessa generazione) aveva comportato alla morte di ogni sovrano sparizioni territoriali sì da frammentare la Rus' in una serie di deboli principati. Vassilij organizzò di fatto, ma non *de iure*, il sostanziale distacco della Chiesa ortodossa sul suo territorio dal Patriarcato di Costantinopoli, però al prezzo di farle perdere metà delle diocesi, vale a dire quelle situate nei territori del re di Polonia e Granduca di Lituania.

Il processo di unificazione di terre russe iniziò con Ivan III (1440-1505) e Vassilij III (1479-1533): Novgorod nel 1478, Tver nel 1485, Pskov nel 1510, Smolensk nel 1514 e Riazan nel 1521; e nel 1485 Ivan III si attribuì il titolo di Sovrano di tutta la Rus', con ciò rivendicando i diritti sui territori che erano appartenuti al suo antenato Vladimir I di Kiev, cioè le province bielorusse e ucraine del Granducato di Lituania popolate da Ortodossi.

Fra il 1552 e il 1556 le truppe di Ivan IV conquistarono i khanati tartari di Kazan' ed Astrakan', sul medio e basso Volga, così portando i confini russi alla catena del Caucaso e sulle rive del Caspio ed aprendo la strada alla successiva conquista dell'Asia settentrionale.

A partire dalla conquista di Kazan' e Astrachan' venne messo a punto il concetto dell'essere il popolo russo tributario di una salvifica missione universale da svolgere nella Storia. Il tutto sempre in un quadro - innanzi tutto mentale e culturale - di tipo imperiale non essendo mai stato possibile concepire la Russia nei ristretti parametri dello Stato-nazione. Questa missione essenzialmente escatologica venne posta alla base medesima dell'esistenza della Russia la quale, come corollario, per svolgere il suo ruolo deve poter disporre di una proiettabilità universale. La spazialità è fondamentale per l'identità russa e per il suo porsi nella Storia mondiale. È

stato detto che la dimensione spaziale in qualche modo alimenta la proiezione universale della Russia che, a sua volta, ne alimenta l'espansione spaziale. Eccesso di spazio=idea universale. L'espansione territoriale russa, particolarmente accentuata nei secc. XVIII e XIX, ideologicamente non fu mai considerata in Russia come "colonizzazione", bensì "allargamento della terra russa". Lo Zar russo, oltre ad essere imperatore cristiano universale, era anche successore di Gengis Khan ed aveva sudditi ortodossi, musulmani e animisti. Le conversioni di Tartari e pagani durarono "lo spazio di un mattino", preferendosi più saggiamente adottare la politica di tolleranza che era stata dei Tartaro-Mongoli. Alla metà del sec. XVI secolo l'impero russo acquisì la connotazione multi-etnica e plurireligiosa che non ha più perduto.

In collegamento col processo di sacralizzazione della figura dello Zar si ebbe nel 1547 la canonizzazione di Aleksandr Nevskij (1220-1263), principe di Novgorod e Vladimir, che sconfiggendo nel 1240 sulla Neva gli Svedesi di Birger Magnusson (1210-1266) e nel 1242 i germanici Cavalieri di Livonia (ordine nato dalla confluenza di quello dei Portaspada in quello Teutonico), era stato il salvatore del paese dalla mortifera aggressione occidentale e romano-cattolica di terre che sarebbero poi diventate parte della Russia imperiale.

L'istituzione nel 1589 del Patriarcato di Mosca - oltre a ricostituire la pentarchia patriarcale antecedente allo scisma romano-cattolico del 1054 - completava l'assetto istituzionale della Terza Roma. Non fu affatto un dono del Patriarca di Costantinopoli Geremia II (1530-1595), e l'insieme della vicenda dimostra che dal punto di vista giuridico-canonico non era lui il titolare assoluto del potere di concedere l'autocefalia a una Chiesa locale. Quando nel 1589 Geremia II, insieme ad altri prelati, si recò a Mosca per raccogliere fondi, venne praticamente costretto ad acconsentire alla creazione del Patriarcato moscovita per le fortissime pressioni esercitate dallo Zar Fëdor I (1557-1598) Ivanovič, figlio di Ivan IV, dal di lui cognato Boris Fëodorovič Godunov (1551-1605) e dallo stesso metropolita di Mosca Iov (1525-1607). In realtà il processo si concluse solo quando dagli altri Patriarcati all'epoca esistenti fu accettata l'elevazione di Mosca a Patriarcato, nel modo che si dirà fra poco. Fu quindi una decisione pan-ortodossa e non già unilaterale di Geremia II.

La *Carta costitutiva* del Patriarcato di Mosca è importante non solo riguardo alle relazioni tra le Chiese locali, ma altresì per il riferimento alla concezione della Terza Roma ivi contenuto. Nella *Carta costitutiva* il Patriarca costantinopolitano, infatti, riconosce che le due Rome precedenti sono state dalla Terza Roma «*superate tutte in pietà, e tutti i pii imperi sono stati raccolti in uno nel tuo, e tu solo sotto il cielo sei chiamato imperatore cristiano in tutta l'ecumene tra tutti i cristiani*». La differenza tra questa formulazione e la profezia di Filofej sta nell'assenza della previsione sul non esserci una quarta Roma. Impossibile stabilire il perché di questa mancanza, che fu sicuramente concordata: si può solo constatare che in questo modo vennero meno le prospettive apocalittica ed escatologica invece ben presenti in Filofej.

Il processo di conferimento dell'autocefalia a Mosca si concluse a maggio del 1590, quando Geremia II convocò a Costantinopoli un Concilio, a cui parteciparono il Patriarca di Antiochia e quello di Gerusalemme (la sede di Alessandria d'Egitto in quel tempo era vacante), che approvò la *Carta costitutiva* del Patriarcato di Mosca. Il Documento fu firmato dai tre Patriarchi e dai 42 Metropoliti, 19 Arcivescovi e 20 Vescovi partecipanti al Concilio.

Nell'atto conciliare di approvazione né si accennava alla Terza Roma né i Patriarchi Orientali vollero attribuire a quello moscovita una posizione che li precedesse nella gerarchia, cioè subito dopo il Patriarca di Costantinopoli, come invece si sperava molto a Mosca tenuto conto dell'importanza quantitativa assunta dalla Chiesa russa rispetto agli altri Patriarcati che, tranne quello di Costantinopoli (per il momento), erano ormai ridotti ai minimi termini.<sup>xxxiii</sup>

Quali le conseguenze dell'assunzione del ruolo patriarcale da parte di Mosca? Come centro religioso e spirituale della Terza Roma presupponeva ed attuava la sottrazione a Costantinopoli dei significati escatologici in precedenza incarnati dalla vecchia capitale imperiale, ed il loro passaggio alla capitale russa. Il significato escatologico della Seconda Roma si incarnava tanto nella gerarchia ecclesiale

---

<sup>xxxiii</sup> Vladimir Pierangelo Catalano, Nina Vasilievna Sinitsyna, *L'idea di Roma a Mosca secoli XV-XVI: fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Università di Roma "La Sapienza", Roma 1993.

ortodossa quanto nell'Impero che ne riconosceva l'autorità, e lo stesso valeva per Mosca. L'idea di Mosca come Terza Roma ha una duplice natura: per un verso fa propri certi valori spirituali e religiosi ortodossi; e per un altro verso si impadronisce della realtà imperiale - e spiritualmente universale - che fu di Costantinopoli. Questa duplice natura sul piano politico consentiva di fare altresì di Mosca la nuova Gerusalemme, il che non è in contrasto con la prima idea, ma semmai la realizza.

Vale la pena evidenziare che tutto questo non significa, né può significare che la Terza Roma sia sede del Regno di Dio, che non è *da* questo mondo ma può esservi. Argomento complesso ma sintetizzabile. Ogni volta che la Chiesa celebra una Divina Liturgia lì, effettivamente, c'è il Regno di Dio. Ma questo non significa "avvento" del Regno nel mondo della Storia, perché ancora esistono la Storia, la Chiesa come istituzione storica, il necessario potere dello Stato. La Terza Roma, quindi, deve preparare il Regno e frenare l'Anticristo.

Il passaggio a Mosca del significato e del ruolo escatologici di Costantinopoli avveniva in un'epoca palesemente definibile di apostasia generalizzata. Di conseguenza Mosca ed il suo Patriarcato diventavano - almeno agli occhi dei Russi - il *kathikon* (καθίκον), l'impedimento all'iniquità di cui parlò S. Paolo nella seconda Epistola ai Tessalonicesi (2, 6-7),<sup>xxxiv</sup> in una fase della Storia in cui era prossimo avvicinarsi dello spirito di apostasia, e quindi era necessaria una barriera all'Anticristo. Carl Schmitt (1888-1985), per quanto giurista e non teologo, centrò l'obiettivo quando scrisse «Credo nel *kathikon*; è la sola possibilità per me di capire la storia e di trovare il suo significato come cristiano». Per Mosca opporsi al fenomeno dell'Anticristo era un compito ineludibile senza tuttavia poterlo evitare come fenomeno

---

<sup>xxxiv</sup> Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, venivo dicendo queste cose? E ora sapete ciò che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene.

universale. Non casualmente, quindi, in Russia la politica (almeno quella alta) non è stata mai disgiunta da una visione etica e religiosa (eventualmente laicizzata).

L'ideologia della Terza Roma tornò potentemente sulla scena nel c.d. Periodo dei Torbidi,<sup>xxxv</sup> o *Sputnoe Vremja* (1598-1613), cioè dopo la morte di Ivan IV; alla fine di tale drammatica fase della sua storia la Russia fu lì lì per finire sotto il giogo romano-cattolico della Polonia. Fu salvata dalla rivolta popolare, guidata dal mercante Kuz'ma Minin (ovvero Kuz'ma Minič Zachar'ev-Suchorukij, m. 1616) e dal principe Dmitrij Mikhajlovič Požarskij (1577-1642), che liberò Mosca dai Polacchi e portò al trono lo Zar Mikhail Románov (1596-1645).

Abbastanza diffusa è nella cultura religiosa russa la percezione di come la storia umana non proceda autonomamente e linearmente verso la costruzione del Regno di Dio, anzi! La storia umana è attraversata potentemente dalle correnti del Male contro cui si deve continuamente lottare e porre argini. L'ideologia profetica della Terza Roma costituisce senz'altro un punto di forza per affrontare traversie politiche e religiose, ma le profezie non sempre dicono tutto con chiarezza. La Chiesa di

---

<sup>xxxv</sup> Questo tragico periodo fu causato in primo luogo dall'estinzione della dinastia che si rifaceva a Riurik, alla morte di Fëdor I Ivanovič, figlio di Ivan IV, nel 1598. Si ebbero quindi di lotte intestine e il pullulare di falsi Dimitrij, che fu un altro figlio di Ivan (1581-1591) trovato nei suoi possedimenti sgozzato da ignoti. Nel 1598, per iniziativa del Patriarca di Mosca, lo *zemskij sobor* - assemblea composta da rappresentanti della Chiesa, dei boiardi, delle alte cariche dello Stato, degli agricoltori, dei commercianti e degli artigiani - votò per l'ascesa al trono di Boris Godunov. Alla morte di costui nel 1605 ci fu un periodo di agitazioni che permisero a un primo falso Dimitrij di diventare Zar per poco tempo. Gli fu fatale l'aver contratto matrimonio a Mosca con una polacca romano-cattolica, tale Marina Mniszek (1588-1614); questo fatto scatenò la sommossa in cui Dimitrij venne ucciso e nel 1606 diventò Zar Vassilij IV Ivanovič Sujskij (1552-1612), discendente della dinastia di Rjurik e parente dei Románov. Dopo quattro anni fu sconfitto dai Polacchi nel 1610 nella battaglia di Klusino e morì prigioniero in Polonia. Nel 1610 il principe Ladislao IV Wasa (1595-1648), figlio del re di Polonia, riuscì a farsi accettare come sovrano dai boiardi moscoviti ma senza riuscire effettivamente a governare poiché era stato eletto a condizione di convertirsi all'Ortodossia, cosa mai avvenuta. Il Patriarca Ermogene (1530-1612) si fece animatore della resistenza antipolacca nel 1610-11, giungendo ad appellarsi anche ai sudditi tartari (musulmani) affinché si unissero «*come una sola persona per difendere la fede ortodossa cristiana [...] e purificare il regno moscovita dalla gente polacca e lituana*». Nel 1613 l'avvento della dinastia dei Románov pose fine al Periodo dei Torbidi.



Cristo non sarà distrutta dalle forze diaboliche; bene, ma nulla assicura che al momento finale essa non superi le tre persone (quanto meno perché *tres faciunt collegium*). Dopo la Terza Roma non ci sarà una quarta: ma questo non assicura affatto che la Terza Roma non sarà distrutta; l'unica sicurezza (parziale) è che non ce ne sarà un'altra.

Nel frattempo ogni popolo vive la sua vita, esalta i suoi ideali e/o li tradisce, come è sempre successo e succederà. Nella storia russa ciò è accaduto ogni qualvolta ci si è dimenticati - o si è fatto finta di dimenticare - l'ammonimento di S. Aleksandr Nevskij: *Dio non è nella forza ma nella verità*. Nell'impostazione russa l'Anticristo si manifesta anche come instabilità e disordine interni allo Stato, e quindi come tentativo di indebolirlo per attenuarne la forza come "freno".

Nella sostanza delle cose San Pietroburgo non fu mai una reale concorrente di Mosca, bensì diventò semplicemente la nuova e artefatta capitale di una Russia che apparentemente stava abbandonando la consapevolezza del ruolo di Terza Roma. Costruita sul fiume Neva - il cui nome presenta assonanza con *nav*, o incarnazione della morte in antico russo - è sempre rimasta estranea alla soteriologia, allo spirito ed all'estetica religiosa e nazionale della Russia. Città bella, ma artificiale e fredda, a volte sinistra ed allucinatória. Un po' diabolica, alla fine dei conti.

Col diffondersi di influenze culturali dell'Occidente, nei secc. XVIII e XIX si ebbe una laicizzazione del concetto di *kathikon* che venne collegato alla politica estera moscovita per la difesa della realtà storico-culturale russa. Una ripresa dell'aspetto religioso si ebbe nella seconda metà del XIX secolo, durante il regno di Alexandr II (1818-1881), e poi il corso delle contingenze storiche favorì il riemergere della sua tradizionale connotazione apocalittica soprattutto nel convulso periodo Grande Guerra, poi della Rivoluzione e degli anni successivi. In epoca sovietica l'URSS riprese - nonostante l'ateismo ufficiale, e soprattutto in epoca staliniana - il ruolo di *kathikon* contro l'iniquità ed il disordine del capitalismo, mantenendo il ruolo di Terza Roma sia pure all'insegna della stella rossa.

All'inizio i ruoli e le funzioni dello Zar e della Chiesa vennero impostati secondo la teoria bizantina della "sinfonia", che però non ebbe lunga durata. Una grave

incrinatura si ebbe nel sec. XVII per i contrasti fra il patriarca Nikon (1605-1681) e lo Zar Aleksej Michajlovič (1629-1676) circa la superiorità del potere ecclesiastico su quello temporale, conclusisi con la deposizione di Nikon, per volere dello Zar, da parte di un Concilio locale nel 1666. Quest'evento preannunciava il declino del patriarcato moscovita ed un periodo di nefasta subordinazione allo Stato.

Durante il patriarcato di Nikon si ebbe in Russia un evento ancora tutt'altro che riassorbito: lo scisma (*raskol*) ecclesiastico tra i c.d. Vecchi Credenti (*Starovery*) o *Raskolniki* (scismatici) ed i seguaci di Nikon.<sup>xxxvi</sup> Al di là della questione liturgico-ritualistica il cui erompere provocò la rottura nella Chiesa, al di là del fatto che nel merito avessero ragione i *raskolniki* e non Nikon (perché le sue riforme per allineare i rituali russi a quelli greci nascevano dall'ignoranza delle modifiche apportate proprio dai Greci agli antichi rituali), al di là dell'eccesso di ritualismo manifestato dagli *Starovery* (che comunque manifestava un profondo amore per la tradizione), al di là di tutto questo c'erano due aspetti importanti: l'antica ritualità costituiva la sola componente di un grande patrimonio religioso che fosse aperta al popolo, ed altresì c'era il fatto evidente del riallacciarsi degli *Starovery* alle problematiche del messianismo russo, della Terza Roma e del Regno. Quello scisma è stato spesso definito "fuga dalla Storia", ed è vero; ma si trattò di una fuga motivata dalla percezione che la Storia (Chiesa ufficiale compresa) fosse diventata il regno dell'Anticristo. D'altro canto l'infelice uscita pubblica di Nikon: *io sono russo, ma la mia fede è greca*, equivaleva a rinnegare l'idea stessa di Mosca Terza Roma. A quel punto, non solo per la semplicità popolare ma altresì per le persone colte dell'epoca, il problema era: poiché l'apostasia consistente nell'unione con la Roma papista aveva sancito per la Chiesa costantinopolitana la perdita dell'originario carisma spirituale, come ci si poteva definire nello stesso tempo ortodosso e greco? L'essersi ricostituito il Patriarcato costantinopolitano su basi ortodosse e non più uniate, pur essendo cosa buona tuttavia non gli restituiva il carisma perduto. Esso era o di Mosca o di nessuno. Il rinnegamento di Nikon faceva propendere ormai verso il "nessuno".

---

<sup>xxxvi</sup> Alessandro Borelli, *I Vecchi Credenti. Storia dello scisma russo*, Gambini, Attigliano 2020.

Citando Berdjajev: «Lo scisma minò le forze della Chiesa russa, sminuì l'autorità della sua gerarchia, rese possibile e giustificabile la riforma ecclesiastica di Pietro». <sup>xxxvii</sup> In effetti fu questo disordine ecclesiale contribuire all'occidentalizzante Zar Pëtr I Alekseevič (1682-1725) di attuare le sue violente e traumatiche riforme, che tuttavia non trasformarono la Russia nel profondo. Nel 1721 egli soppresse il Patriarcato, che la Chiesa russa sarebbe riuscita a riportare in vita solo nel 1917, e lo sostituì con un Sinodo di chiara matrice protestante tedesca. Chi definì Anticristo Pëtr aveva le sue ragioni.

L'epoca di Pëtr fu definita "imperiale" perché egli volle assumere il titolo romano di *Imperator*, da lui giudicato meno orientale di Zar, o anche "era pietroburghese" perché fondò la nuova capitale di San Pietroburgo, che prese il posto di Mosca. Fëdor Mikhajlovič Dostoevskij la definì capitale "premeditata"; fu per gli occidentalisti la "finestra sull'Europa" ed il simbolo dell'uropeizzazione della Russia; per gli slavofili il segno dello sradicamento dall'unità organica costituita da Mosca; per altri esprimeva l'intento di fare della Russia una potenza marittima. La rinuncia al titolo di Zar ovviamente venne considerata non ortodossa da molti Russi, e la nuova capitale fu intesa come tentativo di fare una Quarta Roma come città dell'Anticristo. L'eco di quest'ultimo giudizio si trova nella grande letteratura russa del sec. XIX, in cui - come in Nikolaj Vasil'evič Gogol' (1809-1852), Dostoevskij e Boris Nikolaevič Bugaev, detto Andrej Belyi (1880-1934) - San Pietroburgo è raffigurata come città dall'esistenza illusoria, una specie di allucinazione.

Si ebbero quasi due secoli estremamente negativi per l'Ortodossia russa, solo un po' attenuata dalla comparsa dello *starčestvo*, la paternità spirituale di quei liberi carismatici che rispondono al nome di *starcy*, figure impossibilitate ad esistere in un'istituzione come la Chiesa romano-cattolica, e magistralmente rappresentate da Dostoevskij attraverso il personaggio di padre Zosima de *I fratelli Karamazov*. Dostoevskij, pur avendo chiara la realtà della Russia ufficiale che si stava scavando la fossa con le proprie mani, vide anche che tutto non era perduto grazie al modo di

---

<sup>xxxvii</sup> *L'Idea* cit., p. 56.

essere del popolo russo. Da qui la sua frase per cui c'è una sola verità, e solo un popolo può avere un vero Dio. Il russo è l'unico popolo portatore di Dio. Per le sue aspirazioni, i suoi desideri, le sue speranze.

Poiché nella Storia esiste una dialettica ed alla tesi segue l'antitesi, ecco che l'ideale della Santa Russia ortodossa, o Terza Roma, fu ripreso a modo loro da esponenti marcatamente occidentalizzanti sul trono imperiale come Piëtr I ed Ekaterina II Alekseevna (1762-1796). Entrambi lo strumentalizzarono politicamente in quanto necessaria fonte di legittimazione, ma lo recuperarono ideologicamente e così la difesa dell'Ortodossia si affiancò alla protezione delle genti slave. Ekaterina non riuscì a realizzare il progetto di creare nei Balcani un nuovo impero bizantino governato da un membro dei Románov, tuttavia essa riuscì a fare inserire nel Trattato di Küçük Kaynarca (1774), che pose fine alla guerra del 1768-74 con l'Impero Ottomano, una clausola che consentiva allo Zar di parlare a nome di tutti gli Ortodossi sudditi del Sultano; cioè di assumerne rappresentanza e difesa.

Nei confronti della Terza Roma c'è sempre stato lo scontro di civiltà, che oggi vede da un lato nichilismo, materialismo tecnologico, individualismo, liberalismo e dall'altro progresso nella sfera dello spirito, predominio dell'onore sul profitto. Il periodo di formazione dello Stato russo, e il delinarsi di una vera ideologia religiosa di tipo bizantino impostasi al modello meramente amministrativo del periodo tartaro, andò sicuramente dal sec. XV al XVIII, cioè dalla fine dell'Impero Tartaro giungendo a Pëtr I. Dopo di lui, col periodo di San Pietroburgo, i Románov si volsero decisamente a Occidente, diluendo l'idea della Terza Roma. Tuttavia, se il "modernismo" in Russia è legato a San Pietroburgo, quanto vi sia di tradizionale è rimasto invece legato a Mosca.

Dugin ha osservato che le tre capitali storiche della Russia simboleggiano tre orientamenti geopolitici e tre tipi di Stato. Kiev rappresenta l'etnicità slavo-orientale spinta al limite: entrò nel mondo ortodosso ma priva delle capacità e delle possibilità di diventare un potente Stato animato da una propria idea nazionale. Ed infatti i Tartaro-Mongoli posero fine senza difficoltà all'esperienza kievana. Mosca, capitale eurasiatica, è il simbolo dei Russi che diventano se stessi, si

impadroniscono del significato della loro esistenza storica e della loro missione universale in senso culturale, politico, religioso e socio-etnico. San Pietroburgo è la capitale laica, post-moscovita, espressione del desaccralizzarsi dell'esistenza russa e della negazione della sua missione spirituale; è l'alienazione dalle proprie radici e tradizioni spirituali e storiche

L'elemento tartaro-mongolo si fuse con quello slavo producendo un nuovo tipo di civiltà, creativo e forte, che distingue quella russa dalle altre slavo-ortodosse. Dai Tartaro-Mongoli la Russia ha ereditato la forte centralizzazione dei poteri statali, e dall'antica Costantinopoli il substrato teologico ed ideologico su cui costruire l'autocrazia imperiale.

La vecchia *trojka* politica russa - *Avtokratia, Pravoslavie, Narodnost'* (Autocrazia, Ortodossia e Spirito di unità nazionale, che deve unire popolo e Zar) - non è mai venuta meno nella storia di quel paese. Prima di dare corso all'indignazione delle "anime belle" si rifletta su un punto: togliendo ad Ortodossia la valenza religiosa ed impostandola come aggiungendole "marxista-leninista", ebbene non si dica che la *trojka* così strutturata non sia rimasta in vigore nell'URSS fino alla sua disgregazione.

Per un Ortodosso, dal periodo occidentalizzante di Pëtr I in poi, l'Anticristo ha cercato di demolire la fortezza russa, e giustamente Dugin dal suo punto di vista religioso considera i duecento anni della Russia dei Románov (stanziate nella loro europea capitale di San Pietroburgo, e non più a Mosca) il periodo della "abominazione della desolazione", senza Patriarca, senza reale e sinfonica monarchia ortodossa. Per questo Dostoevskij nel *Diario di uno scrittore* sostenne (citazione a memoria) che

*Mosca ha ancora una lunga vita davanti a sé. Mosca non è stata ancora la Terza Roma, eppure deve avverarsi la profezia, perché una quarta Roma non ci sarà e di Roma al mondo non si può fare a meno.*

Il pensiero di Dostoevskij è perfettamente inquadrabile nell'identità della Santa Russia e Terza Roma. Pur non trattando nello specifico questo argomento, Marcello Veneziani (n. 1955) ha scritto recentemente qualcosa di essenziale e chiarificatore, cominciando dal fatto che

*Fu beccero, meschino e intollerante censurare Fëdor Dostoevskij dopo l'invasione russa dell'Ucraina. Ma diciamo la verità: la censura contro di lui non sarebbe dispiaciuta all'interessato, perché rispecchia i suoi pensieri. In effetti nella furia dettata dallo zelo ignorante di cancellare un grande, ci avevano preso. Dostoevskij è il più acuto critico dell'Occidente e il vero precursore dello spirito russo panslavista, ortodosso, anti-occidentale; i suoi scritti sono la giustificazione più alta della linea di Putin, zar di tutte le russie, compresa quella sovietica. Di Dostoevskij di solito conosciamo versioni addolcite, tra saggi, biografie e sceneggiati; poco prima che scoppiasse il conflitto in Ucraina ricordo una lezione scialba su Dostoevskij, in verità assai modesta, di Gianrico Carofiglio all'Ambasciata russa a Roma, in cui il magistrato-narratore trattava lo scrittore russo come un suo precursore... Ma Dostoevskij, quello vero, non spacciava brodini e tisane, non amava rassicurare i suoi lettori, soprattutto occidentali. Scriveva ad esempio nel suo Diario, nel 1877: "Da due secoli ci perseguita questa vergogna di essere considerati asiatici d'Europa" e invece l'Asia, vaticinava, sarà "la nostra principale via d'uscita". "Il sole si è mostrato ad Oriente e per l'umanità è ad Oriente che inizia un nuovo giorno". "Se sapeste che innato ribrezzo, divenuto odio, ha suscitato in me l'Europa..." E poi: "L'avvenire dell'Europa appartiene alla Russia"; più chiaro di così? Il suo nemico interno era l'occidentalismo, liberale e progressista, fiorito in Russia con Pietro il Grande, lo zar "nichilista" e illuminista che voleva sradicare i russi dalla loro cultura. Per far felici coloro che parlano di Putin come di un fascista russo, ecco una citazione ad hoc di Dostoevskij: la nostra società russa "fa pensare più di tutto a quell'antico fascio di verghe, forte soltanto se sono legate insieme". Anche il populismo, nato non a caso in Russia, viene santificato dallo scrittore nelle sue lettere: "Chi perde il proprio popolo e l'anima popolare perde anche la fede patria e Dio". Il Cristo*

Russo, precisava, è al principio della nostra Ortodossia.<sup>xxxviii</sup>

Per quanto appaia come una “bestemmia laica” il vedere in Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918-2008) l’erede spirituale di Dostoevskij, tuttavia una continuità di visione (non religiosa, per carità) fra i due effettivamente esiste, a cominciare dal discorso tenuto da Solženicyn ad Harvard l’8.6.1978, connotato da una vigorosa critica ai fondamenti culturali dell’Occidente a partire dal Rinascimento. Tanto Dostoevskij quanto Solženicyn, perseguiti dal Potere e vissuti per un certo periodo in campi di lavoro forzato, alla fine approdarono a un antioccidentalismo “senza se e senza ma”. Quando poi nel 1994 Solženicyn ritornò a vivere in Russia, la disastrosa e degenerata situazione che vi trovò causata da un selvaggio capitalismo ed una amorale occidentalizzazione portò allo zenit le sue critiche. Anche lui si pose il problema della ricostruzione della Russia, e lo fece auspicando un’unione russa comprendente Russia, Ucraina, Bielorussia le zone etnicamente russe del Kazakistan. Riguardo alle radicali velleità indipendentiste ucraine sosteneva l’esigenza di mantenere per la Russia i territori che non facevano parte della vecchia Ucraina, cioè Novorossia, Crimea, Donbass, affermando che se l’Ucraina vuole essere indipendente allora quelle regioni dovrebbero avere l’autodeterminazione.

Forse qualcuno si indignerà per quanto dianzi detto. Purtroppo, parafrasando Dostoevskij, la “tolleranza liberale” non è ancora giunta ad un tale livello da vietare alle persone intelligenti di fare riflessioni suscettibili di offendere gli imbecilli.

Tornando al passato, nel 1917 furono i bolscevichi, nonostante tutto, ad operare un’imprevedibile azione soteriologica per la Russia: la dinastia traditrice fu eliminata, Mosca tornò capitale e per vari versi di nuovo Terza Roma, rinacque il Patriarcato, su cui vennero caricati anche in modo terribile i peccati ed i mali commessi dalla Chiesa del Sinodo pietrino, ma la luce continuò a risplendere nelle tenebre, che anzi la fecero brillare ancora di più. Come si vide successivamente all’implosione dell’URSS.

---

<sup>xxxviii</sup> Dostoevskij contro l’Occidente, in <[www.marcelloveneziani.com/](http://www.marcelloveneziani.com/)>.

La Rivoluzione russa segnò dopo circa due secoli l'incontenibile insopportazione del popolo per le conseguenze della brutale occidentalizzazione coniugata con lo sfruttamento di un'autocrazia degenerata e della nascente borghesia. Detto in breve, la politica di Pëtr aveva spaccato la società russa - trattata come se fosse una terra di conquista - in due settori non comunicanti: gli aristocratici e le classi alte, europeizzate e sempre meno in sintonia con la spiritualità russa, da un lato; e dall'altro le masse popolari ostili al nuovo corso.<sup>xxxix</sup>

Sul periodo pietroburghese della Russia dei Románov Dugin (non si dimentichi che è un ortodosso veterocredente) ha visto proiettata l'ombra dell'Anticristo, definendolo il periodo dell'abominazione della desolazione:

*Non c'era nessun Patriarca, nessuna vera monarchia sinfonica, Mosca non era la capitale. Tutto converge. E fu solo nel 1917 che persone strane, insolite, possedute - i bolscevichi - in un modo davvero paradossale, come se completassero uno strano enigma soteriologico, misero le cose al loro posto. Durante questo periodo, nonostante l'aperta persecuzione anticlericale, il Patriarcato russo fu restaurato, la dinastia dei traditori fu abolita e, cosa più importante, Mosca fu di nuovo la capitale, di nuovo la Terza Roma. Essendo il centro della dottrina teologica cristiana, essendo legata al mistero del destino di tutta l'umanità e al mistero della Salvezza, Mosca è anche l'asse di una realtà più mondana, puramente geopolitica. [...] Mosca è la capitale eurasiatica, il simbolo dei russi che diventano se stessi, dell'acquisizione del significato della loro esistenza storica, di uno stile speciale, unico combinato con gli ingredienti di una missione universale in senso culturale, politico, religioso e socio-etnico. Mosca è indipendenza e completezza, il ritrovamento di se stessi. San Pietroburgo è la capitale laica, post-moscovita, associata alla desacralizzazione dell'esistenza russa e alla negazione*

---

<sup>xxxix</sup> Ma la Storia ha la tendenza - con cui non tutti gli storici simpatizzano - a muoversi dialetticamente, e così l'occidentalizzante Pëtr (tesi) fece capire a tutti i futuri responsabili della difesa dei rispettivi paesi dalle mire occidentali (antitesi) quanto fondamentale fosse imparare l'uso delle armi moderne. Alcuni, fatto ciò, hanno seguito quello Zar nella politica occidentalizzante, altri (come Khomeyni; 1902-1989) sono andati per la loro strada. Cfr. Arnold Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo 1992, p. 18.



*della storica missione spirituale della Russia, dell'unica e simultaneamente universale via russa. È una linea di pensiero di alienazione dalle proprie radici e tradizioni spirituali e storiche.<sup>xl</sup>*

### *La Terza Roma sovietica*

L'ingegnere russo e dissidente Mikhail Samuilovič Agursky (1933-1991) presentò una tesi apparentemente incredibile, per gli Occidentali e non solo per essi: la Rivoluzione d'Ottobre fu tipicamente russa e nazionalista, di fatto implicando - seppure in termini laicizzati - la vecchia concezione di Mosca Terza Roma in quanto titolare della missione di essere il centro salvifico e unificatore del mondo.<sup>xli</sup>

I rivoluzionari bolscevichi (cioè una parte consapevole di essi) avrebbero accettato un influsso occidentale solo al fine di disporre di strumenti utili per la più rapida realizzazione di un programma il cui obiettivo era fare della Russia il faro dei popoli. Effettivamente ci fu un processo di "nazionalizzazione del marxismo", più deciso ai tempi di Stalin, e il risultato fu che lo stesso internazionalismo proletario venne utilizzato strumentalmente per la riuscita del "socialismo in un solo paese" (avversato dal cosmopolita Trozckij, vero esempio di ebreo ormai sradicato<sup>xlii</sup>), ad esso subordinando i fermenti rivoluzionari fuori dall'URSS. D'altro canto la Russia/URSS si poneva oggettivamente come fonte e centro di speranze universali.

Il trasferimento della capitale dell'URSS a Mosca va al di là dei contenuti allegorici, rappresentando per implicito il ritorno alla visione ed all'orientamento eurasiatici. Quanto ci sia stato di voluto e di consapevole in ciò è impossibile da stabilire, ed alla fine importa poco: sta di fatto che è accaduto. In nome della sua nuova

---

<sup>xl</sup> Mosca come idea, in <[www.geopolitika.ru/it](http://www.geopolitika.ru/it)>.

<sup>xli</sup> *La terza Roma: il nazionalbolscevismo in Unione Sovietica*, Il Mulino, Bologna 1989.

<sup>xlii</sup> L'uso di questo termine per Trozky aveva una duplice valenza: psicologicamente egli era un apolide, e in più soprattutto in epoca staliniana cosmopolita era usato come sinonimo di ebreo.

universalità socialista la Russia sovietica tornò ad opporsi attivamente all'Occidente, si riaprì all'Asia e nella sua chiusura autarchica realizzò la propria definizione economica, sociale e culturale, oltre a conseguire nel secondo dopoguerra la maggior estensione territoriale della sfera di influenza per il miglior svolgimento della sua ritrovata messianicità.

Già Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948), ben prima di Agursky, aveva sostenuto<sup>xliii</sup> che il bolscevismo aveva incarnato, sia pure in forma secolarizzata, l'idea russa antiborghese e messianica. Secondo la sua analisi la Terza Internazionale si sovrapponeva alla Terza Roma, in quanto non già frutto dell'internazionalismo comunista ma conseguenza della trasformazione del messianesimo russo. L'internazionalismo era peraltro essenziale per la ricostituzione di uno Stato unitario russo. Anche i nazional-bolscevichi videro nel socialismo in un solo paese voluto da propugnato da Stalin il trionfo dell'Impero russo fondato sulla ideocrazia. Berdjaev considerò la Russia in transito verso una teocrazia rovesciata: il comunismo russo per lui realizzava il sogno degli slavofili, e ne era segno il trasferimento della capitale da San Pietroburgo a Mosca; e la Terza Internazionale era un'idea messianica in forma rivoluzionaria e non apocalittica. Era un'idea nazionale russa.

