

## CERTEZZA RELIGIOSA E UNITÀ DELLA CHIESA DA V.S. SOLOVEV A V.I. IVANOV

---

ANGELO TAMBORRA

---

Se vi è un elemento che offre un quadro unitario a gran parte del pensiero russo, da Čaadaev e dagli slavofili sino agli anni della rivoluzione e poco poco oltre (con significative espressioni attuali), questo è senza dubbio la *certezza religiosa*; popolo “portatore di Dio” (*bogonosec*), secondo la vivida espressione di Dostoevskij, dalla fine del sec. XIX in avanti, a cominciare dalla grande figura di Vladimir S. Solov’ëv, esso riesce ad esprimere dal suo seno forze vigorose di rinascita religiosa. Questo dopo che intorno alla metà del secolo, grazie a Aleksej Stepanovič Chomjakov, Jurij Samarin, Konstantin Leont’ev e altri esponenti slavofili, si erano riscoperti i valori profondi della ortodossia, mortificati dalle riforme di Pietro il Grande e dalla intera sottomissione della Chiesa allo Stato. Dall’epoca di Pietro, a dire dello slavofilo Vl. Aksakov, l’intera subordinazione della Chiesa allo Stato aveva fatto di essa un organismo burocratico-amministrativo, che si comportava con l’ipocrisia propria della burocrazia tedesca ed alla quale, per recarvi un po’ d’ordine, in realtà le si era tolta l’anima<sup>1</sup>.

Da parte sua Vladimir S. Solov’ëv, di rincalzo, nel recare a sintesi ultima ed efficace tutto un complesso di critiche che nel corso del sec. XIX avevano messo sotto accusa la Chiesa sinodale russa, fra il 1881 e 1885 aveva posto il dito sulle non poche piaghe: decadenza morale della Russia e assenza nel popolo di princìpi spirituali che ne guidino l’esistenza; una Chiesa staccata dalla vita vera e ridotta a un esercizio del culto affatto esteriore; diffusione ampia delle sette, che esprimevano il rifiuto di una Chiesa ufficiale divenuta autentica autorità spirituale e morale e, soprattutto, di qualsiasi impegno sociale; esistenza infine, nella vita della comunità ecclesiale, di forme

---

<sup>1</sup> I. AKSAKOV, *Sočinenija*, vol. IV, Mosca 1886, pp. 34-35 (art. sulla rivista “Den” [Il giorno], 18 sett. 1865).

di coercizione fisica, fosse essa ecclesiastica o civile, che era compito di un concilio definitivamente eliminare<sup>2</sup>.

Vladimir S. Solov'ëv, nel suo spirito universalistico, di fraternità universale, in presenza di una crisi della Chiesa russa così profonda e tale da incidere nel tempo sullo stesso avvenire cristiano della nazione, è pronto a individuare l'unico mezzo che possa farle riprendere il suo posto nell'opera della Salvezza: per lui, secondo lo scritto del 1883 *Velikij spor i christianskaja politika* (La grande controversia e la politica cristiana), "la nostra questione orientale consiste nella controversia della prima Roma, la occidentale con la seconda Roma, la orientale, la cui rappresentanza politica già nel sec. XV è passata alla Russia, la terza Roma". A questo punto Solov'ëv si pone un interrogativo inquietante: "Questa terza Roma deve essere una ripetizione di Bisanzio, per cadere come questa, oppure deve essere la *terza*, non soltanto nell'ordine di successione, ma anche nel suo significato, rappresentare cioè il terzo principio di conciliazione di forze in contrasto"? Egli perciò tiene a ricordare che "vi fu un'epoca gloriosa in cui, sul terreno del cristianesimo, le due Rome, l'occidentale e l'orientale erano unite in unico scopo comune: l'affermazione della verità cristiana"; ed i loro caratteri particolari non si escludevano, ma si completavano l'un l'altro, sia pure in una unità che gli definisce "instabile". Venne poi "la grande controversia dell'Oriente e dell'Occidente" che, "con forza ancora più grande si ripresentò nei limiti del cristianesimo storico". Di fronte a essa, così dolorosa e drammatica anche per la durata ormai secolare, la conclusione di V. Solov'ëv è una sola, perentoria e inequivocabile: "se la separazione delle Chiese era storicamente necessaria, è ancor più necessario moralmente per il cristianesimo mettere fine a questa divisione. Il paese cristiano e ortodosso [vale a dire la Russia "santa" perché ortodossa] che non ha preso parte all'inizio della disputa fratricida, deve per primo mettervi fine"<sup>3</sup>.

