Maria Candida Ghidini

DALLA ZOPPINA ALL'IMMACOLATA CONCEZIONE: MITO E TEOLOGIA NELLA RIFLESSIONE MARIANA DI VJAČESLAV IVANOV

Il tema, archetipico, mitologico e folklorico, prima che religioso in senso stretto, della Madre Terra e del suo oscuro legame con la Madre di Dio è certamente uno dei temi portanti dell'analisi ivanoviana dell'opera di Dostoevskij, oltre che un argomento di vivace dibattito all'interno del pensiero filosofico-religioso dei primi anni del Novecento.

I Padri della Chiesa hanno sempre considerato Maria in stretto collegamento con Cristo e con tutta la storia salvifica di cui lei è attiva collaboratrice. Nella liturgia bizantina (con la sua innografia fatta di tropari, *kondakia* e canoni[1]) viene elaborato un complicato sistema di invocazioni e appellativi che in modo indiretto, simbolico, ne approfondiscono, ne custodiscono (senza svelarlo) il mistero e ne fanno memoria: la Vergine

[1] "L'innografia bizantina, come risaputo, conosce tre generi poetici: il primo, che accompagna il servizio liturgico dai suoi inizi, è quello del tropario, ossia della strofa singola che prende nomi diversi a seconda della sua posizione nel servizio liturgico. A questo genere appartengono gli inni mariani molti dei quali portano il nome di *Theotokion*, inno che celebra la Madre di Dio, e di *Stavrotheotokion*, che celebra la Madre di Dio ai piedi della croce. Ai tropari isolati sono venuti ad aggiungersi ben presto composizioni più lunghe, dette *Kondakia* (pl. di *kondakion*), ispirati al Madrash siro; vi si commentano, talvolta in modo drammatico, un testo biblico o la vita di un santo, sotto forma di una specie di omelia in versi. Questo genere, rappresentato dal famoso inno Acatisto e portato alla perfezione da ROMANO IL MELODE († 560ca), è stato soppiantato completamente, o quasi, verso il X secolo dal terzo genere.
Questi porta il nome di Canone di cui la tradizione attribuisce la creazione ad ANDREA DI CRETA († 740). La composizione, destinata inizialmente ad essere cantata durante il mattutino in accompagnamento delle nove Odi bibliche, ha avuto grande successo e ne furono composti per ogni celebrazione liturgica giornaliera. Il Canone assume diversi nomi, a seconda degli argomenti trattati: è detto Anastasimo, se celebra la Risurrezione; Stavrosimo, se celebra la Croce; Stavroanastasimo, se celebra tutti e due, ecc. I Canoni mariani sono detti «della Theotokos» e sono numerosi sia nell'ufficiatura sia fuori; alcuni Canoni della Madonna sono ben conosciuti come quello dell'Ufficio detto Paraclisis, o quello che accompagna il canto dell'Acatisto, ecc. Infine, il Canone ha il suo posto obbligato nell'Orthros (o Mattutino), ma si può trovare altrove: a Compieta, ad esempio, e in altre ufficiature" (Dal Covolo, Serra 2009: 998).

Maria è la nuova Eva, il giardino ricolmo di grazia, il giardino chiuso, la figlia di Abramo, la terra promessa, la verga di Aronne, il deserto divenuto fecondo, il vello di Gedeone, la verga di Iesse, Sion madre dei popoli, la terra vergine, il trono di Dio, il vaso, la luna, la manna, il monte di Dio, la nube leggera, la nube spirituale, l'aula regale, l'arca dell'alleanza, l'aurora, la fonte sigillata, il tempio e la casa di Dio, il paradiso di Dio, il candelabro del tempio, la porta chiusa di Ezechiele, la scala di Giacobbe e il ponte del cielo, la sorella del Figlio, il talamo del Verbo, la sposa, la stirpe di Davide, la stella del mare, la stella della notte, la donna dell'Eden e dell'Apocalisse...

È stato probabilmente Teofane Niceno il primo a paragonarla alla terra:

> Maria è *terra vergine*, dalla quale è stato formato il novello Adamo; è *terra fertile*, che ha prodotto il frumento, di cui è fatto il pane, disceso dal cielo; è *terra*, perché è centro di tutte le creature, come la terra è il centro del mondo; è *terra*, perché è soggiorno e fondamento sul quale riposano tutte le creature; è *vera terra promessa* (Dal Covolo, Serra 2009: 991).

Noto solo di sfuggita che per la dottrina cristiana si tratta di un'immagine, di una *figura*, benché sia sempre esistita nella vita delle Chiese la tendenza a creare mitologie riempiendo di realtà e ontologizzando le formule mariologiche (Molari 1985: 354-356).

Fin dall'infanzia sia Dostoevskij che Ivanov erano immersi nella tradizione cristiana e nelle sue pratiche liturgiche e devozionali. Ciò può essere un'utile premessa per affrontare il tema della mariologia nella loro opera, su cui rifletteremo mantenendo il nostro *focus* sull'interpretazione ivanoviana della figura di Maria che deve molto a quella di Dostoevskij. In particolare, sono due le tematiche fondamentali che uniscono entrambi gli scrittori nella riflessione mariana: quella della Bellezza, più precisamente, della valenza soteriologica della Bellezza stessa e, in seconda battuta, quella della percezione del legame ancestrale dell'archetipo della Madre Terra (e, per Ivanov fino al periodo prima dell'emigrazione, della Terra della Rus') con la Vergine Maria.

Entrambi gli autori, infatti, contemplano la Bellezza sofferente (*skorbjaščaja*), imprigionata dal male, ma anche la Bellezza della Madonna come ipotesi di salvezza perché mediatrice per eccellenza tra cielo e terra, perché il "cielo è sceso sulla Terra, l'ha amata e fecondata", come scrive Ivanov nel saggio *Dve stichi v sovremennom simvolizme* (SS. II: 558)[2].

Il problema dello studioso non è certo quello di trovare elementi che

[2] D'ora in poi i riferimenti alle opere ivanoviane comprese nel *Sobranie sočinenij* (SS.) di

testimonino l'interesse mariano di Ivanov. Il problema è ricondurre questi elementi a un'ipotesi ermeneutica nel senso primo della parola: fondamento storico, cioè un'analisi di come concretamente questi elementi si dispiegano nel corso dell'evolversi del pensiero e della poetica ivanoviani, e circolo interpretativo che riporta il singolo elemento al *corpus* e il *corpus* al singolo elemento, in un virtuoso gioco di rimandi che si illuminano reciprocamente.

E questo esercizio è quasi improbo con Ivanov, perché, per tutta la sua lunga esistenza, il poeta tende a usare gli stessi termini, le stesse fonti, gli stessi saggi proponendoli, riproponendoli, ma spesso conferendo loro un significato diverso[3]. Succede anche con i suoi lavori su Dostoevskij, che vengono elaborati e rielaborati per un lasso di tempo lunghissimo[4] e spesso piccoli cambiamenti nel testo sono sufficienti per uno slittamento del *focus* e del punto di vista, come è testimoniato dallo stesso Ivanov che, nell'introduzione al libro del 1932, scrive che i saggi precedenti sono stati "così radicalmente rielaborati che, non solo per la forma, ma anche per il contenuto si differenziano in modo essenziale dal testo originario" (Ivanov 2021: 6).