È interessante notare che nel gruppo di intellettuali eurasiatisti dell'emigrazione era diffuso il fatto di considerare la Rivoluzione d'Ottobre in termini di rivolta contro l'occidentalizzazione della Russia. Quella di Ottobre, non quella di Febbraio, ritenuta invece il culmine del processo di occidentalizzazione. D'altro canto lo sviluppo stesso del processo rivoluzionario dopo il '17 dimostrava il carattere non europeo della Russia. Essenziali furono gli studi storici ed etnografici di Lev Nikolaevič Gumilëv (1912-1992), che ribaltò completamente le ottiche slavofila ed occidentalista della Russia prerivoluzionaria, fornendo materiali di estrema importanza agli euroasiatisti fautori della Terza Roma come Dugin. Per Gumilëv la Russia va

---

<sup>xliii</sup> *Le fonti e lo spirito del comunismo russo*, Corticelli, Milano 1945. Berdjaev era ostile al governo sovietico, tanto che Lenin lo fece espellere, insieme ad altri esponenti della cultura prerivoluzionaria nel 1922. E così Berdjaev fece il viaggio verso l'esilio su una delle due c.d. navi dei filosofi.

compresa come parte fondamentale di un'Eurasia costituita dalla parte nord-orientale della massa continentale che va dall'Atlantico al Pacifico, distinta dall'estremità peninsulare occidentale detta Europa. Non si tratta di un mero dato geografico. Nella prospettiva di Gumilëv assumere la Russia decisamente come paese euroasiatico porta a non applicare il concetto di anomalia alla storia russa. Inoltre, la Russia non appariva più come una realtà periferica ed arretrata (ovviamente rispetto all'Europa) ma come un mondo autonomo dotato di proprie modalità di sviluppo e di propri fini storici. I suoi ritmi non vanno valutati in base alle dinamiche europee ed altresì il contrasto, tanto reiterato dalla storiografia ufficiale, fra il mondo stanziale russo e quello nomade della steppa asiatica viene ridimensionato nella sue oggettive proporzioni. A tale storiografia, che vedeva essenziale nella storia russa l'essere stata il baluardo a difesa dell'Europa contro i barbari dell'Est, Gumilëv eccepiva con estrema ironia:

*[...] il merito storico dell'antica Russia dinanzi alla civiltà universale consisterebbe dunque nel fatto che i russi abbiano difeso senza risparmiarsi i monasteri cattolici, nei quali i nostri padri erano anatemiati come scismatici, i castelli feudali dai quali i cavalieri muovevano a saccheggiare Bisanzio (ortodossa come la Russia), le città che facevano commercio degli schiavi slavi e gli usurai ebrei scacciati dal popolo di Kiev. E la cosa più ridicola è che questo sincero prostrarsi davanti all'Occidente è stato chiamato patriottismo!<sup>xliv</sup>*

I recenti avvenimenti alla frontiera occidentale della Russia hanno confermato quanto Gumilëv ed altri avevano sempre sostenuto: per la Russia il nemico - nelle sue varie forme e nel suo persistente contenuto - è sempre venuto da Occidente.

Il vittorioso comunismo russo era visto come orientalizzazione del marxismo, e nelle specificità del bolscevismo veniva individuato un fattore nazionale idoneo a dar vita alla rinascita della Russia, nonché un'inconsapevole natura religiosa. Dalla

---

<sup>xliv</sup> *Drevnaja Rus' i Velikaja step'*, Moskva 1989, p. 472.

vittoria della Rivoluzione vari elementi rimasero per certi versi costanti pur cambiando nome: il proletariato sostituì popolo e Chiesa, il capitale svolse il ruolo di Satana, ecc. E la Terza Roma con stella rossa e falce e martello svolse il ruolo di capitale di uno spirito particolare, lo spirito del Lavoro, insidiato dal mercantilismo e dalla dollarocrazia del c.d. “mondo libero”. Come sostiene Aleksandr Gel’evič Dugin (n. 1962), Mosca “Roma proletaria” ma sempre Roma, faro di speranza per gli oppressi, gli umiliati ed offesi del mondo, a fronte di un prezzo sicuramente molto alto, che tuttavia non discredita l’ideale in sé: semmai solo il modo di realizzazione. Ed usa una frase stupenda: quanti hanno lottato onestamente e sacrificando se stessi per quel miracolo, non sono colpevoli del fatto che non si sia realizzato, mentre sono da biasimare quanti si rivelarono troppo terreni e comuni per quel grande sogno.

Nella Rivoluzione russa dopo il 1917 si contrapposero, schematizzando, due tendenze: quella dei rivoluzionari patrioti, comunque desiderosi di risollevare il paese dal baratro in cui l’avevano gettata le oligarchie dominanti e la guerra; e quella dei fautori della rivoluzione permanente a cui tutto e tutti (indistintamente) dovevano essere subordinati e sacrificati, la Russia compresa. Non fu breve il contrasto fra i bolscevichi intenzionati a far riprendere alla Russia come tale il suo ruolo storico, e quelli la cui carica nichilista e cosmopolita portava al folle intendimento di rompere ogni legame col passato. Alla fine prevalse Stalin<sup>xlv</sup> (Iosif Vissarionovič Džugašvili;

---

<sup>xlv</sup> La prevalenza di Stalin ai vertici del Partito salvò l’uso dell’alfabeto cirillico nella lingua russa. Dopo la vittoria della Rivoluzione d’Ottobre, era consistente tra i bolscevichi europeizzanti la spinta per l’adozione dell’alfabeto latino. Uno dei maggiori fautori era Anatolij Vasil’evič Lunacharskij (1875-1933), Commissario del Popolo per l’Istruzione, in base all’assunto che l’uso dell’alfabeto latino avrebbe facilitato lo studio del russo al proletariato mondiale. Lenin era d’accordo, ma preferì che si procedesse con prudenza per evitare, in caso di errori, accuse di barbarie o altro da parte di avversari. Comunque il Commissariato del Popolo per l’Istruzione attuò una parziale ma importante riforma della lingua russa eliminando dall’alfabeto pre-rivoluzionario una serie di lettere “non necessarie”, sulla base di progetti realizzati sotto l’ultimo Zar dall’Accademia Imperiale delle Scienze nel 1904, 1912 e 1917. Tuttavia l’idea della latinizzazione non scomparve, e in breve tempo furono creati alfabeti latini unificati per decine di popoli ancora analfabeti o poco alfabetizzati dell’URSS; e così all’inizio degli anni ‘30 la scrittura araba era stata soppiantata tra tutti i popoli musulmani sovietici, e lo stesso dicasi di

1878-1953) la cui spietata epurazione degli elementi trotskisti, o ad essi collegati (quelli che la stampa borghese “pianse” ipocritamente col bel nome di “vecchia guardia bolscevica”), permise di affrontare l'imminente ed inevitabile conflitto con la Germania di Hitler in condizioni psicologicamente migliori.

La politica di Stalin ebbe come asse portante impedire la vittoria dell'Occidente quale portatore di individualismo e liberalismo politico-economico, risultato meglio ottenibile realizzando il socialismo in un solo paese. In questo è possibile vedere la continuazione dell'opera di Lenin (1870-1924), secondo il quale il riformismo borghese poteva affermarsi attraverso l'uropeizzazione della Russia. Il marxista consiliarista olandese Anton Pannekoek (1873-1960) vide nella Rivoluzione d'Ottobre l'inizio della ribellione asiatica contro il capitalismo dell'Europa occidentale. Sulla stessa linea il sinologo e sociologo tedesco Karl Wittfogel (1896-1988). Guardare alla vasta opera di industrializzazione della Russia promossa da Stalin isolandola dal contesto può anche far pensare - ma erroneamente - allo sforzo verso una “modernità alternativa” e comunque in linea con quella occidentale. Ma l'obiettivo era del tutto opposto, come bene osservò Nikolaj Berdjaev concludendo che i bolscevichi si comportavano verso l'Occidente quasi nello stesso modo con cui si comportavano gli slavofili. Obiettivo primario della Rivoluzione era la distruzione

---

scritture tradizionali tra le popolazioni mongoliche (calmuca e buriata ecc.). Stalin non era dello stesso avviso, e più in generale fece in modo che dagli inizi degli anni '30 ci fosse un parziale ritorno a norme e rapporti sociali che erano stati tipici della Russia pre-rivoluzionaria. Di conseguenza, molte delle innovazioni apportate immediatamente dopo la Rivoluzione furono classificate come “deviazioni di sinistra” e “pregiudizi trotskisti”. A parte ciò esisteva anche un grosso problema economico, nel senso che nella fase di crisi globale dell'epoca sarebbe stata una pazzia sostenere gli enorme costi per convertire in alfabeto latino e poi ristampare il vecchio patrimonio culturale precedente. Il progetto finale di latinizzazione, presentato nel 1930, non fu approvato dal *Politburo* del Partito, che anzi ne bloccò ulteriori tentativi. A partire dal 1936 le lingue latinizzate dell'URSS passarono al cirillico con l'obiettivo di “avvicinarle” alla lingua russa. Nel marzo 1938, fu reso obbligatorio lo studio della lingua russa nelle scuole delle repubbliche e delle “regioni nazionali”. La lingua russa divenne quindi lingua primaria nella Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa (RSFSR) e ricevette lo status di lingua ufficiale nelle altre repubbliche dell'URSS.

dell'individualismo borghese. Lo storico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) si accorse che dietro il socialismo scientifico leninista si celava il profeta della Santa Russia contro la civiltà occidentale, l'artefice di una Rivoluzione intesa come un grande processo storico e cosmico finalizzato alla creazione di una nuova civiltà.

Stalin istituzionalizzò la Rivoluzione, organizzandola come una forma di messianismo non privo di suoi dogmi e rituali. Può dirsi che si considerò ed operò come fondatore di un nuovo impero, stavolta sovietico, erede di quello russo. Il lider comunista bulgaro Georgi Dimitrov (1882-1949) nel suo *Diario* riportò una frase di Stalin pronunciata nel 1937 durante il ricevimento per il ventennale della Rivoluzione d'Ottobre:

*Gli zar russi hanno fatto molte cose cattive. Hanno rapinato e soggiogato il popolo. Hanno condotto guerre e si sono impadroniti di territori nell'interesse dei grandi proprietari fondiari. Ma una cosa buona l'hanno fatta: hanno creato uno Stato enorme, sino alla Kamčatka. Noi abbiamo ricevuto in eredità questo Stato. E per la prima volta noi, bolscevichi, abbiamo reso coeso e rafforzato questo Stato come Stato unitario e indivisibile.*

A cavallo fra gli anni '30 e i '40 il mito di Mosca Terza Roma si ripresentò in termini social-politici anche nella cinematografia sovietica, come per esempio nel film di Aleksandr Ivanovič Medvedkin (1900-1989) *La nuova Mosca* (1938), dove si esaltava il piano di ricostruzione della città concepito da Stalin perché l'avrebbe dotata di magnifiche costruzioni, aumentandone la bellezza e facendola autentico simbolo della patria del socialismo in un solo paese e dell'Internazionale comunista.

L'attacco nazista del 22 giugno 1941, che nella storia russa è l'inizio della Grande Guerra Patriottica, fu affrontato da Stalin sul fronte interno con un radicale cambio di politica, cioè valorizzando il richiamo al patriottismo ed alle tradizioni storiche e militari della Russia, chiamando le popolazioni sovietiche ad unirsi contro il barbaro invasore nel nome della patria socialista: socialista sì, ma prima di tutto patria.

In definitiva il georgiano Stalin fu più Grande Russo di un Grande Russo<sup>xlvi</sup> per nascita. Se la lotta interna al partito fosse stata vinta da Trotzky quella chiamata patriottica al popolo probabilmente non ci sarebbe stata, in quanto lontana anniluce dalla mentalità di quel rivoluzionario “in servizio per sé stesso” e non per il popolo o il paese, del tutto privo di radici materiali e spirituali; e forse Hitler avrebbe vinto la guerra.

Oggi la dottrina del *kathikon* - a difesa dell'identità russa e dell'Ortodossia - si è arricchita nella sua sequenza storica: ai Tartaro-mongoli, ai Polacchi, a Napoleone e ad Hitler si sono aggiunti i liberali e la loro globalizzazione, l'Unione Europea, la NATO, i movimenti Lgbt (e chi più consonanti aggiuntive ha ne metta; tanto, peggio di così!). L'assunzione del compito religioso del *kathikon* esclude l'atteggiamento pratico “alla Gandhi”, ma richiede una vera forza militare “di servizio”. Detto senza falsi pudori, ciò implica un'Ortodossia russa doppiamente munita di strumenti di difesa e di attacco: i valori tradizionali sedimentati nei secoli e la forza armata in senso specifico. Si tratta di un'impostazione che attribuisce all'Ortodossia il valore di religione anche politica per la difesa della Russia e della sua civiltà, che peraltro esprime i valori e il senso dell'Ortodossia nella sua globalità. Il Vecchio motto dei monaci del Monte Athos - *Orthodoxia i thánatos*, Ortodossia o morte - possiede un duplice significato (e valore): difenderla fino al sacrificio della vita ed esser pronti a dare la morte per essa.

Nel difendere sé stessa la Russia difende anche valori transnazionali e tradizionali a cui le degenerazioni etiche e morali dell'Occidente nichilista ovviamente hanno dichiarato una guerra spirituale e di costume.<sup>xlvii</sup>

---

<sup>xlvi</sup> Si ricorda che tre sono le Russie: Grande Russia, o Moscovia; Russia Bianca, o Bielorussia; Piccola Russia, o Ucraina.

<sup>xlvii</sup> Lo scorso anno il Patriarca di Mosca nell'Omelia per la Domenica del Perdono disse che *Nel Donbass c'è un rifiuto, un rifiuto fondamentale dei cosiddetti valori che vengono offerti oggi da coloro che rivendicano il potere mondiale. Oggi c'è un test per la fedeltà a questo governo, una sorta di lasciapassare per quel mondo 'felice', il mondo del consumo eccessivo, il mondo della 'libertà' visibile. Sapete qual è questo test? Il test è molto semplice e allo stesso tempo terribile. [...] Per entrare nel club di questi Paesi, è necessario organizzare una parata dell'orgoglio gay. Non per fare una*

Pochi sanno e/o ricordano che nel 1945, un mese e mezzo dopo la vittoria sulla Germania nazista, il ministro sovietico dell'Istruzione, peraltro in ottimi rapporti con Stalin, Vladimir Petrovič Potëmkin (1874-1946), sul quotidiano *Izvestia* scrisse sulla "superba idea" che fa di Mosca la Terza Roma, sostenendo che essa non manifestava soltanto la convinzione che la Russia fosse predestinata ad avere un ruolo centrale nella sfera religiosa o spirituale, ma altresì includeva l'espansione territoriale dello Stato russo. Da notare che non gli accadde nessuna negativa conseguenza.

Si tace spesso sulla vasta azione staliniana di riassetto in varie politiche varate subito dopo la Rivoluzione sulla spinta di Trotsky e della ultramodernista sinistra bolscevica, politiche sovente antiumaniste: il ristabilimento della famiglia tradizionale, la fine della liberalizzazione dell'aborto, nelle scuole il ritorno alla disciplina e ad un insegnamento di taglio più "classico", il ritorno al rispetto per gli anziani, la fine del divorzio facile, il ripristino delle gerarchie nelle Forze Armate e la rivalutazione della Patria. Era la sconfitta per anarchici, trotskisti e nichilisti bolscevichi.

---

*dichiarazione politica 'siamo con voi', non per firmare alcun accordo, ma per organizzare una parata gay. E sappiamo come la gente si opponga a queste richieste e come questa resistenza venga repressa con la forza.*

Fu sbeffeggiato a destra e a manca (in Occidente). Ma quando il deputato democratico *yankee* Jamie Raskin (n. 1962) pone tra i motivi per cui oggi si combatte in Ucraina l'accusa a Mosca di essere *un centro mondiale di odio antifemminista, antigay e anti-trans*; e quando Richard Moore (n. 1963), capo del britannico MI6, asserisce che i diritti di gay e transessuali sono la linea di demarcazione tra Russia e Regno Unito, allora c'è da chiedersi (retoricamente) se avesse davvero torto il Patriarca moscovita. Sui *media* statunitensi il conflitto in Ucraina è presentato come una vera guerra culturale, con estremo piacere di Putin (n. 1952) che, nel corso dell'attuale conflitto, ha espresso il suo sostegno per all'autrice di *Harry Potter*, Joanne Rowling (n. 1965), messa alla gogna per dichiarazioni non gradite dalla "internazionale dei depravati", e in un discorso all'Assemblea Federale di Mosca ha promesso di proteggere i figli della Russia dal degrado e dalla degenerazione provenienti dall'Occidente:



*La Terza Roma e il nazional-bolscevismo di Gennadij A. Zjuganov*

Si può scommettere senza rischio che in Occidente, tanto a destra quanto a sinistra, molti lettori delle varie opere di Zjuganov<sup>xlvi</sup> dopo poche pagine esclamerebbero: ma che razza di comunismo è questo senza rispetto per la dogmatica marxista-leninista classica? Certo, dopo decenni di feroci critiche al dogmatismo sovietico, accusare il segretario generale del Partito Comunista della Federazione Russa di antidogmatismo fa “toccare con mano” cosa sia l’ironia della Storia. Il crollo dell’URSS e del suo partito/Stato, il tradimento di massa dei politici e dei funzionari che fino al giorno prima facevano i comunisti, erano tutti fenomeni implicanti la necessità, per i “compagni di base” fondatori di un nuovo Partito Comunista, di cercare ulteriori fonti di legittimazione del loro essere e del loro agire. Non può definirsi fallita l’operazione, essendo il Partito Comunista della Federazione Russa la forza politica meglio organizzata nel paese, al secondo posto dopo Russia Unita di Vladimir Vladimirovič Putin (n. 1952).

Ma in politica gli importanti aspetti quantitativi devono essere supportati da quelli qualitativi, soprattutto se si vuole - come nel caso di Zjuganov - porre il Partito quale erede di tutta la tradizione storica e culturale russa. Questo è avvenuto operando su più versanti: volgersi con estrema apertura al passato ormai tradizionale della Russia, recuperare soprattutto l’ultimo Stalin, quello cioè successivo agli anni in cui fu impegnato nella fase finale della lotta ai nemici dentro il Partito, combinare abilmente patriottismo, marxismo e Ortodossia, ed infine assumere una prospettiva eurasiatista in funzione antioccidentale. Lo stesso Zjuganov sostenne che Stalin

*comprese la necessità vitale che le nuove realtà corrispondessero alla secolare tradizione russa. Questa presa di coscienza condusse alla brusca svolta dell’ideologia del*

---

<sup>xlvi</sup> La citata *Stato e Potenza* (Deržava, 1994), *Oltre l’orizzonte* (Za Gorizontom, 1995), *La Russia è la mia patria. L’ideologia del patriottismo statale* (Rossija - rodina moja. Ideologija gosudarstvennogo patriotizma, 1996), *La geografia della vittoria* (Geografija pobedy, 1999).

*governo sovietico dal 1944 al 1953. Alla base delle nuove politiche si trovava la lotta per creare una "ideologia del patriottismo efficace ed attuale".<sup>xlix</sup>*

Ma dopo venne Chruščëv (1894-1971). Opportunamente Aldo Ferrari (n. 1961) osservò che la posizione ideologica di Zjuganov non è comprensibile

*se non si tiene presente il lungo processo di "nazionalizzazione", cioè di recezione selettiva di elementi del nazionalismo russo, conosciuto ancora in epoca sovietica dal Pcus, soprattutto negli anni 70 e 80. Non a caso attualmente questo partito tende a presentarsi come erede dell'intera tradizione storica e culturale russa, non solo di quella rivoluzionaria [...] di una Russia che si voglia orgogliosa della sua specificità storica e autonoma dal modello occidentale.<sup>l</sup>*

Innegabilmente il recupero di quanto rappresentato da Konstantin Nikolaevič Leont'ev, Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900), Berdjaev, Trubeckoj (1890-1938), Lev Nikolaevič Gumilëv ecc., è stato un'operazione ardua, tuttavia - come ha rilevato Ferrari - essa «ha riattualizzato la rappresentazione della Russia come autonoma entità storico-culturale e politica».<sup>li</sup> L'elaborazione ideologica di Zjuganov costituisce la sintesi dialettica fra l'ideologia russa prerivoluzionaria (tesi) e quella sovietica (antitesi). Se la si prende al di fuori di questa prospettiva tutto scade nella confusione.

E la Terza Roma? Essa è presente nel discorso anticapitalista, nazionalista non etnico, orientato innanzi tutto alla "sinfonia" fra i vari popoli che compongono la Federazione, e - non da ultimo - nella missione universale, rivendicata da Zjuganov, anche per la Russia odierna quale erede del suo intero passato a cominciare dal periodo kievano.

---

<sup>xlix</sup> Citato in Marco Montanari, *Saggio Introduttivo a Gennadij A. Zjuganov, Stato e Potenza*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1999, p. 25.

<sup>l</sup> *Il Grande Paese. Studi sulla storia e la cultura russe*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2012, p. 140.

<sup>li</sup> *La foresta e la steppa. Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2012, p. 273.

All'inizio della nuova fase post-sovietica, caratterizzata da un'iniziale proliferazione di comunità religiose di matrice occidentale, Zjuganov si batté affinché nella Costituzione della Federazione Russa la distinzione fra Stato e Chiesa non fosse tale da favorire l'invasione protestante. Nella prospettiva di Zjuganov oggi il ruolo messianico della Russia si identifica nell'essere elemento trainante - se non addirittura capofila - della lotta di gran parte del mondo contro il nichilismo e la degenerazione etica, morale e socio-economica di un Occidente putrido, secolarizzato, liberale e privo di una vera cultura, ma che ancora non desiste dal pretendere di imporre i suoi cosiddetti "valori" e i suoi "diritti" (dis)umani. Egli stesso nell'esaltare l'ideale "rosso" di giustizia sociale ne ha rimarcato l'essere «*A suo modo [...] ipostasi terrena di quella verità "celeste" che dice che davanti a Dio tutti sono uguali*».<sup>lii</sup> L'implicito (ma non tanto) recupero della Terza Roma da parte di Zjuganov è il definitivo affossamento della Rivoluzione del '17 (così come fanno i moderni partiti che si definiscono ancora socialisti hanno da tempo affossato il socialismo) oppure ne è il recupero all'interno della tradizione russa?

Due pilastri della Russia post-sovietica sono di grande importanza: il primo è l'orgogliosa difesa dell'identità imperiale russa le cui derivazioni sovietiche sono solo apparentemente paradossali, poiché il periodo sovietico non fu contenutisticamente omogeneo, e questo viene espresso dalla presenza delle immagini di Stalin in molte parate pubbliche ma non di Lenin, sentito più distante e meno russo (per quanto entrambi avessero le rispettive radici in Asia);<sup>liiii</sup> il secondo pilastro è la fede ortodossa. Alla legge federale del 1997 su *Libertà di coscienza e associazioni religiose* fu data una tradizionale impostazione russa. Essa riconosce "lo speciale ruolo dell'Ortodossia nella storia della Russia, nella formazione e nello sviluppo della sua spiritualità e cultura", ma sancisce che si deve avere "deferenza" verso alcune altre religioni: Islām, Buddhismo, Giudaismo e Cristianesimo. Viene stabilita una chiara gerarchia: in primo luogo c'è l'Ortodossia, ineliminabile componente identitaria della

---

<sup>lii</sup> *Stato e potenza cit.*, p. 63.

<sup>liiii</sup> Il nonno paterno di Lenin era di origine ciuvascia (antico-bulgari?) e la nonna calmucca (in stretta relazione coi Mongoli). Stalin era georgiano, cioè caucasico.

Russia, e poi ci sono le altre religioni accettate, ma non poste al medesimo livello della prima. Da rilevare che il generico Cristianesimo risulta essere una religione “altra” rispetto all’Ortodossia. Dal punto di vista storico ortodosso in un certo senso è naturale che le altre confessioni religiose cristiane vengano considerate per implicito filiazioni spurie, cioè scismatiche, dell’Ortodossia, e quindi non collocabili sullo stesso piano in termini di valore. La violazione dell’egualitarismo formale voluto dal liberalismo è palese. Tuttavia chi scrive ricorda bene che durante gli anni ’80 nella sinistra radicale italiana (ancora esisteva e si connotava come comunista) si sottolineava l’ingiustizia del trattare allo stesso modo situazioni differenti, per cui la difesa dell’uguaglianza sostanziale richiedeva il “diritto disuguale”, cioè il trattare in modo diverso le situazioni non omogenee. Ma si era in un altro secolo.

L’11 marzo 2020 la Duma di Stato effettuò la terza e ultima lettura degli emendamenti alla Costituzione federale del 1993. L’articolo 67, comma 2 è interessante per ciò che dice, per come lo dice e per quel che non dice, una situazione che da sempre fa la felicità dei giuristi:

*La Federazione Russa, essendo unita dalla storia millenaria, salvaguardando la memoria degli antenati che ci hanno trasferito gli ideali e la fede in Dio e la continuità nello sviluppo dello Stato russo, riconosce l’unità statale storicamente costruita.*

È facile che il normale cittadino, colto o semicolto che sia, non ci veda nulla di speciale, al di là di una dichiarazione di principio; invece quest’articolo introduce il tema della Terza Roma nella Costituzione. Infatti, non si può certo dire che la memoria collettiva degli antenati escluda la dottrina della terza Roma, e poiché essa va salvaguardata nella sua interezza, la salvaguardia si estende ovviamente alla profezia di Filofej di Pskov. E il gioco è fatto. Non più centro mondiale del comunismo, Mosca è tornata ad essere centro mondiale dell’Ortodossia, tanto più che la

maggior parte degli Ortodossi nel mondo - tra territori storici, diaspore e missioni - rientra nella sua giurisdizione canonica.<sup>liv</sup>

Una volta per lo stesso episodio si diceva “visto da destra e visto da sinistra”. Ebbene all’inizio del decennio scorso (ma non è cambiato nulla) si ebbero due prese di posizione, del Vaticano e del Patriarcato di Mosca. Il primo, per il tramite della Congregazione per la Dottrina della fede, varò la dichiarazione *Dominus Jesus*, firmata dall’allora cardinale Joseph Ratzinger (1927-2022), per reiterare che la “vera” Chiesa, quella fondata da Cristo, “sussiste nella” Chiesa romano-cattolica, e le altre Chiese non sono vere “sorelle” della Chiesa romana che è “madre”; dal canto loro le entità nate dalla Riforma “in senso proprio” non sono nemmeno chiese (e su questo un Ortodosso può essere d’accordo, tant’è che in gergo le definisce “confessioni religiose”). La posizione di Mosca - attraverso il suo Concilio Episcopale (il *Sobor* dei circa 150 vescovi del Patriarcato) - risultava perfettamente speculare: la vera Chiesa è la Chiesa ortodossa nel suo insieme, dalla quale si sono separate Roma nell’XI secolo e le entità aderenti alla Riforma nel sec. XVI. Obiettivo del c.d. “ecumenismo”, se posto sui corretti binari, è che gli “eterodossi” riconoscano la vera Chiesa custode dell’eredità di Cristo, cioè la Chiesa ortodossa.

Se nei confronti dell’Europa l’atteggiamento russo ricorda il moto di un pendolo con le alternanze fra amore (non sempre motivato) ed odio (motivato), al di là dell’esistere taluni elementi di comunanza culturale, lo stesso discorso non può farsi riguardo agli Stati Uniti, pur prescindendo dalle fasce di popolazione (soprattutto giovanili) non sfuggite al rimbecillimento indotto dai *media* occidentali. Gli USA sono il classico *melting pot* su base protestante calvinista degenerato in un modello nichilista di visione del mondo e modo di vivere. Arnold Toynbee si rese

---

<sup>liv</sup> Il Patriarcato di Costantinopoli - a cui tradizionalmente spetta un primato solo d’onore nell’ambito delle Chiese ortodosse - è stato definito un “patriarcato declinante”, avendo solo tremila fedeli in Turchia: sarebbe nulla senza le settantadue diocesi della diaspora, ma in gran parte negli Stati Uniti. In Portogallo già ha perduto la parrocchia della Grande Lisboa, passata al Patriarcato di Serbia, a causa del pasticcio combinato in Ucraina e della sua politica palesemente orientata ad un nuovo uniatismo con Roma.

conto (e per questo fu criticato) che il dilemma della Russia sta o nell'integrazione con un'Europa distinta e alternativa rispetto al blocco occidentale modellato sugli USA - ma alla fine ci si rende conto dell'inesistenza di una siffatta Europa - o nel realizzare un'alternativa radicalmente antioccidentale. Oggi va prevalendo la seconda opzione. Nel 2008 riscosse un grande successo di pubblico il documentario televisivo *La caduta di un impero. La lezione di Bisanzio*, realizzato dall'archimandrita Tichon (Ševkunov, superiore del monastero della Presentazione dell'icona della Madre di Dio di Vladimir) che metteva in guardia la Russia presentandole gli errori capitali di Bisanzio: l'abiura della vera fede, il cedere al fascino delle mode occidentali, il favorire ciò che mina l'unità dello Stato.

Oswald Spengler (1880-1936) notò che la svolta cultural/politica di Lenin, consistente in una specie di "religione" laicizzata e fortemente internazionalista, era stata una sovrastruttura ideologica sovrapposta all'essenza dell'anima russa, piena di amore per la propria madre-terra e permeata dall'Ortodossia quand'anche a volte un osservatore esterno non se lo aspetti. Come accadde nell'autunno del 1941 quando, di fronte all'apparentemente inarrestabile invasione hitleriana, Stalin fece caricare su un aereo e far volare su Leningrado l'icona della Madre di Dio di Vladimir (o Vergine della Tenerezza; icona bizantina del XII secolo), considerata protettrice della Russia e secondo le credenze popolari miracolosamente efficace nel 1612 contro i Polacchi, nel 1709 contro gli Svedesi e nel 1812 contro Napoleone. Qui la questione non sta nel trattarsi o meno di una devozione partecipata da Stalin, bensì nell'aver egli considerato l'iniziativa moralmente animatrice per l'Armata Rossa.

Dal canto suo la Chiesa russa si impegnò nella difesa della patria terrena innanzi tutto sul piano spirituale, invitando formalmente i fedeli a combattere contro l'invasore: nello stesso giorno dell'attacco nazista, il 22 giugno 1941, Sergij di Mosca (1867-1944), all'epoca *locum tenens* della sede patriarcale vacante dal 1925, di propria iniziativa lanciò l'appello affinché tutti i Cristiani ortodossi difendessero i sacri confini della Patria russa; e poi ci fu il contributo materiale, raccogliendo fondi per finanziare munizioni e mezzi da combattimento per l'Armata Rossa. Con quei soldi fu costruita una colonna di carri armata denominata *Dmitrij Donskoj* - il Principe

moscovita che sconfisse per la prima volta l'Orda d'Oro - cioè 19 carri armati T-34-85 e 21 carri armati lanciafiamme OT-34,<sup>lv</sup> più una squadriglia aerea denominata *Alexandr Nevskij* (o *za Ródinu*, per la Patria).

Molti preti e monaci, taluni appena liberati dalla prigionia, furono richiamati al fronte dove combatterono nell'Armata Rossa; altri, non in condizioni di combattere, scavarono trincee o parteciparono alla difesa antiaerea nelle retrovie. Molti ricevettero decorazioni sovietiche. Nelle zone occupate dai Tedeschi, parecchi religiosi si arruolarono nelle formazioni partigiane partecipando agli scontri armati ed alle azioni di sabotaggio insieme ai loro parrocchiani. A preti e monaci che combatterono dietro le linee, il Metropolita Sergij rivolse questo appello: *«Fate sì che i partigiani locali siano per voi non solo un esempio, ma anche un soggetto di incessante cura. Ricordate che qualsiasi servizio reso ai partigiani è un merito per la Patria e un passo in più verso la nostra liberazione dalla prigionia fascista»*. I sacerdoti non combattenti durante le prediche esortavano i fedeli ad opporsi ai nazisti, rifiutavano di officiare servizi religiosi per l'esercito tedesco, raccoglievano informazioni per i partigiani e li rifornivano di cibo, vestiti e se del caso anche di alloggio. Ovviamente le rappresaglie furono feroci se si scopriva che membri del clero aiutavano i partigiani.<sup>lvi</sup> Per esempio nella diocesi di Polesje (Bielorussia) più della metà di tutti i sacerdoti furono fucilati dai Tedeschi, e la loro sorte fu sicuramente migliore di quella di padre Nikolaj Pyzhevich, rettore della chiesa di *Stare Selo* in Ucraina, che fu arso vivo nella sua casa insieme a tutta la famiglia per aver dato rifugio a partigiani e soldati dell'Armata Rossa feriti.

Si ebbe una riconciliazione fra lo Stato sovietico e la Chiesa, iniziata formalmente il 4 settembre 1943 con l'incontro fra Stalin e il metropolita Sergij, dopo di che fu permesso alla Chiesa di riunire un Concilio per eleggere il Patriarca; vennero riaperte istituzioni educative ecclesiastiche, iniziò la pubblicazione della letteratura

---

<sup>lv</sup> Uno dei pochi carri armati superstiti si trova oggi sul terreno del Monastero *Donskoj* di Mosca.

<sup>lvi</sup> Per contro nell'Ucraina occidentale fu forte l'appoggio dei greco-cattolici (gli uniati) all'invasore nazista

religiosa, fu istituito il Consiglio per gli Affari della Chiesa Ortodossa Russa, senza il cui consenso le autorità locali non potevano chiudere le chiese. Nonostante il fatto che la vita religiosa continuasse a rimanere sotto lo stretto controllo dello Stato, tuttavia si era aperta una nuova fase, interrotta da Nikita Sergeevič Chruščëv (1894-1971) nel 1958 ricominciando la persecuzione religiosa. A dimostrazione della riconoscenza del governo sovietico verso la Chiesa russa, il nuovo Patriarca Alessio I (1897-1970) e le più alte cariche ecclesiastiche vennero invitati come ospiti d'onore alla Parata nella Piazza Rossa, il 24 giugno 1945, per festeggiare la vittoria sulla Germania.

### *La Terza Roma e l'Islām*

La rigida difesa dei valori della tradizione ha fatto sì che oggi Mosca sia diventata polo di attrazione di quanti si oppongono alle ingiustizie ed al putridume etico e morale dell'Occidente. Non a caso di recentemente l'agenzia stampa statale *RIA Novosti* ha definito la Russia anche grande paese islamico.

Qualcuno, più o meno spiritosamente, afferma che Mosca vuole essere anche la Seconda Mecca oltre che la Terza Roma. D'altro canto nella storia russa non si riscontrano periodi di persecuzione religiosa, nemmeno durante la dominazione tartaro-mongola e nemmeno quando dal 1320 cominciarono le conversioni all'Islām, principalmente da parte dei *Khan* dell'Orda d'Oro. Anzi, va segnalato quanto accadde nel 1327 nella città di Tver: un capo locale, Tcholkan, peraltro cugino del *Khan* Sultan Mehemet Üz Bek (1282-1341), se la dovette vedere con le truppe del suo signore proprio per un'incauta politica di conversioni forzate.<sup>lvii</sup> Durante il suo regno, cioè nel 1313, Üz Bek ricevette il Metropolita Pëtr (ancora non trasferitosi da Kiev a Mosca) per consegnargli il documento (*jarlig*) che comprovava la sua autorità sulla Chiesa russa e confermava tutti i privilegi conferiti dall'Orda alla Chiesa

---

<sup>lvii</sup> Per punizione Tcholkan finì bruciato vivo.



ortodossa, come l'esenzione da ogni imposta e tassa, nonché (importantissimo) quello di comunicare col Patriarcato di Costantinopoli senza avvisare previamente il *Khan* dell'Orda d'Oro.

Sta di fatto che la ritrovata "sinfonia" fra Chiesa ortodossa e Stato non implica affatto chiusura verso le altre realtà religiose della Russia. È sintomatico che nel 2015 Vladimir Putin (n. 1952) abbia donato all'Āyatollāh Khamenei (n. 1939) la più antica copia esistente del Corano che era gelosamente custodita in Russia. D'altro canto l'Islām è parte costitutiva della storia russa e dell'identità nazionale del paese. Senza addentrarsi tanto oltre gli Urali, del popolo russo fanno parte innanzi tutto gli Slavi e i Tartari, e non casualmente la città di Kazan', nel Tatarstan, è detta la terza capitale di Russia dopo Mosca e San Pietroburgo. In quanto paese con circa un 20% di Musulmani, è naturale il sempre più deciso orientamento russo verso Vicino e Medio Oriente e Nord Africa. Konstantin Leont'ev aveva sempre ribadito l'esigenza per la Russia di unirsi, secondo l'idea bizantina, ai popoli asiatici di religione non cristiana in quanto non ancor irrimediabilmente penetrati dall'ideologia dell'Europa moderna.

La dialettica tra l'essere la Russia, contemporaneamente, pilastro del Cristianesimo ortodosso e Terza Roma nonché impero multietnico e multireligioso non si è mai risolta in dialettica negativa. In questo quadro estremamente articolato si trovano anche le popolazioni musulmane nel Volga, nel Caucaso e in Asia Centrale. La disomogeneità etnico-religiosa iniziò (come detto in precedenza) nel 1522 con la conquista di khanati tartari. In linea di massima la politica definibile di ampia "tolleranza" fu generalmente quella fondamentale ed i tentativi di assimilazione forzata furono eccezioni momentanee.

L'intelligente politica di Ekaterina la Grande nel 1788 promosse l'*Assemblea Spirituale Musulmana* e favorì l'integrazione di élite islamiche nell'assetto imperiale senza pretendere abiure religiose. Questa politica dette ottimi risultati ma non nel Caucaso settentrionale dove la resistenza armata all'espansione russa continuò fino al 1864.

