

ISTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA

FILOSOFIA, RELIGIONE E LETTERATURA IN RUSSIA ALL'INIZIO DEL XX SECOLO



GUIDA
EDITORI

LABORATORIO
COLLANA DIRETTA DA ANTONIO VILLANI
11



**PUBBLICAZIONI DELL'ISTITUTO
SUOR ORSOLA BENINCASA**

Atti del Convegno
«Filosofia, religione e letteratura
in Russia all'inizio del xx secolo»
3-4 luglio 1989

Questa collana risponde all'esigenza di fornire
ad un pubblico più vasto memoria del lavoro culturale e di ricerca
che ha luogo nell'Istituto Suor Orsola Benincasa.

FILOSOFIA, RELIGIONE
E LETTERATURA IN RUSSIA
ALL'INIZIO DEL XX SECOLO

INTRODUZIONE DI
VITTORIO STRADA

GUIDA EDITORI

**Il volume è stato pubblicato con il contributo
del Banco di Napoli**

**Il presente volume è a cura
di Vittorio Strada**

**Copyright 1993 Guida editori Napoli
Grafica di Sergio Prozzillo**

LA FIGURA E L'ESPERIENZA DI CRISTO NELL'OPERA
DI VJAČESLAV IVANOV

VASILIJ RUDIČ

1. Vorrei cominciare tentando di giustificarmi: il tema della mia comunicazione presuppone, da parte di chi l'ha scelto, non solo un certo ardire, ma anche un qualche particolar diritto nei confronti di questo genere di considerazioni; io invece credo di non avere né l'uno né l'altro. Evidentemente l'analisi delle riflessioni teologiche o dell'esperienza religiosa intima, per quel tanto che una simile analisi è possibile, esige dallo studioso non solo delle conoscenze positive, ma una peculiare, direi così, umiltà, e la piena comprensione di quanto sia imperfetta e dubbia la nostra stessa pretesa di cogliere queste cose. Per questo non è assolutamente mia intenzione trarre alcun giudizio definitivo, men che meno nella sfera teologica o mistica. Per quel che è possibile mi concentrerò solo sugli aspetti del tema che presentano un interesse psicologico-culturale e storico-culturale, e che già per questo motivo possono divenire patrimonio di ciascuno di noi. Ma anche in questa prospettiva più ristretta, vorrei limitarmi ad uno scopo il più possibile modesto: esporre delle considerazioni relativamente elementari, per non dire superficiali, tracciare alcune linee e tendenze per uno studio più approfondito e con-

creto del problema. Quindi ciò che posso proporre alla vostra attenzione in questo momento sono solo i *prolegomena dei prolegomena*.

2. Evidentemente, per un cristiano convinto quale era indubbiamente Vjačeslav Ivanov, il complesso insieme delle percezioni religiose legate alla figura del Salvatore si compone di almeno tre livelli: la fede dogmatica, l'esperienza interiore e i tentativi di interpretare ed esprimere l'una e l'altra. Il primo di questi livelli è, rigorosamente parlando, obiettivo, ed è in base alle formulazioni che lo descrivono che viene poi definita la misura di ortodossia del credente; il secondo è intimo-soggettivo, in quanto costituisce la modalità unica e irripetibile che assume il rapporto tra la persona singola e il principio divino; è solo il terzo livello, intermedio fra l'uno e l'altro, che permette al pensatore e all'artista uno sbocco nella sfera della creatività propriamente culturale. Le manifestazioni di questo terzo livello, per quanto strettamente legate al primo e al secondo, acquisiscono quindi un certo *status* indipendente, che le rende atte ad essere interpretate nell'uno o nell'altro sistema di termini, anche se questo implica (ma tale è la natura di ogni analisi) di dover scomporre ciò che non è scomponibile. L'unica cosa che non bisogna dimenticare è che ogni procedimento del genere è suscettibile di supposizioni, schematizzazioni ed errori veri e propri, e per questo motivo le conclusioni che se ne possono trarre sono necessariamente relative.

3. Il problema della figura di Gesù Cristo e del suo ruolo nella cultura mondiale, tanto più si chiarisce (ma nel contempo tanto più diviene complesso), quanto più profondamente si immerge lo sguardo nella storia dell'evoluzione della dottrina ecclesiale (Pelikan). È evidente che la letteratura e l'arte dell'epoca moderna non sono ancora riuscite a creare un'opera d'arte di valore

che offra una Sua immagine integrale, e che sia anche in perfetta sintonia con tutte le esigenze dogmatiche. Alcune cause di queste difficoltà si chiariscono, paradossalmente, se ci rivolgiamo alle prime dispute trinitarie, e soprattutto cristologiche. La famosa formula del Concilio di Calcedonia secondo cui nella persona di Gesù Cristo il principio divino e quello umano coesistono «senza divisione e senza confusione» fu il felice risultato di lunghe e tormentose ricerche, tanto più che secondo i Vangeli il Salvatore stesso nel periodo della sua vita precedente la passione aveva manifestato chiaramente l'unione della pienezza di entrambi i principi a pochi eletti, solo e unicamente nel momento della Trasfigurazione.