Bruxelles verranno dati nel testo con il volume in numero romano e la pagina in numero arabo.

L'anello di congiunzione tra Dostoevskij e Ivanov a questo proposito è sicuramente Vladimir Solov'ëv, che, soprattutto nel suo primo discorso dedicato a Dostoevskij, tratta diffusamente del rapporto tra Bellezza, arte e ritorno alla terra nella dialettica, più volte ripresa da Ivanov, di ascesa e discesa. (Solov'ëv 1988: II, 290ss). Ivanov, infatti, lo cita diffusamente in *Simvolika estetičeskich načal* (1905, SS. I: 825-827).

[3] A proposito della poetica ivanoviana, Sergej Averincev parla giustamente di un sistema di simboli e immagini stabile e chiuso, dove le invarianti prevalgono decisamente sulle varianti (Averincev 2002: 121-122): il problema è l'uso e il significato che tali simboli di volta in volta riverberano.

[4] Ivanov pubblica il primo saggio su Dostoevskij nel 1911 (*Dostoevskij i roman tragedija*), che apparve sul numero di maggio di "Russkaja mysl'" per poi rientrare senza variazioni di rilievo nella sezione *Geroičeskie Trisny* della raccolta *Borozdy i meži* (1916). Di questa raccolta fa parte anche *Ekskursus. Osnovnoj mif v romany Besy*, tratto dalla relazione alla Società Religioso-Filosofica di Mosca nel 1914, in risposta all'intervento di Sergej Bulgakov *Russkaja tragedija.* Il terzo saggio (*Lik i ličiny Rossii. K issledovaniju ideologii Dostoevskogo*) è racchiuso nella terza raccolta di saggi ivanoviana *Rodnoe i vselenskoe* (1917), anch'esso era apparso su "Russkaja mysl'" nel gennaio 1917.

La letteratura sull'interpretazione di Dostoevskij da parte di Ivanov è ampia e annovera interventi autorevoli. Partendo dalla circostanziata introduzione di Robert Jackson alla traduzione inglese del libro del 1932 (Ivanov 1989: VII-XXXI), ci limitiamo a segnalare i contributi di Sergej Bočarov (2004: 281-314), di Robert Bird (2001: 129-148) e di Nina Segal-Rudnik (2021: 124-178). Mi permetto anche di segnalare un mio vecchio saggio sull'argomento (Ghidini 1993: 190-203).

Come nota Ivanov in questa introduzione, uno dei punti cruciali di tale slittamento è sicuramente la concezione del mito. È molto significativa la testimonianza di Evsej Šor che, nel corso della corrispondenza proprio a proposito della rielaborazione del libro su Dostoevskij in tedesco, scrive al poeta il 16 marzo del 1932, rilevando una certa differenza tra il mito nato nel periodo simbolista e la concezione attuale:

> Due anni fa io ero propenso a pensare che con la Vostra adesione alla Chiesa Cattolica voi vi foste allontanato dal mito, nato in voi all'epoca del 'Simbolismo'. Ora io vedo che il mito, che è il segreto fondamento della vostra creazione, esso stesso vi condusse all'interno della Chiesa Cattolica e che ogni autentica nuova creazione rappresenta una preparazione a un incontro con Cristo [5].

In altre parole, tale nuova percezione del mito va oltre quella certa "religione poetica" che liberamente sostituiva dogmi e Rivelazione con rappresentazioni poetiche e mitiche del senso religioso[6].

E questo slittamento è ben percepibile nelle differenze, nelle correzioni o nelle aggiunte che Ivanov inserisce nel libro su Dostoevskij del 1932, preparato per l'edizione tedesca dei suoi precedenti saggi sul grande romanziere.

Nei saggi su Dostoevskij degli anni Dieci, la sottolineatura della dinamicità del mito *versus* il rischio di una religiosità appoggiata sui dogmi si accompagnava all'accentuazione della fluidità e amorficità (*bezformennost'*)[7] della sintesi religiosa dostoevskiana che contrasta, invece, con l'immagine di Dostoevskij che esce dalle pagine scritte nel 1932, dove egli appare un Maestro (*učitel'*) di una vera "dottrina" saldamente costruita nel suo sviluppo organico (Ivanov 2021: 102) che non nega, ma include in sé i dogmi.

Per ragioni di spazio è impossibile qui dare un'analisi completa delle differenze dei saggi rispetto al libro, ma per quanto riguarda il nostro tema sarà utile indicare il brano in cui Ivanov avverte della difficoltà di interpretare le affermazioni della Zoppina dei *Demoni* e del rischio di intravvedere nel suo "oscuro balbettio" e nell'accennata *identificazione* della Madre

[5] Lettera di E.D. Šor del 18.03.1932, in Ivanov 2008c: 368.

[6] A questo proposito cfr. anche il citato *Dve stichii*, SS. II: 232ss.

[7] Anche l'ideale della *sobornost'* in Dostoevskij veniva definita nei saggi "amorfa e anonima" (SS. IV: 481), aggettivi che scompaiono nel 1932 e vengono sostituiti da una riflessione più estesa sulla concezione di "libera teocrazia" di Vladimir Solov'ëv (Ivanov 2021: 139), che in *Religioznoe delo Vl. Solov'eva* (1910, SS. III: 297-298) era stato definito "reale formatore" della coscienza e delle sue aspirazioni religiose.

Terra con la Madre di Dio una forma di panteismo che però egli vede redenta dall'attesa dello Sposo Celeste. In Lui, pur inconsciamente, Marija Timofeevna contemplerebbe il mistero cristiano. Questa sorta di riserva è stata formulata nel 1932 e non si ritrova nei due saggi che hanno dato origine al capitolo in questione (*Začarovannaja Nevesta*) (Ivanov 2021: 42). Qui, al contrario, il balbettio della Zoppina è chiamato "enigma teurgico" (SS. IV: 444), espressione significativamente evitata nel libro.

Così, nel libro del 1932 la parte sul mito viene considerevolmente ampliata, ma essa appare, insieme al capitolo sulla tragedia, come una preparazione alla terza sezione del libro (*Theologumena*) che rivela Dostoevskij come pensatore religioso e apologeta, soprattutto rivelatosi nell'ultimo suo romanzo, nel quale Ivanov intravvede un cambiamento del metodo artistico stesso rispetto alle opere precedenti dove prevalevano gli elementi del mito: qui la dottrina in qualche modo emerge più diretta.

> La verità religiosa, d'altro canto, risuona nell'ultima opera di Dostoevskij *immediatamente* e si manifesta nel suo influsso diretto sulla vita, che confina col miracolo: la sua pura luce bianca smorzata da un leggero velo sottile, risplende vicinissima davanti a noi e non si rifrange nei brillanti riflessi che baluginano nella sfera mediatrice del mito e dell'immagine (Ivanov 2021: 65, trad it. Ivanov 1994a: 88 modificata).