Dopo il crollo dell'URSS si è riaperta la piaga del Caucaso settentrionale, portando a due sanguinose guerre cecene. Nel resto della Federazione, invece, i rapporti coi Musulmani sono stati abbastanza buoni, e con l'inserimento, nel 1997, dell'Islām fra le quattro "religioni tradizionali della Russia", se ne è riconosciuto ufficialmente il ruolo culturale e sociale. Nel 1998 fu istituito il *Consiglio dei Mufti della Russia*. Nel 2003 alla Russia è stato conferito lo *status* di osservatore all'interno della *Organizzazione della Cooperazione Islamica*. L'esserci tra i Musulmani tanto i Sunniti quanto gli Sciiti, il fatto di mancare tradizionalmente nei primi di essi uno o più punti di riferimento per l'esterno, ha portato nel 2007 il *Consiglio dei Mufti* ad istituire un *Dipartimento per le Relazioni Internazionali*, simile a quello della Chiesa Ortodossa Russa. I rapporti religiosi fra la Russia e l'Irān sono di gran lunga positivi per l'azione della Chiesa ortodossa la quale, paradossalmente, dialoga con la *leadership* sciita iraniana molto meglio del *Consiglio dei Mufti*.

Nel 2015 fu inaugurata a Mosca - alla presenza di Putin e di Erdoğan - una nuova moschea considerata la più grande d'Europa, e nel 2016 si riunì a Grozny (Cecenia) una conferenza internazionale a cui parteciparono più di 200 studiosi sunniti, da oltre trenta paesi musulmani, per definire le linee guida islamiche contro le derive estremiste. Di rilievo è la recente rivendicazione della specificità di un Islām russo fatta da Damir Mukhetdinov (n. 1977), vice-mufti di Mosca.

Mosca quindi porta avanti con successo un'opera di collaborazione con le autorità musulmane definibili tradizionali e di lotta senza quartiere al radicalismo islamico, proseguendo l'impostazione della Russia zarista e la miglior politica prodotta al riguardo dall'URSS. In questo modo ottiene anche il necessario controllo sulle comunità musulmane, utilizzando i risultati così capitalizzati per un'efficace politica estera verso il resto del mondo islamico.

Costituisce quindi causa di orgoglio russo l'essere riusciti nell'impresa di creare e mantenere uno Stato basato sulla complessità etnico-culturale, e che a differenza delle potenze coloniali occidentali - che mai hanno creato un Impero nel senso alto del termine - in questa complessità si è rispettata l'identità dei popoli, di modo che la Russia è potuta diventare la loro Madrepatria.

*Il russkij mir*

Ha scritto di recente Mikhail Tyurenkov (n. 1980) che l'Impero russo non è un dato di fatto, ma un compito.

*Qualcosa a cui dobbiamo aspirare se vogliamo sopravvivere come grande potenza e adempiere alla nostra principale missione storica - la Terza Roma, evitando che il mondo intero cada nell'abisso e questo include la ricerca scientifica, ma se non molto tempo fa questo sembrava solo un sogno di una ristretta cerchia di tradizionalisti ortodossi, oggi, nel contesto della Guerra Santa con l'Occidente, diventa ovvio per molti. Non c'è nessun posto dove ritirarsi: la Terza Roma è alle nostre spalle.<sup>lviii</sup>*

In politica come in altri campi le incomprensioni culturali sono deleterie, soprattutto quando si abbiano le dogmatizzazioni, nel senso che certi elementi diventano sacri e intoccabili, talché trattarli in modo critico risulta scorrettissimo. Restando nel campo politico, è opportuno ricordare il ragionamento di Nikolaj Berdjajev su “uguaglianza e libertà” con cui le distrugge entrambe, almeno in una visione russa. Sosteneva quanto segue: dove c'è libertà, non può esserci uguaglianza. L'uguaglianza sta sul prato che viene tagliato, ma lì non c'è libertà. Il prato ai margini della foresta è il regno della libertà, ma lì non v'è uguaglianza. Orribile o realistico?

Ricordiamo infine che nella seconda metà degli anni '90 ricomparve in Russia la dottrina detta del *russkij mir* (mondo russo; ma *mir* significa anche pace),<sup>lix</sup> secondo cui la nuova Russia doveva operare come reale alternativa al modello occidentale in termini di civiltà, e per questo puntare all'avvento di un ordine mondiale multipolare. Quindi l'ideologia del *russkij mir* contiene un'ampiezza prospettica che travalica le frontiere per assumere una dimensione universale, ponendosi il “mondo russo” quale centro di civiltà.

---

<sup>lviii</sup> Non c'è ritirata, la Terza Roma è alle nostre spalle, in <[www.geopolitika.ru/it](http://www.geopolitika.ru/it)>.

<sup>lix</sup> Infatti guerra e pace si dice *vojnà i mir*.

Generalmente si sostiene che l'espressione *russkij mir* comparirebbe per la prima volta nel romanzo di Dostoevskij *L'idiota* in cui il personaggio principale, il principe Myškin, predica la riscoperta dell'anima russa ed in una discussione alquanto animata dice che una volta mostrato ai Russi il mondo russo, costoro sapranno mostrare a tutto il mondo la verità del Cristianesimo, quand'anche il resto del mondo li considererà invasori ed aggressori. Ma questa attribuzione non è cronologicamente esatta poiché in fonti medievali il termine *russkij mir* era riferito alla civiltà della *Rus' di Kiev*, vale a dire ai valori spirituali della Chiesa ortodossa.

*Russkij mir* significa oggi molte cose, presentandosi come ideologia spirituale ma non senza rilevanza anche politica. Indica una comunità internazionale che in primo luogo assume in sé quanti usano la lingua russa e inoltre - per il politico Vladislav Surkov (n. 1962) - essa comprende anche ogni Paese che riponga nella Russia le sue speranze di difesa e protezione, in Asia, Europa, Africa, America Latina. Peraltro Surkov sottolinea che si tratta di un'espansione russa non è dettata dall'interesse, dicendo «*non siamo un impero commerciale, è questo che ci distingue dagli anglosassoni*». È mondo dove ci sono i Russi, altri paesi dove si sono Russi, mondo degli amici dei Russi, mondo di quanti hanno capito i Russi. In pratica è un mondo dai confini imprecisi per non dire elastici. Lasciando parlare gli interessati, si riporta la presentazione di tale dottrina contenuta nel sito omonimo (<https://russkiymir.ru>):

*“Mondo russo” (Russkij mir) - sono non solo i Russi, non solo i cittadini della Russia, non solo i nostri conterranei nei paesi esteri e paesi ex-URSS, emigrati, ex cittadini della Russia e i discendenti degli stessi. Sono anche i cittadini stranieri, che parlano la lingua russa, la studiano o insegnano, tutti che provano sincero interesse per la Russia, tutti preoccupati per il futuro della stessa. Tutti gli strati del Mondo russo - multietnico, multiconfessionale, socialmente e ideologicamente non omogeneo, multiculturale, geograficamente segmentato - sono uniti dalla coscienza del suo legame con la Russia. Costituendo il «Russkij mir» come un progetto globale, la Russia acquisisce la nuova identità, le nuove possibilità di collaborazione efficace con l'altro mondo e gli impulsi supplementari al proprio sviluppo. Tutti i tratti elencati sono caratteristici sia*

dei Russi, che abitano nella Russia, che dell'altro "Mondo russo". Il "Mondo" («Mir») - è una comunione. Nonostante tutte le critiche dei termini «comunione», «sobornost» ("comunanza"), «collettivismo», l'esistenza storica degli stessi è stata fondata su una certa prassi sociale. Mentre la prassi degli ultimi decenni dimostra, che uno dei problemi della Russia contemporanea è la divisione della società, l'individualismo, distruzione dei rapporti sociali. Il compito della costruzione della società civile non è fattibile senza il ricupero degli stessi, consolidamento, ricostruzione della comunione, unione nello spazio e nella storia. In effetti tutti questi processi costituiscono il concetto del «Mondo russo». Il Mondo russo - è il mondo della Russia. La vocazione di ogni persona è quella di aiutare la sua Patria, curare il prossimo. Molto spesso si può sentire che il Paese potrebbe far tanto per gli uomini. Però non è meno importante, che cosa ognuno di noi può fare per la Patria. Bisogna voltare dagli atteggiamenti clientelistici all'idea del servizio alla Russia. La pace (mir) - è l'assenza di guerra. «Russkij mir» ("La Pace russa") - è anche la riconciliazione russa, consenso, accordo russo, unità, le scissioni del XX secolo superate. Questa situazione si sta formando da una serie degli eventi significativi - la riunione delle Chiese, risepellimento delle figure importanti dell'emigrazione. «Il Mondo russo» («Russkij mir») deve essere non solo un ricordo del passato, quanto un inizio attivo, mobilitante della costruzione del futuro migliore per il grande popolo, che viva in pace con se stesso e con l'altro mondo.

L'ideologia del *russkij mir* ha una precisa ragion d'essere storica: l'implosione dell'URSS, riducendo il fenomeno all'osso, fu conseguenza di qualcosa di analogo alla *trahison des clercs* di cui parlò Julien Benda (1867-1956) nel secolo scorso: fu il tradimento di una parte di classe dirigente del Partito ansiosa di convertirsi in capitalista appropriandosi per pochi soldi delle immense ricchezze dello Stato socialista, sfruttando l'onda di ubriacatura provocata in parte della popolazione dai sogni illusori indotti dai *media* occidentali.<sup>lx</sup> Ne era derivata una situazione non sostenibile a lungo dall'erede dell'URSS, la Federazione Russa. In seguito ai predetti

---

<sup>lx</sup> Come in accaduto agli Albanesi precipitatisi in massa in Italia perché convinti dalle immagini della TV italiana (ricevuta nel loro paese senza problemi) che nell'altra parte dell'Adriatico ci fosse il regno di bengodi.

avvenimenti essa si era trovata nella situazione di “*paese vinto*”, ma senza aver patito una sconfitta ed in più senza riscontrare alcuna variazione nei vari fattori oggettivi e di struttura anteriori al crollo. Cioè a dire, nel 1992 la Russia aveva sempre il territorio più vasto al mondo, un sesto della popolazione mondiale, le sue forze armate erano le seconde al mondo per numero di effettivi e le prime per numero di testate nucleari e carri armati, e *dulcis in fundo* disponeva (fra le altre materie prime) delle maggiori riserve di gas ed era all’ottavo posto per quelle petrolifere.

Progressivamente, tra il riuscito ripristino dell’ordine nel Caucaso settentrionale ed il deciso rilancio dell’economia, si formarono i presupposti per rilanciare la Russia come grande potenza. Per tale fine era indispensabile ricreare una sfera di influenza. In questa prospettiva giocavano nella nuova classe dirigente tanto l’ideologia della Terza Roma quanto la consapevolezza laica sulla Russia diversa dalle altre potenze per il suo intrinseco eccezionalismo già sperimentato nei secoli. In primo luogo si trattava di rinsaldare i legami con la diaspora russa e russofona nelle quattordici repubbliche divenute indipendenti dall’URSS dopo il 1991, e di porsi come garante dei loro diritti in caso di discriminazioni da parte delle nuove autorità statali. nazionali. Negli anni ‘2000 il sistema di cerchi concentrici del *russkij mir* si è esteso ai Cristiani ortodossi e poi più in generale a quelli d’Oriente (Siria *docet*), e poi ai c.d. “compatrioti”, vale a dire ai cittadini di altri Paesi in possesso della cittadinanza russa, aumentati a seguito della politica di concessione agevolata del passaporto russo. Infine la categoria del “compatriota” ha assunto un’accezione più ideologica ed universalista, almeno a livello potenziale, comprendendo quanti sentano un legame spirituale e culturale con la Russia.

Alla fine il *russkij mir* è entrato ufficialmente a fare parte della politica russa. Dal 2007 la Fondazione omonima appoggiata dai Ministeri degli Affari Esteri e dell’Educazione, in collaborazione col Patriarcato di Mosca, opera a livello mondiale al fine di diffondere la lingua e la cultura russa. E nel 2016 se ne avuta l’integrazione nel *Concetto di Politica Estera della Federazione Russa* nel punto in cui si stabiliva che «*le attività di politica estera dello Stato devono mirare ad assicurare una protezione onnicomprensiva ed effettiva dei diritti e degli interessi legittimi dei cittadini russi e*

*dei compatrioti residenti all'estero*». Ovviamente i *media* occidentali, etero-imbeccati, parlarono e parlano di nuovo imperialismo russo e di conservatorismo religioso. Questa seconda taccia deriva dal ruolo fondamentale che il *russskij mir* attribuisce alla Chiesa ortodossa quale elemento di unità interna e di supporto alla politica estera. Si tratta di un elemento potente sul piano dell'influenza spirituale e della quantità, giacché se nella giurisdizione canonica di Costantinopoli ci sono circa cinquemila fedeli in Turchia e tre milioni in Europa occidentale e due milioni nelle Americhe; nella giurisdizione di Mosca rientrano il 65-70% dei duecento milioni di Ortodossi nel mondo. Questa situazione, sul piano esterno all'Ortodossia, pone il Patriarcato moscovita - poco disposto ai balletti ed ai teatrini "ecumenici" - in opposizione al papa di Roma, altresì riconducendo nei giusti termini l'importanza (esagerata invece dalla Chiesa romana) del dialogo interecclesiale tra Roma e Costantinopoli. Nel particolare momento della politica internazionale qualcuno ha fatto un collegamento fra Terza Roma e quarta guerra punica. Esiste un nesso? Come spesso accade, dipende dal punto di vista.

*Qui sorge spontanea l'analogia tra la centralità russa e la centralità di Roma - la prima Roma - nel Mediterraneo antico, così come appare fondata l'identificazione della talassocrazia anglosassone (britannica ieri, statunitense oggi) col paradigma cartaginese. Infatti se per Simone Weil la nuova Cartagine era l'Inghilterra, Oswald Spengler scorgeva un'identità cartaginese nella potenza anglosassone Maggiore, portatrice di un analogo tipo di Zivilisation. "Chi pensa soltanto in termini di meri vantaggi economici, come nel periodo romano fecero i Cartaginesi e come oggi in ben più alta misura lo fanno gli Americani, non può nemmeno pensare da puro uomo politico". Non diverso il giudizio di uno dei massimi storici del secolo ventesimo, Fernand Braudel, per il quale "Cartagine città nuova cresciuta 'all'americana' [...] 'americana' è stata anche nella sua civiltà elementare, che preferisce il solido al raffinato". [...] Lo scontro [...] che oggi contrappone alla potenza neocartaginese un'Europa rappresentata da Mosca - la sola capitale europea non sottoposta all'egemonia statunitense - si configura perciò come una guerra punica. La quarta guerra punica che*

*attende un nuovo Scipione e una nuova Zama.*<sup>lxi</sup>

Detto questo, abbiamo tutti gli elementi per affrontare l'articolata questione dell'essere Russi, insieme alla labilità dei confini del *russskij mir*. La genetica non c'entra affatto ed il concetto stesso di "razza superiore" è estraneo alla mentalità russa. L'identità russa, la *samobytnost* (auto-essenza) degli slavofili, non è questione di nazionalità bensì di orientamento ideale, culturale, morale e politico. In russo la parola *natsionalnost'*, traducibile con "nazionalità", indica l'etnia di appartenenza entro lo Stato russo, mentre per la cittadinanza si usa *graždanstvo*. Stato russo che anticamente era *tsarstvo*, regno dello Zar, e poi divenne *imperija* per volontà di Pëtr I.

In rapporto alla gente comune essere "Russo" significa molte cose, oltre all'ovvio essere nato in Russia da genitori russi ed aver appreso da piccolo la lingua russa. Significa grande sintonia e rapporto emozionale con la storia, la cultura e la sensibilità russe. Quand'anche non tutti i russi presentino tali caratteristiche. Ci sono i Russi della diaspora la cui russicità è difendibile o recuperabile mediante una sorta di auto-identificazione. Vi è poi un legittimo "io sono russo" (*ja russskij*) basato su una dichiarazione ideologica, cioè sull'essere "dalla parte dei russi" e preferirli agli *yankees*: questo fa rientrare nel mondo russo senza interventi della burocrazia. Non è necessaria l'identificazione politica, basta l'identificazione col cuore. La lingua consente di dire che i Russi etnici (*russskye*) sono una cosa, i Russi di passaporto (*rossijane*) un'altra ancora, e infine chi dice *ja russskij* potendo dire solo quello, appartiene comunque al *russskij mir*.

Una curiosità circa l'Ortodossia. Sarà un caso, ma - guarda un po' - quella parola in russo (ed anche in serbo e in bulgaro) viene comunemente tradotta mediante un vocabolo slavo che non ricorda affatto il termine greco: *Pravoslavie*. Anche qui (o proprio qui) Costantinopoli è lontana.

---

<sup>lxi</sup> Claudio Mutti, «La Terza Roma e la Quarta Guerra Punica», in *Eurasia*, n. 2, 2023, pp. 13-4.



I *media* nostrani sono sempre affascinati dalle loro stesse creazioni/invenzioni: E così quando si va a trattare dei fondamenti ideologici attuali della Terza Roma e delle sue immediate proiezioni politiche salta sempre fuori Alexandr Dugin, perennemente definito il “Rasputin di Putin”. Che non sia vero non interessa. Ma in genere non si parla di un vero ed influente *maître à penser* vicino a Putin, il professor Sergej Alexandrovič Karaganov (n. 1952), presidente onorario del *Council on Foreign and Defense Policy* (che fu fondato da Vitalj Shlykov (1934-2011), uno dei migliori agenti segreti sovietici, noto per le doti di previsione strategica). Nelle sue teorizzazioni Karaganov parte dal fatto che nelle attuali relazioni internazionali l’Occidente non ha perso gli asseriti primati politico, culturale, etico, ed ormai per ogni grande potenza l’essenziale è dare garanzia di sicurezza e di prosperità al proprio interno nonché dentro la sfera di influenza su altri Stati di cui disponga. Riguardo al crollo dell’URSS Karaganov sostiene che ha lasciato allo sbando popoli privi di precedente soggettività storica e quindi del necessario senso di identità, da cui consegue l’incapacità di affermarsi come Stati sovrani giacché - ovviamente - le loro *élites* politiche non dispongono di fattori storici caratterizzanti. Questo è il nuovo presupposto dell’attuale missione della Russia: costituire una unione euroasiatica alleata con la Cina. Non essendo un ottuso imperialista per meri motivi economici, Karaganov (applicando con oggettività le sue tesi) giustamente esclude dalla lista dei popoli “falliti sul nascere” derivati dalla dissoluzione dell’URSS essenzialmente quelli baltici. Chi ha orecchie per intendere, intenda.

### *La Terza Roma ecclesiale oggi: un momento complicato*

Il numero di Russi dichiaratisi credenti è passato dal 31% degli anni '90 al 73% nel 2014, la Chiesa ortodossa è tornata in possesso di tutte le proprietà confiscate dai bolscevichi dopo la Rivoluzione ed oggi opera come strumento ricostruttivo dell’identità russa e di coesione sociale, giocando quindi un ruolo importante come custode dell’apparato simbolico del messianismo russo.

A partire dagli anni '90 la Terza Roma guidata da Kirill ha impostato la strategia per i rapporti col vasto mondo del Cristianesimo eterodosso rigidamente nel senso di assumere come base per l'unità della Chiesa la Verità intatta della Rivelazione, cioè l'Ortodossia. Ne consegue un percorso incentrato su tre principi orientativi: 1) lo studio dei problemi teologici alla luce della tradizione apostolica e patristica di cui la Chiesa ortodossa è custode, nonché dell'insegnamento dei 7 Concili ecumenici e di quelli locali; 2) il lavoro congiunto nel campo del servizio sociale, dove quest'ultimo non è in conflitto con la dottrina e la pratica spirituale e nelle forme dalla Chiesa considerate più idonee per il momento; 3) il rifiuto incondizionato del proselitismo in giurisdizioni altrui da parte delle confessioni tradizionali e netta opposizione all'attività delle sette protestanti. Proprio quello che gli adogmatici entusiasti dell'ecumenismo non vogliono.

In Russia il Sinodo dei vescovi dell'agosto 2000 approvò un documento sui *Fondamenti della dottrina sociale ortodossa*<sup>lxii</sup> in cui si prospettava la missione «universalistica» della Russia, che non può limitarsi ad interessi strettamente nazionali ma deve testimoniare la superiore purezza degli ideali di spiritualità sulle varie forme di secolarismo, compresa quella democratico-liberale a cui si sarebbe svenduto da tempo il Cristianesimo occidentale. Dissoltasi l'URSS, la Chiesa ha ricostruito la propria struttura e nel farlo non ha affatto dimenticato i milioni di fedeli sparsi nel mondo. Fin dal 1993 l'attuale Patriarca, Kirill I, all'epoca a capo del Dipartimento delle Relazioni Esterne del Patriarcato di Mosca, ha operato per il rafforzamento dei legami fra i Russi della diaspora e la madrepatria, ponendo così le basi per lo sviluppo di un'effettiva politica estera del Patriarcato, che obiettivamente rafforza la politica estera delle Federazione Russa.

La concezione bizantina della “sinfonia” tra Stato e Chiesa porta ad una forte sinergia fra Chiesa e nazione/Stato, e addirittura per il Patriarca Kirill la Chiesa è la forza che edifica lo Stato (*gosustanovitel'naja*) russo. Si ricordano il ruolo della Chiesa nell'Impero russo, l'aiuto spontaneo al potere sovietico quando fu

---

<sup>lxii</sup> ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2011.

necessario, e infine l'azione del sentimento religioso ai fini dell'unificazione della Federazione Russa quale fattore di mobilitazione interna. In definitiva nel mondo ortodosso russo la fede è sempre stata considerata - dai credenti - strumento di legittimazione politica, anche in epoca sovietica dopo le aperture di Stalin durante la guerra: per gli Ortodossi russi si era ricomposta (almeno in parte) la sinfonia. Questa sinfonia è tornata ad operare anche nella politica estera russa. Ne fu esempio nel 2012 il fallito interessamento della Chiesa per un prestito di 25 miliardi di dollari alla Grecia allo stremo, tanto in nome della fraternità ortodossa quanto nel tentativo di sottrarre quel paese alle cannibalesche grinfie di Bruxelles.

Mancando in Russia i presupposti per un nazionalismo etnico, il vincolo alla patria (in senso territoriale e spirituale) deve per forza collocarsi su altre basi; ed ecco che il Patriarca diventa il custode delle anime di quanti abitano la Santa Terra Russa (*Svjataja Russkaja Zemljà*), poiché una terra abitata da un Ortodosso diventa automaticamente sacra. Non c'è niente da fare: si tratta di un mondo a parte che in Occidente, almeno fino alla sua completa disintegrazione, non è possibile capire. E se ci si decidesse a rinunciare del tutto alla comprensione forse si farebbero meno ironie idiote.

Il fatto che alcuni anni fa il Patriarca di Costantinopoli (non completamente di testa sua, ma indotto dagli Stati Uniti mediante una "mazzetta" da 25 milioni di dollari: non una cifra eccessiva, ma sempre meglio dei famosi 30 denari)<sup>lxiii</sup> abbia deciso di riunire due conventicole scismatiche ucraine - esistenti entro la giurisdizione ecclesiale di Mosca - facendone una pseudo-chiesa autocefala separata dal Patriarcato moscovita, quindi invadendone la sfera canonica - sta alla base della rottura della comunione ecclesiale da parte di Kirill che ha considerato scismatica la micro-Chiesa di Costantinopoli (sarebbe meglio dire "di Istanbul").

---

<sup>lxiii</sup> Cfr. <[www.controinformazione.info/fonte-il-dipartimento-di-stato-usa-ha-pagato-una-tangente-da-25-mil-al-patriarca-di-costantinopoli-per-fomentare-il-caos-religioso-in-ucraina](http://www.controinformazione.info/fonte-il-dipartimento-di-stato-usa-ha-pagato-una-tangente-da-25-mil-al-patriarca-di-costantinopoli-per-fomentare-il-caos-religioso-in-ucraina)>. È importante che non ci siano state né smentite alla notizia né azioni giudiziarie per diffamazione. Rispetto all'epoca di Giuda c'è stata una certa inflazione ...se pensiamo coi famosi 30 denari si poté comprare solo un campicello.

Nella sua poesia *Panmongolismo*, Vladimir Sergeevič Solovë'v (1853-1900) immaginò provenire da Oriente la grande minaccia che avrebbe potuto portare alla fine della Terza Roma. Errore. A differenza di Konstantin Leont'ev egli non riusciva a capire che - come di consueto - la minaccia viene sempre da Occidente e non già dal punto verso cui, come scrisse S. Giovanni Damasceno (m. 749), "bisogna volgere gli occhi per pregare ed adorare Dio". Duole, per un Ortodosso, dover dire due cose: nulla di nuovo sotto il sole; prima o poi doveva succedere. Anzi è un "miracolo" che per tanto tempo non sia accaduto.

Tra Chiesa russa e Chiesa di Costantinopoli i rapporti psicologici hanno sempre oscillato, reciprocamente, tra sfiducia e inimicizia. Difatti Solovë'v parlò di odio geloso dei Greci verso i Russi, a cui costoro rispondevano con ostilità mista a disprezzo. La cosa non è per niente cristiana, tuttavia è così e tanto vale prenderne atto. A tenere insieme queste due realtà contribuì finora una notevole e reciproca prudenza sacerdotale, ma Solovë'v profetizzava (verbo appropriato vista la situazione attuale) che il giorno in cui si fosse verificata la rottura formale tra Chiesa russa e Chiesa greca sarebbe stato chiaro che in Oriente esistono solo Chiese nazionali isolate.

Nel sec. XIX Costantinopoli per due volte fu vicinissima ad anatemizzare la Chiesa russa: nel 1882, quando il Sinodo russo rifiutò di aderire alla decisione costantinopolitana che aveva scomunicato i Bulgari a motivo della loro non riconosciuta autocefalia, e nel 1884 quando il governo russo invitò la *Sublime Porta* a nominare due vescovi bulgari per le diocesi che i greci consideravano di loro esclusiva competenza. Di fronte all'invasione costantinopolitana nella giurisdizione di un altro Patriarcato, con un decisionismo che postulerebbe l'esistenza (che invece non c'è) di un "papato" ortodosso, anche forte della consistenza quantitativa della sua Chiesa in Russia e nel mondo, Kirill I (n. 1946)<sup>lxiv</sup> si è mosso con decisione appunto come capo della Chiesa della Terza Roma la cui giurisdizione è estesa ad ogni latitudine, avendo esarcato in Europa, Asia, Africa e nelle Americhe, dove negli Stati

---

<sup>lxiv</sup> Per la cronaca, Kirill è il figlio del prete (padre Mikhail) che battezzò il piccolo Putin.

Uniti può anche contare su una Chiesa russa autocefala creata ai tempi dell'URSS per dissidenza verso la gestione del Patriarcato moscovita in quel periodo.<sup>lxv</sup>

I risultati della reazione di Kirill sono stati la rottura di ogni relazione formale e sacramentale con le Chiese di Grecia e di Alessandria d'Egitto - schieratesi con Costantinopoli - e la decisione ufficiale di aprire parrocchie russe in Turchia e in tutta l'Africa, rispettivamente territori canonici delle ormai scismatiche Costantinopoli ed Alessandria.<sup>lxvi</sup> Finora anche le Chiese ortodosse di Georgia, Bulgaria, Albania,

---

<sup>lxv</sup> Dal punto di vista del diritto canonico la questione ucraina è un grave problema. Per farla breve, Costantinopoli ha concesso l'autocefalia all'unione tra le scismatiche Chiesa Ortodossa Ucraina-Patriarcato di Kiev e la Chiesa Ortodossa Autocefala Ucraina, creando la Chiesa Ortodossa dell'Ucraina. Da premettere che, a differenza della Chiesa di Roma, nell'Ortodossia nessuna funzione di un ecclesiastico (sacerdozio compreso) gli appartiene, bensì è della Chiesa e l'ecclesiastico ne è titolare solo fino a che faccia parte della Chiesa. Il primate della prima di quelle due Chiese scismatiche, Filaret Denisenko (n. 1929), aveva perso la sua legittima ordinazione sacerdotale per via dello scisma e della scomunica comminatagli da Mosca. L'attuale primate della Chiesa ortodossa dell'Ucraina, Sergej Petrovič Dumenko (n. 1979), sarebbe addirittura privo di ordinazione sacerdotale perché fu fatto ieromonaco da Filaret nel 2007, il quale - scomunicato dieci anni prima - non aveva più il potere di ordinare. Ne consegue che Dumenko non sarebbe nemmeno scismatico ma eretico. Nessuno infatti - cioè nessun Patriarca - può riconoscere o attribuire canonicità agli scismatici se questi non si sono pentiti e lo stato di scisma non è superato. E qui emerge il punto cruciale di tutta la questione ucraina: il *Tómos*, vale a dire l'atto costitutivo con cui l'attuale Patriarca di Costantinopoli ha concesso l'autocefalia alla Chiesa ortodossa dell'Ucraina, è privo di valore canonico di fronte alla Chiesa. Si tratta di vedere se la questione, già sollevata, verrà portata fino alle estreme conseguenze contro il Patriarca di Costantinopoli.

<sup>lxvi</sup> La concessione dell'autocefalia a una Chiesa ortodossa è da tempo un drammatico "tormentone", causa di fortissimi dissapori e scismi. Detto in modo semplice, manca il consenso su chi, in quali condizioni, e come, possa dichiararla e concederla. Un esempio tipico riguarda la Chiesa Ortodossa delle Terre Ceche e di Slovacchia che, costituita per concessione dell'autocefalia dal Patriarcato di Mosca nel 1951, solo nel 1998 fu riconosciuta dal Patriarcato di Costantinopoli che in origine l'aveva definita "illecita" ed "evento negativo, chiaramente non canonico e futile". Inutile andare a vedere cosa dicano i canoni dei 7 Concili Ecumenici: purtroppo non dicono niente. L'unica cosa certa - a fronte di tale silenzio - è che la pretesa del Patriarcato di Costantinopoli di essere l'unico titolare del potere di concedere autocefalie è campata per aria ed esprime solo una gran voglia di "papismo all'ortodossa". L'idea di risolvere la questione ricorrendo ad un Concilio panortodosso fu avanzata agli inizi del sec. XX secolo, ma è rimasta lì. Nel novembre 1993 la Commissione Inter-ortodossa a Chambésy (Svizzera) fissò i termini su cui c'era un accordo fra le Chiese ortodosse erano d'accordo e quelli su cui c'era divergenza.

Serbia, Macedonia, Romania, Polonia, Antiochia, Gerusalemme, non hanno riconosciuto la Chiesa dell'Ucraina voluta dal Fanar,<sup>lxvii</sup> ma resta da vedere quanto i

---

Ne risultò che c'era accordo sulla necessità di un consenso panortodosso per la dichiarazione dell'autocefalia, e che la base ecclesiologica e canonica dell'autocefalia garantisce l'uguaglianza delle autocefalie di tutte le Chiese ortodosse autocefale. Tra le condizioni necessarie per l'autocefalia erano indicati il beneplacito della Chiesa-Madre e la garanzia del "consenso panortodosso". Esistendo queste condizioni, nel processo sarebbe poi intervenuto il Patriarca costantinopolitano. Restava da concordare come si dovesse dichiarare l'autocefalia, e chi e come dovesse firmare il documento di concessione. Non se ne fece nulla perché per anni il Patriarcato di Costantinopoli, che presiedeva la Commissione inter-ortodossa di preparazione, non la convocava. Nel 1999 ci provò, ma la cosa si arenò in quanto Costantinopoli volle che vi partecipasse anche, ed alla pari con le Chiese autocefale riconosciute, la c.d. Chiesa Ortodossa Autonoma Estone, istituita sul territorio canonico della Chiesa Ortodossa Russa dal Patriarcato di Costantinopoli. E naturalmente, la Chiesa russa non accettò l'interferenza. Nel 2008 Costantinopoli rinunciò alle richieste precedenti e si aprirono di nuovo le trattative ed una nuova riunione ci fu alla fine del 2009. Una parte delle Chiese autocefale sostenne che il documento di autocefalia doveva essere firmato dal Patriarca di Costantinopoli come "portavoce del consenso panortodosso", mentre le Chiese russa, serba, rumena, bulgara, polacca e delle Terre Ceche e di Slovacchia erano dell'avviso che dovessero firmarlo i rappresentanti di tutte le Chiese autocefale. Nel 2011 non si raggiunse alcun consenso. Il dissenso era incentrato sulla pretesa di Costantinopoli che la firma del suo Patriarca apparisse come quella del concedente l'autocefalia, mentre per le altre 6 Chiese doveva risultare frutto di una decisione congiunta. La questione dell'autocefalia fu temporaneamente tolta dalla discussione per l'iniziativa dell'attuale Patriarca di Costantinopoli che propose alle Chiese autocefale di demandare la questione a un Concilio panortodosso e rinviare la discussione della questione controversa ai tempi migliori. Nel testo dice in prosieguo come finì al Concilio panortodosso di Creta. L'accusa di "papismo all'ortodossa" nasce dal fatto che gli atteggiamenti di Costantinopoli esprimono la chiara intenzione di essere Chiesa-Madre e non Chiesa-Sorella.

<sup>lxvii</sup> La dichiarazione più dura è stata quella del Patriarcato di Serbia:

1) non riconosce l'anti-canonica "invasione" del patriarcato di Costantinopoli nel territorio canonico della santa Chiesa russa, dato che la metropoli di Kiev, che include dozzine di diocesi, nel 1686, sulla base di decisioni del patriarca di Costantinopoli, Dionigi IV, fu posta sotto quello di Mosca. 2) Non riconosce la "Chiesa autocefala d'Ucraina" che, dal punto di vista canonico, non esiste. Gli scismatici rimangono scismatici, a meno che, con una sincera confessione, non si pentano. 3) Non riconosce il "Concilio" di Kiev. Esso è erroneamente chiamato di "riunificazione" e ha disintegrato ancor più l'infelice Ucraina. 4) Non riconosce un episcopato scismatico, che appartiene all'ala di Denishenko [Filaret, ndr], ridotto [da Mosca, ndr] allo stato laicale e scomunicato. 5) Raccomanda ai gerarchi e al clero di astenersi da ogni comunione liturgica e canonica non solo con il Signor Epifany e con altri come lui, ma anche dai vescovi e chierici che concelebrano con loro (... e) implora [...] il patriarca ecumenico di riconsiderare la decisione presa.

loro Primate resisteranno alle pressioni dei rispettivi governi, praticamente tutti egemonizzati dagli Stati Uniti. Se resisteranno, nel Vecchio Mondo si avrà la spaccatura fra Ortodossia greca e slavo-romena-caucasica; se non resisteranno, la Chiesa russa tornerà “sola contro tutti” (magari insieme a quella serba).

Importante è quanto sta accadendo in Africa, a carico del Patriarcato greco di Alessandria. Nel Sinodo di fine 2021 il Patriarcato di Mosca ha accolto nella sua giurisdizione ben 102 sacerdoti che in precedenza avevano operato in otto paesi africani sotto la giurisdizione del Patriarcato di Alessandria. Essi, oltre a non aver condiviso né il riconoscimento della Chiesa Autocefala Ucraina, che aveva portato nel dicembre 2019 alla rottura delle relazioni ecclesiastiche tra Mosca e Alessandria d’Egitto, né la concelebrazione del Patriarca di Alessandria col Metropolita autocefalo di Kiev avvenuta il 13 agosto sull’isola turca di Imbros, hanno altresì esternato l’estremo malcontento per la scarsa considerazione e il modo in cui il clero greco alessandrino tratta i confratelli dell’Africa Nera. Mosca di conseguenza ha creato il nuovo Esarcato Africano suddiviso nelle due diocesi dell’Africa settentrionale e meridionale. In atto l’Ortodossia russa risulta estesa a Egitto, Sudan, Etiopia, Eritrea, Gibuti, Somalia, Ciad, Camerun, Nigeria, Libia, Centrafrica e Seychelles. Il clero delle due diocesi africane viene gerarchicamente sottoposto al vescovo russo di Erevan in Armenia. Successivamente all’erezione dell’Esarcato sono continuate le richieste di ammissione da parte di membri del clero africano.