Con l'aiuto del postulato antinomico, la formula calcedoniana traspone così il problema della natura di Gesù Cristo nella sfera del mistero che non soggiace al ragionamento laddove le pretese del ragionamento non potevano non portare a quelle schematizzazioni, e quindi anche a quei travisamenti della dottrina, che hanno generato poi due correnti eretiche esistenti tuttora, il nestorianesimo e il monofisismo.

Sul piano dell'esperienza personale, una comprensione organica della confessione di fede calcedoniana è impossibile, evidentemente, senza uno sforzo supplementare da parte del nostro «uomo interiore» o senza una disposizione di spirito particolarmente favorita dalla grazia: la nostra psiche è incline a tendere a contraddizioni ed estremismi — Vjačeslav Ivanov l'avrebbe chiamata «tentazione di Ahriman» — e ad opporsi all'acquisizione dell'armonia, dell'integralità e dell'unità. In ogni caso, entrambe le correnti eretiche emergono, ad esempio, nel modo in cui viene tratteggiata e, in particolare, nel modo personale con cui l'autore sente la persona di Gesù Cristo nelle opere della letteratura russa contemporanea. Ad esempio, la figura di Iešua Hanozri nel romanzo di Michail Bulgakov *Il*

maestro e Margherita è composta in una prospettiva nestoriana; negli scritti di Aleksandr Solženicyn, invece, nonostante la sua ardente religiosità, si può ravvisare a mio parere un elemento monofisita: il Figlio dell'Uomo, che invita ad amare i nemici, in essi non è presente quasi per nulla.

Oserei persino supporre che il disperato dilemma che tormenta Dostoevskij, «Cristo senza la Verità o la Verità senza Cristo», testimoni anch'esso il rischio di quello sdoppiamento della coscienza religiosa, di quell'aspra disarmonia che senza dubbio lo dominavano in certi momenti, e che affondavano le loro radici in un'eresia ancora più antica, l'arianesimo, con la sua separazione fra le ipostasi della Trinità.

Del resto non v'è niente di strano nel fallimento di molti tentativi di raffigurare artisticamente nella sua integralità la persona di Gesù Cristo: da questo punto di vista, come da tutti gli altri, i Vangeli racchiudono in sé l'insuperabile e inimitabile originale.

4. La poesia di Vjačeslav Ivanov, tanto nell'intento che nella realizzazione, non è semplicemente religiosa in senso cristiano; è percorsa al sommo grado dall'esperienza di Gesù Cristo in tutti gli aspetti della sua persona divinoumana. Nella letteratura russa si troverà difficilmente, in questa linea di paragone, qualcosa che possa reggere il confronto: forse nell'opera di madre Maria¹, un caso molto particolare e lontano dalla corrente principale, in cui non è la poesia ad esprimere la religione, ma la religione a generare la poesia.

¹ Al secolo Elizaveta Pilenko (1891-1945), rivoluzionaria successivamente convertitasi all'ortodossia e promotrice di una nuova forma di «monachesimo nel mondo», poetessa e teologa. Per la sua biografia cfr. S. HACKEL, *Elizaveta Jur'evna*, Milano 1988 (N.d.T.).

La saturazione semiotica di motivi cristiani che si riscontra nell'eredità poetica di Vjačeslav Ivanov è tanto grande che anche dal conteggio più affrettato e superficiale ne risulta caratterizzato, ad esempio, il 60% dei brani della sua seconda raccolta, tutt'altro che «programmatica», *Trasparenza*, e ben il 70% della quarta raccolta, *Tenero mistero*, che si presenta come il libro della lirica intima d'amore. Non v'è rischio di esagerazione nel dire che ultimamente quasi tutte le sue poesie rappresentano una tensione a Gesù Cristo. L'azione di questa potente dominante ci obbliga a prendere atto del suo radicamento nella struttura stessa del pensiero per immagini del poeta, che *non sa concepire altre forme di percezione del mondo e di espressione di sé*: in altre parole, si tratta di un pensiero per il quale la Verità è Cristo. Se è così, il poeta merita meno di ogni altra l'accusa di retoricità che gli venne ripetutamente rivolta. Ciò che nel suo verso ieratico ci sembra ampolloso, in realtà scaturisce da una ricerca amorosa e responsabile, dall'esigenza di rispecchiare il più esattamente possibile — per quanto lo consenta il linguaggio umano — nella parola e nell'azione letteraria l'esperienza del divino. Giacché Gesù Cristo — ultimamente e idealmente — è sia il destinatario che l'oggetto della poesia, quest'ultima richiede vesti iconiche: un effetto raggiunto naturalmente attraverso un lessico e uno stile ricchi di arcaismi, con il frequente ricorso ad echi di slavo ecclesiastico.