A questo punto, per una collocazione storicamente valida di questa profonda, sentita aspirazione all'unità della Chiesa che giunge da Oriente, dalla Russia ortodossa, è essenziale ricordare un documento pressoché coevo da parte della Chiesa d'Occidente: la Enciclica *Grande Munus* del 30 settembre 1880, che nella esaltazione di Cirillo e Metodio a santi della Chiesa universale apre la grande stagione unionistica di Leone XIII, conclusasi con le conferenze patriarcali di fine secolo.

Diverse come fonte e autorità, ma identiche nello spirito e nella impostazione, queste scoperte aspirazioni verso l'unità della Chiesa universale affondano le radici in un terreno ormai dissodato di rapporti, di contatti, di polemiche anche virulente, che si accentuano dalla metà del secolo XIX in avanti.

<sup>2</sup> V.L.S. SOLOV'EV, *O duchovnoj vlasti v Rossii* (Sul potere ecclesiastico in Russia) e *Kak probudit' naši cerkovnye sily* (Come risvegliare le nostre forze ecclesiastiche), in *Sobranie sočinenij*, 2<sup>a</sup> ed. t. III, pp. 227-242 e t. IV, pp. 203-206, Pietroburgo 1907.

<sup>3</sup> V.L.S. SOLOV'EV, *Velikij spor i christianskaja politika*, (1883), in *Sobranie sočinenij*, vol. IV, pp. 15-19.

Chi, fra i primi, aveva sentito il problema della riconciliazione con gli ortodossi era stato l'eminente filologo sloveno Jernej Kopitar, che col proposito di creare a Propaganda Fide una cattedra di lingue e letterature slave, accettò di risiedere a Roma, su richiesta di Gregorio XVI, nel 1842-43; anche se le sue prospettive di lavoro non troveranno soddisfazione completa, tuttavia esse aprono una strada che sembrava chiusa<sup>4</sup>.

Di questo si era accorto, nel 1845 o 1846, Andrej Nikolaevič Murav'ëv (1806-1874), vice Procuratore del Santo Sinodo e il maggiore storico russo della Chiesa ortodossa e del cristianesimo delle origini. A Roma, nel 1845, alle sue critiche per la scarsa conoscenza e conseguente spirito di carità mostrato dai teologi cattolici "ultramontani", da un ignoto sacerdote francese si era sentito rispondere: "se, forse, non abbiamo potuto conoscere abbastanza la vostra Chiesa, il motivo risiede nel fatto che siamo stati troppo assorbiti per tre secoli nella lotta contro i protestanti e contro increduli del secolo scorso; adesso ci mettiamo a faccia a faccia con voi"<sup>5</sup>.

Si è alla vigilia di un passo importante, quello compiuto da Pio IX con le sue *Litterae ad Orientales* del 6 gennaio 1848 con l'invito (peraltro maldestro) agli Orientali separati ad accostarsi a Roma: da quel momento, il modo essenzialmente *missionario* di concepire i rapporti con i cristiani separati viene lasciato a poco a poco dietro le spalle, per avviare un impegno *controversistico*, diretto a un chiarimento teologico e dottrinale.

Su questa strada, irta di difficoltà e costellata di polemiche, si muovono uomini e ordini religiosi di grande prestigio. Se, sin dal 1845, il gesuita russo I.S. Gagarin suggerisce a Roma di venire incontro alle aspirazioni di unità degli Slavi, facendo "servir les Slaves catholiques à la conversion des Slaves schismatiques"<sup>6</sup>, a lui e ai confratelli I. Martynov e A. Balabin si deve nel 1855, a Versailles, la creazione dell'*Oeuvre des saints Cyrille et Méthode*: un organismo diretto allo studio e al chiarimento dottrinale. Prende così cittadinanza, in Europa, quella che sarà poi definita l'"idea cirillo-metodiana"; Cirillo e Metodio — *bizantini* come origine e come educazione, *slavi* quanto a destinazione del loro apostolato, *cattolici* cioè appartenenti alla Chiesa ancora unita, per fede e obbedienza — essi sono il simbolo dell'opera da perseguire.

Tutto questo nonostante che in Russia le correnti slavofile, poi divenute panslaviste — cioè i vari Gil'ferding, M.P. Pogodin ecc., con l'appoggio dei circoli ufficiali — non esitano a falsare la storia e la stessa fisionomia religiosa dei due Apostoli degli Slavi, esaltandoli come espressione prima ed esclusiva dell'ortodossia contro il cattolicesimo romano.

Sempre in tema di polemiche, chi rimane in prima fila è il Vice Pro-

<sup>4</sup> A. TAMBORRA, *Jernej Kopitar a Roma 1842-1843*, "East European Quarterly" (1974) 3, pp. 309-332; S. BONAZZA, *Bartolomäus Kopitar, Italien und der Vatikan*, München 1980.