Nella “economia” del mondo ortodosso la rottura fra Mosca e Alessandria è grave, poiché questo patriarcato è il secondo per dignità nella lista delle 14 grandi Chiese appartenenti alla comunione ortodossa universale. L’attuale Patriarca alessandrino, che da giovane aveva studiato nell’università sovietica di Odessa, fino alla citata concelebrazione si era sempre atteggiato a sostenitore della Chiesa ucraina legata a Mosca: poi ha cambiato idea, come Bartolomeo di Istanbul. Ma non sempre si cambia idea a seguito di un cambiamento di idea. Ovviamente la questione ucraina si proietta sul Consiglio Ecumenico delle Chiese di cui Mosca e Istanbul fanno parte; inoltre la Commissione mista cattolico-ortodossa finisce oggettivamente depotenziata perché Mosca - che rappresenta quasi i tre quarti degli

oltre duecento milioni di ortodossi nel mondo - ha annunciato di non prendere più parte a organismi in cui vi sia un rappresentante di Costantinopoli.

Ma ormai è fatta. Ci sono due Ortodossie, e si sta da o una parte o dall'altra: Bartolomeo ha la sua, Kirill la sua con in più autorevoli alleati nel mondo ortodosso (almeno finché durano: la Chiesa serba sicuramente durerà). Innegabilmente l'Ortodossia sta messa male, ma il problema non è questo, ma che l'Anticristo sta agendo: è con lui che ci si deve confrontare, non con le umane meschinità di pseudo-pastori d'anime "umani, troppo umani".

Risulta chiaro che Mosca vuole sviluppare un proprio modello ecclesiale "post-ecumenico" a difesa dei grandi ideali etici, morali, culturali e umanitari del Cristianesimo ortodosso lasciando ad ogni Chiesa la propria tradizione, la propria definizione canonica e il proprio ruolo nel mondo scavalcando la Seconda Roma. D'altro canto - e così ci si riallaccia alle valutazioni di Solovë'v - "psicologicamente" parlando Mosca non ha mai riconosciuto né sentito Costantinopoli come la propria "Chiesa-madre", oltre tutto risultando essa squalificata - o poco qualificata - dall'essere da tempo un "patriarcato turco" e, almeno a partire dal secolo scorso dal suo ruolo di "quinta colonna" degli Stati Uniti" nel mondo ortodosso.

Già a giugno del 2016, a voler ben vedere, c'era stato un forte segnale negativo: all'ultimo momento il Patriarcato di Mosca annunciò di non inviare la propria delegazione al Concilio Panortodosso di Creta, e questo fu la causa del fallimento dell'assise che aveva avuto circa 60 anni di preparazione, e il cui ultimo precedente risale a ben dodici secoli fa (il II Concilio di Nicea, 787).<sup>lxviii</sup> Uno schiaffo notevole

---

<sup>lxviii</sup> 156 presenti e 134 assenti. Non avevano partecipato neppure le Chiese di Antiochia, Bulgaria, Georgia. È innegabile il significato politico di quanto accaduto, peraltro non colto da tutti: qualcuno degli irriducibili "buonisti" ha parlato (con l'usuale linguaggio al miele) di Concilio dimezzato ma aperto alla speranza! *Spes ultima dea*. Orbene, dovendo essere quello di Creta un Concilio di Primate e loro delegazioni (non già di singoli Vescovi), per conseguenza Mosca (pur con l'enorme quantità di fedeli sotto la sua giurisdizione) avrebbe contato 1 al pari della microscopica Costantinopoli. La mancata partecipazione di Mosca ha ridotto la riunione di Creta a mera conferenza preconciliare. Non furono di secondaria importanza i malumori riguardanti i documenti sul matrimonio, sulle Chiese ortodosse, sul mondo contemporaneo e sul rapporto con altre confessioni cristiane; malumori produttivi di critiche alla posizione



al Patriarca istanbulioto. D'altro canto non è che nel mondo ortodosso il suo ruolo di *primus inter pares* sia più molto sentito, ed a maggior ragione per i recenti atteggiamenti da "simil papa". Il suo titolo completo è "Arcivescovo di Costantinopoli-Nuova Roma e Patriarca Ecumenico". Ora, "Ecumenico" è sicuramente e soltanto un pomposo e onorifico titolo bizantino privo di contenuto "universale", ma è pur vero che nell'attribuire titoli onorifici è sempre meglio essere prudenti, perché non si sa mai dove si va a finire.

Innanzitutto l'Ortodossia non ammette alcuna "giurisdizione universale" oltre a quella di Cristo e del Santo Spirito: le singole Chiese locali sono unite nello Spirito come parti della Chiesa (Una, Santa, Cattolica ed Apostolica). L'ignoranza del diritto canonico ortodosso è più che scusabile ma non lo è per nulla l'ignoranza storica, per non parlare, da ultima, dell'assenza di logica: i sostenitori dell'universalità di questo Patriarcato dovrebbero spiegare come essa sia sostenibile quando i suoi fedeli sono circa 6 milioni, vale a dire press'a poco il 2% del numero totale degli Ortodossi nel mondo.

In greco οἰκουμένη (*ikuméni*) - da cui "ecumenico" - è tanto la terra abitata dagli esseri umani quanto ed essenzialmente lo spazio culturale di quella che fu la civiltà antica. Infatti ogni altra cultura anticamente aveva il suo "universo". Il II e il IV Concilio Ecumenico istituirono una Pentarchia di Patriarcati (nell'ordine: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme)<sup>lxix</sup> che dal 1054 si ridussero a quattro essendo diventato scismatico quello di Roma. Solo con l'estensione a Mosca venne ripristinato il numero 5.

Nell'Impero Romano d'Oriente "universale" era diventato "panimperiale" con la legislazione di Giustiniano (527-565), che altresì modificò l'originaria attribuzione del carattere "ecumenico" a tutti i membri della Pentarchia, e quindi dal 530 solo gli

---

eccessivamente "ecumenica" - nel senso di aperturista - contenuta nei documenti in questione (preparati a Istanbul), e produttivi di insistenze sulla necessità di definire eretici e non "Chiese" i Romano-cattolici ed i Protestanti.

<sup>lxix</sup> Che già non esauriva il numero delle Chiese ortodosse autocefale, di cui alcune erano fuori dall'Impero (Chiesa georgiana e Chiesa di Aquileia) ed altre all'interno dei suoi confini (come le Chiese di Cipro e di Cartagine).

Arcivescovi di Costantinopoli-Nuova Roma furono considerati tali. Quando il papa di Roma si accorse del “colpo di mano” protestò ma gli fu autorevolmente risposto che si trattava solo di un “fiorito titolo cerimoniale”. Ma nella legislazione imperiale presto si affermò l’idea di prerogative particolari ed uniche della sede costantinopolitana.

Restava fermo il fatto che nessun testo ha mai parlato del Patriarcato di Costantinopoli come “capo di tutte le Chiese” ed *a fortiori* non è mai stata affermata una giurisdizione universale di esso.

Dal 1543 il Patriarca di Costantinopoli (trasferito dagli Ottomani da Santa Sofia al quartiere Fanar) ebbe la giurisdizione su tutti i Cristiani ortodossi abitanti nell’Impero sultanale in cui, per l’estensione delle conquiste ottomane, si trovavano anche i Patriarcati di Antiochia, Gerusalemme ed Alessandria d’Egitto. Creando un *millet* ortodosso sottoposto al Fanar l’Impero ottomano risolse un suo problema ma ne creò un altro - e grave - per il mondo ortodosso. Il loro nuovo *status* fu considerato un regalo celeste dai Patriarchi fanarioti che grazie ad esso cominciarono ad intromettersi negli affari delle altre Chiese autocefale, suscitando però la ferrea difesa dei principi canonici da parte degli altri Primate. La politica del “doppio binario” non è affatto cosa moderna, e infatti proprio i Patriarchi di Costantinopoli condannarono sempre e con decisione le tesi con cui il papa di Roma giustificava la sua pretesa del primato sulle altre Chiese.

Benché dal secolo scorso la posizione del Patriarcato di Costantinopoli sia ridotta ai minimi termini, la popolazione greca di Istanbul quasi non esista più (erano solo 2.000 circa nel 2014), in Turchia non ci siano più parrocchiani ed il ben poco che resta del gregge si trova in Europa Occidentale e in America - tuttavia, in base al principio biblico *quos Deus perdere vult eos dementat*, i canonisti del Fanar ormai senza più timidezze sostengono la tesi che dal titolo di “Ecumenico” deriva una giurisdizione universale, col risultato di creare malumori, tensioni e futuri scismi.

Impossibile prevedere come andrà a finire: è solo chiaro che il persistere e l'acuirsi delle pretese del "Patriarca turco"<sup>lxx</sup> continueranno a produrre effetti divisivi.

Per il 2025 Costantinopoli intende realizzare a Nicea un incontro con varie Chiese cristiane: se ne venisse fuori una qualche iniziativa "ecumenica" - con tutta probabilità all'insegna dell'uniatismo - allora potrebbe essere la volta buona per chiudere la partita fanariota. Dio vede e provvede, come fece a Costantinopoli nel 1453 ed a San Pietroburgo-Mosca nel 1917, salvando (certo, in modo non piacevole per gli interessati) quelle Chiese dalle non felici situazioni in cui erano sprofondate.

Da considerare infine che se all'orecchio di un anglofono la parola *ecumenical* fa pensare all'omonimo movimento protestante per l'unità dei Cristiani, invece nel linguaggio ecclesiastico russo i termini "universale" e "ecumenico" stanno agli antipodi.

Padre Vsevolod Chaplin (1968-2020), che fu Presidente del Dipartimento Sinodale per la Cooperazione della Chiesa e della Società del patriarcato di Mosca, fu molto duro verso Bartolomeo nel commento alle recenti decisioni della Chiesa di Mosca; infatti dichiarò che sarebbe stata auspicabile la nomina di nuovi primati davvero ortodossi a Costantinopoli, Atene e Alessandria, dovendosi considerare vacanti quelle cattedre dopo il tradimento dei loro occupanti, ed aggiungendo: *Soltanto scuotendoci di dosso la polvere degli eretici e degli scismatici, potremo salvare l'unica Chiesa nella vera fede. È la Terza Roma che rialza la testa. L'affermazione di padre Chaplin ha una sua precisa logica storico-ecclesiale: prima dello scisma compiuto dalla Chiesa di Roma essa aveva il primato d'onore e Costantinopoli era seconda; abbandonata Roma l'Ortodossia, la primazia d'onore passò a Costantinopoli; ebbene, essendo ora quest'ultima scismatica, perché la primazia non potrebbe passare a Mosca? Certo, ci vorrebbe un apposito Concilio per sancire *de iure* questa *translatio*.*

---

<sup>lxx</sup> Non è un insulto: il possesso della cittadinanza turca è il requisito primo per essere Patriarchi di Costantinopoli.

A questo punto si pone un problema per il quale servirebbe un canonista: sarebbe valido un Concilio formato anche dai vescovi fanarioti o filofanarioti scismatici e somunicati? Convocato da chi? Certo non da Bartolomeo che si trova nella predetta situazione e comunque non lo farebbe mai nemmeno sotto tortura. Chi vivrà vedrà.

Due ulteriori segnali. Il primo è che di recente il Patriarca di Mosca ha concesso la possibilità di battezzare i propri figli con nomi di origine straniera; a quanti vi hanno visto un gesto di liberalità l'arcidiacono Andrej Kurayev (n. 1963) ha risposto che invece l'iniziativa rientra nell'orientamento di fare della Chiesa di Mosca la guida mondiale dell'Ortodossia. L'altro viene dal vescovo Tikhon, al secolo Shev-kunov (n. 1958) di Pskov, che nel febbraio scorso in un'omelia ha significativamente fatto una citazione da S. Ignazio Brianchaninov (1807-1867): «*Papismo, così si chiama l'eresia, dichiarata dall'Occidente, dalla quale sono derivate, come i rami dall'albero, i diversi insegnamenti protestanti*». Parole inusuali nel teatrino ecumenico, dove è obbligatorio far finta di volersi bene tra "fratelli separati" e dimenticare che altresì i biblici Caino e Abele erano fratelli. In definitiva si può dire che allo stato attuale l'Ortodossia in Russia presenta i caratteri della religione militante, caratterizzata - come dicono taluni - dall'essere entrata in chiesa anche il Cremlino. In questa poco pacifica situazione c'è di positivo - almeno per gli Ortodossi non ecumenici - l'essere venuto meno il secondo previsto incontro fra l'attuale papa di Roma e Kirill di Mosca, che avrebbe solo creato confusione pur a prescindere dalla sicura assenza di risultati sostanziali.

Tutto sommato i rapporti fra la ex prima Roma e la Terza Roma sono tra il "fred-dino" ed il "congelato" quanto meno dal 2002, anno dell'espulsione di diversi missionari dalla Russia - ovviamente decisa dal governo russo su istanza del Patriarcato - come ritorsione per aver eretto il Vaticano quattro nuove diocesi russe, iniziativa "fraterna" non gradita da Kirill. Oltre al non effettuare proselitismo all'interno di giurisdizioni romano-cattoliche (è altra cosa il fatto di aprire le porte a chi sia interessato all'Ortodossia), l'erezione di nuove parrocchie ortodosse è sempre

funzionale ai bisogni spirituali degli Ortodossi che vi vivano. In assenza di fedeli non si costituiscono parrocchie.

Oggi le strutture romano-cattoliche ancora operanti in Russia sono quelle aperte nel periodo pre-Putin, ma al netto di quelle poi chiuse o ridotte al minimo di attività. Per esempio, solo in Siberia (a Tomsk) funziona una scuola privata romano-cattolica (gestita dagli immancabili gesuiti), mentre a Mosca e San Pietroburgo i preti del papa romano o restano confinati nei loro edifici o si limitano a percorrere un centinaio di metri di strada per l'annuale processione del *Corpus Domini*.

Si deve notare come sia stridente - rispetto ad un passato ancora recente della Chiesa romana e delle confessioni religiose protestanti, che ne hanno combinate di cotte e di crude - l'ipocrita indignazione pseudo-etica quando sia una Chiesa ortodossa a fare proprio l'antico concetto di "guerra giusta". Poiché il più delle volte questi indignati in tonaca o in *clergyman* di scheletri negli armadi ne hanno molti, sarebbe più proficuo (almeno culturalmente) affrontare la vera sostanza del problema - invece del linciaggio morale, che poi si perde nei rivoli della propaganda politica - e quindi argomentare (se si hanno argomenti) contro il considerare giusta una determinata guerra, e non già confutare il concetto stesso di "guerra giusta", il quale è molto più difendibile di quanto suppongano (se in buona fede) le presunte "anime belle" di cui si parla. Altrimenti tutto finisce nell'inutile e banale luogo comune "la guerra è una brutta cosa" che, oltre ad avere ormai ha stufato, è assimilabile alla scoperta dell'acqua calda.

Un'ultima considerazione tanto per chiarire. Qualche volta in settori romano-cattolici e protestanti si nota un certo apprezzamento (un po' *obtorto collo*) per la tenace resistenza opposta dall'Ortodossia russa alle varie depravazioni ormai dominanti e ufficializzate in Occidente. La cosa potrebbe far pensare alle possibilità di intese cooperatrici fra questi tre mondi, ma ciò sarebbe molto illusorio. Le ormai profonde differenze teologiche e spirituali; le persistenti manovre concorrenziali ed anticoncorrenziali; le diffidenze reciproche; i giochi di potere; la non sempre espressa consapevolezza (tanto ortodossa quanto romano-cattolica) sull'improprie-

tà di parlare di percorsi per “l’unità delle Chiese” essendo chiaro ad entrambe le parti che la Chiesa come corpo mistico di Cristo è già unita - per gli Ortodossi la loro, per i Romano-cattolici quella di Roma - e chi più ne ha ne metta, fanno concludere che solo il futuro realizzarsi della dimensione escatologica porrà fine alla questione, sempre che storicamente essa non finisca prima per auto-esaurimento.

*Conclusionone ovviamente non conclusiva: la russofobia*

Due detti russi introduttivi:

*Che cosa distingue in Occidente i cremlinologi dai sinologi? I sinologi amano la Cina, i cremlinologi detestano la Russia.*

*Perché prendersela con qualcuno per niente quando ce la si può prendere con la Russia per tutto?*

In certi ambienti russi l’immagine di Mosca come Terza Roma - spirituale e politica - è molto forte ed animatrice. Considerato che attualmente l’azione moscovita nella sua globalità risulta orientata all’avvento di un mondo multipolare, non è azzardato collocare ciò in una dimensione imperiale in senso spirituale, nell’ottica di un’ideocrazia, ben lungi dalla volgare parodia dell’Impero romano che da molto tempo appartiene all’ideologia anglosassonica d’oltreoceano.

Inoltre c’è un aspetto che il proto-euroasiatista Kontantin Nikolaevič Leont’ev avrebbe sicuramente apprezzato: il fatto di aver ripreso ad operare Mosca come Terza Roma in cooperazione con l’Islām, innanzi tutto sciita, e col potente (per ora solo economicamente) e rinnovato Impero di Mezzo, la Cina.

L’ultima considerazione - sempre riferita alla Terza Roma - riguarda l’attuale ondata di russofobia che, partita ancora una volta dall’anglosfera, è stata diligentemente fatta propria dai suoi vassalli, valvassini e valvassori occidentali. Storicamente si individuano i seguenti punti di origine della russofobia: sul piano religioso

la Chiesa di Roma, scismatica ma che ha accusato l'Ortodossia di scisma, sul versante politico e culturale, troviamo Francia, Gran Bretagna, Germania, Stati Uniti, la cui motivazione è sempre l'espansionismo russo e il dispotismo del regime interno.

In Francia nel 1756 fu realizzato un falso *testamento di Pëtr I* contenente il piano per l'occupazione russa di gran parte d'Europa. L'Illuminismo, da parte sua, si impegnò nell'accusare il dispotismo zarista non essendo in grado di vedere il dispotismo razionalista di cui esso stesso era portatore. Da notare che Harry Truman (1884-1972), "noto intellettuale" del Missouri, considerò il falso testamento di Pëtr addirittura "prezioso per spiegare Stalin". Si omettono commenti ulteriori. La russofobia britannica nacque dopo il 1815, una volta sconfitto Napoleone, e non è mai cessata. Per Londra la Russia - le cui truppe erano arrivate a Parigi nel 1814, e quindi teoricamente potevano arrivare a Londra - era diventata minacciosa perché barbara (oltre che dispotica), insidiava l'imperialismo britannico in India e poteva bloccare l'espansione britannica in Asia Centrale (come effettivamente accadrà). La russofobia tedesca è sempre stata un misto di imperialismo e razzismo, diventato prevalente in epoca hitleriana, durante la quale gli Slavi vennero posti al fondo della gerarchia razziale con ebrei e neri. Inizialmente alla base c'era l'ideologia pangermanista del *Lebensraum*, dello spazio vitale, che inizialmente collegato alle aree di cultura e civilizzazione tedesca presto diventò oggetto di propositi di annessione abitandovi o avendovi abitato nuclei di popolazione germanica. E infine gli Stati Uniti, dal 1945 dominanti nell'anglosfera, portatori di una russofobia imperialistica ammantata dalla tipica ipocrisia protestante. L'attuale russofobia italiana rientra fra gli allineamenti della servitù agli attuali desideri del padrone (USA) perché fu assente anche in epoca di "guerra fredda".

Oggi la questione è: siamo sicuri che (indignazione a parte) la russofobia risulti davvero sgradita ai gestori della politica russa? O non si tratta di un favore che viene fatto a Mosca (quand'anche non voluto) perché finisce di approfondire proprio il solco che interessa al Cremlino e ad una certa parte della società russa? Traduciamo.

Attualmente Mosca ha effettuato una netta scelta di campo euroasiatico che rappresenta (al momento) la disfatta delle componenti occidentaliste russe. È in atto una scelta antioccidentale, antistatunitense, antiliberista, anticattolica ed antiprotestante, favorevole alla presenza/controllo dello Stato in economia, eurasiatica, contraria ai “valori” (?) nichilisti occidentali sfociati nell’ideologia LGBT ecc., di avvicinamento al mondo islamico, e chi più ne ha ne metta. In una simile prospettiva l’innalzamento di una duplice barriera - tanto da parte russa quanto da parte occidentale - non può che favorire il consolidamento della predetta scelta strategica, culturale e - se si vuole - “geopolitica”. Si aggiungano le minoritarie dimensioni quantitative - di popolazione ed economiche - dell’Occidente odierno in rapporto alla maggior parte del mondo, che non lo segue più pedissequamente come una volta. Si potrebbe dire “la Terza Roma ringrazia per la premura”.

Anni fa il compianto Giulietto Chiesa (1940-2020), tanto acuto nelle analisi quanto inascoltato, nel libro *Putinfobia*<sup>lxxi</sup> sviluppò un discorso da cui si evince (andando dal meno al più) l’inutilità degli sforzi compiuti dalle onnipresenti “anime belle” per far distinguere tra “Russia e Putin” poiché per l’Occidente il problema non sta in chi guidi la Russia, ma nell’esistenza della Russia medesima, talché si ripropongono (in peggio) le isterie e le antiche ridicolaggini britanniche contro la Russia zarista. E Giulietto Chiesa poneva il problema se in realtà la russofobia non costituisca un ideale specchio che riflette, deformata, la crisi occidentale. Sulla stessa linea il giornalista e politico svizzero Guy Mettan (n. 1956) che nel suo *Russofobia. Mille anni di diffidenza*<sup>lxxii</sup> ha scritto:

*Come la matrigna di Biancaneve, l’Occidente interroga il suo specchio per trarne sicurezza, ma lo specchio russo oppone resistenza e trova sempre una buona ragione per rispondergli che non è lui il più bello del mondo, e che ad est esiste un Paese che è bello almeno quanto lui.*

---

<sup>lxxi</sup> Piemme, Casale Monferrato 2016. Nuova edizione nel 2022.

<sup>lxxii</sup> Sandro Teti, Roma 2016.



Si potrebbe parlare anche di mancanza di vera unione all'interno dell'Occidente quale matrice della sua necessità periodica di avere un nemico che lo faccia sentire "unito". Poi, fidando su distrazione e ignoranza - oggettiva e/o indotta dai *media* - nella "disopinione" pubblica ci si indigna a senso unico previo occultamento dei fatti scomodi:

*È sorta grande indignazione di fronte alle pretese di Mosca di preservare le popolazioni russofone della Transnistria e le minoranze ossete e abcasie, atteggiamento che si è volentieri descritto come un tentativo di far rivivere la perduta grandezza. Ma chi, in Europa, si è preoccupato dei massacri degli abcasie e degli osseti perpetrati dai georgiani e del rischio che i russi di Transnistria fossero squartati vivi dai moldavi?*<sup>lxxiii</sup>

È la globale diversità della Russia (solo Russi o anche rossi non importa) ad aver costituito il presupposto per la formazione dell'immagine della pericolosa aggressività russa. Pericolosa per l'Occidente, è chiaro. Ed il fatto di porsi come Terza Roma non ha certo migliorato le cose. La russofobia fu ed è un'immagine eurocentrica ed autoreferenziale, come giustamente ha sottolineato Mettan, costruita pazientemente e costantemente in almeno un millennio. Questa immagine sostanzia una corrente d'odio unidirezionale: dall'Occidente verso la Terza Roma ortodossa.

Il dato costante di tale fenomeno è che tanto gli Europei quanto gli Stati Uniti sono autisticamente concentrati su sé stessi e quindi non vedono le realtà delle altre culture e degli altri popoli non inseriti o non inseribili nel loro "totalitarismo democratico"; per conseguenza non possono rendersi conto di come siano suscettibili di impatto globale le dinamiche esistenti in questi mondi altrui: dinamiche che, d'altro canto, l'Occidente nemmeno considera.

Secondo taluni (e chi scrive è d'accordo) - l'identità individuale e politica - si definisce a partire da ciò che le si oppone: è l'eterna dialettica amico/nemico. Crollata l'URSS ed avendo perso di consistenza l'Islām radicale (peraltro alimentato

---

<sup>lxxiii</sup> *Ibidem*, p. 37.

proprio da Washington, come nemico di turno e come strumento operativo verso altri nemici “minori”) l’Occidente guidato dall’anglosfera si sarebbe trovato senza nemici esterni se non si fosse rivolto alla Russia attuale. In posizione di attesa per l’immane “puntata successiva” c’è già la Repubblica Popolare Cinese. Se per un motivo o per l’altro uno dei due venisse meno come nemico - improbabile, ma tutto può accadere - potrebbe verificarsi la seguente situazione (che in molti aspettiamo): a quel punto, dovendosi trovare un nemico all’interno dell’Occidente, il suo processo di autodissoluzione (già in atto) dovrebbe accelerarsi portando all’estremo la putrefazione di legami ancora formalmente in essere e fino al trionfo completo dell’attuale “demenza digitale”.

Oggi la russofobia si impernia sulla globalizzazione capitalista. Nell’immediato secondo dopoguerra in Russia lo stesso fenomeno andava sotto il nome di “globalismo”. Altro termine era “cosmopolitismo”, interpretato dagli storici occidentali semplicemente e riduttivamente come antisemitismo. Ora, due profili vanno considerati, se no si fa solo propaganda e non si capisce molto: Stalin non era un antisemita “zoologico” alla maniera di Hitler; tra i rappresentanti del globalismo o cosmopolitismo c’erano in effetti molti rappresentanti dell’intelligenza ebraica russa; il vero problema non era essere più o meno ebrei ma portatori di un certo tipo di idee.

L’Occidente già all’epoca si muoveva nel senso di creare strutture gestionali mondiali, cioè un parlamento mondiale, un governo mondiale, organismi mondiali di controllo e di regolazione. La c.d. unione europea serviva a porre in posizione semicoloniale, rispetto al grande capitalismo, gli Stati più deboli ed economicamente meno sviluppati del continente. Era evidente fin da allora - per chi volesse vedere e capire - che per l’URSS (e poi la Russia) non c’era posto in nessuna “casa comune” europea oppure occidentale.

Il sistema di “convivenza pacifica”, fatto accettare da Chruščëv al 20° Congresso del PCUS nel 1956, fu quindi un colossale errore strategico: difatti non portò a nulla di positivo.

Ora una premessa che sembra una digressione e una reiterazione ma senza esserlo. A scuola insegnano ancora che nel 1054 fu la parte orientale della Chiesa cristiana a separarsi da quella di Roma. Una versione di comodo, non essendoci voci idonee a controargomentare. Oggi queste voci ci sono ma col difetto generale di produrre libri, o saggi o articoli, cioè “oggetti del dispiacere” per chi poco legge e delega il pensiero a tv ed internet; ragion per cui l’incidenza è minima. In realtà fu la Chiesa di Roma, nel suo desiderio di potenza, a respingere l’Ortodossia sancita dai 7 Concili Ecumenici. La grande espressione di questa ripulsa furono il sacco di Costantinopoli da parte dei “crociati” (!) e l’immediata costituzione *in loco* di un Patriarcato latino al posto di quello ortodosso preesistente. Caino e Abele *docent*. La Russia si è voluta proclamare erede dell’anatemizzato (da Roma) Impero Romano d’Oriente, così assumendo subito il ruolo di nemica dell’Occidente. Nel corso del complesso sviluppo della storia russa non vi è stato un avvenimento cruciale (dicesi uno) suscettibile di attenuare tale posizione occidentale, benché in teoria avrebbe potuto esserci: aver fatto, bene o male, da baluardo all’avanzata tartaromongola? la violenta “europeizzazione” ad opera di Pëtr I? aver sconfitto Napoleone? la fine dello zarismo nel 1917? aver sconfitto Hitler? il crollo dell’URSS? Ma nemmeno a parlarne!

In Occidente l’ignoranza di massa indotta anche da programmi scolastici fatti apposta per alienare definitivamente dall’uso dei libri, la sostanziale censura statale sul contenuto degli insegnamenti storici (oggi maggiore che durante la “guerra fredda”) sono stati un’ottima base per la diffusione della russofobia. L’ignoranza storica ha consentito a Hollywood, senza eccessivo sforzo, di far passare il concetto che la II Guerra mondiale sarebbe stata vinta da Hitler se non ci fosse stato l’intervento *yankee* e che Auschwitz fu liberata dagli *yankees* e non dai Sovietici! Russofobia o russofolia? Oggi la paranoia occidentale ha trovato in Putin la necessaria personificazione del nemico e la possibilità di autocoltivarsela a piacimento. Non considerando, tuttavia, un particolare per nulla secondario: cioè che, oltre ad essere al momento un “pio” desiderio il cambio di regime a Mosca, quanti sulla scena

appaiono (almeno per ora) i possibili successori dell'attuale "zar" sicuramente si presentano molto più "falchi" di lui. Buona fortuna.

La russofobia "seria" punta alla distruzione di quella sorta di essenza profonda che, in ogni situazione calamitosa, consente poi alla Russia di risorgere nella sua pienezza. In Russia quest'essenza è detta "sogno russo", e si riallaccia strettamente alla Terza Roma. È l'aspirazione popolare a quel che in linguaggio religioso si chiama Regno dei Cieli sulla terra. È l'oggetto di una coscienza sacra delle persone e del sovrano russo che Dio risveglia, Zar o *leader* non importa. I contenuti di questa coscienza e conoscenza si trovano facilmente in certe favole popolari, negli insegnamenti dei grandi mistici ortodossi, ed anche - come già dianzi detto - nelle visioni politiche dei bolscevichi, cioè nel loro sogno di creare sulla terra un'esistenza ideale, quasi portandovi una specie di regno dei cieli sulla terra. Questo è cultura tradizionale russa, e quindi va sradicata (nelle intenzioni) ad opera dell'amorfa e nichilista uniformità creata dall'anglosfera. Infatti la russofobia rientra nel più ampio progetto occidentale di "nientificazione": cioè realizzare il dominio mondiale distruggendo le diversità e le originalità dei popoli, trasformando l'umanità in una brutta copia della vuota *yankee way of life* (oggi alquanto piena di crepe) sradicandola dalle sue identità ed avendo sostituito Dio con la merce (culto attivo limitato a chi abbia i soldi per comprare, e fatto di speranza per gli aspiranti catecumeni/consumatori). Tenuto conto di ciò, la Russia è obiettivo primario.

Un tale progetto implica necessariamente un unico centro direttivo dell'umanità, altrimenti sarebbero impossibili unificazioni e standardizzazioni. Ai fini di tale prospettiva nel campo religioso opera il c.d. movimento ecumenico, e in campo culturale la mercificazione più totale; in termini di rappresentazione lo schema è semplicissimo: la Russia è Oriente, è barbara, tirannica, folle ed aggressiva; l'Occidente, invece, è civile, libero, razionale e pacifico (un'immagine falsa come quelle del Mulino Bianco).

È interessante notare due fenomeni collegati: il poeta Aleksandr Sergeevič Puškin (1799-1837) è uno degli autori russi più odiati dai russofobi per il suo ruolo culturale e spirituale in ordine a quanto sopra detto; nel 1937 (periodo prossimo

all'esplosione della tempesta bellica) Stalin aveva ordinato di fare di Puškin il poeta più letto e popolare, in modo da costituire nutrimento per il popolo sovietico prima di una guerra che si preannunciava ineluttabile. Quattro anni dopo, sui campi di battaglia i lettori di Puškin e quelli del *Mein Kampf* si scontrarono all'ultimo sangue, e sappiamo come finì.<sup>lxxiv</sup>

Lo scorso anno la Presidenza russa ha approvato un testo dal titolo *Fondamenti di politica statale di tutela e rafforzamento dei valori Spirituali e Tradizionali della Russia*, da taluni definito “carta dei valori della tradizione” e ovviamente fonte di indignazione per i nichilisti di varia nazionalità. Se ne riportano alcuni passaggi fondamentali

4. *I valori tradizionali sono linee guida morali che formano la visione del mondo dei cittadini russi, vengono trasmessi di generazione in generazione, sono alla base dell'identità civile di tutti i Russi e dello spazio culturale comune del Paese, rafforzano l'unità civile e trovano la loro espressione unica e identitaria nello sviluppo spirituale, storico e culturale del popolo multinazionale della Russia.*

6. *Il Cristianesimo, l'Islām, il Buddhismo, l'Ebraismo ed altre religioni, parte integrante del patrimonio storico e spirituale russo, hanno avuto un impatto significativo sulla formazione dei valori tradizionali, comuni a credenti e non credenti. Un ruolo particolare nella formazione e nel rafforzamento dei valori tradizionali spetta all'Ortodossia.*

7. *La Federazione Russa considera i valori tradizionali la base della società russa, che le consente di proteggere e rafforzare la sovranità russa, assicurare l'unità del nostro*

---

<sup>lxxiv</sup> Il caos etico e morale degli anni '90, nato da capitalismo selvaggio, disprezzo per gli impoveriti da esso causati, egoismo aggressivo e degenerazione sessuale, negli anni '2000 lasciò il posto al progressivo recupero dei valori tradizionali. Nel 2007 la *Fondazione Sorokin* pubblicò i risultati di un'indagine sui valori e disvalori dei giovani russi, cioè di un'importante fascia di rilevanza: *Valori*= benessere materiale, valorizzazione dell'io, autorealizzazione, famiglia, stabilità, libertà, rispetto per gli anziani, fede in Dio, patriottismo, dovere e onore; *Disvalori*= culto del denaro, individualismo e indifferenza, permissivismo, cinismo pragmatico, crollo della famiglia, assistenzialismo, sregolatezza sessuale, alcoolismo, droga e turpiloquio, corruzione, xenofobia. Chi l'avrebbe detto.

*Paese multietnico e multiconfessionale, preservare il popolo russo e sviluppare il potenziale umano.*

13. *Le attività di organizzazioni estremiste e terroristiche, alcuni media e mezzi di comunicazione di massa, le azioni degli Stati Uniti d'America e di altri Stati stranieri ostili, alcune società transnazionali e organizzazioni straniere senza scopo di lucro e le attività di alcune organizzazioni e individui sul territorio russo costituiscono una minaccia ai valori tradizionali.*

14. *L'impatto ideologico e psicologico sui cittadini porta al radicamento di un sistema di idee e valori estranei al popolo russo e distruttivi per la società russa (di seguito denominati ideologia distruttiva), tra cui la coltivazione di egoismo, permissivismo, immoralità, la negazione degli ideali del patriottismo, del servizio alla Patria, della durata naturale della vita, del valore della solidità della famiglia, del matrimonio, della prolificità, del lavoro creativo, del contributo positivo della Russia alla storia e alla cultura mondiale, la distruzione della famiglia tradizionale attraverso la promozione di relazioni sessuali non tradizionali.*

La politica culturale dell'odierna Russia ovviamente fa pensare al concetto di Stato etico, a suo tempo filosoficamente nobilitato da Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ma poi abbandonato e demonizzato perché ritenuto "di destra". In relazione alla Russia, in una prospettiva storica globale, parlare di Stato etico non è affatto una novità, indipendentemente dal trattarsi di Stato imperiale, bolscevico, o presidenziale. Questo è sicuramente un problema per le "anime belle" dell'Occidente, ma non lo è per la maggior parte del mondo e, principalmente, non lo è per la maggioranza dei Russi, che hanno sempre "toccato con mano" le conseguenze del venir meno di uno Stato forte capace di disciplinare e guidare la vita dei cittadini, e di una guida (coronata o eletta) definibile (con differenti sfumature da amici e nemici) lo Zar.

Si narra che una volta la madre di Stalin (popolana di estrema semplicità) ebbe a chiedergli che mestiere facesse per vivere. Dopo alcune difficoltà per trovare le parole adatte, Stalin chiese alla madre: "ti ricordi di quando c'era lo Zar? ebbene ora lo Zar sono io". Tuttavia la madre non gli dette l'attesa soddisfazione ma di limitò a

sentenziare: “ti avevo sempre detto che avresti fatto meglio a diventare prete”. Quest’ultimo è un dettaglio irrilevante, al contrario della frase rivelatrice detta dal “compagno” Stalin alla mamma. Se ne evince che ci sarà sempre uno Zar, magari intervallato da qualche ubriacone temporaneo, instauratore di un “periodo dei torbidi” di varia lunghezza ed entità. Ma una Russia senza Zar non è mai esistita (finora).

Un’ultima questione, assai più teorica che pratica: esistono segnali/prospettive di un possibile ritorno della Russia all’Impero politico? Si tratta di un tema recentemente affrontato da Dugin, che - in mancanza della “palla di vetro” - l’ha articolato in vari punti:<sup>lxxv</sup> a) gli esseri umani non possono creare un Impero, che è sempre conseguenza di un miracolo divino in quanto, essendo cosa sacra, o ha un’origine soprannaturale o ne ha una diabolica; b) l’Impero vive nella Chiesa; ne consegue che la monarchia ortodossa è l’unico modello normativo, in termini politici, del Cristianesimo ortodosso russo; c) un Impero può essere creato da successi militari e dall’espansione territoriale oppure può basarsi sulla volontà popolare, cioè viene richiesto dal popolo dal basso verso l’alto; in questa prospettiva l’odierno “culto” di Stalin, diffuso tra il popolo è, da un punto di vista sociologico, una richiesta monarchica dal basso, una richiesta di Zar;<sup>lxxvi</sup> d) può essere necessaria una transizione

---

<sup>lxxv</sup> *Impero e prassi*, in <[www.geopolitika.ru/it](http://www.geopolitika.ru/it)>.