5. Tento di precisare quanto ho detto. Premetto subito che mi limiterò a parlare, per quanto tale delimitazione sia possibile, delle modalità espressive del poeta in riferimento al rapporto da lui vissuto con la persona di Gesù Cristo, cioè con Colui che fra le ipostasi della Trinità è il Figlio, e non con le altre ipostasi della Trinità oppure con la Trinità nella sua interezza, e quindi non semplicemente con il Dio dei filosofi o dei

mistici, come pure non con la Chiesa, con il cristianesimo storico o la religione in quanto tale. Certamente, porre il problema in questi termini significa, in parte, tagliare nel vivo del tessuto psicologico-spirituale: l'esperienza religiosa è sempre sintetica, inscindibile nelle sue componenti e proprio per questo inesprimibile. Ma proprio per questo, a parer mio, nessun altro tipo di impostazione del problema è purtroppo possibile, in questa fase. Bisognerà mettere in conto delle perdite, e non da poco, soprattutto in ciò che concerne il mondo della simbologia ivanoviana, per definizione polisemantico: i simboli si rispecchiano vicendevolmente l'un l'altro, e pur subordinandosi al principio anagogico *a realibus ad realiora*, ciascuno di essi, sia separatamente che nell'insieme — sia pur tenendo conto di una certa gerarchia imposta dall'esterno — designa la «massima concretezza della coscienza cristiana»², l'*ens realissimum*³, Gesù Cristo. In questo sistema, di conseguenza, non soltanto Egli agisce sotto innumerevoli ruoli (lo «Sposo», l'«Amico», l'«Ospite», la «Guida»), ma anche ogni figura positiva può apparire speculativamente in diverse prospettive come Suo sostituto oppure essere interpretata come simbolo riflesso del Suo Volto santo: gli esempi più lampanti sono la «Croce» (come nel verso-chiave «noi siam le due braccia dell'unica Croce» del celebre sonetto *Amore*, divenuto a sua volta elemento portante di un'intera corona di sonetti) o la «Rosa», figura cardine dei 93 brani realizzati in una molteplicità di forme, dalla terzina all'antica ballata francese, che compongono *Rosarium*, quinto ed ultimo libro della raccolta *Cor Ardens* (Holthusen).

² V. IVANOV, *Lik i ličiny Rossii. K issledovaniju ideologii Dostoevskogo*, in *Sobranie Sočinenij*, Bruxelles 1971-1987, IV, p. 476. In seguito citeremo le opere di Ivanov dalla stessa edizione in 4 voll. dando in numeri romani il volume, e di seguito la pagina (N.d.T.).

³ *Dostoevskij. Tragedija-mif-mistika*, ed. cit., IV, p. 504.

6. D'altra parte bisogna notare che a differenza di Blok e Belyj, il poeta non cede alla tentazione di fare del Figlio di Dio il personaggio di una narrazione epico-lirica. Noi non scopriamo, nel senso stretto della parola, il Suo ritratto neppure in quelle poche composizioni che sembrerebbero direttamente legate ad episodi del Nuovo Testamento (*La via di Emmaus*⁴; *Il pescatore*⁵; la scena contrassegnata dal segno β nella quarta parte della melopea *L'Uomo*⁶; la penultima poesia, in data 29 dicembre, del *Diario romano del 1944*, e così via). L'accento batte sul miracolo della presenza di Cristo e sui sentimenti di umile entusiasmo sia dei partecipanti all'azione, sempre, sia talvolta dello stesso poeta.

Gli episodi vengono prescelti non solo in virtù del ruolo nevralgico che svolgono nella biografia del Salvatore (Natale, Crocifissione, Resurrezione) ma anche perché attraverso di essi si percepisce con particolare acutezza, come in contrappunto, la Sua natura divinoumana. La Sua ipostasi divina è oggetto di una incessante lode poetica (come nell'inno *Ti rendiamo grazie*⁷, per citare uno dei tanti esempi, o nell'attesa della Sua venuta che caratterizza la visione della Gerusalemme celeste con la quale si conclude la melopea *L'Uomo*⁸). L'ipostasi umana è oggetto di imitazione e, in senso ideale, di identificazione tragico-eroica: «Oh tormenti, quanto dolci mi giungete! Raggi, trapassate i miei piedi! / Trafiggete le braccia spalancate! Lacerate, spade sacre!»⁹. Dotata della perfezione suprema, la natura divinoumana di Gesù Cristo, trasfigura, illuminandola, ogni realtà terrena, come nel *Sogno angelico*:

⁴ *Put' v Emmaus*, II, p. 264.