<sup>5</sup> A.N. MURAVEV, *Rimskija Pis'ma*, St. Petersburg 1846, p. VIII.

<sup>6</sup> Archivio Romano della Compagnia di Gesù, Francia 5, fasc. VII, il p. Gagarin al p. Generale Roothaan, St. Acheul 9 febbraio 1845, con annesso *Memoire sur le schisme et la nationalité slave*.

curatore del S. Sinodo A.N. Murav'ëv: dopo i *Rimskija pis'ma* del 1846, anch'essi polemici, nel 1852 egli pubblica a Pietroburgo un breve saggio dal titolo *Slovo katoličeskogo pravoslavija Rimskomu katoličestvu*. Tradotto in francese, greco e polacco e largamente diffuso, lo scritto di Murav'ëv svolge un'ampia polemica circa le principali divergenze dottrinali e liturgiche con la Chiesa cattolica; soprattutto rivendica a quella ortodossa il carattere di "cattolica", cioè universale, tenuta insieme da una "unità canonica" con tutte le altre Chiese ortodosse, che hanno mantenuto intatta nei vescovi la successione apostolica.

A questo scritto si risponde da Roma con una confutazione di 231 pagine, pubblicata a Parigi nel giugno del 1854, dal titolo *La question religieuse en Orient. Réfutation d'un écrit intitulé Parole de l'Orthodoxie catholique au catholicisme romain*. Essa — approvata da Pio IX e ampiamente diffusa — è dovuta alla penna del p. Luigi Taparelli d'Azeglio, uno dei fondatori di "Civiltà Cattolica". Malgrado queste polemiche, su un punto i due esponenti religiosi convergono, quello del necessario ritorno a un'unica Chiesa: il Murav'ëv, nelle sue conclusioni riconosce che "Roma sembra desiderare ardentemente la riunione delle due Chiese" e in senso analogo si esprime il p. Taparelli d'Azeglio, che auspica l'avvento del giorno che vedrà la fine dello scisma "funesto", con l'inizio di una nuova era per la Chiesa e per il mondo<sup>7</sup>.

Il confronto, dunque, si era iniziato, il ghiaccio era stato rotto giusto nel momento in cui la crisi d'Oriente, avviata per la controversia sui Luoghi Santi, segnava un grave momento di tensione internazionale. Ma questo non impediva che un eminente prelado russo ortodosso, l'archimandrita Porfirij Uspenskij — di passaggio per Roma dalla sua missione quasi decennale a Gerusalemme — nel 1854 venisse ricevuto da Pio IX e dal card. Antonelli, che gli esprimono sollecitudine per l'unità della Chiesa<sup>8</sup>.

Su questa vasta arena di reciproca conoscenza, di contatti, anche di polemiche ci si muove a lungo, sino ai giorni che viviamo. E altri si muovono con passione e convinzione: si pensi al metropolita di Mosca Filaret; al barone renano A. von Haxthausen (uomo di grandi esperienze russe per la sua inchiesta agraria affidatagli da Nicola I), al suo *Petrusverein* e agli incontri unionistici nel suo castello di Thienhausen con personalità russe (1857-1860); al barnabita Cesario Tondini de' Quarenghi o al papas italo-albanese Nicolas Franco, di Mezzoiuso in Sicilia; al dalmata di Sebenico (Šibenik) Niccolò Tommaseo, che per l'intera esistenza dal suo ritorno in Dalmazia nell'ottobre del 1839 in avanti insiste perché cattolici e ortodossi della sua terra si conoscano e si amino, quale esempio per tutti; soprattutto, nei suoi contatti con Pio IX del 1847, specie con la lettera dell'11 ottobre, fa sentire al Pontefice come *ascesa nazionale* slavo-meridionale e *individuazione*

<sup>7</sup> Su queste polemiche cfr. A. TAMBORRA, *Crisi d'Oriente, guerra di Crimea e polemiche politico-religiose fra cattolici e ortodossi*, "Clio", 1969, pp. 169-191.

<sup>8</sup> PORFIRIJ USPENSKIJ, *Kniga bytija moego*, Pietroburgo 1896, vol. I, pp. 242-249.