<sup>lxxvi</sup> A Jalta, nel 2015, dopo l’annessione della Crimea alla Federazione Russa, ci fu l’inaugurazione di un grande complesso scultoreo nel luogo della famosa conferenza: Stalin vi è raffigurato con Churchill e Roosevelt; nel 2017 un suo busto fu posto nel Viale dei Governanti, zona centralissima di Mosca; a maggio del 2019 un monumento in onore di Stalin fu inaugurato a Novosibirsk. Tra il 2000 e il 2015 in tutto il Paese, per iniziative non del governo centrale, gli sono state erette più di 120 statue. Sempre nel 2019 i dati di un sondaggio della società demoscopica *Levada* rilevò che il 51% degli interpellati aveva di lui un buona opinione “come persona” e il 70% ne valutava l’attività di governo “positiva” per la Russia; nel 2016 i giudizi positivi su Stalin erano solo al 54%. Già c’era stato un bell’aumento. Oggi i risultati sono ancora migliorati ...per Stalin. Nel giugno 2021 lo stesso istituto *Levada* ha proposto un diverso sondaggio consistente nel nominare il personaggio più importante nella storia russa: Stalin si è classificato al primo posto con il 39%, seguito da Lenin col 30%, ed entrambi hanno preceduto personalità del calibro di Puškin e Pëtr I il Grande. Studi e discorsi revisionisti e/o rivalutativi su Stalin affrontano un argomento fra il delicatissimo e il proibito, a dimostrazione dell’evanescenza della libertà di parola anche nell’arrogante mondo liberale. La sentenza sul personaggio è stata emessa e quindi

all'Impero effettuata da una forte personalità che già opera come Imperatore: come accadde con dittatura di Giulio Cesare, a cui succedette Ottaviano Augusto a tutti gli effetti, ma Giulio Cesare lo era già.

Impossibile dire ora se e quando si riformerà un Impero russo, in virtù di quale dei predetti fattori o di quale combinazione fra essi. Ad ogni modo, ribadisce Dugin, non si deve mai perdere di vista il fatto che fundamentalmente si tratta di un fenomeno di ordine spirituale, talché mancando la volontà divina se ne avrebbe soltanto un mero simulacro. Si conclude con la citazione di un *post* dal sito Telegram <<https://t.me/lamiarussia>>, che esprime in modo chiaro una certa posizione politico/culturale russa su imperi e missione della Terza Roma; la sua pubblicazione è

---

*amen*, quand'anche ad essere processato fu un morto, come nel caso di papa Formoso (816-896), impossibilitato a difendersi. Che dagli archivi sovietici vengano fuori documenti prima sconosciuti ed assai utili, non significa nulla. La sentenza emessa dagli stessi collaboratori di Stalin - che spesso gli forzarono la mano o andarono di gran carriera per i fatti loro - resta comunque intatta. Gli studi alternativi in Italia ci sono, a cominciare da quelli di Domenico Losurdo (1941-2028) - *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma 2008 - e di Ruggero Giacomini (n. 1945) - *Il processo Stalin*, Castelvecchi, Roma 2019. Entrambi procedono col metodo della contestualizzazione degli eventi che, in primo luogo, permette di capirli razionalmente: ed era ora. I giudizi critici vengono dopo. Ed anche di produzione estera si trova qualcosa di molto interessante come il libro di Ludo Martens, *Stalin. Un altro punto di vista*, Zambon, Jesolo 2005. Ovviamente tutti autori, essendo comunisti, hanno ricevuto la taccia di stalinismo volgare dai sacerdoti laici del "pensiero unico". Operazione difficile con Kerry Bolton (n. 1956) dichiaratamente su posizioni nazional-socialiste, autore di *Stalin. Il Napoleone russo* (Ginko, Verona 2019), o col cattedratico statunitense Grover Furr (n. 1944), autore di *Khrushchev lied* (ha mentito), edizione in castigliano *Krushev mintió*, Vadell Hermanos, Valencia 2014. E molto difficile anche verso Franco Cardini (n. 1940) - eminente personaggio culturale la cui intelligenza - ahimè priva di corrispondenze politiche - va al di là degli schieramenti di destra e di sinistra. Riguardo al nostro argomento Cardini ha parlato di

*ridicola caricatura sanguinaria di Stalin, raffigurato come un tiranno crudele e capriccioso, stupratore, assassino dei suoi stessi famigliari (sul modello neroniano), regista di orge notturne nelle sale del Cremlino. [...] il "neoculto di Stalin" [...] costituisce per molti versi il contraccolpo all'ondata di calunnie diffuse oltre mezzo secolo fa su una figura senza dubbio problematica, ma a proposito della quale un accurato lavoro di storicizzazione è necessario.* (Introduzione a Guy Mettan, *op. cit.*, p 14).



avvenuta il 9 maggio 2023, cioè nel giorno di celebrazione della vittoria sovietica sulla Germania:

*In un mondo unipolare c'è posto per un solo popolo con il destino manifesto, e per tanti altri popoli coscienti della loro ordinarietà. Le nazioni che si riconoscono come ordinarie si sono già relegate, di fatto, alla sudditanza. La loro politica è una versione più seria dei giochi senza frontiere. Italiani, Spagnoli, Greci, e tanti altri, fanno a gara saltando sui cubi di gommapiuma e lanciando i cerchi su un pupazzo o cercando di non cadere nello stagno, mentre le decisioni serie vengono prese altrove. Invece il mondo multipolare potrà, se mai nascerà, essere diviso fra molti (non moltissimi) "imperi", che si formeranno attorno a popoli che non si considerano ordinari, ma che si vedono eccezionali. [...] una immensa fucina escatologica [...] forgia il mito della Russia (nella continuità e discontinuità delle varie incarnazioni storiche) e del suo universo (culturale e antropologico) come fattori di salvezza universale. Per quanto sia gracile, cagionevole e malfermo il corpo della Russia di oggi, esso è allo stesso tempo destinato e condannato a vedersi incarnazione di una missione storica, ed a cercare di realizzarla, fosse anche a prezzo della sua stessa esistenza. È naturale che intorno a questa sorgente inesauribile di memoria, che scaturisce dal sacrificio di decine di milioni di persone, si ingaggi una battaglia culturale, politica e militare, fra chi la vuole far vivere e chi la vuole spegnere. Perché questa battaglia decide la forma del mondo di domani (e almeno in questo i Russi hanno ragione di vedersi, ancora per un'altra volta, fosse pure l'ultima, e contro numeri e statistiche, al centro del palcoscenico della Storia). [...] In profondità, infatti, c'è un corto circuito, una tensione, fra tanti passati ed un solo, palpitante, futuro (o meglio, la sua attesa), e l'ostinazione di un popolo che non accetta di rinunciare alla propria missione, allo stesso tempo grandiosa e terribile, devastante e prometeica. Il mondo, senza tutto questo, sarebbe un posto forse meno cruento, ma non necessariamente migliore.*



*La “divinizzazione” del Cristo nel quadro del “monoteismo” giudaico*  
*Pier Francesco Zarcone*

*Il monoteismo ebraico*

Trattiamo quest’argomento in modo contrario a due punti di vista abbastanza generalizzati e collegati: a) considerare la divinizzazione di Gesù come fenomeno alquanto posteriore rispetto alla Sua “dipartita”; b) ritenerla incompatibile con l’impostazione rigidamente monoteista del Giudaismo. Cominciamo dal primo di essi alla luce degli studi più recenti. Ormai il sempre più preciso inquadramento del

processo di divinizzazione di Gesù nella complessa realtà religiosa dell'Israele di quel tempo, porta a comprendere - per dirla con lo studioso ebreo Daniel Boyarin (n.1946) - come

*Gesù e Cristo fossero una sola cosa, dai primordi del movimento cristiano. Non sarà più possibile immaginarsi un maestro di etica poi promosso a figura divina sotto l'influenza di strane idee greche, con l'effetto di distorcere il suo "messaggio originale". L'idea di Gesù quale Messia divino-umano risale agli inizi del movimento cristiano, alla nascita dello stesso Gesù - e anche prima di essa.<sup>i</sup>*

Questa affermazione implica la radicale messa in discussione di un assunto apparentemente inattaccabile: il ferreo monoteismo *unipersonale* di Israele. Per ovvia prudenza ci baseremo essenzialmente su studi di esegeti e teologi israeliti contemporanei, dei quali si nota uno spessore scientifico ben diverso da tanta nostrana pubblicistica laica e anche religiosa. Se vogliamo, è anche un proteggersi dietro il "se lo dicono proprio loro...".

Riguardo alla religione di Israele generalmente esiste il fondamentale errore di ritenerla interamente espressa dall'Antico Testamento, dimenticando che il testo dell'attuale Bibbia ebraica non contiene vari scritti che pure avevano goduto di un'enorme considerazione e di grande prestigio spirituale nello stesso mondo giudaico. Per esempio il *Libro di Enoch* (diviso in cinque testi così cronologicamente ordinati: *Libro dei Vigilanti*, *Libro dei Sogni*, *Epistola di Enoch*, *Le Parabole di Enoch*). Ne deriva che il quadro della religione israelita ai tempi di Gesù risulta necessariamente incompleto.

Secondo molti studiosi proprio il *Libro di Enoch* conterrebbe storie mitiche e religiose più antiche di quelle del libro della *Genesi*, in relazione al quale fornisce alcune volte gli elementi per una migliore comprensione. Poi c'è il fatto che dal raffronto tra Enoch e il Pentateuco emergono due antiche e diverse impostazioni

---

<sup>i</sup> *Il Vangelo ebraico*, Castelvevchi, Roma 2013, p. 27.

religiose e spirituali, di cui è esempio il modo di presentare l’Alleanza con Dio: il Pentateuco contiene una serie di comandi a cui l’uomo può obbedire ma anche disubbidire (con quel che segue); il *Libro di Enoch*, invece, è contiene una promessa per la quale non si richiede alcuna cooperazione umana; e inoltre c’è una concezione del male di dimensioni cosmiche e della basilare corruzione della natura umana. Si tratta di elementi operanti nell’antica spiritualità giudaica non ufficiale. Lo stesso accade per gli altri cosiddetti Apocrifi dell’Antico Testamento.

Ad ogni buon conto, la stessa Bibbia ebraica contiene elementi suscettibili di far rivisitare e ridiscutere il “monoteismo unipersonale” giudaico. Preliminarmente va ricordato che una cosa è il monoteismo - cioè credere nell’esistenza di un solo Dio - è altra cosa è la monolatria, cioè credere anche nell’esistenza di entità divine considerate minori a cui però non si rende alcun culto. Lo ricordiamo perché nell’Antico Testamento esistono entrambe le impostazioni, e spesso le entità minori assumono la forma di Angeli, che gli studiosi di morfologia del sacro fanno rientrare nel concetto di ierofania ovvero manifestazione del sacro.

La prima manifestazione di monoteismo (quindi non di mera superiorità di *Yhwh* su altre divinità) si trova in Isaia, e specificamente in una parte da molti esegeti ritenuta appartenente all’esilio babilonese (VI secolo a.C.): forse era funzionale all’esigenza di meglio contrastare il politeismo dell’ambiente in cui vivevano i Giudei esiliati. Detto ciò, di deve ricordare che la Bibbia israelita rivela un aspetto celato ovvero non approfondito dall’essoterismo giudaico: vale a dire l’immagine di un Dio che nello stesso tempo è uno e plurimo: *Yhwh*, *El* ed *Elohîm*. Quest’ultima denominazione è al plurale; al singolare fa *'eloah*; ma i verbi inerenti sono il più delle volte al singolare, come all’inizio della Genesi, in cui il soggetto *'Elohim* (אֱלֹהִים) ha il verbo creare (*bar'a*) al singolare.

*Yhwh* è il misterioso tetragramma dell’impronunciabile nome divino, *El* è il nome di un’antica divinità dell’area mediorientale, ed *Elohîm* nell’antico ebraico significa “coloro che sono venuti dal cielo”, ma non solo questo. Da notare che pure la parola *Adonai*, che traduciamo con “Signore”, è un plurale. *Elohîm* è parola composta dall’unione di due radici antiche: *el* e *hoa*. Il prefisso *el* indica la persona in

senso astratto, e *hoa* sarebbe l'antica radice che indicava l'Essere Supremo, Colui che esiste di per sé, che non è generato e ha la vita in se stesso. *Elohīm* ne è il plurale. Si tratta del residuo di un'antica eventuale fase politeista essendo *elohīm* il plurale di *eloha*? Si legge anche *Alah*, da cui deriva l'arabo *Allāh*.

Sono indicate con il termine *Elohīm* anche figure molto diverse tra loro: il Creatore, gli Angeli della Corte Celeste (Salmo 138,1); esseri creati identificati come figli di Dio (*Giobbe* 1,6; 29,1; 89,7); esseri di natura non divina (*Apocalisse* 22,8/9). Il fatto che la parola "monoteismo" sia inesistente nelle lingue semite e sia comparsa in inglese solo nel 1660 e in francese nel 1834, è una mera curiosità apprezzabile solo da chi abbia mania di erudizione. Già il libro della Genesi rende problematico assolutizzare il monoteismo giudaico: *Yhwh* è la matrice di ogni vita e gli *Elohīm* ne esprimono le infinite potenzialità creative. Il monoteismo essoterico si esprime nella preghiera dello *Shemá Israel* - "Ascolta Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è uno (*Shemá Israel, Adonai Elohenu, Adonai Echad*)" - tuttavia gli specialisti dell'antica lingua ebraica possono notare che l'uso di *echad* (אחד) per indicare l'unità di Dio non fa necessariamente intendere che si tratti di un unico soggetto, poichè in tal caso - a stretto rigore - si sarebbe dovuto usare la parola *yahid* (יחיד), come accade in vari passi veterotestamentari indicanti appunto l'unità assoluta: come l'unica figlia (*Giudici* 11, 34), l'unico figlio (*Amos* 8,10), essere solo (*Salmi* 25, 16; *Zaccaria* 12, 10, ecc.). *Echad* sta a indicare l'unità composta: unità tra i coniugi (*Genesi* 2, 24), di un popolo (*Genesi* 11, 2 e 34, 16), di un grappolo d'uva (*Numeri* 13, 23), di un solo cuore per una collettività (*Geeremia* 36, 39) etc. Sottolineare questa differenza di parole non è un mero gioco linguistico giacché anche l'illustre filosofo ebreo Mosè Maimonide (1135-1204) percepì la pericolosità, in rapporto al Cristianesimo, dell'uso di *echad* nello *Shemá Israel*, e nel *Secondo Principio della fede giudaica* scrisse:

*Il Secondo Principio è l'unità di Ha Shem [significa il Nome, ed è frequentemente usato per indicare Dio], Benedetto sia il suo Nome. In altre parole bisogna credere che questo Essere, che è causa di tutto, è unico. Questo non significa uno come uno di un*

*paio e neppure uno come di un gruppo che comprende molti individui né uno come un oggetto che è fatto di molti elementi e neppure come un singolo semplice oggetto infinitamente divisibile. Piuttosto, Egli, Ha Shem, Benedetto sia il suo Nome è un'unità diversa da ogni altra possibile unità. Questo secondo principio è riferito a[lla Torah] quando dice: Ascolta Israele! Ha Shem è il nostro Dio, Ha Shem è uno (Deuteronomio 6,4).<sup>ii</sup>*

Torniamo all'inizio della Genesi: *be-re'shit bar'a Elohim* (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים), cioè “in principio Elohim creò (oppure pose fondamento)”. L'ebraico scritto dell'Antico Testamento, al pari di altre lingue semite, è solo consonantico, per cui a seconda del tipo di vocalizzazione muta il significato. Tuttavia è da notare che la parola iniziale della Genesi - בְּרֵאשִׁית - potrebbe essere letta in modo diverso anche senza mutarne la vocalizzazione resa come *be-re'shit*. L'analisi delle lettere, delle vocalizzazioni e la scomposizione delle parole sono procedimenti esoterici tutt'altro che rari nel Giudaismo. Orbene *re'shit* in paleo-ebraico significa anche primizia (così in *Numeri* 18, 8) e in senso traslato può arrivare al significato di “figlio”. E in questo caso l'inizio della Genesi verrebbe a parlare di creazione “nel Figlio”; con quel che seguirebbe.

Dal canto loro la mistica e l'esoterismo giudaici hanno prospettato una vita divina per nulla riducibile alla staticità del concetto filosofico di sostanza semplice, bensì interiormente complessa. Elementi tradizionali di tale mistica - come la *Shekinah* (o presenza di Dio in Israele) l'*Adam Kadmon* (Uomo Universale) la stessa *Torah* divina - aprono degli squarci impensabili sulle relazioni interne alla natura e

---

<sup>ii</sup> Per quanto non rientri nel nostro tema, rileviamo che la concezione trinitaria ha una precisa base nel Nuovo Testamento, dove il *λόγος* compare come artefice della creazione (*Giovanni* 1, 3; *Ebrei* 1, 2; *Colossesi* 1, 16; *Apocalisse* 3,14), ed è intuitivo che se il *λόγος* non fosse Dio sarebbe inevitabile la caduta nella monolatria. Inoltre, sempre nel Nuovo Testamento la tri-unità di Dio è chiaramente rappresentata: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (*Matteo* 28,19); «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi» (*2 Corinzi* 13,13); «uno solo è lo Spirito, [...] uno solo è il Signore, [...] uno solo è Dio» (*1 Corinzi* 12,4). La sistematizzazione dogmatica sarebbe venuta dopo, ma la base c'era.

alla vita di Dio. L'esoterismo giudaico è un fenomeno di lunga durata, non certo riducibile alla sola corrente della *Kabbalah* (la più famosa): possiamo ricordare infatti il cap. I del veterotestamentario *Libro di Ezechiele*, il *Libro di Enoch* oppure gli scritti esoterici trovati nella grotta n. 4 di Qumrân, tanto per fermarci all'inizio dell'epoca cristiana. E poi c'è appunto il *mare magnum* della *Kabbalah*, tutt'altro che estraneo agli influssi della gnosi neoplatonica e delle teorizzazioni sul *Lógos*: per esempio, il cabalista Isaac ibn Latif di Toledo (metà del sec. XIII) individuava nel *Lógos* l'elemento creatore, e nella Prima Creatura (Supremo Intelletto) il vertice della gerarchia degli esseri; e Jacob Ha Kohen di Soria, in base alle sue visioni mistiche, trasformò il *Lógos* in *Metatron*, forza cosmica centrale.

A sua volta il teomonismo (cioè il fatto che l'essere in termini non derivati sia solo di Dio) si trova alle prese col problema del collegamento fra il macrocosmo degli enti visibili e l'infinitamente superiore e trascendente/immanente Uno Supremo. Due dimensioni che appaiono obiettivamente contrapposte. Orbene, non vi è forma esoterica (o teomonista) del monoteismo che non estenda il pluralismo metafisico dagli enti alla cosiddetta sfera dell'invisibile, sostenendo la sussistenza di enti intermediari fra l'Uno e gli enti visibili in vario modo configurati e intesi. Da questo derivano le gerarchie divine intermedie che hanno connotazioni angeliche nello Zoroastrismo, nel Giudaismo, nel Neoplatonismo, nella Gnosi, nel Cristianesimo e nell'Islamismo.

Esiste poi un'altra costante, che qui ci limitiamo ad accennare soltanto: in tutte le predette forme esoteriche è presente un punto valicabile solo dalle persone che abbiano praticato una gnosi ascetica, e che va ben al di là della sfera di conoscenza della religione positiva (essoterica). Tant'è che il suo approccio è dato dalla "teologia negativa" o apofatica. In definitiva nel Giudaismo, vale la formula "gli *'Elohîm* sono Uno".

Ma non è tutto. Imprescindibile è il puntiglioso esame linguistico/teologico del testo ebraico dell'Esodo compiuto da Walther Binni (n. 1960) e B. Gianluigi Boschi

(n. 1936),<sup>iii</sup> giunti a risultati tali da sconvolgere tutto un quadro consolidato e da fare reimpostare *ex novo* il discorso sul monoteismo giudaico: essi hanno riscontrato l'esistenza di certi passaggi colloquiali nell'incontro fra Dio e Mosé sul Sinái che sul piano linguistico/strutturale mostra variazioni di soggetti del dialogo da cui è dato inferire che Mosé sale sulla cima del monte per recarsi al cospetto di *Yhwh* su invito di *El* (*Es.* 24).

I due autori sottolineano che non ha fondamento linguistico/grammaticale la riduzione a sinonimi di questi due nomi, come si è fatto in genere per non entrare in urto col monoteismo essoterico del post-esilio.

L'analisi di tale testo rivela quindi lo svolgimento sul Sinái di un dialogo a tre: Mosé, il rivelatore umano; *Yhwh*, il rivelatore divino; ed *El*, il misterioso Dio dei padri. Quindi avremmo *Yhwh* come soggetto diverso da *El*, cosa innegabilmente problematica per il monoteismo rigoroso, ma suscettibile di aprire la strada a un monoteismo pluripersonale, poiché fra i due c'è «identità di “deità” (di natura) ma differenza, perché uno è Dio, l'altro è “l'Eterno”». <sup>iv</sup>

Già alcuni studiosi avevano individuato tracce di uno schema dualista nella teologia israelita anteriore all'esilio, incentrata su *Elohîm* e *Yhwh*. Tracce che potrebbero essere sopravvissute in alcuni settori giudaici. Secondo Margaret Barker (n. 1944) non va escluso che schemi del genere siano stati ripresi nel primissimo ambiente cristiano identificando Gesù con *Yhwh* e Dio-Padre con *Elohîm*.

Certo è che le autorità religiose di Israele condussero un'intensa lotta contro tutto ciò che collidesse col monoteismo ufficiale, come dimostra il divieto del culto degli angeli. I problemi interpretativi vengono accresciuti da alcuni particolari della traduzione greca dei Settanta e poi da un titolo attribuito a Gesù fin dai primi tempi. Qui il problema si sposta da *Elohîm* a *Yhwh*.

---

<sup>iii</sup> *Cristologia primitiva. Dalla teofania del Sinái all'Io sono giovanneo*, Edb, Bologna 2004.

<sup>iv</sup> *ibidem*, p. 167.



Come detto, i Settanta tradussero l'ebraico *Elohīm* con *Theós* e *Yhwh* con *Kírios*, mentre *Dhespótis* traduceva il nostro *Signore*. L'aspetto interessante (a dir poco) è che l'attribuzione a Gesù, già ai primordi dell'epoca protocristiana, del titolo di *Kírios* equivaleva a *identificarlo col Yhwh del Vecchio Testamento*, e quindi a vedere in lui una persona nell'ambito della pluriunità delle persone divine. Questa impostazione non è valorizzata da parte delle teologie dei Cristianesimi occidentali, ma la troviamo nitida nella Patristica greca, e da essa nella teologia della Chiesa ortodossa. Per esempio il metropolita Ierotheos Vlachos (n. 1945) scrisse che «*Il punto comune tra Antico e Nuovo Testamento è l'apparizione del Logos di Dio, della seconda persona delle Trinità santa, in maniera non incarnata nell'Antico Testamento, in maniera incarnata nel Nuovo [...]*».<sup>v</sup>

L'identificazione del Dio operante nel Vecchio Testamento col Padre, tipica del Romano-cattolicesimo e del Protestantesimo, quindi, prescinde totalmente dal patrimonio patristico. Già Eusebio di Cesarea (265-339) aveva chiaro che le teofanie veterotestamentarie, comprese quelle in forma di "Angelo del Signore" (e non di semplice angelo) erano teofanie del *Lógos* preincarnato, che sarà soggetto dominante come *Lógos* incarnato nel Nuovo Testamento.

Nell'episodio dell'incontro di Mosè nel rovetto ardente con un "angelo", questi dice due cose: "Io sono il Dio di tuo padre Abramo", e poi "Io sono colui che è". San Basilio di Cesarea (330-379), retoricamente si chiedeva «*Chi è dunque costui che è sia angelo sia Dio?*».<sup>vi</sup> Spiegando poi «*Il Figlio è detto "angelo" in quanto rivela il Padre, ma è "colui che è" in quanto non ha un nome che faccia conoscere la sua sostanza, ma è superiore ad ogni significato di nomi*».<sup>vii</sup>

Non solo nel rovetto ardente è il Figlio che parla, e secondo la teologia ortodossa il monoteismo veterotestamentario è triadico, e il non interpretare il Vecchio Testamento in modo cristocentrico è tanto errato quanto eretico. D'altro canto in

---

<sup>v</sup> Citato in p. Giovanni Romanidis, *Conoscere nel non conoscere*, Asterios, Trieste 2015, p. 59.

<sup>vi</sup> *Contro Eunomio*, II, 18.

<sup>vii</sup> *ibidem*, III, 9.

tutto il corso della Rivelazione il Padre non si manifesta mai direttamente, ma tramite il Figlio nello Spirito Santo. In ordine al *corpus* vetero-testamentario il teologo ortodosso padre Ioánnis Romanidis (1927-2001) così sintetizzava la questione della terminologia trinitaria da esso enucleabile:

*Nell’ Antico Testamento troviamo:*

*Dio, Jahwé e lo Spirito di Dio*

*Dio, il Signore della Gloria e lo spirito di Dio*

*Dio, l’ Angelo e lo Spirito di Dio.<sup>viii</sup>*

In epoca ben più tarda abbiamo le teorizzazioni del filosofo Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.), il punto più alto del Giudaismo ellenista. I suoi dati, però, non sono semplici: egli non identificava il Messia con il *Lógos*, ma con l’arcangelo *arkón tón anghelón*, e nelle *Quaestiones et Solutiones in Genesim* (2, 62) ha definito il *Lógos* un *défteros Theós*, cioè un secondo Dio e nell’opera *Sui Sogni* lo ha chiamato “Figlio primogenito di Dio” (I, 215). Filone affermava anche la preesistenza del *Lógos* divino alla creazione, e si noti che siffatta preesistenza è attestata dal *Talmud*, per il quale il Messia sarebbe anzi coeterno a Dio. L’ideologia religiosa dei Qumrāniti, dal canto suo, attribuiva un posto centrale all’attesa di un Messia personale con caratteri divini.

Ne deriva che in seno al Giudaismo di quell’epoca era aperto il discorso sull’interpretazione delle manifestazioni divine: cioè se fossero da intendere come realtà personali ovvero se andassero attribuite a entità angeliche. Quest’ultima sarà la soluzione adottata dal Giudaismo rabbinico dopo la distruzione del Tempio. Con un siffatto dibattito teologico in corso non presenta più nulla di eclatante o di scandaloso il passaggio contenuto in Mt. 22,42-40, con Gesù che - citando il Salmo 110 chiede:

---

<sup>viii</sup> *Chi è Dio? Chi è l’uomo? Lezioni di teologia sperimentale*, Asterios, Trieste 2010, p. 102.

*“Che ne pensate del Messia? Di chi è figlio?”. Gli risposero: “Di Davide”. Ed egli a loro: “Come mai, allora, Davide, sotto ispirazione, lo chiama Signore, dicendo: Ha detto il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io non abbia posto i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi? Se dunque Davide lo chiama Signore, come può essere suo figlio?”.*

Comunque, per quanto a difesa dell'essoterica unicità personale di Dio il Giudaismo rabbinico abbia eretto un muro invalicabile, alla fine dei conti non risulta più tanto granitica la tesi che assumeva l'impossibilità di intendere Gesù come persona divina e restare nel contesto giudaico. Il mondo cristiano ha ereditato la situazione anteriore al 70 d.C., più agevole per gli sviluppi cristologici e l'avvio di un processo di definizione dogmatica della divinità di Gesù biblicamente supportata.

Non va dimenticato infine che il veterotestamentario *Libro di Daniele* - ritenuto del II secolo a.C. - contiene una visione del profeta (7, 9-14) in cui risultano chiaramente due figure divine: l'Antico dei Giorni, che siede sul suo trono, e un'altra persona “simile a un figlio di uomo”, divina in forma umana, che viene investita di un dominio eterno sul mondo e per la quale è stato preparato un altro trono. Questa seconda figura, è scritto in Daniele, appare «venire sulle nuvole del cielo (7, 13)».

Si tratta di un'immagine tipica nelle teofanie veterotestamentarie e fa del “Figlio dell'Uomo” una figura divina; nel libro di Daniele emergono le immagini di due persone divine, che nella concezione cristiana diventeranno le prime due persone della Trinità. Si ha quindi la concezione di un Dio “più-che-singolare”, per usare l'espressione di Boyarin che la considera «una delle concezioni teologiche più antiche in Israele». <sup>ix</sup>

Infatti, nell'arcaica religiosità di Israele ci sarebbe stata l'associazione di due divinità cananee, *El* il trascendente e *Ba'al* che gli Israeliti chiamavano *Yhwh*, furono fuse fra di loro ma non in modo perfetto. L'imperfezione rimase sotto

---

<sup>ix</sup> *Il Vangelo*, cit., p. 55.

traccia, ma si manifestò in Daniele, talché conclude Boyarin che se Daniele è la profezia, i Vangeli sono il suo compimento.

*La “divinizzazione” di Gesù*

L’esegesi neotestamentaria di moderni studiosi israeliti presenta due preziosi meriti, il primo dei quali consiste nel chiarire lo sconosciuto retroterra messianico giudaico, rivelando che esisteva

*un tempo in cui c’erano molti ebrei che credevano in qualcosa che si avvicinava molto al Padre e al Figlio e anche in qualcosa non molto dissimile dall’incarnazione del Figlio nel Messia [...]. La questione non era “Sta arrivando un Messia divino?” ma solo “Questo falegname di Nazareth è o non è colui che stiamo aspettando? Ovviamente alcuni ebrei risposero di sì, altri di no.”<sup>x</sup>*

E poi c’è il merito di aver rivelato quanto sia inesatto ridurre i contrasti religiosi nel protocristianesimo alle posizioni espresse da Giacomo il Giusto e Paolo di Tarso; e questo significa arricchimento del quadro storico individuandovi almeno tre realtà originarie: la comunità di lingua aramaica della Palestina, il gruppo giudeo-ellenista presente nella primitiva comunità palestinese (di cui il protomartire Stefano fu esponente) e quello ellenista di origine non giudaica. Quei moderni studi biblici vanno progressivamente smantellando le tesi di chi vedeva nella divinizzazione di Gesù un processo di lunga durata essenzialmente svoltosi fuori dal contesto delle originarie comunità di origine giudaica. Fu come se nella Chiesa primitiva si fossero concentrate su Gesù tutte le precedenti figure ideali di salvatori e come già a Gerusalemme fosse sorto un abbozzo dell’idea della Sua preesistenza in collegamento con le speculazioni del Giudaismo ellenista sulla

---

<sup>x</sup> *ibidem*, p. 23.

divina Sapienza. César Vidal Manzanares (n. 1958) ha argomentato efficacemente circa l'origine spontanea in Palestina di un culto dedicato a Gesù, senza necessità di fare riferimento a religione misteriche, come invece spesso si è sostenuto da alcuni studiosi<sup>xi</sup> e si continua a sostenere.

Per il periodo in cui visse Gesù si parla opportunamente di Giudaismi, invece che di Giudaismo *tout court*; e ugualmente per il Protocristianesimo si parla di pluralità di cristologie, oppure di diverse accentuazioni cristologiche tra loro coesistenti. Sostiene Romano Penna (n. 1937) che sarebbe stata

*semplicemente giudeo-cristiana l'intera iniziale configurazione teologica del nuovo annuncio comparso all'interno del giudaismo, cioè la prima ermeneutica dell'evento-Cristo. [...] Il fenomeno precede le prese di posizione proprie di san Paolo e poi prosegue autonomamente a fianco del paolinismo, anzi persino in conflitto con esso. [...] Bisogna prendere atto che il giudeo-cristianesimo è la vera matrice di tutte le forme di cristianesimo.*<sup>xii</sup>

Gli studi biblici davvero non finiscono mai, e una parte importante di ciò che si considera "assodato" non lo è affatto e varie conclusioni formalmente consolidate vengono riviste a seguito di ulteriori approfondimenti e di nuove ottiche, col risultato di rimettere tutto in discussione. In passato la storia dei dogmi era intesa come un continuo processo unidimensionale di sviluppo dall'implicito all'esplicito. Oggi, invece, ci si orienta verso fasi, storicamente determinate, in cui emergono elementi di continuità e di discontinuità. L'identità della loro base di partenza non è in discussione, tuttavia riguardo ai dati iniziali si possono realizzare svolte epocali del pensiero che fanno venir meno moduli prima considerati

---

<sup>xi</sup> *El Judeo-cristianismo palestino en el siglo I*, Madrid 1995, pp. 274-7.

<sup>xii</sup> «Inizi e percorsi della cristologia giudeo-cristiana», in *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C.* Atti del IX Convegno di Studi Neotestamentari (Napoli, 13-15 Settembre 2001), EDB, Bologna 2003, pp. 205-6.

fondamentali, e ne fanno sorgere di nuovi, non totalmente derivati dai precedenti pur mantenendosi una generica continuità di tradizione.

Restando sul noto e riferendoci alle fasi cosiddette “infra-epocali” (cioè in cui non si sia ancora verificato un cambio di epoca nel pensiero teologico), si può fare l’esempio del Romano-cattolicesimo del sec. X e di quello attuale: la fede è la stessa, tuttavia non c’è il medesimo modo di intenderla e sentirla. Nei passaggi epocali, invece, si sviluppano comprensioni sempre nuove nel loro insieme, «*che partono da un modo fondamentale sempre nuovo di capire e quindi di interrogare e di pensare complessivamente, derivante da modi di intendere che compaiono nella storia con discontinuità*».<sup>xiii</sup>

Vanno compresi due fenomeni storici connessi: la nascita della venerazione religiosa per la figura di Gesù e il modo in cui venne considerata, ovviamente sulla base delle fonti disponibili. Qui comunque non c’è spazio per l’ideologia della demitizzazione resa famosa dal protestante liberale Rudolf Karl Bultmann (1884-1976); ideologia, perché si capisce subito che quello di Bultmann fu un lavoro animato dal sospetto (nell’ipotesi più benevola) che la Chiesa fin dagli inizi avesse tradito il messaggio di Gesù mitizzando (nel senso volgarmente accettato del termine) ed elevando la sua persona a un livello divino, quando invece era un semplice uomo saggio e ispirato come tanti altri ce ne erano stati e come ce ne saranno.

L’opera di Bultmann (ormai passata di moda) rientra nello schema - il cui momentaneo successo influenzò anche teologi cattolici - articolato su cristologia “alta” e cristologia “bassa”: la prima veniva considerata non giudaica, e frutto di influenze elleniste la concezione della divinità di Gesù; la seconda, incentrata invece sul considerarlo solo figura umana, era considerata “originaria”. Uno schema oggi contestato dagli studi allargati alla complessa realtà del Giudaismo di quel tempo, in cui si è individuata una consistente attesa per l’avvento di un Messia divino-umano, con la conseguenza - fino a ieri considerabile paradossale - che «*allora la fede in Gesù*

---

<sup>xiii</sup> Bernhard Welte, «La formula dottrinale di Nicea e la metafisica occidentale», in Aa.Vv., *La storia della cristologia primitiva*, Paideia, Brescia 1986, p. 127.

*in quanto Dio non è la biforcazione che consentì la nascita di qualche nuova religione ma semplicemente una variante (per nulla ... deviante) dell'ebraismo».*<sup>xiv</sup>

Secondo Boyarin su Gesù-Messia, già durante la sua vita, si era formata una cristologia “alta”, altrimenti non si capirebbe come egli fosse diventato oggetto dell'estrema ostilità religiosa (e, aggiungiamo noi, anche politica) da parte dell'élite giudaica del Tempio:

*Le controversie all'interno della comunità ebraica non erano certo una novità, ma per far sì che una controversia portasse alla crocifissione, doveva essere bella grossa. Un ebreo che affermasse di essere Dio, Figlio dell'Uomo divino atteso dal popolo ebraico e che per soprammercato non venisse cacciato dal villaggio tra le risa, be', poteva innescare una controversia di tali proporzioni.*<sup>xv</sup>

Circa i caratteri della cristologia “alta” le più importanti teorie oggi esistenti sono: quella di James Dunn (1939-2020), che la considera emersa da categorie tradizionali giudaiche, quando anche gradualmente; quella di Martin Hengel (1926-2009) e Larry Hurtado (1943-2019) che vedono un'emersione rapidissima della cristologia “alta” in risposta alla resurrezione e sempre all'interno del contesto giudaico; e quella di Boyarin e altri che la intendono basata su elementi già operanti all'epoca del secondo Tempio. Intanto un primo passo indietro nel tempo va fatto riguardo all'atmosfera di attesa messianica esistente all'epoca di Gesù, per meglio inquadrare gli sviluppi successivi.