Siamo qui di fronte a un capovolgimento rispetto alla concezione di mito che guidava Ivanov agli albori delle sue ricerche sui culti predionisiaci:

> là da un unico nucleo estatico-culturale, originariamente e immediatamente dato, si sviluppavano forme sempre più complesse e indirette di coscienza religiosa, sovrastrutture dogmatiche e mitiche, come riflessi estremamente generalizzati dell'originaria "epifania" (Carpi 1994: 29),

qui invece la fede è contemplazione immediata del mistero rivelatosi nella dottrina. Proprio in questa sottolineatura della dottrina l'Ivanov del 1932 è lontanissimo dal giovane studioso che agli inizi del Novecento, nel suo saggio sui culti politeistici, rimasto poi inedito, abbozzava: "La fede non afferma verità, ma simboli della verità: come la musica essa non possiede un contenuto positivo" (Ivanov 1994b: 37).

Possiamo rinvenire a ridosso degli anni Dieci il momento in cui in Ivanov si affina la riflessione sul rapporto tra esperienza mistica e contenuto di fede fondato su una verità rivelata e accolta dalla comunità ecclesiale, dunque esplicitata in "contenuti positivi", in ultima analisi i dogmi.

Questo processo di affinamento, benché ancora incerto, si manifesta, ad esempio, in una relazione tenuta da Ivanov nel maggio 1909 presso la

Società Religioso-Filosofica di San Pietroburgo, entro una nuova sessione della Società, incentrata sul cristianesimo, da lui fortemente voluta e organizzata (Obatnin 1994: 142)[8]. L'intervento, dall'evidente sottotesto dostoevskiano, si intitolava *Il significato evangelico della parola "terra"*: esso rispondeva a una precedente controversa relazione di Vasilij Rozanov (*Sul dolcissimo Gesù e sui frutti amari del mondo*) e, in seconda battuta, a Dmitrij Merežkovskij e alla sua concezione di terra in *Tolstoj e Dostoevskij. Religione. Seconda parte* (uscito su "Mir iskusstva" tra il 1900 e il 1902)[9]. La relazione di Ivanov, come giustamente nota Valerij Petrov (2018: 262), non era un trattato esegetico o filologico, nonostante le molte citazioni dai testi neotestamentari[10], ma piuttosto esprimeva il bisogno di posizionarsi e mettere a punto il proprio vissuto mistico e anche la propria relazione con la Chiesa storica. Ivanov distingueva terra e mondo (*zemlja* e *mir*), γῆ e κόσμος e, citando vari passi del Nuovo Testamento, mostrava come Rozanov, e Nietzsche prima di lui, confondevano queste due nozioni, mentre il cristianesimo da loro criticato fosse in realtà la "religione della Buona Novella sulla Terra redenta" (*Religiozno-filosofskoe obščestvo* 2009: I, 612).

Il centro della relazione, tuttavia, parrebbe la preoccupazione di Ivanov di prendere posizione sulla questione del dogma e in modo consapevole

[8] Il testo della relazione pubblicato da Obatnin (1994) è stato riedito e commentato anche in Ivanov 2008a: 68-84. Le citazioni riportate invece sono tratte da Religiozno-filosofskoe obščestvo 2009.

[9] In realtà, Ivanov aveva probabilmente in mente non solo la relazione di Rozanov ma anche il suo libello poi censurato *La Chiesa russa*, che conosceva in bozza e che era particolarmente significativo perché si soffermava sulla questione del dogma della verginità di Maria. Anche a proposito della Madre di Dio, Rozanov accusava l'ortodossia russa di svilire completamente il lato fisico e carnale dell'essere tanto che, nella sua tensione a spiritualizzarlo, ne dava una percezione amorfa e senza vita: "Tutto dovuto a un'unica tendenza: eradicare dalla religione ogni tratto umano, tutto ciò che vi è di ordinario, esistenziale, terreno e lasciarvi solo le cose celesti, divine, soprannaturali" (Rozanov 1909: 13). È curioso notare che il saggio di Rozanov era stato concepito per il pubblico italiano, all'interno di una pubblicazione dei Fratelli Treves, concepita a detta di Rozanov "nel 1905, in quei giorni memorabili, quando tutti in Europa si domandavano con ansia che cos'è la Russia e chi sono i russi, cosa hanno in serbo e cosa minacciano" (Rozanov 1909: 1).

[10] Nel saggio citato Valerij Petrov riflette sulle forzature dottrinali di Ivanov nella relazione in questione. Rimandando a esso, mi limito a riportare quella fondamentale riguardante il matrimonio mistico di Cristo che per la dottrina cristiana non è con la Terra ma con la Chiesa. Di tali difficoltà, dovute anche all'influsso dell'occultismo e dell'antroposofia steineriana sulle idee che Ivanov si era andato formando negli anni immediatamente precedenti alla relazione, è anche emblematico il fatto che lo scrittore riporta citazioni neotestamentarie che riguardano il "mondo" ma non la "terra", benché il *focus* della relazione avrebbe dovuto essere proprio la terra (con i suoi riflessi archetipici mariani) (Petrov 2008: 264).

situarsi all'interno di una conciliarità ecclesiale, cominciando a distanziarsi dalla "nuova coscienza religiosa" propugnata da Merežkovskij, pur accogliendone alcuni aspetti. Pubblicamente Ivanov enunciava i principi che già aveva affermato in una programmatica lettera indirizzata a Merežkovskij, a sua moglie Zinaida Gippius e a Dmitrij Filosofov il 28 novembre 1908. In essa aveva affrontato la questione del dogma ponendola in relazione con la vita della Chiesa storica che egli non opponeva alla Chiesa mistica, come Merežkovskij:

> … Trovo che tutta la dogmatica della Chiesa esprima adeguatamente la verità religiosa; ma so anche che questa dogmatica non esprime tutta la verità nella sua pienezza. Non sono troppi i dogmi nella Chiesa, anzi, essi non sono abbastanza: molto è stato celato o non è ancora stato rivelato [...] Pur considerando molto e molto negativamente l'organizzazione umana della realtà mistica ecclesiale, sono in disaccordo con voi, forse, per il fatto che non ritengo meno ingiusto cessare di rapportarmi con la vita ecclesiale, con il rito e con il sacramento: accolgo la realtà mistica laddove la trovo, ovunque e senza riserve, ma essa soltanto, senza scandalizzarmi degli involucri terreni che la oscurano. (Obatnin 1994: 144)

Pur consapevole che, dall'interno della comunità ecclesiale, avrebbe dovuto lasciar cadere ogni elemento personale, egli rivendicava una propria libertà dal dogma. E lo faceva delineando lo spazio di tale specifica libertà in due modi.