⁵ *Rybar'*, III, p. 12.

⁶ *Čelovek*, III, p. 237.

⁷ *Tebe blagodarim*, I, p. 704.

⁸ *Čelovek*, III, p. 242.

⁹ *Nevedomomu bogu*, I, p. 541.

Fulgor di serti e fulgore di damaschi [...]

Ma il raggio della bellezza di Cristo

prevale su di esso — rispecchiato

nell'oro della striscia lontana.

Là, in un'inaccessibile vicinanza,

il discepolo di Cristo prediletto:

come rilucono i suoi capelli¹⁰.

7. È chiaro che si possono fare solo delle congetture quando si parla dell'ineffabile dinamica dei rapporti e dei legami fra la personalità del poeta e la persona del Salvatore a partire da questi loro riflessi e da questi loro echi polisemantici, e pur ricondotti sempre ad armonia, che caratterizzano le opere da lui scritte... Sappiamo tuttavia dalle note autobiografiche che egli fin dall'infanzia «si innamorò di Cristo per tutta la vita»¹¹, e che nella giovinezza, perfino nel periodo del tormentoso «ateismo», scrisse dei poemi su di Lui, i suoi primi poemi¹². La fede «viva, popolare» della madre da lui amorosamente descritta nel poema *Infanzia*, dovette infondergli quell'impronta originaria di armoniosa limpidezza, che tanto incanta nella sua vita religiosa personale degli anni della maturità:

All'ingenua esperienza di visioni,
all'etereo sguardo delle ombre
la temprata russa univa in lei
uno spirito diffidente indagatore,
una mente libera, veggente, sobria.
Ma nel silenzio dei reconditi pensieri
dolci le erano le immagini,
dove all'incrocio dei raggi di Cristo
dardeggia la bellezza terrena¹³.

Nei momenti più gravosi della sua vita avvertiva il Verbo divino che lo beneficiava e gli era vicino: è la

¹⁰ *Sogno angelico*, I, p. 535.

¹¹ *Avtobiografičeskoe pis'mo*, II, p. 12.

¹² *Ivi*, p. 14.

¹³ *Mladenčestvo*, I, p. 232.

Sua venuta che suscita le parole rivoltegli dal padre prima di morire¹⁴, è sempre Lui che nasce come «luminosa luce» nelle parole di Lidija Zinov'eva-Annibal morente¹⁵, ed è ancora Lui ad invitare il poeta con un «rintocco pasquale» nell'oscura spaventosa notte dei *Sonetti invernali*¹⁶.

Dalla stessa primigenia certezza nel mistero divino e nell'incontro con il Risorto (cfr. *ut veniamus mundi / in tuum triclinium*, dall'inno in latino da lui composto e premesso alla seconda parte di *Cor ardens*), è definito ultimamente, in senso salvifico, anche il finale della sua sequenza forse più tragica e complessa, il poema in sonetti *Disputa*, in dialogo intenso ed esteso con la morte. Infatti il principio della teodicea è che Colui che con la morte ha calpestato la morte, è l'Incarnazione dell'amore sacrificale: «Chi è morto con Me vive con Me»¹⁷. In esatta corrispondenza con la logica trinitaria agostiniana, il *pathos* dell'amore terreno è il riflesso dell'Amore celeste manifesto nella passione, tanto più che entrambi sono trinitari: come il Padre e il Figlio sono una cosa sola nell'amore dello Spirito, così anche i mortali lo sono nell'amore del Figlio: «Quando io amo, tre realtà sono implicate in questo: io stesso, l'oggetto dell'amore e l'Amore medesimo» (Agostino, *De Trinitate*, 9, 2, 2). «Vittima-altare»¹⁸, il Salvatore si manifesta e dona a quanti lo amano la forza unificante e trasfigurante: «Si realizzò l'incontro di due inaccessibili, / E la lunga prigionia, / La tua prigionia, Amore, del solo Amor precursore, — / è vinta!»¹⁹.

¹⁴ *Ivi*, p. 252.

¹⁵ *Cor ardens*, II, pp. 399-422.

¹⁶ *Zimnie sonety*, III, p. 573.

¹⁷ *Asket*, I, p. 540.

¹⁸ *Ivi*, p. 540.