*L'ideologia messianica e il “Figlio dell'Uomo”*

La complessità del Giudaismo del tempo di Gesù è stata così resa da Boyarin:

---

<sup>xiv</sup> Boyarin, *Il Vangelo*, cit., p. 61.

<sup>xv</sup> *Ibidem*, p. 63.

*Nella Gerusalemme rifondata da sacerdoti e insegnanti (scribi) reduci dall’esilio babilonese (538 a.C.) si erano sviluppate nuove idee religiose e nuove pratiche, molte delle quali adottate dal gruppo dei cosiddetti farisei. [...] Essere un ebreo osservante, all’epoca, era quindi un affare ancor più complicato di esserlo adesso. [...] Alcuni sostenevano che per essere ligi alle regole bisognasse credere a una singola figura divina, mentre qualsiasi altra credenza era idolatria pura. Altri ancora credevano che Dio avesse un delegato divino, un emissario, forse addirittura un figlio che si levava sopra gli angeli e fungeva da intermediario tra Dio e il mondo in chiave di creazione, rivelazione e redenzione. Molti ebrei credevano che la redenzione sarebbe stata portata a termine da un essere umano, un rampollo nascosto del casato di David [...] che a un determinato momento avrebbe preso lo scettro e la spada, avrebbe sconfitto i nemici di Israele e l’avrebbe riportato alla sua antica gloria. Altri credevano che la redenzione sarebbe stata effettuata dalla medesima seconda figura divina menzionata poco fa, non da un essere umano. E altri ancora credevano che queste due figure fossero la stessa cosa, che il Messia di David sarebbe anche stato il Redentore. [...] così i concetti fondanti da cui sarebbero scaturite la Trinità e l’incarnazione appartengono allo stesso mondo in cui nacque Gesù [...].<sup>xvi</sup>*

Era assai diffuso un insieme di ideologie messianiche che avevano plasmato un ambiente culturale e psicologico in cui Gesù poté muoversi agevolmente sia per le aspettative che si erano create, sia per i connotati assunti dall’immagine del Messia atteso, tali da costituire per l’azione di Gesù una vera e propria “pietra di paragone”. Su questa base non ha fondamento il discorso ufficiale delle Chiese cristiane per le quali Gesù avrebbe perduto il consenso popolare essendosi rivelato un Messia con caratteri del tutto diversi da quelli attesi e immaginati nel Giudaismo messianico. Proprio dai Vangeli non risultano i presupposti che potrebbero sostenere tale discorso. Esso presuppone infatti o che fin dall’inizio Gesù si fosse presentato in modo difforme dai connotati di quell’attesa; oppure che alla fine, cioè nel momento cruciale, egli si fosse comportato in maniera tale da deludere i sostenitori.

---

<sup>xvi</sup> *ibidem*, p. 26.



Che la prima di tali eventualità non si sia verificata lo dimostra il consenso “iniziale” riscosso da Gesù, giacché in caso contrario questo consenso non ci sarebbe stato e tutto sarebbe finito subito; ma nemmeno la seconda eventualità trova riscontro, poiché l’arrivo di Gesù a Gerusalemme per la fatale Pasqua e il suo comportamento successivo attestano che egli era il portatore di una pretesa messianica proprio nel senso che in Israele ci si aspettava. Il discorso messianico conteneva un’ideologia basata sull’identificazione dell’elemento religioso con quello nazionale giudaico; tuttavia ne era derivata anche una coscienza escatologica suscettibile (per lo meno in potenza, poiché l’atteggiamento giudaico verso l’esterno spesso e volentieri era di tipo escludente) di andare al di là del nazionalismo di partenza, giacché nel popolo “eletto” si cominciò a considerare la “scelta di Dio” finalizzata a preparare la salvezza universale, e non solo di Israele.

Un primo accenno messianico va cercato in Isaia che parlò di un Messia regale (*māshīach* in ebraico vuol dire “unto”, ovviamente da Dio; *χριστός*, *christós*, in greco), di discendenza davidica, che avrebbe iniziato un Regno di gloria, giustizia, pace e benedizioni divine per Israele e per il resto delle nazioni. Davide fu considerato il prototipo del Messia, e la profezia di Nathan (2Sam. 7, 5-16) contiene la promessa divina di un regno imperituro destinato ai suoi discendenti:

*Egli costruirà una casa al mio nome e io renderò stabile per sempre il trono del suo regno. [...] la mia grazia non si ritirerà da lui, come si è ritirata da Saul [...] la tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre dati a te e il tuo trono sarà reso stabile per sempre.*

Profezia che divenne la base del messianesimo regale, saldando l’alleanza fra Dio e la discendenza davidica. Nella cultura dell’antico Vicino Oriente il concetto di regalità era collegato con quello di unzione divina, e quindi “l’Unto” era il re di Israele, rappresentando l’unzione la discesa della Spirito di Dio sul monarca (1Sam. 16, 13). Oltre ai Libri di Isaia, di Michea o di Geremia, gli altri basilari testi del messianismo erano i Libri di Daniele, di Ezechiele e di Enoch.

Del *Libro di Enoch* è importante la parte riguardante le Similitudini, che segue lo schema del *Libro di Daniele* e raffigura un Messia divino. Si trattava nel complesso di una letteratura formatasi in epoca di sfaldamento delle strutture socio-politiche di Israele ed esprimeva una prospettiva religiosa sull’esistenza umana animata da rivelazioni escatologiche (cioè attinenti alla fine dei tempi). La fine dei tempi era presentata come “ritorno agli inizi”, cioè alle origini dell’umanità assunte nella loro pienezza, con un intreccio tra elementi utopici e istanze di restaurazione, di modo che il tempo della fine risultava superiore qualitativamente a quello dell’inizio.

Altra importante caratteristica erano la critica alle ingiustizie sociali e l’avversione per i ricchi, unite all’aspettativa che la fine della storia portasse all’avvento del regno della giustizia. Questo messianismo apocalittico non aveva affatto connotazioni pacifiste, giacché la pace finale sarebbe venuta - insieme al riscatto di Israele - dopo una guerra santa contro i popoli nemici di Israele che già Ezechiele (n. 620 a.C.) aveva rappresentato nei mitici Gog e Magog. Dall’epoca dell’esilio babilonese la figura del Messia venne ad acquisire connotazioni “superumane”, soprattutto nella dimensione escatologica.

È utile - per l’approfondimento della figura del Messia davidico, e per un miglior inquadramento della predicazione di Gesù - la sapienzialità kabbalista. Importa poco l’essersi manifestata successivamente all’epoca di Gesù in quanto lo stesso non può necessariamente dirsi per i “materiali” da essa fatti propri e su cui ha lavorato: riferirli a epoche molto più antiche è ben più di un sospetto. Orbene, la *Kabbalah* collega spiritualmente il messianismo a Mosè, nel senso che, se con lui si era avuta la Rivelazione della *Torah*, con il Messia se ne sarebbe aperta la parte nascosta e segreta, ed egli avrebbe avuto la forza per togliere i peccati, farsi carico delle sofferenze e dei peccati del mondo e compiere il miracolo della resurrezione dei morti.<sup>xvii</sup>

---

<sup>xvii</sup> Il primo testo conosciuto contenente questa credenza è l’*Apocalisse di Isaia*, apocrifo vetero-testamentario scritto fra il V e il II secolo, quand’anche riservasse la resurrezione ai soli morti in pace con Dio. Nel II secolo a.C. seguirà il *Libro di Daniele*; nel I secolo a.C. il *Libro della Sapienza* e altri due apocrifi, il *Libro delle Parabole* e i *Salmi di Salomone*.

Nel tardo profetismo e nella letteratura apocalittica la figura del “Figlio dell’Uomo” (*ben Adhām*; il concetto è forse di origine iranica) - nei Vangeli identificata con Gesù - apparve con caratteri distanti dal primo profetismo: per esempio in Ezechiele (2, 1) indicava il singolo individuo e lo stesso profeta; nei Salmi (8, 5; 146, 3) e in Geremia (49, 18 e 33) l’umanità nel suo complesso; e Daniele (7, 13) parlò di un essere simile a un Figlio d’Uomo portato sulle nubi davanti all’Antico dei giorni (Dio). Questa figura divenne sinonimo dell’atteso salvatore di Israele.

L’apocalittica si integrò con la profezia continuandola, poiché in quest’ultima non mancano tratti apocalittici e l’apocalittica ha tratti profetici. Va sgomberato il campo da una generalizzata confusione per cui si ritiene l’espressione “Figlio di Dio” più idonea a indicare Gesù in un’ottica cristiana rispetto a “Figlio dell’Uomo”, considerata equivoca e suscettibile di far intendere la sua figura come puramente umana.

Sul tema è importante ancora una volta lo studio di Boyarin che, alla luce della Bibbia ebraica, ha dimostrato come alla base le cose non stiano affatto in questo modo, bensì all’inverso: l’unto del Signore (*Mashiach*, Messia) era in origine il re davidico che, come risulta dal Salmo 2, 7 viene stabilito da Dio quale “suo figlio”; mentre il “Figlio dell’Uomo” era la figura celeste del Redentore, un essere divino in forma umana, come risulta dal libro di Daniele. Distrutta la dinastia davidica dall’invasione babilonese di Nabucodonosor (632-562 a.C.), la visione di Daniele - che attribuiva il ruolo di signore del mondo al Figlio dell’Uomo al posto del re messianico della stirpe di Davide - rese possibile identificare Figlio dell’Uomo e Figlio di Dio. In questo modo,

*la teologia dei Vangeli, ben lungi dal costituire un’innovazione radicale nel contesto della tradizione religiosa israelitica, è un ritorno alquanto conservatore ai momenti più antichi della tradizione, nel frattempo soppressi in gran parte, ma non del tutto. [...] Ne segue che le idee su Dio che identifichiamo come cristiane non sono affatto delle innovazioni ma potrebbero benissimo essere collegate ad alcune delle più antiche idee*

*israelitiche su Dio.*<sup>xviii</sup>

Per esempio, quando all’inizio del Vangelo di Marco (1, 1) Gesù viene chiamato “Figlio di Dio” se ne designa l’umano ruolo messianico in quanto re davidico, ma quando lo si presenta come “Signore del Sabato” (2, 28) allora se ne sottolinea la natura divina. Da notare che il filosofo giudeo Filone di Alessandria (n. 30 a.C.) nell’*Allegoria delle Leggi* (1, 12) vide nell’Adamo creato il segreto dell’Adamo celeste, e nel Messia-Lógos il figlio primogenito, il supremo sacerdote che lega l’umanità a Dio, ma anche il Dio visibile come sede dell’invisibile. Nel *Libro di Enoch*, inoltre, il Figlio dell’Uomo è considerato essenza celeste preesistente, ma con una connotazione apocalittica mancante in Filone, giacché in Enoch questa figura non opera all’atto della creazione, bensì quando deve apparire una nuova terra con un nuovo cielo.

Poiché Gesù si autodefinì Figlio dell’Uomo, con ciò stesso dette alla sua figura una valenza apocalittica chiarissima ai suoi contemporanei. Comunque, senza la speculazione di Filone non ci sarebbero stati né il Lógos di Giovanni né il Cristo di Paolo di Tarso.

Dai più recenti studi specialistici risulta che già nel primo ventennio successivo alla crocifissione - cioè fra il 30 e il 50 d.C. - Gesù era venerato religiosamente in associazione con Dio-Padre e con lo Spirito. Non si trattò affatto di uno sviluppo tardivo, ma di un atteggiamento manifestatosi subito con notevole intensità e diffusione e - aspetto altrettanto meritevole di interesse - senza voler uscire dalla concezione comunque monoteista riferita al Dio di Israele. D’altro canto, c’era stata la «convinzione che un’umanità totalmente nuova era apparsa in Gesù di Nazareth aveva una tale intensità che solo poteva essere espressa parlando della sua natura come divina».<sup>xix</sup>

Ovviamente ciò lasciava aperto il problema di spiegare la divinità di Gesù lasciando intatta tale concezione. Per questo primo periodo è più appropriato

---

<sup>xviii</sup> *Il Vangelo*, cit., p. 57.

<sup>xix</sup> Trevor Ling, *História das Religiões*, Presença, Queluz de Baixo 2005, p. 150.

parlare di venerazione, piuttosto che di cristologia, in quanto per aversi quest'ultima mancavano la necessaria chiarezza concettuale nonché (soprattutto) la terminologia idonea ad esprimerla. In quel tempo la pluralità disordinata delle opinioni era la regola, e quindi non stupisce che la venerazione di Gesù non avesse contenuti univoci. Il punto di partenza ormai incontrovertibile è che fin dall'inizio Gesù entrò a far parte di un processo di venerazione religiosa.

Naturalmente parlare di processo storico può infastidire molti credenti, per i quali la divinità di Gesù è un fatto oggettivo, per cui affrontarlo in termini di fenomeno storico ne potrebbe mettere in dubbio la realtà teologica. Si tratta di un fastidio immotivato, non solo perché gli storici seri non nutrono (o non dovrebbero nutrire) preoccupazioni teologiche di sorta, ma altresì se si considera il problema della cristologia alla luce dei primi 7 Concili ecumenici, nel senso cioè di quanto sia stato complesso e faticoso intellettualmente pervenire alla definizione dei fondamentali aspetti cristologici (e trinitari), talché la loro formulazione è avvenuta per gradi.

È anche vero che lo studio storico va condotto con ponderazione estrema, altrimenti le conclusioni frettolose e superficiali sono dietro l'angolo. Come per esempio accadde tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX alla cosiddetta scuola di storia delle religioni (la *Religionsgeschichtliche Schule*) che "trionfalmente" ridusse lo sviluppo storico di cui stiamo parlando a un semplice (e semplicistico) fenomeno di sincretismo quasi meccanico. Tesi ormai seguita quasi esclusivamente dalla divulgazione sensazionalista che, proprio per questo, trova sempre spazio nei *media*). Si trattava di sincretismo meccanico perché attribuiva agli influssi di culture esterne una forza determinante recepita passivamente, senza prendere in considerazione la sinergia con i destinatari.

Tesi del genere, alla ricerca di analogie esteriori, non colgono la peculiarità senza precedenti di associare a Dio una figura storica e senza voler modificare l'essenza di una tradizione religiosa monoteista. Invece è di estrema importanza il dato oggettivo che nell'ambiente protocristiano ancora inquadrato nel Giudaismo si ritenesse compatibile con la fede in Dio-Padre tanto la devozione religiosa per Gesù

quanto il porlo accanto a Dio, e non già in modo simile alle varie apoteosi di cui è stato ricco il paganesimo.

È interessante notare che tale venerazione si fondava sull'esistenza di un rapporto specifico fra Gesù e Dio-Padre (questo negli scritti giovannei si esprime con l'ammonimento che non riconoscerlo vorrebbe dire non onorare appieno il Padre; Gv. 5, 23 e 1Gv. 2, 22-23 e 5, 9-12). Un rapporto reciproco fra Dio-Padre e Gesù, inizialmente non chiaro sul piano concettuale, ma con la cura costante di evitare il di-teismo.

Fin dall'inizio i seguaci di Gesù dovevano affrontare il problema relativo a “chi” - o “cosa” - fosse questo Messia; problema su cui lo stesso Gesù non era stato cristallinamente chiaro, pur adottando in certi momenti un'atteggiamento “ammiccante”. Più che parlare di sé egli parlò della “via” da percorrere, di problemi etici e spirituali, non di questioni metafisiche; e soprattutto parlò del Regno di Dio in questo mondo, e dell'eliminazione dell'ingiustizia che ne sarebbe derivata.

Il messaggio di Gesù non può essere considerato completo sotto il profilo sistematico, ma è pur vero che sovente i grandi maestri spirituali hanno lasciato nella sfera dell'implicito molte questioni teoriche, poi in vario modo impostate o esplicitate dai loro seguaci. Questo accade sempre dopo che - oltre a “credere” - qualcuno ha voluto cominciare anche a “capire” e a sistematizzare quando cercava di comprendere e specificare. Da qui il formarsi delle teologie e del ricorrente problema circa la fedeltà - ovvero omogeneità - fra origine e sviluppi.

Per i seguaci di Gesù il problema delle natura delle relazioni fra il Cristo e Dio era un lascito del Messia, e le moderne esegesi individuano ben quattro modelli cristologici nel Nuovo Testamento: a) una riflessione sulla vita terrena di Gesù come profeta e servo di Dio coniugata con l'attesa della *parusia*, del Figlio dell'Uomo (Atti, 13, 20-21); b) una formulazione cristologia duplice, in quanto il Gesù terreno era considerato profeta ma con l'attribuzione dei titoli di “Signore”, “Cristo” e “Figlio di Dio” per la sua resurrezione ed esaltazione finale (Atti, 2, 22-24, e 36); c) un'attribuzione di questi titoli a Gesù nella fase precedente la Pasqua, collegando il suo ministero terreno e il suo ruolo di salvatore (Giov. 3,16, Gal. 4, 4,

Marco 1, 11 e i racconti di Matteo e Luca sul concepimento e la nascita di Gesù); d) l'identificazione di Gesù con il *Lógos*, soggetto attivo della creazione, della rivelazione e della redenzione (*Gv.* 1, 1-18; *Col.* 1, 15-20; *Ebrei* 1, 1-3).

In Giovanni il rapporto fra Gesù e il Padre viene fatto risalire all'eternità, di modo che l'attribuzione a Gesù delle qualifiche di "Figlio di Dio" e di "Figlio dell'Uomo" assumono decisamente una rilevanza metafisica e gli attribuiscono una connotazione divina. Una posizione affine al contenuto di un testo extra-evangelico, il *Libro delle Parabole*, databile al 30 a.C. in cui il Figlio dell'Uomo si presenta nel modo seguente: una persona di natura superumana anteriore al sorgere del tempo, a conoscenza di tutti i segreti della *Torah* con la missione di presiedere il Grande Giudizio alla fine dei tempi. Il giudice escatologico, cioè. Infatti in questo modo si presentava Gesù nel Vangelo di Giovanni (5, 27): «Dio ha dato a Gesù il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'Uomo».

In Marco (2, 1ss.), nell'episodio della guarigione del paralitico con Gesù che rimette i peccati al risanato, di fronte alle proteste di alcuni secondo cui solo Dio poteva farlo, lui risponde:

*Che cosa è più facile? Dire "ti sono rimessi i peccati" o dire "alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina?". Ora, perché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, io ti ordino "alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua".*

Se c'è una differenza fra Gesù e il giudice escatologico del *Libro delle Parabole*, essa consiste nel rivendicare Gesù quel potere già ora "sulla terra", senza aspettare il momento del Giudizio finale. La cruciale domanda posta da Gesù agli Apostoli "chi credete che io sia?" (*Mt.* 16, 15) rimaneva "appesa" riguardo al suo contenuto metafisico, con l'esigenza però di darle una risposta, il più possibile articolata e argomentata. Durante la vita terrena di Gesù ogni dubbio era fondato, e poi ci fu la morte in croce che sembrava aver posto un punto finale all'umana "avventura" del presunto Messia. Se tutto non è finito con quell'evento lo si deve esclusivamente a quello che è più corretto definire "evento pasquale" per molti suoi discepoli.

Per un teologo cristiano l'evento pasquale vissuto da questi discepoli fu la resurrezione di Gesù, e dalle fonti protocristiane è attestato che discepoli di Gesù ebbero apparizioni del loro Maestro, non le considerarono mere esperienze psichiche o allucinazioni, e non ritennero che si trattasse di un morto riportato alla vita terrena. Per loro era ricomparso Gesù dopo essere passato a una diversa forma di esistenza quale Messia glorioso (Lc. 9, 29 e 24, 26), e per questo non era stato subito riconosciuto come nell'episodio di Emmaus (Lc. 24, 13ss.). Fu l'esperienza delle apparizioni a far loro dedurre che Gesù era davvero risorto.

Una prima sommaria riflessione su Gesù sarebbe già iniziata durante la sua vita, sulla base del sentire dei discepoli sulla sua messianicità, da cui l'attesa di una sua manifestazione gloriosa. D'altro canto Gesù aveva usato il titolo di Figlio dell'Uomo e aveva parlato di suo avvento nella gloria. Questo potrebbe essere stato un punto di avvio della riflessione cristologica collegato con la stessa predicazione di Gesù. Ma fu l'evento pasquale a essere il fattore determinante, poiché successivo al momento della crocifissione da cui poteva risultare che Gesù non fosse il Messia atteso. Con l'evento pasquale la situazione mutò radicalmente, superando le riflessioni avviate dalla figura storica di Gesù che, durante la sua vita, poteva ancora essere considerata una realtà alquanto diversa da quella dei comuni esseri umani.

Ma anche dopo la Pasqua le risposte non potevano certo essere univoche, a causa dei vari parametri culturali utilizzabili. Del resto è del tutto normale nella storia delle religioni (ma in genere pure delle ideologie) la corrispondenza tra le risposte date e gli ambienti socio/culturali in cui vennero elaborate. Ma da quanto detto in precedenza è chiaro che dai moduli soteriologici derivati dall'apocalittica non c'era come unica possibile conseguenza quella di ritenere che Gesù fosse un uomo poi adottato da Dio, sia pure in termini non meglio specificati.

Il tema dei primi approcci al problema cristologico dopo la morte di Gesù è dibattuto in vari lavori specialistici contemporanei, che hanno portato a ritenere che fin dall'inizio si applicarono a Gesù varie concezioni riguardanti il Messia già esistenti nel Giudaismo di quel tempo, incluse credenze sulla sua preesistenza derivanti dalla speculazione giudaica/ellenista sulla Sapienza divina. Vidal Manza-



nares argomenta che anche prima della distruzione del Tempio in Palestina Gesù era oggetto di un vero culto indipendente da influenze della religiosità misterica mediterranea e di Paolo di Tarso. Per non parlare degli studi di Howard Marshall (1934-2015) contenenti forti critiche alla tesi sulla contrapposizione fra Chiesa giudea e Chiesa ellenista.<sup>xx</sup>

A dimostrazione ulteriore del trovarci di fronte a un ambito in cui di definitivo non c'è molto, vanno ricordati gli studi di M. Barker secondo il quale agli inizi ci sarebbe stata anche una cristologia angelica,<sup>xxi</sup> (cioè Gesù considerato un angelo). Per quanto gli studi sul protocristianesimo siano tutt'altro che terminati, ormai si argomenta in modo chiaro che la primitiva venerazione di Gesù era nata nell'originario ambiente giudaico dei discepoli al di fuori da eventuali influenze esterne, in contrasto con le conclusioni di quanti hanno finora sostenuto che si sarebbe trattato del punto di arrivo di un'evoluzione più lunga o diversa e condizionata dall'Ellenismo.

Nell'attuale esegesi neotestamentaria ormai hanno preso corpo le cosiddette letture giudaiche del Nuovo Testamento, nel senso di considerare culturalmente giudaici i libri che lo compongono. Dopo di che gli studi si sono rivolti alla verifica delle corrispondenze sul piano dell'interpretazione, individuando il classico "circuito" ermeneutico: il Nuovo Testamento effettua in base a Gesù-Messia la lettura attualizzata delle Scritture del Vecchio Testamento, e Gesù viene visto quale realizzazione delle promesse che questo contiene.

Uno studio interessante e ben motivato lo si deve al citato biblista Larry Hurtado.<sup>xxii</sup> Egli trova a partire dal primo ventennio di vita del gruppo dei seguaci di Gesù (cioè tra il 30 e il 50 d.C.) le tracce di una venerazione religiosa della sua figura e della sua associazione a Dio, quand'anche in termini non sistematizzati teologica-

---

<sup>xx</sup> «Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments», in *New Testament Studies*, n. 19 (1972-3), pp. 271-87.

<sup>xxi</sup> *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, London 1992.

<sup>xxii</sup> *Signore Gesù Cristo*, 2 voll., Paideia, Brescia 2006.

mente né univoci, come era logico che fosse anche in mancanza dell’elaborazione di un adeguato lessico cristologico. Non si sarebbe trattato del punto di arrivo di un lento processo, bensì di un’esplosione quasi improvvisa, non sufficientemente spiegabile quale effetto di influenze esterne. Ovviamente non nega che ai prodromi del Cristianesimo ci sia stata un’apertura a categorie concettuali e a tradizioni religiose eterogenee, pur sottolineando che la venerazione religiosa di Gesù risulta presente fin dall’inizio. Inoltre egli esce dalla contrapposizione fra Giudaismo palestinese ed Ellenismo per proprio al presupposto del “monoteismo” giudaico, a cui attribuisce una funzione primaria nel sorgere della venerazione per Gesù.

In essa Hurtado non vede la rottura con la tradizione giudaica, ma il suo “allungamento”, giacché altrimenti non si spiegherebbe la coesistenza di ostilità al politeismo e venerazione culturale per Gesù nel quadro di un monoteismo esclusivo. Per questo, secondo Hurtado, Gesù non è mai divenuto una “nuova” divinità, e classifica la venerazione di cui divenne prestissimo oggetto in termini di monoteismo da lui definito “binario”.

Dopo la Pasqua le esperienze religiose di natura rivelativa di alcuni seguaci di Gesù furono tali da incidere anche su verità teologiche predominanti e da dare luogo a un rinnovamento religioso; si trattava di esperienze incentrate sulla figura di Gesù innalzato da Dio dopo la morte a una superiore e gloriosa forma di esistenza ma restando base e guida di un progetto di redenzione. Di modo che le visioni di Gesù come Unto del Signore e da Dio esaltato, il ricorso a oracoli profetici e l’esegesi carismatica dei testi biblici avrebbero condotto quei Giudei osservanti - e rimasti tali - a rendere a Gesù il Cristo un culto divino che fin dagli inizi non intendeva porsi fuori dal monoteismo. La conclusione di Hurtado è che

*Con tutta la diversità del primo cristianesimo, la fede nella condizione divina di Gesù era incredibilmente comune. Le “eresie” del primo cristianesimo postulavano largamente l’idea della divinità di Gesù. [...] Il punto problematico, piuttosto, era se vi fosse spazio per un Gesù autenticamente umano. [...] Questa centralità di Gesù e l’unicità della sua condizione nelle diverse convinzioni religiose dei primi cristiani esigevano*

anche, per così dire inevitabilmente, una nuova idea di Dio.<sup>xxiii</sup>

### *La cristologia degli scritti giovannei*

E veniamo ora ai testi giovannei, cioè il Vangelo e le Epistole attribuite a Giovanni. Si tratta di testi che rappresentano una tradizione distinta da quelle contenute nei Vangeli sinottici e negli scritti di Paolo. Nelle prime due Epistole di Giovanni si contrappongono le “concezioni adeguate” su Gesù ed altre esistenti. In fondo - per la sua maggiore profondità e coerenza - è la cristologia giovannea ad aver esercitato l’influsso prevalente nei secoli successivi; di modo che se si vuole cercare l’avvio di una cristologia “seria” è soprattutto a Giovanni che ci si deve rivolgere.<sup>xxiv</sup>

Il quarto Vangelo è sempre più oggetto di studi problematici. Le tesi anteriori e successive a Bultmann circa la sua formazione in ambiente non giudaico vengono via via abbandonate e anzi lo si considera una forma particolare di Giudaismo del I secolo. Anche Raymond E. Brown (1928-1998)<sup>xxv</sup> lo collega col Giudaismo di quel tempo, non escludendo gli apporti della letteratura di Qumrān, considerato altresì - come rilevò J. Ashton - che «se il Giudaismo attuale è un albero, per quanto con molti rami, quello del tempo di Gesù era una giungla».<sup>xxvi</sup> Anzi, secondo Boyarin se si prescindesse da Giovanni addirittura non sarebbe possibile ricostruire il Giudaismo del I secolo, e Daniel J. Harrington (1940-2014) ha collocato il Vangelo giovanneo sullo sfondo della crisi interna al Giudaismo dopo il 70, e consistente nella lotta *interna* in ordine a chi davvero avesse conservato l’eredità giudaica, se i seguaci di Gesù oppure la corrente farisea. Le vecchie valutazioni che davano

---

<sup>xxiii</sup> *Op. cit.*, p. 643.

<sup>xxiv</sup> Cfr. Martin Hengel, *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998.

<sup>xxv</sup> *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007.

<sup>xxvi</sup> *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, 1991, p. 156.

questo Vangelo come “antigiudaico” vengono oggi confutate da analisi più approfondite (e fortunatamente non è questa la sede per approfondire la questione).<sup>xxvii</sup>

Basilare è il prologo di questo Vangelo:

*Nel principio era il Lógos, il Lógos era con Dio, e il Lógos era Dio. Esso era nel principio con Dio. 3 Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui; e senza di lui neppure una delle cose fatte è stata fatta. 4 In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini.*

Sulla struttura di tale frase una parte dell’esegesi ha sostenuto che esprimerebbe solo la divinità del Lógos, ma non allo stesso livello di Dio, di modo che l’ultima parte di essa - καὶ θεός ἦν ὁ λόγος dovrebbe leggersi come “il Lógos era divino”, a motivo della mancanza dell’articolo determinativo prima del θεός attribuito al Lógos. Tuttavia l’obiezione sembra più ideologica che sintatticamente fondata.<sup>xxviii</sup> L’unità-pluralità dei soggetti divini esistente nella *Torah* fu ben colta dall’autore (o autori?) degli scritti giovannei, dai quali si ricava quel che Martin Hengel ha chiamato «*crisologia arcaica di matrice giudaica*». Essa riprende l’identificazione del Lógos (e quindi della sua incarnazione Gesù) con *Yhwh* che parlò a Mosé aprendo a un “trinitarismo” biblicamente fondato. Si è già notato che nella versione greca dei Settanta *Yhwh* fu tradotto con Κύριος (Signore), e che aver attribuito questa denominazione a Gesù lo ha equiparato al divino tetragramma di *Yhwh*: «[...] non si è atteso un Κύριος [...]. Quando nel primo cristianesimo si usò questo nome per Gesù confessandolo quale Signore, con questo nome si era già detto di Gesù qualcosa che andava oltre le concezioni giudaiche correnti».<sup>xxix</sup>

Da notare che il termine *abba* (padre) non è stato mai usato per Gesù. Su questa linea scriverà poi Giustino, nel suo 27° *Dialogo*, che «l’Antico Testamento contiene

<sup>xxvii</sup> K. Wengst, *Il Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005.

<sup>xxviii</sup> Per non farla difficile, diciamo che quando in greco il nome del predicato è in prima posizione, non c’è bisogno di reiterare l’articolo essendo riconoscibile il soggetto. Qui il soggetto è *o lógos*, la copula è *in* (era) e il nome del predicato è *Theós*, determinato per posizione.

<sup>xxix</sup> Joachim Gnilka, *I primi cristiani. Origini e inizio della Chiesa*, Paideia, Brescia 2000, p. 284.

parecchie narrazioni di teofanie [...] non era il Dio Padre che appariva così, ma il Figlio di Dio». <sup>xxx</sup>

Questo ci riporta all'identificazione fra *Yhwh* e il Figlio e si affaccia una stessa "deità" fra *Elohim* e *Yhwh*, ma con la differenza che il primo è Dio e l'altro l'Eterno. Questa impostazione trova in qualche modo una non sospettabile conferma nell'osservazione di un illustre studioso israelita, A. Cohen: «Le tre designazioni di Dio - *El*, *Elohim* e *Yhwh* [...] - furono intese dai primi cristiani come riferentesi alla trinità». <sup>xxxii</sup>

È significativa la ripresa del motivo del *Lógos*, concetto desunto dalla cultura greca ma fatto proprio del filosofo giudeo Filone di Alessandria (25 a.C.-50 d.C.) che lo fuse con la divina Sapienza biblica, in quanto ragione cosmica, sviluppando il concetto contenuto nel *dabar Yahvè*, la Parola di Dio che portò ogni cosa all'esistenza e che si rivolgeva ai Profeti. Nel Giudaismo la Sapienza arrivò ad essere considerata persona divina (*Proverbi* 8, 22-31).

Riprendendo questi precedenti e rielaborandoli cristologicamente, l'autore del Prologo del quarto Vangelo è come se avesse posto il suo *Lógos* come sintesi e incarnazione di tutti i precedenti con lo stesso nome, ma come persona e non concetto astratto.

Mentre in Marco la messianicità di Gesù non andava completamente svelata fino alla resurrezione (*Mc.* 8, 30 e 9, 9), invece nel Vangelo di Giovanni (7, 25-29 e 8, 12-20) essa viene rivelata subito, ma ne manca la comprensione da parte dei destinatari. <sup>xxxiii</sup> Si ritiene che l'ambiente giovanneo fosse etnicamente misto, includendo anche samaritani e greci, cioè le altre "pecore" da accogliere nell'ovile (*Gv.* 10, 11-18). Per la cristologia il Vangelo di Giovanni è importantissimo. In

---

<sup>xxx</sup> Può essere interessante notare che anche per Calvino «l'Iddio apparso ai padri non era altro che il Cristo» (in *Istituzioni della Religione Cristiana*, Claudiana, Torino 1971, vol. I, p. 262).

<sup>xxxii</sup> *Il Talmud*, Laterza, Bari 1935, I, 2, nota 3, p. 28.

<sup>xxxiii</sup> Si pensi all'incontro con la samaritana (*Gv.* 4, 19 e 4, 26), o alla guarigione del cieco che fa espellere Gesù dalla sinagoga (*Gv.* 9, 22).

passato vi si vide un quadro disomogeneo e quindi influenzato da fonti fra loro diverse. Questo, però, non vale più dopo il fondamentale studio di Paul Anderson,<sup>xxxiii</sup> che ha ricomposto a unità il discorso giovanneo mediante la categoria ermeneutica della “cristologia di rappresentanza”. Cioè a dire, Gesù va considerato e onorato al pari del Padre, di cui è rappresentante pieno e unico. Di modo che possibilmente in questo Vangelo «*i temi cristologici subordinazionisti o egualitari sono entrambi componenti essenziali [...], due facce della stessa medaglia*».<sup>xxxiv</sup>

D’altro canto un passaggio fortemente antidocetista si trova in Gv. 19, 32-35. Non è semplice la rappresentazione giovannea della divino/umanità di Gesù, assai più complessa e sofisticata di quella paolina.

Un aspetto del quarto Vangelo oggetto di attenti studi è quello relativo ai contrasti fra Gesù e l’ambiente giudaico a lui ostile, incentrati sulle questioni cristologiche (mentre nei sinottici si dà spazio maggiore ai problemi di interpretazione della Legge mosaica). Si ritiene che ciò rifletta una situazione, intervenuta dopo la morte di Gesù, riguardante i rapporti fra i giovannei e la Sinagoga. Potrebbe quindi trattarsi di un riferimento a un’avvenuta espulsione dei giovannei dal corpo giudaico ortodosso a motivo del loro intendere metafisicamente la figura di Gesù. La stessa bellicosità con cui questo Vangelo espone e difende la sua cristologia potrebbe esprimere una precedente delusione.

Per quanto Giovanni non abbia delineato, in termini coerenti o sistematici, né una cristologia né una trinitologia, comunque ha inserito nell’ideario del primo cristianesimo il concetto della preesistenza del *Lógos* rispetto alla creazione, identificando con una persona concreta - Gesù - i termini *Lógos* e Figlio di Dio. Tuttavia il testo giovanneo si astiene dal toccare almeno due aspetti: non si interessa alle questioni metafisiche della cristologia, incentrandosi sulla missione salvifica di Gesù; conseguentemente, la sua affermazione sull’essere “una cosa

---

<sup>xxxiii</sup> «The Christology of the Fourth Gospel», in *Wunt*, 2/78, Tübingen 1996.

<sup>xxxiv</sup> *ibidem*, pp. 260-1.

sola” Dio e Gesù (Gv. 10, 30) non perviene alla raffinatezza speculativa della successiva teologia sviluppatasi con i sette Concili ecumenici.