Innanzitutto, attestava il proprio atteggiamento personale. La relazione, infatti, iniziava con una precisazione che aveva i toni consapevoli e prudenti della confessione:

> Con profonda consapevolezza della responsabilità spirituale e intima per tutto quello che mi permetterò di dire, mi accingo a esporre la mia concezione di alcune delle verità fondamentali della religione cristiana. /.../ La mia intenzione è di parlare non dal di fuori, ma dal di dentro, come colui che si sente nella chiesa. La viva consapevolezza di appartenenza alla chiesa e la sincera volontà di stare nel suo grembo mi sembra, almeno nell'epoca che stiamo vivendo, già costituire, per così dire, un diritto sufficiente per qualche disquisizione teologica. (*Religiozno-filosofskoe obščestvo* 2009: I, 610)[11]

In secondo luogo, lasciava intendere che ci fossero diversi livelli di conoscenza e penetrazione del mistero e che, attraverso il dogma, la Chiesa ne

[11] Possiamo trovare la relazione di Ivanov alla Società religioso-filosofica e altri materiali correlati in Ivanov 2021: 144-156.

custodisse solo una piccola parte, per motivi essenzialmente pedagogici e pastorali. Ivanov avanzava il dubbio che la Chiesa "esteriore" fosse troppo timida nella penetrazione del fatto religioso. Affermare che la dogmatica copriva una porzione forse troppo piccola del contenuto di fede era alquanto inaudito in quell'ambiente, dove si accusava la Chiesa storica di mortificare il senso religioso con una sua rigida strutturazione nei dogmi, ma al tempo stesso gli consentiva di aprire uno spiraglio a vie mistiche di conoscenza al di là dei dogmi, pur sempre entro l'appartenenza ecclesiale: "La Chiesa non deve proteggersi dai tentativi di penetrazione mistica in ciò che lei stessa ha un tempo velato" (Ivi: 611).

La cautela con cui in questo frangente Ivanov si accostava alla tematica del dogma, pur affermando il proprio diritto di allargare i confini del discorso teologico, è stata notata anche da Sergej Averincev, che parla di insolita e inattesa "timidezza" da parte di Ivanov: "degna di rispetto" e causa di una certa revisione dell'immagine "di un uomo che tante volte è stato dipinto come un tentatore demoniaco" (Averincev 2008: 782). Essa può essere compresa se si considera questo intervento di Ivanov come un momento di ripensamento e una tappa in un percorso esistenziale da non considerare in modo monolitico.

Dopo aver fatto i conti con le polemiche sulla Chiesa storica, Ivanov chiamava in causa proprio Dostoevskij e Ivan Karamazov:

> Innanzitutto, vorrei affermare che la buona novella neotestamentaria contiene alcuni detti il cui significato è il rigetto o, per dirla con Dostoevskij, il rifiuto del *mondo*, ma non contiene in nessun luogo indicazioni che abbiano il significato di rigetto o di rifiuto della *Terra* (*Religiozno-filosofskoe obščestvo* 2009: I, 613).

Lo stesso circolo di riflessioni verrà ripreso nei saggi su Dostoevskij; in particolare la terra soggiogata dal "principe di questo mondo" ritornerà nel citato *Volto e maschere della Russia* (1917), entrato poi modificato nel libro su Dostoevskij del 1932. Va però precisato che la visione di un principio femminile soggetto alle forze del male, schiavo, redimibile certo, anzi, in attesa tormentosa di redenzione, è assolutamente lontano dalla figura della apocalittica Sposa dell'Agnello o dalla partecipazione attiva alla storia della salvezza da parte della Madre di Dio. L'immagine che ritorna nella relazione di Ivanov è, infatti, piuttosto quella della Samaritana incontrata da Cristo al pozzo. La terra evocata è quella la cui figura è l'adultera: una terra a rischio di pietrificazione, di lapidazione, cioè materia inerte imprigionata, tanto che Ivanov non resiste alla tentazione di fare il confronto con il mito greco di Niobe. Siamo ancora nel mito e il cammino

verso la teologia è appena intrapreso. Il rapporto tra le due dimensioni è problematico e la citata introduzione al libro del 1932 dimostra quanto il tardo Ivanov ne sia consapevole.

Cosa significa, allora, per lui il culto della Madonna e cosa ci testimoniano questi tratti evolutivi?

L'interesse di Ivanov a questo proposito è precoce, sia in poesia che nei saggi. Esso non è solo legato ai suoi studi antichistici, ai suoi interessi per il mito e agli archetipi che si nutrono delle influenze più varie (dalla scuola mitologica di Buslaev, da Veselovskij fino a Potebnja), al folklore e ai *duchovnye stichi*[12], a volte esplicitamente citati come il *Canto sul principe Ioasafat*, che viene posto a epigrafe del ciclo *Rajskaja mat'*, o comunque stilizzati come in *Pod derevom kiparisnym* o *Stich o Svjatoj Gore* (SS. I: 551ss.), per fare solo qualche esempio.

Spesso, in questi componimenti frutto di un'"estetica della visionarietà" (Obatnin 2000: 35ss), immagini popolari, apocrife e fin pagane (nel caso in cui vi si innesti il livello orfico dionisiaco o si indulga in motivi del folklore, come a proposito della Zoppina dostoevskiana) si mescolano in modo molto libero a motivi liturgici e propriamente cristiani.

Una forte coloritura religiosa mariana è presente dall'inizio della riflessione ivanoviana; si pensi alla devozione per Lourdes, testimoniata nella sua prima raccolta poetica con *Zolotye sandali* o, ancora più pertinente, alla annotazione diaristica dell'aprile del 1902, dove il poeta associa il Paradiso immortale a Maria e nota un legame tra il culto della Madonna e quello dell'Albero della vita partendo proprio dalla lettura di san Bernardo (SS. II: 771)[13]: il *Doctor mellifluus* per la Chiesa gli appariva, probabilmente sulla scorta delle letture dantesche, *Doctor marianus* per eccellenza. E in effetti, Bernardo nelle sue *Omelie* evidenzia una serie di simboli di Maria, molti dei quali ritroviamo nell'opera poetica ivanoviana, in particolare, appunto, l'Albero della vita (Gn 2, 9)[14].

[12] "Nella coscienza creativa di Ivanov i versi spirituali erano un genere esclusivamente legato all'immagine della Madre di Dio" (Toporkov 2015: 21).

[13] "Sto leggendo San Bernardo. Vorrei porre il nesso tra la Madre di Dio e l'Albero della Vita. La pace (*mir*) nel Nuovo Testamento, nei Vangeli, possiede un significato particolare, misterioso e concreto, ed è una cosa che va studiata dal punto di vista filologico [...] E dunque dire in forma lirica, in una serie di sonetti, dire quello che so (non con quel sapere che può essere espresso in prosa) sul Paradiso sempre vivo e sull'Albero della Vita, sulla Pace e sulla Verginità, *de Mariano Civitatis Dei semine et fulcro*?" Dove non indicato le traduzioni dei testi di Ivanov sono di chi scrive.

[14] Rivolto alla Vergine, Bernardo esclama: «O pianta veramente celeste, più preziosa di tutte le altre! O vero albero di vita, che, solo, fu degno di portare il frutto della salvezza!» (Bernardo di Chiaravalle 2019: 13).