¹⁹ *Zertva*, I, p. 703.

La dottrina ivanoviana del *tu es*, dell'estatico *transcensus sui*, del superamento del proprio «io» attraverso il «non-io» allo scopo di raggiungere il «tu» in Dio, è un'interpretazione fenomenologica di questa cerchia di percezioni contemplative:

E la medesima penetrazione nell'«io» altrui, come atto d'amore che cerca l'unità fra tutti gli uomini [...] contiene in sé il postulato di Cristo, che ha riportato la vittoria redentrice sulla legge della divisione e sulla solitudine maledetta, sul mondo che giace nel peccato e nella morte²⁰.

Questo stesso principio trinitario, «l'azione della santa Trinità nell'uomo»²¹, definisce infine la dialettica mistica dell'anima individuale alla quale prende parte oltre al principio maschile e femminile, *animus* e *anima*, anche un Terzo principio: «nessuno giunge al Padre se non per mezzo del Figlio»²². E successivamente, in modo ancor più esplicito:

Uscire da se stessi, valicare le frontiere ultime della propria immanenza significa incontrarsi con ciò che di più santo vi è nell'uomo, con Dio in quanto Essere assoluto e sostanzialmente distinto da lui, sebbene vivente in lui e a lui legato nel modo più stretto attraverso un'inesprimibile unione. Ne consegue che l'uomo interiore nella sua perfezione mistica, unendo in sé entrambe le nature, quella umana e quella divina, deve apparire all'occhio chiaroveggente come *anima*, come Dio-Uomo e Figlio di Dio²³.

La figliolanza è il «principio antropologico» del cristianesimo²⁴, ed è proprio essa a costituire il fon-

²⁰ Dostoevskij. *Tragedija-mif-mistika*, IV, p. 503.

²¹ *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, III, p. 298.

²² *Ty esi*, III, p. 265.

²³ *Anima*, III, p. 283.

²⁴ *Drevnij užas*, p. 108.

damento della soteriologia ivanoviana, che invita a superare la crisi dell'umanesimo raggiungendo la comunione fra l'uomo e Dio come quella del Figlio con il Padre: $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \delta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ — *L'uomo è uno*²⁵.

8. Gesù Cristo quindi, segno di contraddizione»²⁶, veniva sentito e vissuto armonicamente da Vjačeslav Ivanov come Molteplicità nell'Unità, e l'unione delle sue nature umana e divina veniva intesa in incrollabile accordo con la formula calcedoniana «senza divisione e senza confusione». In modo inconfutabile anche se inesprimibile, il Signore Pantocratore, nell'oro e nella gloria, è «uomo e fratello mio»²⁷.

Questo carattere universale della percezione e della riflessione su Dio va tenuto presente anche quando si rivolge l'attenzione ad una tesi più discutibile di Vjačeslav Ivanov, che ha offerto più volte motivo di incomprensioni e addirittura di condanna da parte di credenti «ortodossi», e viene intesa da alcuni come la proclamazione di una certa parentela o addirittura identificazione fra Cristo e Dioniso. Le osservazioni più accentuate su questo tema sono contenute nei capitoli conclusivi de *La religione ellenica del dio sofferente*, per esempio:

E nella figura del Cristo universale che soffre crocifisso sull'albero della croce si riscoprì nuovamente l'antico Dioniso, e l'ancor più antico e universale Albero della Vita. E divenne palese l'agognata trasfigurazione della Natura: accogliendo la figura di Dioniso accoglierà la figura di Cristo, e risuscitando in Dioniso risusciterà in Cristo²⁸.

²⁵ *Kruči - o krizise gumanisma*, III, p. 380 (cfr. anche la quarta parte della melopea *L'Uomo*).

²⁶ *Dve stichi v sovremennom simvolizne*, II, p. 537.

²⁷ *Ikona*, III, p. 555; cfr. anche *Čelovek*, III, p. 220 e la delicata orchestrazione di questo tema nel trittico di sonetti *Kto?*, nella raccolta *Prozračnost'*, I, p. 784 ss.

²⁸ *Ellinskaja religija stradajuščego boga*, correzioni, p. 222.

Tuttavia, un'attenta lettura di questo ed altri passi simili esclude il pericolo di una profanazione o di una confusione: non si può parlare, naturalmente, di parentela, ma di affinità, non di identificazione ma di accostamento. Inoltre l'analogia viene svolta non rispetto al sostantivale «chi» o «che cosa», ma al predicamentale «come», che si riferisce ad «una certa sfera di situazioni interiori» e alla cerchia dell'«esperienza interiore, dove si incontrano sullo stesso piano persone che credono e insegnano in modi diversi, fra quanti hanno profetizzato l'Anima del Mondo»²⁹.