Non si può dire quali fossero per Giovanni i nessi fra il *Lógos* e il Padre e lo Spirito; restano i caratteri divini di Gesù così sintetizzati da W.E. Sproston «uomo che prima dell’incarnazione era un essere divino esistente con Dio fin dall’eternità e che ricorda eventi accaduti nella sua condizione preesistente». <sup>xxxv</sup>

Nel Vangelo di Giovanni sono presenti accenni di Gesù definibili “autorivelativi”, che scandalizzano taluni dei suoi ascoltatori (es. Gv. 10,25-39) apparendo egli come uomo che si fa Dio. Vi è inoltre, nei discorsi attribuitigli, una certa frequenza nell’uso dell’espressione “io sono” (Gv. 8,58; 8,24; 8,28; 13,19), che nel tardo Giudaismo era considerata nome divino (Gv. 14, 6), oltre a accenni alla sua preesistenza temporale rispetto alla nascita (Gv. 8, 58 e 14,9). Al riguardo Hurtado ha insistito sul fatto che «quest’uso assoluto di “io sono” [...] equivale niente meno che a designare Gesù con la medesima formula particolare mediante la quale nell’Antico testamento greco Dio manifesta sé stesso». <sup>xxxvi</sup> E infatti il Gesù giovanneo afferma: «Io e il Padre siamo Uno» (Gv. 10,30), e sostiene che nessuno conosce il Padre se non il Figlio. Questo porta a una domanda che ci riporta all’identificazione fra *Yhwh* e Gesù: su questa base, poiché nessuno fra gli uomini ha mai conosciuto il Padre, allora “chi” si è fatto conoscere nel Vecchio Testamento? Inoltre Gesù afferma (Gv. 5,37) che mai prima era stata udita la voce di Dio Padre; e allora di chi era la voce sentita da Mosé sul Sinái? In buona sostanza l’impostazione giovannea ha un tale contenuto da ribaltare innanzi tutto la tesi ecclesiastica usuale per cui il Nuovo Testamento rivela solo la figliolanza divina di Gesù in quanto *Lógos*. Giovanni contiene altresì l’identificazione di Gesù col veterotestamentario *Yhwh*; di modo

---

<sup>xxxv</sup> «Is not This Jesus the Son of Joseph?», in *Journal for Studies of the New Testament*, n. 24, p. 78.  
<sup>xxxvi</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 382.

che quando Isaia (45,18) dice che il tetragramma ha creato i cieli, l’ovvia lettura di segno giovanneo sarebbe che *Elohîm* ha creato mediante *Yhwh* che è il *Lógos*.<sup>xxxvii</sup>

Per i giovannei le affermazioni teologiche dovevano avere la loro base nell’intera *Torah*, e non solo nella tradizione profetica, avendo quest’ultima il ruolo specifico di interpretare la *Torah* e renderne più chiari i significati. Ne deriva che se l’ambiente da cui è provenuto il quarto Vangelo lo ha prodotto alla luce della sua lettura della *Torah* (vedendo nella rappresentazione biblica del divino elementi di pluralità all’interno del Dio-Uno) questo vuol dire - e la tesi si va rafforzando - che «il Vangelo di Giovanni è sorto in un contesto giudaico, in una comunità giudeocristiana, segnata da un’aspra polemica con un certo modo di intendere il giudaismo». <sup>xxxviii</sup>

Il punto è che Gesù giovanneo usando “l’Io sono” viene a dire che Egli stesso è Dio, per cui nel quarto Vangelo troviamo la più alta affermazione sulla divinità di Cristo. Per casi del genere ci sarebbe la regola ermeneutica del *cui bonum?* formulata dallo studioso israelita Geza Vermès (1924-2013) per stabilire se ci sarebbe stato da guadagnare qualcosa inventando tutto:

*Un detto che serva l’interesse del primo cristianesimo, soprattutto di estrazione pagana, e non è in armonia con il profilo generale di Gesù, è verosimilmente il prodotto della chiesa primitiva. Al contrario, se ci imbattiamo in una dottrina in contrasto con le necessità ecclesiastiche e con esse incompatibile, si può sostenere con buona probabilità la sua autenticità storica.*<sup>xxxix</sup>

Applicando tale criterio, Binni e Boschi notano:

*Che l’identificazione del Cristo con l’Io Sono della tradizione esodale possa essere servita alla fazione ellenista francamente ci sembrerebbe poco probabile per ovvi*

---

<sup>xxxvii</sup> p. 149.

<sup>xxxviii</sup> J. O. Tuñí, «Il Vangelo secondo Giovanni», in Tuñí-Alegrex, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Paideia, Brescia 1997, p. 122.

<sup>xxxix</sup> *La religione di Gesù l’ebreo: una grande sfida al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2002, p. 39.



*motivi metaculturali. Che poi, viceversa, questi detti possano aver in qualche modo contrastato con le “necessità” ecclesiastiche, è possibile; che così formulate, esse abbiano alienato fazioni numericamente considerevoli di meri discepoli messianici e ben lontani dal voler attribuire al predicatore di Nazareth altro titolo divino, anche. Crediamo quindi che, anche dal versante descritto dal Vermes, si possa attribuire ai loghia del Cristo storico l’identificazione con il Dio dell’AT. Sulla centralità poi dell’identificazione di Gesù con YHWH si gioca parte della cristologia primitiva che soggiace alle tesi della comunità giovannea.<sup>xl</sup>*

La fede in Gesù nella tradizione giovannea risulta intesa come condizione per la discesa dello Spirito di Dio (Gv. 15, 26 e 20, 19-23): lo Spirito è concesso dal Padre su richiesta di Gesù (Gv. 14, 16) ed è inviato in nome di quest’ultimo (Gv. 14, 26). Importante è una notazione di Hurtado:

*Il cristianesimo giovanneo era un contesto religioso nel quale ci si attendeva che lo Spirito ispirasse nuove intuizioni, conducendo i credenti alla “completa verità”, oltrepassando ciò che aveva detto il Gesù terreno (Gv. 14, 25-26 e 16, 12-15).<sup>xli</sup>*

Verso la fine del I secolo, secondo vari studiosi, nelle comunità giovannee lo scontro disgregativo sarebbe avvenuto intorno alla cristologia: dei secessionisti avrebbero ripreso tradizioni giudaiche riguardanti le manifestazioni angeliche, intendendo cioè Gesù come manifestazione di un angelo. Al riguardo vale il commento di Hurtado:

*[...] parte del verosimile fascino della comprensione di Gesù in termini di tradizioni di angelofania consisteva nella possibilità di risolvere l’enigma della sua manifestazione terrena con una categoria concettuale assodata/nota, adattata dalla matrice giudaica del cristianesimo giovanneo. Se, d’altro canto, i secessionisti insegnavano che*

---

<sup>xl</sup> Op. cit., pp. 212-13.

<sup>xli</sup> Op. cit., p. 419.

*la figliolanza divina di Gesù era semplicemente illustrativa ed esemplare della figliolanza divina condivisa (o accessibile) in egual modo da tutti i credenti che difendevano la loro nuova comprensione, Gesù diventava allora un elemento di una classe ed era ben poco unico. L'autore di I Giovanni critica le idee dei secessionisti per tre aspetti. Primo, sottolinea la realtà e il significato redentivo dell'esistenza umana di Gesù, in particolare della sua morte vera e redentrice e accusa i secessionisti di non dividerli (ad es. 1,7-2; 3,5-16). Secondo [...], afferma l'unicità di Gesù e accusa i secessionisti di negarla (ad es. 3,23). Terzo, insiste sulla necessità di armonizzare e mostrare nell'adempimento degli obblighi verso i compagni di fede (ad es. “amiamoci vicendevolmente”, 4,7-8) le loro idee spirituali.<sup>xlii</sup>*

Circa la giudaicità del contesto di origine di questa tradizione c'è da sottolineare che la cristologia giovannea nella sostanza non risente direttamente della cultura ellenista, giacché altrimenti sarebbe stata più probabile l'identificazione fra Gesù e la divina *Sofia* la quale pur se appartenente alla sfera del divino non veniva identificata con Dio stesso. Infine c'è da ricordare come dal quarto Vangelo emergano tracce di uno scontro fra i giovannei e il resto della comunità nazarena (Gv. 6,60-62; 8,31-37 e 39-40), e specificamente con il gruppo di Pietro (Gv. 13,21-30 e 20,1-10).

È importante sottolineare che dalla I Lettera di Giovanni si evince che i dissidenti interni alla sua comunità negavano che Gesù fosse il Figlio di Dio incarnato. Dal che si evincono due fatti: il precoce sorgere di divergenze cristologiche nel quadro della riflessione su chi e cosa fosse Gesù; e poi come già nella comunità giovannea si manifestassero tanto posizioni che sarebbero diventate parte dell'ortodossia cristiana - difese dall'autore della Lettera, e siamo alla fine del I secolo - quanto posizioni eterodosse.

La crisi nella comunità giovannea che emerge dalle Lettere probabilmente fu provocata da

---

<sup>xlii</sup> Op. cit., p. 434.

*un gruppo dei suoi componenti che, influenzati dall'idea, scontata fra i greci colti, che un dio non poteva soffrire, separarono l'uomo Gesù dal logos divino, figlio di Dio e Cristo, svalutando radicalmente il significato del primo ai fini della salvezza. Le tre epistole giovanee sono il risultato del modo in cui l'anziano caposcuola fronteggiò questa minaccia.<sup>xliii</sup>*

E con questo il quadro è completato.

---

<sup>xliii</sup> M. Hegel, *op. cit.*, p. 209.



*Gabriele D'Annunzio e la via italiana al socialismo,  
con una nota sulla Decima Musa*

*Gianni Ferracuti*

In Italia nei primi venti anni del Novecento si sviluppa un processo rivoluzionario di ispirazione socialista originale e complesso, stimolato da almeno tre fattori:

- una marcata delusione nei confronti del partito socialista, dove il prevalere dell'ala riformista si traduce in una forma di sudditanza (così almeno viene letta) nei confronti della classe borghese, interessata a concedere poche riforme, che non incidano sulla struttura economica del Paese e sui rapporti di classe;

- l'esigenza di aggiornare il quadro di riferimento teorico dell'azione politica, non solo relativamente alle condizioni preliminari del processo rivoluzionario

(come farà Lenin in polemica con i menscevichi) ma anche in riferimento alle nuove scoperte scientifiche nel campo della sociologia o della psicologia delle masse, e più in generale ai nuovi sviluppi delle scienze e della filosofia negli ultimi decenni dell'Ottocento, con autori come Sorel, Le Bon, Nietzsche...

- l'intreccio tra questione sociale e questione nazionale, dove l'esigenza di completare l'unità d'Italia annettendo o liberando territori di cultura italiana sotto dominio straniero si fonde con l'esigenza che la nuova nazione sia profondamente modificata nella sua struttura giuridica ed economica, nella forma istituzionale e nei rapporti di classe: completamento territoriale come strumento di trasformazione politica.

Deriva da ciò una complessa e profonda elaborazione programmatica, insieme alla ricerca di nuove forme di azione pubblica, in parte convergente con l'azione diretta di ispirazione anarchica, che mette in discussione il ruolo del partito come istituzione. Si sviluppa una riorganizzazione della teoria e della prassi rivoluzionaria, che si avvale anche della conoscenza della cultura europea più avanzata e della presenza di intellettuali collegati con avanguardie artistiche e letterarie, dal magistero di maestri più anziani come Carducci e Pascoli, a quello più avanguardista dei giovani futuristi o di D'Annunzio.

Questo processo rivoluzionario di inizio XX sec., se da un lato è fortemente critico verso il socialismo riformista e concertativo, dall'altro continua a muoversi nell'area politica della sinistra rivoluzionaria - con una forma nuova per molti versi, ma pur sempre di sinistra. Si tratta di un *processo* perché la situazione politica di partenza, quella che si vuole abbattere, ovvero lo stato borghese, favorisce la nascita di diversi soggetti o progetti rivoluzionari, che inizialmente procedono ciascuno in modo autonomo.

Parlando sommariamente,<sup>i</sup> in primo luogo ci sono i nazionalisti di Enrico Corradini. Il nazionalismo - termine che non aveva il significato che gli diamo oggi,

---

<sup>i</sup> Per una più ampia trattazione e riferimenti bibliografici si veda il mio saggio: «Compagno D'Annunzio, alalà!», in *Compagno D'Annunzio, alalà! Italianità e socialismo nell'impresa di Fiume*, scritti di Gabriele D'Annunzio e Alceste De Ambris, a cura di G. Ferracuti, online

forse in maniera antistorica - era nel XIX secolo un sentimento, se non proprio un'ideologia, trasversale, alimentata dal progetto di unificazione della Penisola; Corradini unisce al progetto dell'unificazione il tema essenziale del rapporto tra il nuovo stato unitario e gli altri Paesi e sposta in politica internazionale il conflitto tra proletariato e capitalismo che si svolge sul piano interno: si parla allora, utilizzando un'espressione di Pascoli, di una dialettica tra *nazioni proletarie* (come sarebbe l'Italia) e nazioni imperialiste, che vogliono esercitare un dominio e uno sfruttamento sui Paesi più deboli. Dirà allora: come il socialismo ha fornito al proletariato la coscienza della sua condizione subalterna e i mezzi per ribellarsi, così il nuovo nazionalismo agirà sulla coscienza nazionale dei Paesi sfruttati, inaugurando una politica antimperialista.

Questa evoluzione del nazionalismo, che prende forma di movimento organizzato con il congresso dell'Associazione Nazionale Italiana del 1910, fornisce nuova linfa al movimento irredentista, che non si limita più a pretendere solo il recupero di territori che un tempo erano italiani, ma pone anche l'accento sull'italianità come valore nazionale e come progetto di convivenza tra i popoli, ispirato al modello dello *jus* romano e alla latinità. All'irredentismo, alimentato dal nazionalismo, non basta più il mero aumento del territorio nazionale e ancora una volta viene messa in discussione la forma politica, giuridica e istituzionale che la nazione deve avere: i riferimenti teorici sono sempre in quella cultura europea contemporanea a cui si accennava più sopra - basti pensare agli interventi di Scipio Sighele, ma le riforme proposte sono spesso molto radicali, a partire dall'assetto istituzionale, che mette spesso in discussione la forma monarchica.

Un terzo soggetto che si inserisce nel processo di critica e trasformazione sociale è il sindacalismo rivoluzionario (Alceste De Ambris, o Filippo Corridoni) nato dalla sinistra del partito socialista di Arturo Labriola e Enrico Leone e ispirato a Sorel, Le Bon, Sighele... Dopo il primo sciopero nazionale del 1904, fortemente

represso, il sindacalismo nazionale esce dal partito socialista nel 1907 e si avvia a confluire con i nazionalisti di Corradini.

Si aggiunge infine la componente futurista: Marinetti, che pubblica il *Manifesto del futurismo* nel 1909, non intende racchiudere il movimento solo nell'ambito estetico, ma pensa a una trasformazione che coinvolga al tempo stesso l'arte e la società, arrivando a immaginare un programma politico futurista, con tanto di manifesto, e anche un partito futurista, con forti legami ideologici col socialismo rivoluzionario e con l'anarchia: Marinetti è dichiaratamente democratico, anticlericale, repubblicano.

Allo scoppio della prima guerra mondiale, nel luglio del 1914, questi soggetti politici trovano un punto di convergenza nell'interventismo: per l'Italia si tratta di decidere se mantenere una posizione di neutralità, restare nell'alleanza con l'impero austro-ungarico o entrare in guerra al fianco di Francia e Inghilterra. Mentre la politica istituzionale tesse una fitta trama di trattative con l'uno e con l'altro dei fronti, il punto di vista rivoluzionario sposa decisamente l'interventismo a fianco della Francia. È noto lo slogan lanciato da Marinetti: "Guerra sola igiene del mondo"; meno noto è che esso allude a una *guerra rivoluzionaria*, il cui compito è abbattere i grandi imperi - austro-ungarico e zarista - per instaurare la democrazia nel continente, ridiscutendone l'assetto economico e politico; ottimista e anche un po' utopico, lo slogan alludeva a un processo rivoluzionario da innestare nel conflitto in corso, per raggiungere obiettivi nazionali e internazionali. Nelle grandi manifestazioni pubbliche a favore dell'intervento in guerra emerge Gabriele D'Annunzio che, già in precedenza, aveva espresso simpatie socialiste, critiche però verso il riformismo moderato, e atteggiamenti rivoluzionari. I socialisti ufficiali, dal canto loro, mantengono a lungo una posizione ambigua e contraddittoria circa l'ingresso nella guerra e solo tardivamente, e non in modo unanime, aderiscono al fronte interventista.

L'ingresso in guerra dell'Italia viene deciso a seguito del Trattato di Londra (con Francia e Inghilterra), che definisce i territori che le verranno assegnati in caso di vittoria. Però, alla conclusione del conflitto, nelle trattative per la pace, che si

svolgono a Parigi, il patto viene dichiarato nullo dal presidente statunitense Wilson (anche gli Stati Uniti entrano in guerra al fianco di Francia e Inghilterra), allegando la giustificazione che, egli non era presente alla trattativa e non lo aveva firmato. Il lavoro diplomatico dell'Italia a Parigi è pasticciato, debole, confuso, inquinato da interessi non dichiarabili e il risultato è fortemente deludente perché implica la rinuncia ai territori dell'Istria, compresa Fiume, e della Dalmazia. Ancora una volta, la figura di D'Annunzio, il poeta combattente, l'eroe di imprese epiche, risulta determinante per la riorganizzazione del fronte rivoluzionario, al quale intanto si aggiunge un'altra componente: gli arditi, reduci dal fronte.

Gli arditi erano stati probabilmente il miglior corpo di assalto dell'intero conflitto; come D'Annunzio dice spesso, erano fanti proletari e contadini e, grazie anche all'esaltazione del fante come figura e tipo umano, avevano maturato una coscienza politica e non accettavano di tornare ai tradizionali ruoli subordinati: diventano così una formidabile risorsa per le manifestazioni di piazza e per far fronte ad avversari o polizia.

La campagna dannunziana contro la *vittoria mutilata* ha un'eco enorme e compatta il movimento rivoluzionario, che trova un'unità organizzativa proclamata il 23 marzo del 1919 con la fondazione dei Fasci Italiani di Combattimento, a Piazza San Sepolcro a Milano. La parola *fascio* apparteneva all'epoca al lessico della sinistra e indicava appunto un cantiere politico costruito da varie componenti convergenti su un programma. La proclamazione della nuova formazione è presieduta da Benito Mussolini, all'epoca di sinistra e appena uscito dal partito socialista, e il programma *sanssepolcrista* - di sinistra radicale - è preso pari pari dagli scritti di De Ambris e Corradini. Segue un periodo di intensa attività politica e di manifestazioni finché, non trovando soluzione la questione istriana e dalmata, Gabriele D'Annunzio non occupa militarmente la città di Fiume al comando di un gruppo di Legionari, il 12 settembre 1919, contro il parere del Governo italiano, che cerca di impedirgliela, e con il favore della popolazione locale e dei suoi amministratori.

Rimando ad altra occasione un'analisi dell'impresa dannunziana e mi limito qui a un solo punto: nella città di Fiume occupata, l'8 settembre 1920 D'Annunzio



proclama l'indipendenza come stato autonomo della città, sotto la forma di Reggenza Italiana del Carnaro; poco dopo viene promulgata la costituzione, chiamata comunemente *Carta del Carnaro*, scritta in prima stesura da Alceste De Ambris e messa nella forma finale da D'Annunzio stesso: si tratta probabilmente della più bella costituzione mai realizzata e della più completa espressione ideologica del movimento rivoluzionario di cui il poeta si è fatto interprete.

L'impresa di Fiume rappresenta il punto più alto e la fine, al tempo stesso, del percorso rivoluzionario. Il governo italiano non vuole, o non è in grado di rompere con gli alleati e assecondare il colpo di mano dannunziano e, nello stesso tempo, né il governo né Mussolini - rimasto a Roma, un po' defilato e più interessato al fallimento che al successo dell'impresa fiumana - possono permettersi il ritorno in Italia di un D'Annunzio vincitore: nei fatti, Mussolini tace e acconsente all'attacco portato contro Fiume dalla marina militare italiana, con incluso cannoneggiamento dello studio del poeta, che è costretto ad arrendersi dopo il *natale di sangue* del 1920.

Con questo esito, Mussolini approfitta della sconfitta politica dell'ex alleato e assume la guida del movimento rivoluzionario: scioglie i Fasci Italiani di Combattimento dando vita, il 9 novembre 1921, al nuovo Partito Nazionale Fascista; si presenta come successore ed erede di D'Annunzio, inizia una violenta campagna aggressiva contro le forze di sinistra che non riconoscono il suo ruolo - campagna che le istituzioni osservano con tacita benevolenza - e poi mette all'incasso le cambiali che gli sono state firmate, ricevendo l'incarico di formare il governo al termine di una farsesca marcia su Roma il 22 ottobre 1922.

Mussolini non fu mai un politico abile: era furbo e traffichino, il che è altra cosa; non era dentro la cultura del Novecento, ma veniva dal secolo precedente e ne covava tutti i pregiudizi; ma in quel momento storico una cosa l'aveva capita: che conservando le forme, i riti e gli stili dannunziani sarebbe stato riconosciuto come suo legittimo successore pur cambiando i contenuti politici del suo governo - e così fu.

Prese tutto da D'Annunzio: le divise, il fez, i discorsi dal balcone, gli slogan, il saluto legionario (o romano), l'*eia eia alalà!*, il mito degli arditi, il culto del fante proletario e degli eroi... e trascurò tutto il resto. D'Annunzio era repubblicano e

Mussolini si legò a doppio filo con il re: Partito Fascista e Monarchia si sostennero a vicenda, il duce salvò la corona dalla rivoluzione e il monarca gli concesse di tutto, compresa l'innaturale alleanza con la Germania, le leggi razziali, la guerra e solo a tempo scaduto gli fece mancare l'appoggio dell'esercito permettendo all'opposizione interna di metterlo in minoranza e farne cadere il governo. D'Annunzio credeva in un sistema di autonomie della società dallo stato: erano le *corporazioni*, termine ripreso dal lessico tradizionale italiano con cui sostituì il termine *consigli* usato da De Ambris (ma entrambi avevano in mente una rielaborazione adatta alla società occidentale del sistema dei *soviet*); Mussolini intese la corporazione come sindacato unico nazionale e come organo statale, in un'ottica decisamente centralista e, nei fatti, totalitaria. Mussolini fu sedotto dal mito della razza, dall'imperialismo, dal Vaticano a cui concesse di tutto; D'Annunzio era libertario, sancì nella Carta del Carnaro pari dignità per tutte le religioni, progettava col governo della Reggenza una Lega dei popoli oppressi, e riconobbe la repubblica nata dalla rivoluzione di Lenin - e si potrebbe continuare a lungo.

Nei fatti, la manovra mussoliniana di una *finta rivoluzione* riuscì. Del vasto movimento rivoluzionario culminato nell'impresa di Fiume, una parte si oppose: De Ambris e gli arditi del popolo tentarono armi alla mano di contrastare l'avanzata del fascismo; altri pensarono, invece, che si potesse condizionare il governo dall'interno del Partito Nazionale Fascista e andarono a costituire una minoranza di sinistra, non del tutto ininfluyente, ma mai messa in condizione di ridurre Mussolini in minoranza. D'altro canto, con l'elaborazione teorica che era stata raggiunta nella Carta del Carnaro, una loro confluenza nel vecchio partito socialista o nel giovane partito comunista di fede moscovita sembrava a molti un passo indietro; si potrebbe la posizione di chi entrò nel PNF come componente di minoranza con una frase scritta da Julius Evola in riferimento a un altro contesto ideologico: "per noi l'antifascismo è un nulla, ma il fascismo è troppo poco".

Vengono qui di seguito pubblicati due scritti dannunziani del periodo della guerra: *Tacitum robur*, che costituisce la terza parte di *Per la più grande Italia* (contenente la documentazione della battaglia interventista del poeta) e il testo *Della*

*decima musa e della sinfonia decima*, tratto da *Le faville del maglio*, risalente al 1917 e pubblicato nelle *Prose di ricerca, di lotta, di comando, di conquista, di tormento, d'indovinamento, di rinnovamento, di celebrazione, di rivendicazione, di liberazione, di favole, di giochi, di baleni*, dalla Fondazione del Vittoriale a cura di Egidio Bianchetti (poi *Prose di ricerca*, Mondadori, Milano 2005, a cura di Annamaria Andreoli e Giorgio Zanetti). Entrambi hanno come tema centrale la decima musa, e il secondo scritto, in particolare, contiene una importante componente teorica, molto utile per spiegare le motivazioni profonde dell'impegno di dannunziano, al di là dei vecchi stereotipi del superomismo, estetismo o suggestioni tardoromantiche più o meno esibizioniste.

Nel maggio del 1917 D'Annunzio è nel campo di aviazione di Santa Maria la Longa, nei pressi di Palmanova del Friuli e compone il testo unendo due frammenti coevi: uno verrà riutilizzato con il titolo *Per la raccolta nazionale delle musiche italiane*; l'altro, che costituisce la prima parte al modo di un'introduzione, è tratto da un rapporto a Cadorna sull'uso dell'aviazione in sostegno alle truppe d'assalto.

La decima musa era citata anche nel primo libro delle *Laudi*, e torna più volte in D'Annunzio, che la chiamerà anche *Musa di Ronchi* (dalla località di Ronchi, oggi Ronchi dei Legionari, in Friuli, da dove parte per l'impresa di Fiume), dalla quale sarebbe venuto *lo slancio* - cioè la forza interiore - per compiere l'impresa. Nelle *Laudi* compare con tre nomi ("nomi divini"): *Euplete*, *Eurètria*, *Energèia*, e si aggiunge alle nove muse della tradizione classica. *Euplete* fa riferimento alla pienezza: "*Piena come l'onda che giunge dopo l'onda nona sul lido*", riferimento all'idea classica che la decima onda sarebbe stata la più potente delle precedenti per l'idea di compiutezza e perfezione legata al numero dieci. Questa pienezza, in collegamento con l'impresa eroica, sta a indicare la maturità dei tempi e l'esaltazione del coraggio con cui ci si assume il compito di compiere un'impresa necessaria o di adempiere a un suggerimento del destino.

*Euretria* si riferisce alla capacità inventiva, e collego il termine al greco εὐρίσκω, trovare, scoprire, ottenere, anche nel senso dell'invenzione geniale: il momento

dell'*eureka*, in cui si trova finalmente l'elemento mancante, che illumina e dà senso a un problema o a una situazione. In tal senso, Euplete è la pienezza dei tempi ed Euretria è il progetto adeguato acciocché tale pienezza si manifesti come in un parto: Energèia (che D'annunzio scrive con l'accento sulla seconda *e* per ragioni metriche) è l'energia, la forza che alimenta l'agire e il compimento dell'impresa. I tre nomi sono tre elementi che compongono una sola figura di musa ispiratrice, che possiede le tre forze o facoltà. Come le altre muse, Energeia ispira - quindi è esterna alla persona-; ma l'ispirazione viene sentita interiormente dall'ispirato, come una forza che vuole trasportarlo verso l'azione e, contemporaneamente, fornisce le risorse per compierla.

Che tipo di opera viene realizzato sotto l'ispirazione della decima musa? Qui la risposta è sorprendente, perché questa musa alimenta un'ispirazione individuale e un'ispirazione collettiva, vale a dire che le azioni compiute dal singolo individuo ispirato contribuiscono a realizzare un'opera complessiva di cui l'individuo stesso non ha la visione completa; da qui la caratteristica difficoltà di riconoscere ciò che la musa invita a realizzare - vale a dire: la trasformazione del mondo. Nelle *Laudi*, Energeia scende in mezzo agli uomini ma "*da prima non tutti la videro*", anche se percepiscono la sua presenza forte come "*il fiato d'una primavera improvvisa*" che "*soffocasse d'amore*". Tuttavia, alcuni, dotati di particolare sensibilità, la vedono: "*io la vidi*", dice il poeta; e la sensazione che ne prova è che "*quest'anima mia s'ergesse qual candida fiamma*".

Nelle parole scritte subito dopo la dichiarazione di guerra, anzi nel primo giorno di guerra, D'Annunzio descrive un silenzio grave e mistico in cui la città di Roma sembra rivelare di nuovo l'essenza della romanità, non come un passato a cui rendere culto, ma come una presenza nuova e una nuova rivelazione: "*Stanotte, a un tratto, noi abbiamo riavuto coscienza della romanità, nel senso più ampio di questa parola superba*". Questa romanità, che si intuisce all'alba di una guerra "sola igiene del mondo", nel senso rivoluzionario della creazione di un'epoca nuova, è come l'intuizione dei caratteri che tale mondo nuovo deve avere: la guerra di distruzione è

come le doglie del parto da cui nasce il nuovo mondo - “O compagni, questa guerra, che sembra opera di distruzione e di abominazione, è la più feconda creatrice di bellezza e di virtù apparsa in terra”; “La profondità di tutti i secoli è nello sguardo notturno di Roma. Però il futuro è la sua palpebra che mai non si chiude”. E in questo momento iniziale del conflitto, scrive D’Annunzio: “La decima Musa ha tessuto il nostro nuovo destino. Gli uomini conduttori della nazione hanno obbedito a un ritmo apollineo, hanno tradotto in atti un carne fatidico. Questo lungo e penoso sforzo verso la vita ha qualcosa d’un mistero sacro”.

In sostanza, sul piano individuale Energeia può ispirare un D’Annunzio a un’impresa individuale come il volo su Vienna, ma sul piano collettivo Energeia è una forza cosmica, divina, che ispira l’avvento del mondo nuovo - il quale, come si è visto, non è semplicemente *la modernità*: semmai è la riscoperta di una romanità perenne che si scrolla di dosso il mondo borghese.

Romanità perenne significa ispirarsi ad alcuni valori senza l’atteggiamento reazionario o nostalgico di riproporre forme storiche e istituzioni obsolete. Il testo *Della decima musa e della sinfonia decima* mostra chiaramente che quei valori (che chiamerei tradizionali, senza alcun atteggiamento nostalgico) debbono tornare al centro di un mondo, di una organizzazione umana che è attualmente dominata dalla tecnica; quindi o questi valori impongono il loro dominio sulla tecnica o soccombono.

La prima parte del saggio ci mostra la potenza della tecnica che può essere messa al servizio dell’impresa di costruire il mondo nuovo, ma si badi bene: in appoggio a “le nostre eroiche fanterie”. Nell’inferno di Verdun, “la milizia celeste [l’aviazione] accompagnò la milizia terrestre verso il sacrificio sublime, quasi in comunione di patria dilatata nello spazio libero. Il grido dell’assalto irruppe da tutti i petti gonfii d’un subitaneo coraggio, raggiunse e superò il rombo delle ali latine. Fu una insolita ebrezza di vittoria”. Anche Ernst Jünger prenderà la battaglia di Verdun come cifra simbolica dello scontro tra l’eroismo umano e la potenza distruttiva della tecnica, che rischia di cancellare il coraggio e l’eroe dalla storia.

Nel testo di D'Annunzio, assoggettato allo sforzo eroico - e, se mi si consente di dirlo: dominato da una volontà latina - il rumore monotono della tecnica, sia esso un motore o le esplosioni in serie di una mitragliatrice, risulta incluso in una polifonia: il disegno perseguito e ispirato dalla decima musa si chiarisce nell'intuizione del movimento corale o collettivo; la trasformazione del mondo si scopre *bella* alla luce di una nuova percezione estetica in cui i rumori, nella loro tragicità, sono il preludio della decima sinfonia sotto la direzione della decima musa: "*mentre sul sanguigno mondo sta quell'ansia vertiginosa che precede il turbine dei turbini e le estreme sentenze del Destino*", tra "*indizii augurali che non hanno mai cessato di risplendere allo spirito umano in mezzo a quella uccisione e a quella devastazione senza confine e senza fine obbedienti tuttavia a un ordine condotto da un ritmo inconvertibile se bene ancora indistinto per noi*".

Il *barbaro*, scrive D'Annunzio alludendo a una figura, a un tipo umano che rappresenti storicamente un'incarnazione del nichilismo contemporaneo e che non si identifica riduttivamente col nemico austriaco, ha cercato di cancellare la cognizione umana che l'uomo aveva di sé; il combattimento, nell'era della tecnica, è il recupero di tale condizione opposta alla barbarie - *l'humanitas*;

*Concordia discorde è questo smisurato travaglio umano che di sotto al carnaio e alla rovina scava le forme necessarie della vita nuova.*

*Creazioni recondite e ineffabili a noi, nel senso divino della parola, accompagnano le distruzioni brute che compie una volontà meccanica servita da macchine di morte sempre più potenti e diverse. Un dio velato su ognuna delle nostre battaglie fangose lampeggia come nel canto di Omero.*





TACITVM ROBVR

*Parole dette in una cena di compagni,  
all'alba del XXV Maggio MCMXV*

*Gabriele D'Annunzio*

*È figlia al silenzio la più bella sorte. Verrà dal silenzio, vincendo la morte,  
l'Eroe necessario.*

*Delle Laudi lib. II.*



Compagni, è l'alba. La nostra vigilia è finita. La nostra ebrezza incomincia.

Come il pico di Marte<sup>i</sup> percote la scorza della quercia laziale, un cuore misterioso urta stamani il petto del primo combattente. Il confine è valicato. Il cannone tuona. La terra fuma. L'Adriatico è grigio, in quest'ora, come la torpediniera che lo taglia.

Compagni, è vero? Incredibile sembra l'evento, dopo tanta ambascia. Si combatte con armi, si guerreggia la nostra guerra, il sangue sgorga dalle vene d'Italia! Siamo gli ultimi a entrare nella lotta, e già i primi incontro alla gloria.

Or ecco, intorno, tutto è silenzio. Roma tace. I suoi lauri sono immobili come le sue colonne.

Che è questo silenzio? Qual dio è presente? Ascoltate.

Del silenzio che riempie la bocca dei suoi Archi, dei suoi Fori, delle sue Terme, dei suoi Circhi, Roma fa una potenza nuova, una potenza vivente e formidabile.

In questa prima notte di guerra, sotto un cielo tumultuante di nuvoli e di chiarori, il popolo non ha gridato, non ha ingombrato le vie, non ha agitato le bandiere, non ha minacciato né ingiuriato il nemico, non ha danzato intorno alle colonne venerande e alle statue illustri. E rimasto in una gravità silenziosa che sembrava fare di lui una massa più compatta di quella che noi vedemmo addensarsi nella piazza del Campidoglio o sul Quirinale. Tra i monumenti che la torbida notte rendeva più vasti e più solenni, la volontà del popolo sembrava inalzarsi come il più vasto e il più solenne dei monumenti. Roma ridiveniva romana, come al tempo austero della sua repubblica. Stanotte, a un tratto, noi abbiamo riavuto coscienza della romanità, nel senso più ampio di questa parola superba.

Il tempio della Fede pubblica,<sup>ii</sup> di quella dea ch'ebbe candido culto nel Lazio prima dell'avvento di Romolo, pareva riedificato e riaperto. E taluno di noi si ricordava

---

<sup>i</sup> In Ovidio, il re del Lazio Pico, avendo rifiutato l'amore della maga Circe, viene trasformato in picchio, animale sacro a Marte.

<sup>ii</sup> Il tempio della dea Fides, sul Campidoglio, viene fatto risalire a Numa Pompilio dalla tradizione, ma sembra essere più antico e custodiva i trattati firmati dai romani. Fides è da intendersi come fede nel senso di lealtà e rispetto degli accordi.

dei trofei che vi aveva appesi Germanico vittorioso su i Germani. Ma, accanto al tempio della Fede, pareva riedificato e riaperto quello della Costanza virile.

Stanotte, nella prima ora della guerra, il popolo di Roma non ha gettato alle nubi un vano clamore ma in silenzio ha offerto il sacrificio alle due divinità che stanno sopra l'azione: alla Fede e alla Costanza. Severo spettacolo, maschio esempio.

O compagni, questa guerra, che sembra opera di distruzione e di abominazione, è la più feconda creatrice di bellezza e di virtù apparsa in terra. Chi stanotte ha veduto Roma, bella indicibilmente, può partirsi dalla vita beato. Più pura che la faccia di Minerva sotto allo scudo concavo, appariva sotto al cielo ingombro la sua faccia divina. Noi l'abbiamo fissata dall'alto del colle, noi l'abbiamo contemplata con una ebrezza che moltiplicava il potere del nostro spirito e lo sollevava sopra l'errore del tempo. La profondità di tutti i secoli è nello sguardo notturno di Roma. Però il futuro è la sua palpebra che mai non si chiude.