D'altro canto, Maria Pliukhanova in un suo studio sull'Albero della vita e la Madre di Dio rintraccia l'acatisto alla Madre di Dio (*ikos* 7) come fonte di questo simbolo tanto contemplato in diverse icone (Pliukhanova 2005) e vedremo come l'acatisto alla Madonna e la riflessione liturgica sulla Madre di Dio siano ben presenti nella poesia ivanoviana fin dalle sue origini.

Ma in che misura questa presenza mariana rappresenta un motivo letterario e la ripresa dei testi liturgici si limita a una sorta stilizzazione, o financo a suggestioni mistiche che si nutrono di plurime tradizioni ed esperienze, e in che misura, invece, essa è una reale partecipazione a una verità religiosa?

E, ancora, si può parlare di mariologia ivanoviana come un *unicum* immutabile o essa si è evoluta ed è rischioso interpretare le sue prime manifestazioni alla luce del pensiero e della poesia dell'Ivanov maturo?

La mia tesi, dunque, è che Ivanov compia un cammino dall'ansia mistica e dalle attese storiosofiche[15] tipiche del suo tempo a una dimensione di fede sempre più chiara, liberata dalla dimensione nazionale[16] e, in qualche modo, semplice (si pensi all'anonimato del suo commentario alle Sacre Scritture a cui ha lavorato negli ultimi anni, Archipov 2000).

Se la parabola di questo cammino è rinvenibile nelle opere in prosa ivanoviane, e i cambiamenti "molecolari" tra i saggi e il libro di Dostoevskij ne sono una prova, in poesia, dove l'autore è più libero e le immagini sono più sfumate, essa sembra delinearsi in modo meno netto. Tuttavia, a conforto della ipotesi succitata, si può riportare in ordine cronologico qualche esempio, arbitrariamente tratto dallo sterminato *corpus* delle poesie mariane ivanoviane (Igoševa 2010).

Il primo esempio è *Attica e Galilea* (1905, SS. II: 268), dove tutto, fin la struttura del verso spezzato in due da una forte cesura, viene a sottolineare l'esperienza di un parallelismo tra le due culture. D'altra parte, il ritmo con la cesura così forte[17] ricorda il canto alternato liturgico, l'acatisto, per esempio. E proprio l'acatisto alla Vergine è un sottotesto della poesia, evidente nelle scelte lessicali, soprattutto negli epiteti riferiti a Maria (Invincibile Guida, Invitta, Sposa Nonsposata...), ma sempre attribuibili anche

[15] "Poiché la Chiesa Invisibile si costruisce 'nella consacrazione della Grande Rus'', il poeta sottolinea che senza il culto della Madre di Dio non potrà realizzarsi il sogno della Santa Rus' come Sposa di Cristo. I centri della spiritualità russa dovranno diventare i mentori e i maestri del culto: Radonež, Sarov, Optina Pustyn', i cui nomi appaiono in alcune poesie dell'autore di *Cor Ardens*" (Dudek 1993: 43).

[16] Comprensibilmente il tema della Rus' domina in particolare a ridosso della Prima Guerra Mondiale fino al 1917, quando è il "tempo" stesso che "slavofileggia".

[17] Questo uso del *pausnik*, caratteristico soprattutto della riproduzione dei metri antichi, è particolarmente caro a Ivanov che ne parla ad Al'tman (Al'tman 1995: 19).

ad Atena, con un cortocircuito voluto dal poeta che qui, anche attraverso un ricchissimo tessuto fonico intrecciato di rispecchiamenti e allitterazioni mai arbitrarie, canta la continuità tra le culture e fedi di Attica e Galilea. Esse sono, tra l'altro, evocate da una moltitudine di toponimi greci: i monti Pentelico, Eretteo, Imetto – sacro a Giove e ad Apollo, le colline ateniesi dell'Ardetto – dove si giurava per Apollo, Demetra e Zeus – e del Licabetto, il fiume Illisso. Tutti luoghi ricchi di evocazioni sacre. I toponimi di Galilea, invece, sono meno, ma partecipi di un profondo simbolismo biblico: i monti Ermon e Tabor, il sottinteso lago di Tiberiade vicino a Magdala e la piana di Ezdraelon.

Il culto delle due Vergini si unisce e trae la sua origine in un comune radicamento nella Madre Terra, il cui fiorire e germinare partecipa del mistero del cielo. Non a caso i platani di Platone, alberi sacri alla Grande Madre, tanto evidenziati dalla posizione forte a fine verso e dalla duplicazione paronomasica, richiamano il *Fedro*, dove proprio sotto un platano il dio Pan era invocato in preghiera. Non a caso le valli spalancano i grembi fragranti e puri (qui l'attributo di Atena si sposta in Galilea) al soffio celeste, in una breve descrizione dello sposalizio mistico tra terra e cielo, che ricorda il delicato erotismo del *Cantico dei cantici*.

[Il testo del componimento segue con la traduzione alle pp. 350-351]

Аттика и Галилея

Двух Дев небесных я видел страны:
Эфир твой, Аттика, твой затвор, Галилея!
Над моим триклинием — Платона платаны.
И в моем вертограде — Назарета лилея.

Я видел храм Девы нерукотворный,
Где долинам Эдема светит ангел Гермона, —
Парфенон златоржавый в кремле Необорной
Пред орлом синекрылым Пентеликона.

И, фиалки сея из обители света,
Мой венок элевсинский веяньем тонким
Ласкала Афина; медуница Гимета
К моим миртам льнула с жужжаньем звонким.

Голубеют заливы пред очами Паллады
За снегами мраморов и маргариток;
В хоровод рыжекосмый соплелись Ореады;
Древний мир — священный пожелтелый свиток.

Шлемом солнечным Взбранная Воевода
Наводит отсветную огнезрачность,
Блеща юностью ярою с небосвода:
И пред взорами Чистой — золотая прозрачность.

И в просветных кристаллах излучины сини;
И дриады безумие буйнокудрой
Укротила богиня; и открыты святыни
Ясноокой и Строгой, и Безмужней, и Мудрой.

Attica e Galilea

Due lande vidi io di due Vergini celesti:
L'etere tuo, Attica, il tuo eremo, Galilea!
Sul triclinio mio – di Platone i platani.
E nell'orto mio – di Nazaret il giglio.

Della Vergine vidi il tempio non fatto da mano d'uomo,
Dove alle valli dell'Eden splende l'angelo dell'Ermon,
Partenone crisoramato nel cremlino dell'Invitta
Davanti all'aquila azzuroalata del Pentelico.

E, viole seminando dalle dimore di luce,
Il mio serto d'Eleusi con venticello leggero
Blandiva Atena; l'ape operosa dell'Imetto
Al mio mirto s'accostava ronzando sonora.

Azzurri son i golfi di Atene al cospetto
Oltre le nevi dei marmi e delle margherite;
In girotondo fulvochiomato s'intrecciaron le Oreadi;
Sacro palinsesto ingiallito è il mondo antico.