La dottrina dionisiaca, quindi, gli si presenta non come religione, ma come un fenomeno estatico o un «metodo interiore», che egli, in quanto teorico dell'arte, si ritiene «in diritto di utilizzare», senza però pretendere affatto «il diritto di attribuire a questo fenomeno una precisa interpretazione dogmatico-religiosa». Da tutto ciò è evidente che Vjačeslav Ivanov non era, e non poteva essere né un «fedele di Dioniso» (come, diciamo, Walter Friedrich Otto), né un sincretista religioso. Solo rispetto agli elleni, che «non avevano conosciuto la Speranza»³⁰, Dioniso appariva come «l'unica possibile aspirazione alla discesa consolatrice di un dio», come «l'ipostasi del Figlio, *nella misura in cui* (il corsivo è mio) egli è “il dio sofferente”»³¹.

Proprio qui sorge la prospettiva diacronica, che determina secondo Vjačeslav Ivanov la storiografia cristiana: divenuto «punto di svolta» (Pelikan) della storia umana, Gesù Cristo ha incarnato con la Sua venuta l'apogeo della Rivelazione, che fino a quel tempo si era manifestata soltanto in maniera velata e graduale non solo agli ebrei attraverso la mediazione dei profeti, ma anche ai pagani, attraverso l'ispirazione di filosofi

²⁹ *Dve stichi v sovremennom simvolizme*, II, pp. 570 ss.

³⁰ *Ničse i Dionis*, I, p. 718.

³¹ *Dve stichi v sovremennom simvolizme*, II, p. 570.

e poeti. Questa tesi cristocentrica in effetti non è assolutamente eretica: l'avevano già sviluppata i Padri Pre-niceni, in particolare Clemente Alessandrino, che insegnava che, giacché «Dio è la causa di ogni bene», l'eredità classica era stata «educatrice dell'intelletto ellenico per condurlo a Cristo» (*Stromata*, 1, 5), e che «l'autentica filosofia» scoperta dai greci li aveva condotti all'«autentica teologia» donata da Cristo (*ivi*, 5, 9). Nello stesso stile si era espresso anche san Giustino Martire, citato da Ivanov in polemica amichevole sull'umanesimo con Alessandro Pellegrini: «Il bello e il buono ovunque e in tutto appartiene ai cristiani, a noi stessi»³².

Proprio in questo senso il Logos divino, «che era al principio» (Pelikan), è presente negli scritti di Omero e dei presocratici, oppure nel *Timeo* platonico; proprio per questo i devoti neoplatonici del Rinascimento pregavano il «Santo Socrate» di intercedere per loro presso Dio:

Oscura ad Eraclito, ignaro
una voce del Verbo narrò;
e sussurra la spiga eleusina:
“Non spunterà il grano, se non si corrompe”.
Così la Rivelazione parlò
ai pietosi figli dell'Ellade,
e la Fede devozione c'infonde
verso i loro sogni aurorali³³.

Proprio in questo senso, e in nessun altro, e cioè come una fase o un aspetto (o forse l'una e l'altro), del disegno salvifico divino, vengono tratteggiate da Vjačeslav Ivanov le somiglianze esistenti tra la dottrina dionisiaca e il cristianesimo, «che ci appaiono come dei presentimenti assunti attraverso una nuova rivela-

³² *Pis'mo k A. Pellegrini*, III, p. 443.

³³ *Sentjabr'*, in *Svet večernyj*, III, p. 632.

zione dell'esperienza religiosa degli antichi, là dove la nostra fede muoveva ancora i suoi primi passi»³⁴. Dioniso quindi non è un *alter* - e neppure uno pseudo-Cristo, è un fenomeno e non un noumeno, e solo in quanto tale compare in qualità di presentimento e archetipo anticipatore del venturo Dio-Uomo.

9. Non bisogna inoltre dimenticare la natura più profonda del mondo poetico ivanoviano, dove «in ogni punto d'intersezione tra il simbolo, simile ad un raggio discendente, e la sfera della coscienza, il simbolo stesso si rivela come un segno, il cui significato si rivela pienamente in immagini nel mito corrispondente»³⁵. In questa prospettiva sincronica di relazioni simboliche, e ultimamente mitopoietiche, Dioniso, per cause comprensibili, acquisisce uno *status* particolare nella serie dei molti simboli di Gesù Cristo, che si identifica come *ens realissimum*, e lo acquisisce in modo da occupare, sull'esempio di altri, il posto elevato che gli compete «nella gerarchia dei piani dell'unitotalità divina». Da ciò sono determinati in particolare i rimandi, che talvolta possono far pensare ad una intrusione dello stesso dio orgiastico, dei suoi attributi o equivalenti, in contesti poetici distintamente e espressamente cristiani, oppure al contrario, dei *realia* di Cristo in un ambito pagano. Così leggiamo del «Graal di Dioniso»³⁶, o del «golgota di Bacco»³⁷, di «Eloì-Adone»³⁸, di «Pan crocifisso» e di «Iside-Pietà»³⁹. In questi casi si può discutere se vi sia o meno nel poeta una caduta di gusto o di orecchio, ma non si può metterne in discussione

³⁴ *Ellinskaja religija stradajuščego boga*, p. 210.