Chi di noi dimenticherà quel rapimento? Forse, nel giorno della vittoria, Roma non ci apparirà tanto bella. In quel giorno il destino sarà compiuto, e noi potremo misurarlo. Ma stanotte il destino era senza misura, e l'aspetto di Roma l'eguagliava in grandezza. La speranza non aveva limiti. Il sogno non aveva confini. I muti lampi, che a tratti illuminavano l'orizzonte dietro le cupole, parevano i bagliori d'un'opera in fusione, i riverberi d'una creazione rovente. Il solco di Romolo, disegno della città quadrata, stanotte sembrava divenuto la cintura della terra.

Ha detto un asceta nulla esser più reale d'una cosa poetica. Oggi noi sentiamo, dinanzi a questo miracolo patrio, che la poesia è verità, che la poesia è realtà. La decima Musa,

*la nomata nel grido  
Euplete Eurètria Energèia,  
la nomata nel grido  
umano coi nomi divini  
delle plenitudini e delle*

*virtù, l'invocata da tutti  
nell'alba,<sup>iii</sup>*

la decima Musa ha tessuto il nostro nuovo destino. Gli uomini conduttori della nazione hanno obbedito a un ritmo apollineo, hanno tradotto in atti un carne fatidico. Questo lungo e penoso sforzo verso la vita ha qualcosa d'un mistero sacro. La nostra ultima settimana è stata una vera «settimana di passione», a cui non è mancata nessuna angoscia, a cui non pure è mancato il sudore di sangue. Si poteva dire: «Madre, salvami da quest'ora; ma per questo son io venuto in quest'ora.»

Abbiamo avuto sopra noi l'oscuramento della tempesta, l'oppressura del nembo, e infine il bagliore subitaneo della folgore. Non sapevamo quel che noi fossimo, non sapevamo quel che volessimo; ed ecco, sappiamo quello che siamo, sappiamo quel che vogliamo. La nostra certezza è salda perché generata dal dolore.

---

<sup>iii</sup> E la nomata nel grido [La decima musa]  
Euplete Eurètria Energèia,  
la nomata nel grido  
umano coi nomi divini  
delle plenitudini e delle  
virtù, l'invocata da tutti  
nell'alba, la decima Musa  
apparì, discese dal monte  
in mezzo agli uomini. E da prima  
non tutti la videro quivi;  
ma credetter forse che il fiato  
d'una primavera improvvisa  
li soffocasse d'amore,  
e ne tremarono. Io  
la vidi. E mi parve che il sangue  
m'abbandonasse e corresse  
fumido sotto i piedi  
della vegnente a invermigliarne  
i vestigi, e che spoglia  
dell'ossa quest'anima mia  
s'ergesse qual candida fiamma.  
(Laudi, I, *Laus vitae*, vv. 3844 e segg.)

L'Italia ha partorito il suo futuro con uno spasimo atrocissimo; ha ansiato prima di assalire; ha sanguinato prima di combattere. Nelle ultime notti, le grida della moltitudine sembravano grida d'implorazione verso un dio redentore: «*Domine, exaudi nos!*»

Quando il dio ci ha esaudito, noi abbiamo cessato di esclamare. Abbiamo serrato la nostra anima intorno alla nostra verità e le nostre mascelle sul nostro proposito. Per ciò stanotte, nella prima ora della guerra, Roma è apparsa armata di silenzio. È rimasta taciturna come chi guarda il proprio fato e si sente a lui pari, anzi a lui sovrastante.

Compagni, ecco l'alba. E il sole stamani non vedrà nulla più grande di Roma, per l'universa terra.

Compagni miei, ecco fra poco l'aurora. Vi guardo, e mi sembrate più belli. I vostri volti sono così fermi che paiono riscolpiti dalla volontà secondo le più pure impronte della nostra razza. Sembrate rinascere dal repentino amore, sembrate ridiventare fratelli nell'amore immortale. Nessuno di voi, certo, sapeva di tanto amare questa Gran Madre. Ma chi di noi primo saprà per lei morire?

C'è tra noi qualcuno già segnato, già eletto?

Foss'io colui! Non mi mentisca il presagio, non m'inganni il presentimento.

Vi sovviene, compagni, d'un antico mio sogno? Venivano per le vie de' venti come uno stuolo d'aquile senza nido, le nove Sorelle, «lacere i pepli, sconvolte le chiome, odorate di sangue e d'incendio, ebre di risa e di pianti, tumultuose di forze atroci e d'amori ineffabili, piene i polsi di ritmi discordi». <sup>iv</sup> E su la cima di un'alpe, che non era Libetro <sup>v</sup> né Parnasso né Elicona, si posarono ansanti; ma non cantarono, non intonarono l'inno. Vi sovviene di quale sostanza, rimanendo elle in silenzio, creassero per l'uomo «una Voce più bella del Coro castalio»? <sup>vi</sup>

---

<sup>iv</sup> *ibid.*, vv. 3668 e segg.

<sup>v</sup> Libetro: cittadina a nord della Tessaglia in cui era una fonte sacra alle muse, dove la tradizione vuole che sia stato sepolto Orfeo.

<sup>vi</sup> La fonte Castalia sorgeva a Delfi ed era sacra ad Apollo e alle muse, che erano appunto le

Aquile senza nido, ripresero il volo, balzarono a sommo del cielo; senza traccia disparvero «incline il fianco sul vento». Nessuno vide se risero o piansero.

Allora la decima Musa, la nomata Energèia, apparì, discese dal monte in mezzo agli uomini.

Questa è dessa, o compagni, la sola, a noi manifesta, fra noi presente. Sentite il suo nume?

Non ama le misurate parole ma il sangue abbondante. Altre sono le sue misure, altri i suoi metri. Ella nòvera le forze, i nervi, i sacrificii, le battaglie, le ferite, gli strazii, i cadaveri; nota i gridi i gesti i motti delle agonie eroiche. Ella computa la carne abbattuta, la somma del nutrimento offerto alla terra perché smaltito lo converta in sostanza ideale, lo renda in spirito perenne. Ella prende il corpo orizzontale dell'uomo come misura unica per misurare il più vasto destino.

O compagni, questo non è il gelo dell'alba ma un brivido più profondo. E siamo tutti pallidi. Il sangue comincia a sgorgare dal corpo della Patria. Non lo sentite? L'uccisione comincia, la distruzione comincia. Uno della nostra gente è morto sul mare, uno della nostra gente è morto sul suolo. Tutto quel popolo, che ieri tumultuava nelle vie e nelle piazze, che ieri a gran voce domandava la guerra, è pieno di vene, è pieno di sangue; e quel sangue comincia a scorrere, quel sangue fuma ai piedi d'una grandezza invisibile, d'una grandezza più grande che tutto quel popolo. Mistero sublime, che nulla eguaglia nell'universo. Noi ne tremiamo e ne siamo smorti.

Ma anche noi non abbiamo ormai altro valore se non quello del nostro sangue da versare; non possiamo essere misurati se non a livello del suolo conquiso.

Ecco l'alba, o compagni, ecco la diana; e fra poco sarà l'aurora. Abbracciamoci e prendiamo commiato. Quel che abbiamo fatto è fatto. Ora bisogna che ci separiamo e che poi ci ritroviamo.

Il nostro Dio ci conceda di ritrovarci, o vivi o morti, in un luogo di luce.



## *Della decima Musa e della sinfonia decima*

*Gabriele D'Annunzio*

«Con cento velivoli potremo lanciare da cento a centoventi tonnellate di bombe, avendo la benzina necessaria per volare da otto a nove ore.

Una squadra di cento velivoli non è se non una “unità tattica” del prossimo avvenire; né sono soverchi il rischio degli uomini e le spese dell’operazione. Il prezzo di ciascun “triplano” è di circa duecentomila lire. Cento non costerebbero se non venti milioni, compresa l’essenza, comprese le sostanze esplosive. Pur aggiungendo premi ai piloti e altre somme per sopperire all’inevitabile logorio, non eguagliremmo il costo di una nave grossa.

Ma è certo che, se sapremo usarli, avremo il modo di troncare gli indugi navali nell’Adriatico e di forzare le sorti neghittose. Sopra il porto di Pola, dove si specchia

dall'Anfiteatro la faccia di Roma, sopra le grandi navi austriache che corazzate di prudenza in clausura covano la gloriotta di Lissa, potremo rovesciare - con cinquanta velivoli - in una sola volta più che sessanta tonnellate di bombe e andar subito a rifornirci per ripetere lo scroscio, con romanissima perseveranza.

Useremo in Pola bombe munite di razzo urtante con ritardo su l'acqua o munite di razzo idrostatico, affinché lo scoppio avvenga a tal profondità da produrre lo sfascio degli scafi non soltanto con la violenza dell'urto ma con il moto dell'onda.

Un altro gruppo di cinquanta potrebbe intraprendere l'assedio aereo del Trentino troncando i nervi all'offensiva austriaca, interrompendo spostamenti e rifornimenti, se con perseveranza implacabile bombardasse i due soli varchi (l'uno in viadotto) che congiungono all'Austria la nobile terra schiava. Venti tonnellate di bombe per volta, fra Bolzano e Brixen dove la ferrovia la strada il fiume la montagna si legano, varrebbero a tagliare il passaggio ruinando le opere, movendo frane nell'alpe, scavando enormi imbuti.

Ma la battaglia furente che sta per riaccendersi nell'inferno carsico suscita oggi, più che ogni altra impresa, l'ansia e l'audacia dei volatori.

Se vi fu mai per l'Ala italiana occasione d'iniziar di cielo in cielo quel che oggi negli eserciti di terra si dice "grande stile" a emular "lo bello stile" dantesco, questa supera in utilità e in felicità ogni altra.

Un crudissimo sforzo stanno per compiere nel medio e nel basso Isonzo l'Armata di Gorizia e l'Armata del Duca, specialmente se si consideri la difficoltà del trainare artiglierie dall'una all'altra zona, durante la battaglia.

E l'una e l'altra Armata attraverseranno, penso, un periodo di pericolosa inquietudine: quella di Gorizia allorché sarà menomata d'un certo numero di batterie mentre i suoi fanti avranno sferrato l'assalto, e la Terza nella preparazione del suo movimento e del suo impeto.

Inoltre le nostre eroiche fanterie saranno spinte contro ostacoli da lungo tempo afforzati, contro soldatesche in gran parte riparate dentro caverne, sotto il fuoco di vere bolge tonanti che, dal Querceto al Cucco, si concatenano in un mezzo girone con la concavità rivolta a occidente.

In quell'altro inferno di Verdun, quando le sbarre del ferro imperiale eran più irte e più folte, quando i meglio temprati petti non reggevano all'orrore, e il delirio rapiva i cervelli sconvolti, una squadra di velivoli repubblicani - la più numerosa e la più poderosa adunata in Francia fino a quell'ora - entrò nella linea sopra le fanterie che balenavano. La milizia celeste accompagnò la milizia terrestre verso il sacrificio sublime, quasi in comunione di patria dilatata nello spazio libero. Il grido dell'assalto irruppe da tutti i petti gonfii d'un subitaneo coraggio, raggiunse e superò il rombo delle ali latine. Fu una insolita ebrezza di vittoria.

Anima anche il nostro fante questa fiducia nella protezione che gli viene dal suo fratello dominatore del cielo. Ho veduto più volte i nostri soldati rinfrancarsi all'apparizione di un solo velivolo tricolore.

E anche per questo la prossima azione, forse più severa delle precedenti, richiede un'attività assidua delle nostre squadriglie meglio armate. Un conforto cordiale e una illusione animatrice si aggiungono all'efficacia bellica.

Concorrere al logoramento dell'avversario, proseguito dal lungo tiro notturno e diurno, in modo da fiaccarne la resistenza, operando inoltre su i centri vitali, su i luoghi di raccolta, su le arterie visibili per ove affluiscono i viveri e le risorse; determinare con la massima esattezza le postazioni delle artiglierie nemiche, là dove non possono servire gli osservatorii terrestri; impedire che le squadriglie austriache possano avvicinarsi alle nostre batterie, costituendo contro di loro il così detto "sbarramento aereo"; infine eseguire un bombardamento simultaneo su gli spazii segnati dal Comando nel suo foglio al "25.000":<sup>i</sup> ecco i principali compiti dell'aviazione nella battaglia prossima.

Quest'ultimo compito sembra, nel caso singolare, aver più importanza d'ogni altro.

---

<sup>i</sup> Credo si intenda la scala della carta geografica a disposizione dell'Esercito. Erano in uso fogli e quadranti della Grande Carta Topografica del Regno d'Italia, prodotti dall'IGM in scala 1:100.000 e 1:50.000, però alcune zone di particolare interesse strategico avevano tavole in scala 1:25.000.



Quando, terminato il tiro logorante, si passi al tiro fulmineo di distruzione degli ostacoli nei pochi ma vasti tratti stabiliti per l'irrompere delle fanterie e quindi si inizi l'assalto, il nostro solo fuoco di controbatteria riuscirà a dominare le artiglierie avverse e a proteggere così la continuità del movimento, che è condizione sovrana di riuscita.

Per la necessità di trainare artiglierie dall'una all'altra zona, è inevitabile che le due Armate eseguano l'attacco a fondo in tempi successivi. A questa successione di tempi par costretta anche la stessa Terza Armata, in riguardo all'azione parziale che l'Undecimo Corpo con la sua sinistra svolgerà secondando l'Armata di Gorizia mentre il restante della Terza starà su gli indugi.

Cosicché si può supporre che le artiglierie avverse, risparmiate le munizioni nella fase di logoramento e in quella di abbattimento da noi imposte, sieno per aggravare la massima intensità del fuoco sopra le fanterie di Gorizia e dell'Undecimo Corpo irrompenti all'assalto, per convergerle quindi - in un secondo tempo - contro le truppe della Terza Armata.

È insomma presumibile che il nemico, non distrutto dalle nostre controbatterie ma solo disordinato in parte e ammutolito, sia pur sempre in grado di operare "per linee interne".

Ora è manifesto di quanta efficacia, nel determinar le sorti dell'azione, possano essere le nostre squadriglie da bombardamento spedite l'una dopo l'altra sopra i nuclei del fuoco ostile designati dai Comandi.

Nella giornata dell'assalto, anzi nell'ora medesima in cui sarà scagliato l'impeto dei fanti, le squadriglie cercheranno di dominare con la più energica e oculata azione le batterie avversarie.

Una esperienza mia propria mi dimostra quanto grande sia l'effetto delle bombe gettate dall'alto a un tempo, nell'istante medesimo, pur anche se il bersaglio non sia colto in pieno.

Non tolta ancora la benda di su l'occhio ferito e spento, il 13 settembre 1916 in una incursione sopra Parenzo, conducendo io il secondo gruppo d'idrotterti ed avendo per errore il gruppo di testa deviato verso Rovigno, nel passare per il primo

sopra la batteria antiaerea, lanciavi tutte insieme le mie sei bombe che non colpirono la piazzuola ma pur disordinarono il servizio in tal modo che potemmo compiere l'azione nell'incolumità, se bene taluno de' nostri velivoli avesse raggiunta appena l'altezza di 1.200 metri...»

Scrivo al Generalissimo, per infondere la mia fede, per propagare la mia fede, per esaltare la mia fede. Ho la tavola ingombra di carte topografiche, di annotazioni minuziose, di disegni ingegnosi che sembrano estratti dal Codex atlanticus. «L'equipaggio di quattro uomini può anche ridursi a tre: - 320 chilogrammi. Occorrono cinque mitragliatrici con sostegno a cerchio, due in ogni fusoliera e una nella scassa, accompagnata da un cannone di 25 o di 37: - 210 chilogrammi. Assommo in sessanta chilogrammi gli strumenti di bordo: bussola, altimetro, apparecchi di mira, apparecchi fotografici, estintori...» Sto cercando di non sorpassare i tremila chili di peso da trarre all'altezza di tremila metri, quando il mio trabante di Paliano timidamente mi avverte che la contessa di Colloredo mi chiede la grazia di espormi la proposta di «un uomo di buona volontà» affidato alla sua intercessione.

Ho infatti il mio ricovero nella vecchia villa dei Colloredo, così vasta e spoglia che per chiamare il trabante (do questo nome superstite in terra d'Abruzzi al mio cavalleggiere d'ordinanza) mi servo d'una mazza d'arme austriaca percossa alla disperata su la campana di Vermegliano priva di batacchio. Ed ecco che la Musica viene a me in forma di gentile donna, senza contrariare la monofonia de' miei motori. «L'uomo di buona volontà» domanda, in questa terza primavera di guerra, ch'io lo ispiri lo assista e lo conduca nell'intraprendere per le stampe una raccolta di antiche musiche!

Ma, in verità, supplicando il Generalissimo di lasciarmi intonare sopra il coraggio dei fanti le massime sinfonie devastatrici, non sembro io secondare il mio spirito musicale?

Il motore monophonos, ascoltato da un orecchio inventivo, include la più ricca polifonia. Nei ritorni di notte, quando la vita è bella dietro la nera mitragliatrice di prua che ha beffato la morte, il coraggio canta maravigliosamente accompan-

dosi col triplice motore come con una viola pomposa accordata in do. Beppino Miraglia<sup>ii</sup> m'iniziò al mistero di questa musica. Egli usava dissimulare la sua sensibilità estrema e la sua fantasia audacissima con una costante lepidizza ironica. Piuttosto che scoprirsi a me egli amava esser da me divinato. Il suo cantico dell'alba di Pola mi fu rivelato da Giacomo Boni<sup>iii</sup> venuto a visitarmi dopo la morte del nostro amico diletto. Una mattina, essendo partito per Pola prima della levata del sole ed essendo giunto nel mezzo mare, vide il disco rovente sorgere nella nebbietta lontana e tutte le acque giubilare «a quel primo colpo di timpano». Egli lasciò le leve e incrociò le braccia. E, mentre l'Albatro abbandonato a sé stesso ondeggiava nell'aria tranquilla, si mise a cantare inventando le parole e la musica del suo canto misurato sul palpito del suo motore. E soltanto così comprese l'ebrezza di Francesco nel Cantico delle Creature. Né poi ebbe più memoria di quelle parole e di quella musica.

Su quel medesimo Albatro, un'altra mattina, andammo a bombardare i cantieri di Trieste. Per ammirare il veloce sforzo de' nostri costruttori in due anni di guerra, bisogna rappresentarsi quel vecchio trabiccolo che il nostro ardire traeva ai primi voli sul nemico. Io avevo davanti a me, in prua, il motore; e di fianco avevo il vanissimo tubo nomato «lanciabombe». Dopo ch'ebbi lasciato andare su i cantieri le prime cinque bombe, la sesta mi s'incantò nel tubo; e non per forza né per scaltrezza mi riuscì di farla partire. Ma, come eravamo nella rotta del ritorno verso Venezia, non mi confidavo di lasciar la bomba senza fissarla. Da marinai smemorati, non avevamo a bordo una cima uno spago un trèfolo, magari una spilorcia! Mi tolsi la cintura di cuoio e, nel provarla, m'accorsi che non passava pei trafori del «lancia-

---

<sup>ii</sup> Giuseppe Miraglia (1883-1915), tenente di vascello, medaglia d'oro al valor militare, compie con D'Annunzio il volo su Trieste il 7 agosto 1915. La sua morte per incidente aereo colpisce D'Annunzio, a lui legato da profonda amicizia: il poeta ne veglia il cadavere e pronuncia l'orazione funebre; gli dedicherà un'ampia sezione del poema *Notturmo*.

<sup>iii</sup> Giacomo Boni (1859-1925), senatore del Regno, pur autodidatta, è stato uno dei più importanti archeologi italiani, attivo soprattutto nell'area romana, dove operò con metodi modernissimi. Convinto assertore della romanità come valore, fu in contatto con varie avanguardie artistiche e con circoli esoterici neopagani. Ben intriodotto nel contesto intellettuale del primo Novecento, era amico di D'Annunzio, Eleonora Duse, Sibilla Aleramo... Nel 1915 studiò le tute mimetiche poi usate dagli alpini

bombe». Ora, quel che non avean potuto la mia forza e la mia scaltrezza, impensatamente avrebber potuto le vibrazioni del velivolo; e io correvo rischio di colpire involontario un punto della costa, da Grado a Cortellazzo, o di ferire una qualche divina pietra di Venezia. Per tutta la rotta mi rassegnai a reggere la bomba con la mano, tenendo nel tubo il braccio fin quasi al gomito, tutto curvo da un lato come se fossi rimasto alla tagliuola. L'immagine penosa dell'ordigno da lupi o da volpi a poco a poco fu cancellata dall'attento studio musicale. M'imaginai d'aver l'orecchio inchinato ad ascoltare una musica difficile. Per non so quale gioco di ripercussioni, la mia attitudine favoriva la mia ricerca di polifonia nel motore monophonos. Volgevo talvolta il capo verso il mio pilota, che sorrideva d'un sorriso accorto come s'egli m'indovinasse e svolgesse gli stessi temi sul medesimo ritmo. Ma, quando mi volsi per l'ultima volta, egli non sorrideva più. Un fallo nella discesa e nell'approdo poteva causare lo scoppio della bomba che io tuttavia reggevo rimasto alla tagliuola. Arte di pilota non fu mai tanto certa e tanto lieve. A terra, il mio compagno mi stropicciò gioiosamente il braccio intormentito. Non me l'avrebber tanto intormentito tre ore di plettro. Ma le invenzioni sonore della decima musa Energeia omai non avean più limite.

Convien dunque attendere, sotto il segno della decima musa, la decima sinfonia, ristampando tra l'uno e l'altro bombardamento un florilegio di vecchie musiche?

O anima del Friuli, che sembra gaia ed è triste, che sembra lenta ed è pensosa, che sembra mobile ed è fedele, armonizzata alla nobiltà della sua terra fra il litorale di Grado e l'Alpe carnica, fra i Veneti giulii e gli euganei! Cade la sera, tra cerulea e violacea, su questa villa gentile della progenie di un Colloredo che fu capitano di ventura e poeta indocile,<sup>iv</sup> servendo la Serenissima a capo di corazze e foggiando in rime aspre e in quartine membrute la sua parlatura nativa, concisa e aguzza, acerba e venusta.

---

<sup>iv</sup> Ermes di Colloredo (1622-1692), di antica famiglia nobile friulana protagonista di importanti vicende già ai tempi del Patriarcato di Aquileia. La sua opera è importante nella formazione del friulano come lingua letteraria.

*Se mai puartàs un dì tant triste lùs  
che d'Udin ti vedès a fá partenze...<sup>v</sup>*

Dal mio campo di Santa Maria la Longa la malinconia mi porta al ponte di Cividale e m'inchina verso le acque del Natisone simili alla turchesa di color cilestro che pende nel verde ramingo. Cerco le adorabili chiesette gotiche sparse nella valle, il duomo di Spilimbergo, i palagi di Venzone e di Gemona, i belli arredi nel tesoro di San Daniele. In una cappelletta di campagna non trovo più una tavola fenduta e sfaldata ov'è palese la mano del Pordenone.

L'anima del Friuli grida, all'improvviso, nella sera che si costella.

*Oh sù, sù, se il mont si struce  
qualchidun lu drezzarà.  
La iustizie è fate a guce:  
no si puès plui so puartà!*

È l'antica villotta friulana, breve come il dardo e come il fiore, breve come il bacio e come il morso, come il singhiozzo e come il sorriso. È la villotta cruda, gettata al destino avverso da una voce maschia, misurata dai colpi del martello su l'incudine.

*A muri, muri, pazienze!  
In chest mont no vin di stà;  
ma iè dure la sentenze  
no savé dulà si va.*

Ora è la voce accorata d'un fante di Buia, ch'io conosco. Chiede al suo umile tormento, come io medesimo chiedo alla mia angoscia dominata e convertita in disdegno, chiede se egli ucciso domani sia per varcare la soglia della luce o del buio, sia per ingrassare la terra col suo sacrificio oscuro o per ritrovarsi beato su ginocchia

---

<sup>v</sup> Se mai giorno portasse una luce così triste che ti vedesse partire da Udine...

più benigne di quelle della sua madre. Le note non più numerose delle sillabe sono di una purità così austera che eguagliano l'anelito di una lauda, nel consenso palpitante delle prime stelle.

Una voce di giovine donna, una di quelle voci che sembrano portare in sommo la sommità rosata del seno stesso onde sgorgano, riga l'ombra, commuove le foglie, si mescola alla brezza che alita l'odore del pane caldo al frumento non spigato.

*E io cianti cianti cianti,  
e no sai biel sòl parcé;  
e io cianti solamentri  
che par consolâmi me.*

Il canto della passione primaverile non muore dove nacque ma si spande fin dove più tardi ritorneranno le ostinate mie ali, di là dall'Isonzo, di là dal Vipacco, di là dalla selva di Tarnova, di là da Idria, nel più rovente cuore della guerra.

Ed ecco che intraprendere per le stampe una raccolta di antiche musiche in questa terza primavera di guerra, mentre sul sanguigno mondo sta quell'ansia vertiginosa che precede il turbine dei turbini e le estreme sentenze del Destino, non mi pare una impresa intempestiva. Non è se non uno di quegli indizii augurali che non hanno mai cessato di risplendere allo spirito umano in mezzo a quella uccisione e a quella devastazione senza confine e senza fine obbedienti tuttavia a un ordine condotto da un ritmo inconvertibile se bene ancora indistinto per noi.

Sotto un libro di musica aperto fra varii strumenti fu scritto da un antico nostro *concordia discors*. Concordia discorde è questo smisurato travaglio umano che di sotto al carnaio e alla rovina scava le forme necessarie della vita nuova.

Creazioni recondite e ineffabili a noi, nel senso divino della parola, accompagnano le distruzioni brute che compie una volontà meccanica servita da macchine di morte sempre più potenti e diverse. Un dio velato su ognuna delle nostre battaglie fangose lampeggia come nel canto di Omero.

Il barbaro con tutte le atrocità e tutte le ignominie ha cercato di abolire l'idea che, fino alla vigilia della lotta, l'uomo si faceva dell'uomo. Or ecco che noi ricominciamo a sperare nell'altezza dell'uomo.

Il barbaro moltiplica sopra gli innocenti e gli inermi gli strazii infami dell'odio, alternando una impudenza senile con una stupidità belluina. Ora il viso dell'amore senza lacrime non fu mai più raggianti, perché l'amore non fu mai tanto amato.

Il barbaro ha propaginato l'eroismo, l'ha coricato sotterra, l'ha confitto nel putridume; ha abbattuto le cattedrali aeree dove culminava l'aspirazione dell'anima perenne; ha disfatto e arso le sedi della sapienza ornate dal fiore di tutte le arti; ha sconvolto i lineamenti del Cristo e lacerato il grembo della madre di Dio. Ora la bellezza precipita e trabocca sul mondo come un torrente di maggio. Non abbiamo petti abbastanza capaci per raccoglierla e contenerla.

La punta della baionetta penetra in una sensibilità che cinge come un recente alone l'astro della coscienza in travaglio. Una musica nuova, simile a una giovinezza impaziente, è sparsa nelle vene tumide della terra che si satolla e si abbevera. Il fragore degli obici e dei mortai c'impedisce di ascoltarla ma non di presentirla.

Che è mai al paragone quel soffio novello che passava su le dita di Francesco Cieco<sup>vi</sup> in punto di toccare l'organo portatile? o quell'asprezza primaverile che in vigoriva una frottola una villanella uno strambotto di Marchetto Cara, di Michele Pesenti?<sup>vii</sup>

Si pensa alla voce della Lauda, che sorse dalla vermiglia guerra fraterna, con la sua chiarezza tonale, col suo disegno simmetrico; ma per accrescere e muovere sopra il ricordo gracile del passato l'aspettazione del futuro.

---

<sup>vi</sup> Francesco Landino, detto Francesco Cieco (1325-1397), organista e compositore di grande abilità, che era stato colpito da cecità da bambino. Era un virtuoso dell'organo portativo, che aveva dimensioni piccole e un'estensione di 21 suoni. Veniva suonato con una mano sulla tastiera mentre l'altra azionava il mantice per l'aria. Fu inventore di uno strumento a corde chiamato sirena delle sirene.

<sup>vii</sup> Marchetto Cara (1470?-1525?) liutista attivo presso le corti dei Gonzaga e dei Medici. Michele Pesenti (1470?-1522?), liutista presso gli Estensi; entrambi furono famosi compositori di frottole, canzoni popolari a più voci, che hanno influenza sulla formazione del madrigale.

Aspettazione meravigliosa come quella che precede l'avvento dei grandi Riveltori e Redentori negli spazii dell'anima.

Tutte le arti ristanno, perplesse e immobili. Sembrano aver perduto la misura. Il cànone dell'immagine umana non è più quello di Policeto. Lo spettacolo d'una grandezza sempre più grande le soverchia e stupisce.

La materia sfugge alla mano imbelli; non è afferrata se non dalla violenza numerosa, non è domata se non da utensili giganteschi. La fornace il furore il clamore di Benvenuto<sup>viii</sup> a confronto non sono se non smanie di fanciullo bizzarro.

Le qualità stesse della materia si trasmutano. La sagacia dell'artista non più le riconosce, né più la sua maestria le signoreggia. Anch'esse militano, sono invase dal demone ostile, non si sottomettono se non alla necessità della lotta.

La pietra non soffre gradina e scarpello; ma il «centurione» accosciato sopra un'asse traversa, taciturno sotto l'elmetto bigio, in una bolgia dell'inferno carsico, intento da dieci ore a reggere con le due pugna il pistoletto percosso in ritmo dalla mazza di ferro che l'introna o a togliere col nettamine la polvere bianca dal calcare forato, là dove non è se non aridità e periglio, là dove non è se non maledizione e sete, par magnanimo come il Buonarroti che combatte contro il masso per liberare la creatura bella del suo dolore e della sua vendetta. Il metallo cola altrove che nei rami di gitto bene ordinati dallo statuario. A fondere un bassorilievo funebre in onore d'un compagno eroico, noi dovemmo mendicarlo, massello per massello. Ma, sotto l'urto estremo delle sorti, non esiteremmo a strappare dal cippo la figura incastrata perché fosse rifusa nell'officina della resistenza. Così toglieremmo le croci di ferro dalle sepolture selvagge dei caduti, col consentimento dei morti e di Dio. Il fuoco del sacrificio mescola oggi una lega mille volte più ricca che il bronzo corintio.

I costruttori nuovi, mentre attendono che le rovine cessino di fumigare, vedono forse in sogno la faccia della città futura? Quella dell'antica è irriconoscibile come l'impronta umana cancellata da una scheggia di bomba, come un capo vuotato sino

---

<sup>viii</sup> Benvenuto Cellini.



alla collottola e ridotto in poca buccia rossastra. I cani fedeli urlano intorno, avendo perduto la traccia e il sentore. Tutto quel che sorgeva, ora giace. Quel che era inalzato verso il cielo, è agguagliato alla terra. L'architettura s'inabissa, si piega verso il mondo di giù, come la nera fatica degli schiavi etruschi. Il cemento afforza la tana, la carneficina ingombra il laberinto. Gli uomini non esciranno di sotterra, al soffio della pace, con una volontà folle di scagliare torri e cupole e guglie verso l'azzurro? *In sublimi quiescant.*

La tavolozza è rasa, la pagina è bianca. Che valgono le mestiche e gli inchiostri davanti allo splendore perpetuo del sangue? Nessuno interpreterà le figure misteriose che il sangue disegna sprizzando contro la roccia, spargendosi al suolo, tingendo le fasce?

Triste quell'artefice senz'arte, non divorato dall'ansia di offrire interamente il suo alla più bella Causa che abbia mai avuto un Latino per sacrificarsi, in tutti i secoli di Roma, dal giorno minaccioso in cui il patrizio armato si lanciò col cavallo nella voragine.

Ma l'immateriale musica è da per tutto presente, è da per tutto vivente, simile a uno spirito di novità e di libertà universo, non inscritta nel pentagramma, non conclamata dal coro, non consonata dall'orchestra, non espressa in toni modi ritmi cadenze e tuttavia intesa a svolgersi come se il genio umano ne ampliasse i limiti e ne moltiplicasse le forme nel presentimento dell'orecchio futuro.

*La musica è oggi sola fra le arti attiva.* Non s'arresta, non si sperde, non si degrada, non s'imbarbarisce. Segue pur sempre la rapidità del suo divenire. Quando il nostro orecchio di guerrieri abbia riacquistato la delicatezza e l'attenzione, noi la ritroveremo a un tratto precipitata nello spirito di un artista sconosciuto la cui gloria ci parrà levarsi dal fondo dell'orizzonte lontano e dell'anima prossima.

Ella avrà così trapassato ogni segno, avrà superato le invenzioni dei più generosi novatori. Il dramma di Claudio Debussy, la tragedia d'Ildebrando da Parma<sup>ix</sup> - per

---

<sup>ix</sup> Ildebrando Pizzetti (1880-1968), compositore, realizzò le musiche per la dannunziana *La nave* (1908); D'Annunzio, in segno di stima, lo ribattezzò Ildebrando da Parma. Compose anche le musiche per la *Fedra* e *La Pisanella*. Accademico d'Italia nel 1939.

non parlare se non dei nostri, poiché oggi è necessario elevare l'idea di patria perfino al sommo dell'accento musicale - saranno divenuti esemplari di sostegno «quasi plinti su cui posino fermamente le colonne del Teatro annunziato».

E si pensa che l'espressione convulsa del mondo non debba essere ricomposta se non dall'onnipotente Sinfonia.

Non sembra che anche oggi ella accompagni i moti veloci o tardi delle profonde masse periture, la vacillazione immensa delle forze che si spostano e si mettono in cammino, l'apparizione vittoriosa dei grandi temi ideali sopra il furore e il fragore della barbarie? Nell'uomo che oggi porta una somma di doglia e di eroismo più vasta di quella accumulata da tutti i secoli umani, ella cercherà troverà rivelerà i frammenti superstiti del passato e i nascimenti dell'avvenire. Come v'è una decima Musa, v'è pure una decima Sinfonia di là dall'ultima del fiammingo Beethoven.

Perché dunque, in tanta aspettazione, è offerto agli Italiani un florilegio di vecchie musiche, augurando redivivo un Ottaviano Petrucci stampatore delle novissime? Non per tornare all'antico ma per riconoscerlo e per vendicarlo - nel nome del Monteverdi, del Frescobaldi, del Palestrina - contro un lungo secolo di oscuramento e di errore. Taluna di queste, tra le più remote, sembra nata della stagione medesima in cui le novissime son per fiorire. La lirica primavera ritorna negli anni, sempre con dissimili foglie ma con una purità eguale.

Così i combattenti del nostro sangue, i costruttori del domani, nel Carso e nell'Alpe, sobrii di colore e di gesto, semplici d'un sol lineamento tra elmetto e uosa, sembrano dalla più pura arte giottesca disegnati in eterno contro il sasso e contro la neve.

O canto notturno del pastore siciliano poggiato alla canna del suo fucile ancor tiepida, nella dolina tolta al nemico, ingombra di uccisi a mucchio dove non bianchava se non qualche nuda mano atteggiata all'arpeggio della morte!

Intorno era l'Ade carsico, il fisso inferno di pietre, avvolto nel velo del novilunio velato. E un silenzio forte come un cemento legava alle pietre i cadaveri; ma la notte divorava il nero dei grumi. E, lontano, nella foschia, in tutta la cerchia dell'orizzonte giùlio, infuriava la battaglia infernale.

Era come una battaglia sparente, nella caligine che balenava senza tregua. Era come un combattimento confuso di anime, una mischia di resuscitati. E pareva che i corpi stesi nella dolina fossero per levarsi e per accorrere, come accorrevano via via tutti quelli abbattuti nelle trincee.

La gran petraia, nel centro di quella furia circolare di spiriti e di fuochi, rimaneva più inerte più muta più fredda che una landa di Selene. E giù nella dolina funebre, dentro il cratere albicante, i soldati stracchi dormivano all'aperto avvolti nei mantelli grigi, informi come il mucchio dei vinti.

E all'improvviso, quasi corda toccata nella profondità dei tempi e nella tristezza di una carne fragile come la mia, il canto sorse tremò si assicurò, fendette il cemento del silenzio e il mio vivo cuore.

E la vita e la morte, la contemplazione e la battaglia, il fratello e il nemico, l'Italia sanguinante e il mistero dei nascituri, tutto si sublimò nel vertice di una speranza disperata.

La musica segreta della terra, della nostra terra, della nazione radicata nel suolo, abbarbicata al sasso e alla gleba, sorgeva in quella voce inconsapevole, come una scaturigine melodiosa da una di quelle pietre che avesse a un tratto percossa la verga di un divinatore.

E fu il primo canto sacro della guerra da me udito; il quale mi parve degno di essere raccolto in quel libro religioso preposto ai prossimi riti della Patria, che dai vincitori latini sarà chiamato Il Vittoriale.

*Primavera del 1917, in Santa Maria la Longa.*