Con elmo di sole l'Invincibile Guida
Riflette sfavillante aureo fulgore,
Brillando di giovinezza chiara dal firmamento:
E davanti agli sguardi della Pura – trasparenza d'oro.

E in traslucidi cristalli azzurri son i meandri:
di driade la follia scarmigliata
Addomesticò la dea; e il sacrario è svelato
della Glaucopide e Severa, della Vergine e Savia.

И за голою плахой Ареопага
Сребродымная жатва зеленеет елея;
За рудою равниной — как яхонт — влага;
Тополь солнечный блещет и трепещет, белея.

Пред Гиметом пурпурным в неге закатной
Кипарисы рдеют лесного Ардета,
Олеандры Илисса, и пиний пятна
На кургане янтарном Ликабета.

Злато смуглое — дароносицы Эрехтея;
Колос спелый — столпные Пропилеи;
Терем Ники — пенная Левкотея...
Но белее — лилия Галилеи!

Там, далече, где жаждут пальмы Магда̀лы
В стра̀стной пустыне львиной, под лобзаньем лазури,
Улыбаются озеру пугливые скалы,
И мрежи — в алмазах пролетевшей бури.

И — таинницы рая — разверзли долины
Растворенным наитьям благовонные лона;
И цветы расцветают, как небесные крины;
И колосья клонятся Эздрелона.

Лобный купол круглится, розовея, Фавора;
И лилия утра белее асбеста;
И в блаженную тайну заревого затвора
Неневестная сходит с водоносом Невеста.

E oltre il nudo patibolo dell'Areopago
Argenteo afflato miete verzura d'olio santo;
Oltre la ruggine pianura – come zaffiro il pelago;
Solare il pioppo brilla e tremula, bianco.

Davanti all'Imetto porpora nella voluttà del tramonto
I cipressi si tingon di rosso del boscoso Ardetto,
Gli Oleandri dell'Ilisso, e dei pini le macchie
Sul kurgan ambrato del Licabetto.

Oro ombrato – la pisside d'Eretteo;
Messe matura – i Propilei a colonne;
Il *terem* di Nike – la spumosa Leocotea...
Ma più bianco è il giglio di Galilea!

Là, lontano, dove ardono di Magdala le palme
Nel focoso deserto leonino, sotto il bacio dell'azzurro,
Sorridono al lago le pavide rupi,
E le reti – nei diamanti della tempesta placata.

E, custodi del paradiso, spalancan le valli
i grembi fragranti al soffio effuso;
E i fiori fioriscono, come celesti *lilium*;
E le spighe si piegano di Ezdraelon.

Rosea s'arrotonda la cupola del calvo Tabor;
E il giglio mattutino è più bianco dell'asbesto;
E nel mistero santo dell'eremo all'alba
Scende con una brocca la Sposa Nonsposata[18].

[18] La traduzione, sempre ad opera di chi scrive, si trova anche in Ivanov 2018: 24-29.

Sfogliando le opere dedicate alla Madre di Dio, già nel 1914 troviamo una sorta di sobrietà in questa poesia di Natale, dove è la riflessione sulla fede, e non l'immagine mitologica, a emergere. La contemplazione del mistero qui è molto lontana dall'estasi mistica del ditirambo (SS. III: 556).

Пещера	*La grotta*
Умозрение и вера Говорят душе равно: Небо звездное — пещера, Матерь Божия оно.	Speculazione e fede All'anima parlano all'unisono: Il cielo stellato è la grotta, La Madre di Dio è il cielo.
Горних стран потребна мера, Недр земных измерить дно. Говорят душе равно Умозрение и вера: Вифлеемская пещера, Новый гроб в скале — одно.	Delle lande celesti necessita misura, Dei recessi terrestri a misurar il fondo. All'anima parlano all'unisono Speculazione e fede: Di Betlemme la grotta, E il sepolcro nuovo nel monte uno sono.
Скуй последнее звено: Как небес ночная сфера, Темен склеп, где спит зерно. И в душе твоей темно, И душа твоя — пещера.	Forgia l'ultimo anello: Come dei cieli la notturna sfera, Buio è l'avello dove dorme il chicco. E nell'anima tua è buio, E l'anima tua è la grotta.
	1914

Infine, è interessante soffermarci su questa riproposizione ivanoviana del *duchovnyj stich*, come, in una nota alla sua versione italiana, ricorda lo stesso poeta parlando della personificazione del Paradiso nei canti spirituali.

Il paradiso terrestre

O tu, Paradiso mio, Paradiso lucente,
perché sei a me interdetto?
dove ti sei rinchiuso, dinanzi a me,
e coll'invisibile velo ti sei coperto?
O forse da me, o Paradiso, fosti distrutto?
oppure nel luogo eccelso, o Paradiso, fosti rapita
e fiorisci in aria, nel cielo,
e l'umida terra orfana abbandonasti?
Sono gigli fragranti che olezzano?
Sono acque vive che mormorano?
Parla ai figli d'Adamo
il velato Paradiso, romito:
Non piangete, figli d'Adamo;
non fui portato dalla terra nel Cielo,

né rapito fui accanto al trono del Signore,
né la terra natia abbandonai.
Bensì fiorisco non lungi da voi
dietro un sottile velo azzurro:
quel velo azzurro lo conosce
chi ha saziato il cuore di lacrime.
Dovunque, camminando, la Madre di Dio
sulla terra pone i piedi santi,
lì attorno anch'io stendo
le odorifere mie fronde.
Lì scorrono le mie limpide acque,
lì cantano i paradisiaci uccelli;
e in mezzo a me sta l'albero della Vita,
l'Albero della Vita – la Purissima Vergine.

Questa poesia, scritta nel 1929 a Spotorno e pubblicata nella traduzione dell'autore per la prima volta in italiano[19], rifluisce nella *Povest' o Svetomir careviče* e qui la netta distinzione tra momento mitico-archetipico e strettamente religioso, Madre Terra e Madre di Dio, viene ripresa esplicitamente nel testo:

> "Lo so", disse Lazar', "è impossibile per me entrare nel paradiso della Madre di Dio; ma sentirti è un conforto per il mio cuore e un auspicio per la Madre Terra. Otrada, mi illumini in questa valle di lacrime". (Ivanov 2015: 39)

Nel *Diario romano del 1944* troviamo una poesia dove la dialettica delle immagini è perfettamente figurale, quando vede prefigurato nell'episodio biblico delle nozze di Sara e Tobia il 'Sì' salvifico di Maria (SS. III: 609).

В розах Май Тебе, Мария
Поселян сердца простые
Посвящают искони.
Радуйся, за все творенье
Отвечавшая в смиренье:
Ecce Ancilla Domini!

В розах Май сиял печален, –
Как пустых опочивален, –
Похоронные огни
В доме суженой Товии, –
До согласия Марии:
Ecce Ancilla Domini!

Nelle rose Maggio, Maria,
Ti consacrano con fedeltà
I cuori semplici dei contadini
Rallegrati, Tu, che in umiltà
Rispondesti per il creato intero:
Ecce Ancilla Domini!