³⁵ *Dve stichi v sovremennom simvolizme*, II, p. 537.

³⁶ *Vinogradnik Dionisa*, I, p. 539.

³⁷ *Predgor'e*, III, p. 14.

³⁸ *Nevedomomu bogu*, I, p. 542.

³⁹ *Pietà*, I, p. 702.

il senso religioso: questi ed altri segni simili sono legati fra loro in senso puramente simbolico (e questo, di regola, a livello di semplice metafora), ma mai in senso mistico. Notiamo del resto che nella sua raccolta più perfetta, *Luce vespertina*, procedimenti di questo genere sono completamente assenti.

La doppia prospettiva, diacronica e sincronica, rende comprensibile come mai, ad esempio, il detto di Euripide «tutto è pieno di dei» possa essere recepito come una sorta di metafora simbolica (e non panteistica, cfr. in riferimento a Goethe il saggio *Goethe sul limitare di due secoli*)⁴⁰ del neotestamentario «Dio sarà tutto in tutti». Tra l'altro, in casi di questo genere si realizza provvidenzialmente l'azione dell'ἀντίρροια, secondo la terminologia ivanoviana, «il flusso della casualità che ci viene incontro e, pur non essendo da noi direttamente conosciuto, è però postulato come moto dal futuro al passato»⁴¹. Pur con tutto il suo entusiasmo per l'antichità ellenica, il poeta ebbe tuttavia modo di esprimere la propria disillusione, e addirittura il proprio rigetto nei suoi confronti, sia nei primi anni creativi (*Al dio sconosciuto*) che negli ultimi (*Palinodia*)⁴². Aggiungiamo che in quella che è forse la sua meditazione più penetrante su questo tema, nonostante il panegirico finemente equilibrato sui loro bellissimi contrasti, l'autore compie discretamente la sua intima scelta non in favore dell'antichità, ma del cristianesimo:

Oro brunito sono le arrefore dell'Eretteo;
una spiga matura, le colonne dei Propilei;
il santuario di Nike, la spumosa Leucotea...
ma più bianchi sono i gigli di Galilea!⁴³

⁴⁰ *Gete na rubeže dvuch stoletij*, IV, p. 139.

⁴¹ Cfr. il commentario al poema *Son Melampa*, II, p. 300.

⁴² *Palinodija*, III, p. 553.

⁴³ *Attika i Galileja*, II, p. 269.

10. Da ultimo, mi permetterò di parlare brevissimamente, e perciò schematizzando, del rapporto che mi sembra esistere fra le componenti ortodossa e cattolica dell'esperienza religiosa di Vjačeslav Ivanov, ovviamente nella misura in cui esse si riflettono nella sua arte. Certo, non abbiamo alcuna possibilità di soffermarci sulle sue circostanziate riflessioni, che scorrono sovente in alveo slavofilo, circa le sorti passate e future della Russia, circa la Chiesa ortodossa come Sposa e Corpo di Cristo, circa il popolo russo come persona comunionale⁴⁴, che sulle orme di Dostoevskij egli ritenne lungamente un «popolo portatore di Dio», e più ancora «portatore di Cristo»⁴⁵, e ancora circa l'anima russa, fino alla crudele, ma mai definitiva, disillusione provata nei suoi confronti e conseguente alla guerra da essa intrapresa nel corso della rivoluzione «contro l'Agnello di Dio, che in precedenza essa aveva amato più di tutto al mondo»⁴⁶. Parimenti, tralascio la sua virtuosistica analisi dei rapporti tra i personaggi dostoevskiani (in particolare Šatov, Kirillov, Stavrogin) e Gesù Cristo; così pure tralascio il tragico dilemma da me citato all'inizio, fra il profondo sentimento verso Cristo e i dubbi nei confronti di Dio⁴⁷, e l'esatta diagnosi della peculiarità dell'apologetica di Dostoevskij in quanto fede che scaturisce dall'amore per Cristo, e non, al contrario, in quanto amore per Cristo che nasce dalla fede⁴⁸.

Sorprendente, tuttavia, la specificazione da lui offerta delle differenze tra la percezione religiosa propria dell'ortodossia e del cattolicesimo (in particolare del messianismo polacco):

⁴⁴ *Pol'skij messianizm kak živaja sila*, IV, p. 661.

⁴⁵ *O russkoj idee*, III, p. 336.

⁴⁶ *Pis'mo k Dju Bosu*, III, p. 423.

⁴⁷ *Dostoevskij. Tragedija-mif-mistika*, IV, p. 525.

⁴⁸ *Ivi*, p. 556.

Nella mistica ortodossa Cristo non si impone all'uomo, non penetra in lui, non viene crocifisso in lui [...], ma l'uomo viene attratto dalla Sua luce e «si riveste di Cristo», secondo l'immagine della Sposa rivestita di Sole [...] Sentendo se stessa solo come salvata, essa [l'anima russa] allontana il pensiero dell'essere crocifissa con Cristo, come intima partecipazione all'opera della salvezza⁴⁹.

Spero che gli esempi e le citazioni da me addotti (ma il loro numero potrebbe facilmente essere accresciuto) bastino a testimoniare che Vjačeslav Ivanov conosceva ugualmente bene la via orientale ed occidentale della conoscenza di Dio, la capacità di «rivestirsi di Cristo» come di «essere crocifisso con Cristo», e che questa sia una prova ulteriore della multiforme integrità della sua esperienza religiosa. Ecco ad esempio quanto scrive nelle sue memorie personali:

Ad ogni occhiata alla realtà circostante, ad ogni contatto con le cose bisogna essere consapevoli che si è in rapporto con Dio, che Dio ci è presente e si rivela a noi, avvolgendoci con il suo Essere; noi contempliamo il Mistero del Suo volto e leggiamo i Suoi pensieri. Benedizione e devozione devono sostanziare ogni moto dei nostri sentimenti, protesi fuori di noi e del nostro corpo, che fluttua in Dio. Così lodando incessantemente Dio, nella fenomenicità esteriore, la nostra anima si fonderà con il tutto, giacché la sua lode sarà il riaffermare la realtà divina in noi stessi.

E subito dopo:

A misura che il mondo circostante diventerà più luminoso e trasparente ai nostri occhi, saremo sempre più realmente crocifissi insieme a Cristo; allora discenderà su di noi la gioia nello Spirito. E guarderemo gioiosa-

⁴⁹ *Lik i ličiny Rossii. K issledovaniju ideologii Dostoevskogo*, IV, p. 464.

mente al mondo, perché dalle sue piaghe spunteranno rose, e dalla sua corruzione si innalzeranno in volo le api: così avverrà di noi, se faremo nostre le piaghe del mondo, e accoglieremo la sua corruzione come la nostra corruzione⁵⁰.

È chiaro che con una simile disposizione interiore la sua conversione al cattolicesimo del 17 marzo 1926 divenne l'atto di una sorta di entelechia, una sorta di *fiat* che gli permetteva di respirare con due polmoni», esperienza da lui descritta nella lettera a Charles Du Bos:

Ho provato una grande gioia di pace e di libertà d'azione, sconosciuta prima d'allora, la felicità della comunione con gli innumerevoli santi, il cui aiuto e la cui tenerezza avevo lungamente respinto mio malgrado, la coscienza di aver compiuto il mio dovere personale, e attraverso di me il dovere del mio popolo, la certezza di aver agito secondo la sua volontà [...], di essere rimasto fedele al suo ultimo comandamento: la richiesta di dimenticarlo e offrirlo in sacrificio alla causa universale della Comunione. E, straordinario, percepii istantaneamente che mi veniva restituito in spirito dalla mano di Cristo: ieri avevo assistito ai suoi funerali, oggi ero nuovamente unito ad esso, risorto e giustificato [...]⁵¹.

È proprio in virtù di questo gesto definitivo — e iniziatore — che Vjačeslav Ivanov si affermò come eminente personalità ecumenica, «autentico anello di congiunzione fra Oriente e Occidente e contemporaneamente fenomeno europeo nel senso profondissimo del termine», come si espresse su di lui Giovanni Paolo II («L'Osservatore Romano», 29/5/1983). Proprio nell'e-

⁵⁰ *Parerga i paralipomena*, II, p. 806 ss.

⁵¹ *Pis'mo k Dju Bosu*, III, p. 429.

sperienza personale di precursore dell'ecumenismo si radica, a mio parere, la sua ferma certezza nel futuro raggiungimento da parte dell'umanità dell'«anamnesi universale in Cristo»⁵², da lui successivamente postulata come scopo della cultura dell'umanesimo cristiano.

⁵² *Pis'mo k A. Pellegrini*, III, p. 445.