Nelle rose Maggio brillò triste, –
Come di talami vuoti
Le luci del lutto
Nella casa della sposa di Tobia, –
Fino al Sì di Maria:
Ecce Ancilla Domini!

[19] Pubblicata inizialmente sul "Frontespizio" per iniziativa di Giovanni Papini, entrerà a far parte del numero monografico del "Convegno", dedicato a Ivanov nel 1934 (p. 367).

В розах Май, потупив очи, Слышал зов подземной Ночи: «Все венки сложив, усни...» Помирила Небо с долом Благодатная глаголом Ecce Ancilla Domini!	Nelle rose Maggio, occhi bassi, Accolse il richiamo della Notte ctonia: “Le ghirlande deposte, addormentati” Ha riconciliato il Cielo e la terra La Piena di Grazia col verbo: Ecce Ancilla Domini!
Пресвятая, жар молений, – Дева, нищий дар хвалений – В час мой смертный помяни.	Santissima, il fervore delle suppliche Vergine, il misero dono delle laudi Nell’ora della mia morte ricorda!
1 мая	1 maggio[20]

“Ha riconciliato il Cielo e la terra / La Piena di Grazia col verbo: / Ecce Ancilla Domini”: ecco il tratto caratteristico della percezione ivanoviana della figura della Madonna: il suo ruolo mediatore tra la terra e il cielo. Non si contano gli interventi di Ivanov a questo proposito e si trovano sparsi in tutta la sua opera.

Nel 1920, nella *Corrispondenza da un angolo all’altro*, il tardo Ivanov chiarisce il nesso dinamico tra folklore, mito, culto, cultura e momento religioso proprio partendo dalla memoria ancestrale, che conduce alle “fonti primigenie della vita”, una memoria ancestrale per la quale la cultura, nata in tempi remoti dalla religione, si ritrasformerà in culto. Ciò è espresso come un auspicio storiosofico, ma in qualche modo sembra tracciare il percorso personale di Ivanov stesso:

> Sarà così, caro amico mio, anche se ancora non vi sono segni di questa conversione. La cultura si farà culto di Dio e della Terra. Ma questo sarà il miracolo della Memoria, della Memoria Primigenia dell’umanità. Interiormente la cultura non è omogenea, come non è unica l’eternità, come anche è molteplice la sostanza della personalità umana (SS. III: 411).

Anche nella *Corrispondenza* Ivanov si richiama alla Madonna come punto di contatto di ascesa e discesa, momento in cui la persona si compie nel misterioso sfiorarsi tra umano e divino, non solo come fondamento ontologico dell’universo (nella sua possibilità di redenzione in quanto tale) ma anche ciò che rende possibile il fiorire della dimensione personale nel grembo di quella comunitaria e questo ci riporta sicuramente al tema della Madre di Dio in Dostoevskij e al suo legame con la Madre Terra.

Il tema di Maria si specifica e viene ormai percepito in modo chiaro entro una esperienza di fede e non solo come simbolo di una visione del

[20] Traduzione di K. Landa, in Ivanov 2018: 77-79, leggermente modificata.

mondo. Esso affiora leggermente anche a proposito del tema dell'eucaristicità della dimensione religiosa, della *kenosis*. Maria è il paradigma dell'atteggiamento religioso, è "il simbolo del cuore davanti alla grande verità del valore universale", unico riscatto possibile dal "peccato dell'individuazione", quello che nella *Corrispondenza* è simboleggiato dai due angoli dove sono rintanati i protagonisti di questo dialogo (SS. III: 399-400).

E così la citata entrata del diario del 1902[21] prepara ciò che scriverà a Semën Frank nel 1947 a proposito del "meraviglioso" dogma dell'Immacolata Concezione, "che afferma che per chi sa vedere sulla terra il Paradiso esiste sin da ora" (Ivanov 2008b: 443). È interessante notare che qui, come nella citata relazione del 1909, Ivanov sta parlando di un dogma, e di un dogma mariano, ma ora lo fa con piena aderenza al suo contenuto senza alcuna riserva o giustificazione. Siamo ormai lontanissimi dall'atmosfera dell'inizio del XX secolo, di cui Ivanov era un *maitre à penser* e in cui la parola dogma era dogmaticamente aborrita.

BIBLIOGRAFIA

Al'tman M.S. (Альтман М.С.)
1995 *Razgovory s Vjačeslavom Ivanovym*, Inapress, Sankt-Peterburg 1995.

Archipov A. (Архипов А.)
2000 *Vjač. Ivanov kommentator Novogo Zaveta. Predvaritel'nye soobraženija*, "Europa Orientalis", 21, 2000, 39-94.

Averincev S.S. (Аверинцев С.С)
2002 "*Skvorenšnic vol'nych graždanin", Vjačeslav Ivanov: put' poeta meždu mirami*, Aleteja, Sankt-Peterburg 2002.

Bernardo di Chiaravalle
2019 *Sermoni per l'Avvento e la Vigilia di Natale*, a cura di M.F. Righi, Nerbini, Firenze 2019.

Bird R.
2001 *Understanding Dostoevsky*, "Dostoevsky's Studies", vol. 5, 2001, 129-148.

Bočarov S.G. (Бочаров С.Г.)
2004 *Kniga o Dostoevskom na puti Bachtina,* in *Bachtinskij sbornik*, vyp. 5, Jazyki slavjanskoj kul'tury, Moskva 2004, 281-314.

[21] Cfr. nota 14.

Carpi G.
1994 *Na puti k stradajuščemu bogu*, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", n. 10, 1994, ss. 27-33.

Dal Covolo E., Serra A. (a cura di)
2009 *Storia della mariologia, vol. I, Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova Editore, Roma 2009.

Dudek A.
1993 *Poetičeskaja mariologija Vjač. Ivanova*, in *Srebrny wiek w literaturze rosyjskiej*, Mieczkowska Zenobia, Warszawa 1993.

Igoševa T.V. (Игошева Т.В.)
2010 *Bogorodičnaja tema v poetičeskom tvorčestve Vjač. Ivanova*, in *Vjačeslav Ivanov. Issledovanija i materialy*, vyp. I, 2010, 84-98.

Ivanov V.I. (Иванов В.И.)
1971-1987 *Sobranie sočinenij*, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1971-1987.
1989 *Freedom and the Tragic Life*, Longwood Academic, Wolfeboro, New Hampshire 1989.
1994a *Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica*, trad. it. di S. Garzonio, Il Mulino, Bologna 1994.
1994b *O mnogobožii*, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", n. 10, 1994, 33-39.
2008a *Evangel'skij smysl slova "zemlja"*, pod red. O.L. Fetisenko, "Simvol", 2008, n. 53-54, 68-84.
2008b *Perepiska s S. L. Frank*, pod red. D.V. Ivanov, A.B. Šiškin, "Simvol", 2008, n. 53-54, 438-459.
2015 *Povesti o Svetomire careviče*, Nauka, Moskva 2015.
2021 *Dostoevskij. Tragedija. Mif. Mistika*, pod. red. A.B. Šiškin, O.L. Fetisenko, Izd. Puškinskij Dom, Sankt-Peterburg 2021.

Ghidini M.C.
1993 *Literaturnaja kritika i germenevtika v rabotach Vjačeslava Ivanova o Dostoevskom: Nekotorye obščie zamečanija*, in *Vjačeslav Ivanov: Russischer Dichter - europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums*, ed. W. Potthoff, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1993, 190-203.

Molari C.
1985 *Riflessioni sul valore di alcune formule teologiche*, in AA. VV., *Maria e la Chiesa oggi*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1985, 345-372.

Obatnin G.V. (Обатнин Г.В.)
1994 (pod. red.) Vjač. Ivanov, *Evangel'skij smysl slova "zemlja"* in "Ežegodnik rukopisnogo otdela Puškinskogo doma na 1991 god", 1994, 142-170.
2000 *Ivanov-mistik. Okkultnye motivy v poezii i proze Vjačeslava Ivanova (1907-1919)*, "Novoe Literaturnoe Obozrenie", Moskva 2000.

Petrov V.V. (Петров В.В.)
2008 *Doktrinal'noe soderžanie i istočniki doklada Vjačeslava Ivanova* "Evagel'skij smysl slova 'zemlj'", "Literaturnyj fakt", 2018, 7, 257-287.

Pliukhanova M.B. (Плюханова М.Б.)
2005 *Etjud o dreve Bogomateri*, in Šipovnik. *Istoriko-filologičeskij sbornik k 60-letiju R.D. Timenčik*, Moskva 2005, pp. 341-353.

Religiozno-filosofskoe obščestvo
2009 *Religiozno-filosofskoe obščestvo v Sankt-Peterburg. Istorija v materialach i dokumentach v 3ch tomach*, Russkij put', Moskva 2009.

Rozanov V.V. (Розанов В.В.)
1909 *Russkaja cerkov'. Duch – Sud'ba – Očarovanie i ničtožestvo – Glavnyj vopros*, tip. Suvorin, Sankt-Peterburg 1909.

Segal-Rudnik N. (Сегал-Рудник Н.)
2021 *Dostoevskij v mifologii i ontologii Vjač. Ivanova*, in Eadem (otv. red.) *Zagadka modernizma: Vjačeslav Ivanov*, Vodolej, Moskva 2021.

Solov'ev V.S. (Соловьев В.С.)
1988 *Sočinenija v dvuch tomach*, Mysl', Moskva 1988.

Toporkov A.L. (Топорков А.Л.)
2015 *Duchovnye stichi v russkoj literature pervoj treti XX* veka, "Russkaja literatura", 2015, 1, 5-29.

Мария Кандида Гидини

От Хромоножки к Непорочном у Зачатию: миф и теология в мариологической рефлексии Вячеслава Иванова

Тема Матери-Земли в ее сложном соотношении с Богоматерью является одной из основных в исследованиях Вяч. Ивановым творчества Достоевского. Интерпретация Ивановым Девы Марии значительно следует за Достоевским.

Статья ставит вопрос о природе мариологической тематики у Иванова на протяжении его длинной жизни. Иванов использует те же цитаты, те же источники, но нередко меняет их смысл. Это касается и его работ по Достоевскому, создаваемых на длительном протяжении времени: уже небольших перемен в их тексте достаточно для того, чтобы фокус или точка зрения автора значительно изменили смысл.

Основной целью статьи является показать, что Иванов шел по пути мистического беспокойства и историософских ожиданий, присущих его времени, к вере более глубокой и освобожденной от всякого элемента национализма и к безоговорочному приятию догматического содержания учения Церкви.

Maria Candida Ghidini

From the Lame Girl to the Immaculate Conception: Myth and Theology in Vyacheslav Ivanov's Marian Reflection

The theme of Mother Earth in its complex relationship with the Mother of God is one of the main themes in Vyach. Ivanov's study of Dostoevsky's work. Ivanov's interpretation of the Virgin Mary significantly follows Dostoevsky.

The article raises the question of the nature of Ivanov's Mariological themes throughout his long life. Ivanov uses the same quotations and the same sources, but not infrequently he changes their meaning. This is also true of his works on Dostoevsky which he produced over a long time: even slight changes in their text are sufficient to cause the author's focus or point of view to change considerably.

The main aim of the article is to show that Ivanov was following the path of mystical anxiety and historiosophic expectations, typical of his time, towards a faith that was deeper and freed from any element of nationalism and towards an unconditional acceptance of the dogmatic content of the Church's doctrine.

Andrei Shishkin

V.I. IVANOV SULLA QUESTIONE DELLA MADRE DI DIO NEL ROMANZO *I DEMONI* DI F. DOSTOEVSKIJ

1. Uno dei personaggi più suggestivi del romanzo *I demoni*, misterioso per lo stesso Dostoevskij, è la Zoppina, Maria Timofeevna Lebjadkina, moglie fittizia del protagonista principale Stavrogin. Mezza pazza, "folle per Cristo" (*jurodivaja*), veggente; a lei si svelano alcuni misteri della vita, della terra e del cielo, e a lei si lega il tema latente, ma importantissimo, della Madre di Dio nel romanzo. Il suo racconto nel IV capitolo della I parte del romanzo suscita stupore, anzitutto per le parole di una certa *staritsa*, una "madre spirituale", che per una sua profezia (viene da pensare piuttosto dubbia, se non eretica) era stata messa in "penitenza" in monastero, cioè praticamente in isolamento. Ecco le parole che appartengono alla Zoppina, non all'autore del romanzo:

> "una certa *staritsa* mi ha detto all'orecchio, mentre uscivo dalla chiesa […]: la Madre di Dio che cos'è, che cosa ne pensi?
> – Santa madre, ho risposto, è la speranza del genere umano.
> – Ecco, mi dice, la Madre di Dio è la grande madre della terra umida, e in questo vi è una grande gioia per l'uomo. E ogni sospiro della terra, ogni lacrima della terra è per noi una gioia; e come irrori con le tue lacrime la terra per un mezzo acro nel profondo, ecco che subito ti riempi di letizia per tutto." (Dostoevskij 1974: 116)[1]

Possiamo affermare che il testo citato ha esercitato un'influenza significativa sul pensiero russo del XX secolo. Nei suoi appunti su Dostoevskij del 1901, Rozanov notava che questo testo "è scritto nella lingua dell'XI secolo prima di Cristo!" (Rozanov 1999:168). Nei primi anni del secolo, Rozanov insieme a Merežkovskij aveva soltanto iniziato la discussione sulla Zoppina; una parola sostanziale su di lei fu più tardi pronunciata da S.N. Bulgakov nella relazione sulla "Tragedia russa" alla Società filosofico-religiosa di Mosca il 2 febbraio 1914. Questa relazione suscitò una discussione molto vivace. Ecco le sue tesi fondamentali:

[1] Qui e più avanti si cita l'edizione accademica delle Opere di Dostoevskij, t. 10.