*religiosa* costituiscano gli aspetti di un unico processo, che col tempo potrebbe concludersi con l'auspicata unione con Roma<sup>9</sup>; a questi problemi si è sensibili anche a Belgrado, dove il sacerdote ruteno Ippolito Terlecki (che il 4 giugno 1847 aveva chiesto al Pontefice di creare una Congregazione religiosa di rito slavo e una sede patriarcale) ha contatti con il metropolita serbo Petar: inviato nella capitale serba da Propaganda Fide nel marzo del 1848 per diffondervi le *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848, non gli fu però consentito di mandare a effetto l'incarico ricevuto<sup>10</sup>; infine — dopo il Concilio Vaticano I del 1869-70, dove l'assenza degli Orientali ovviamente non intervenuti fu sentita e sofferta, specie da una personalità come il vescovo di Bosnia e Sirmio J.J. Strossmayer — con l'enciclica *Grande Munus* del 30 settembre 1880, si apre la grande stagione unionistica di Leone XIII: essa si conclude con le Conferenze patriarcali di fine secolo così importanti per l'approfondimento dei rapporti con gli ortodossi<sup>11</sup>, e passa attraverso la riorganizzazione del Collegio greco di S. Atanasio, affidato da lui nel 1897 ai Benedettini — i “monaci neri”, l'unico ordine che appariva al riparo da qualsiasi sottinteso politico; a quest'epoca il protagonista di maggiore spicco rimane sempre Josip J. Strossmayer, che col suo spirito unionistico e con la sua azione appare come l'erede e continuatore di Juraj Križanić: come questi, e collegandosi agli Apostoli degli Slavi Cirillo e Metodio, egli nel suo lunghissimo governo pastorale vede nell'unione delle Chiese l'obbiettivo più elevato dal punto di vista religioso: essa era la strada più sicura e la maggiore garanzia affinché i popoli slavi tutti assumessero il posto che loro spettava nella vita internazionale. Non senza motivo lo storico F. Šišić poteva scrivere: “L'idea della riconciliazione fra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente è l'idea fondamentale dell'anima e della vita del vescovo e ad essa sono intimamente unite tutte le sue ulteriori idee e attività, anche politiche”<sup>12</sup>.

Un problema, dunque, largamente sentito, maturo nelle coscienze della *intelligencija* religiosa, sia in Oriente che in Occidente, questo del “ritorno” all'unità della Chiesa universale. Esso continua a essere avvertito come essenziale anche negli anni della prima Guerra mondiale e della rivoluzione

<sup>9</sup> Cfr. A. TAMBORRA, *Niccolò Tommaseo, il mondo ortodosso e il problema dell'unione delle Chiese*, in: *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*, a cura di V. Branca e G. Petrocchi, Firenze 1977, pp. 583-628; J. PIRJEVEC, *Niccolò Tommaseo tra Italia e Slavia*, Padova 1977.

<sup>10</sup> M. EKMEČIĆ, *Pokušaji ujedinjenja hrišćanskih crkava 1848 i Južni Slaveni*, “Radovi. Fil. Fakultet, Sarajevo”, (1970-71): 396, 404-405; su di lui e sulla sua tormentata vicenda religiosa che si concluderà a Kiev rientrando nell'ortodossia v. V. PERI, *Un progetto per la rinascita della Chiesa “greco-slava” cattolica presentato a Pio IX*: in *Intrepido Pastori. Naukovi sbirnik na čest' vlašeniškogo patrijarha Josifa [Slipji] v 40-littja vstuplenija na galickij prestil 1.11. 1944*, Roma 1984, pp. 481-505.

<sup>11</sup> *Verballi delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese orientali e delle adunanze della commissione cardinalizia per promuovere la riunione delle Chiese dissidenti, tenute alla presenza del S.P. Leone XIII (1894-1902)*, edito *pro manuscripto* dalla S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Tip. Poliglotta Vaticana, 1945.

<sup>12</sup> F. Šišić, *Korespondencija Rački — Strossmayer*, Zagreb 1931, p. VII.

bolscevica, giungendo ai giorni che viviamo, sino a rivelarsi come l'unica alternativa — munita di solide basi religiose — alle divisioni e agli odi che dilanano l'umanità.

Meta non irrealista, ma positiva e che respinge al contrario ogni sogno di rigenerazione utopistica, il "ritorno" all'unità originaria della Chiesa affatica gli spiriti migliori e, nell'affidarsi a certo senso di concretezza, coinvolge soprattutto quelli più vicini, i cattolici e gli ortodossi. Non è un caso che nel colmo della crisi bellica del 1914-1918 chi si distingue sia un russo di alto sentire e di profonda cultura, passato al cattolicesimo nelle forme del rito orientale: Vladimir S. Zabughin (1880-1923). In Italia dal 1903, professore di letteratura umanistica all'Università di Roma dal 1911, le sue ricerche fondamentali, specie su Pomponio Leto e altri umanisti, lo avevano condotto a scoprire — con singolare acutezza e forza — la ispirazione cristiana dell'Umanesimo, non meno che l'ambiente e gli uomini che fanno da sfondo al Concilio di Firenze del 1439. Russo, di formazione umanistica e di profonda religiosità "bivalente" — ortodossa e cattolica — egli sente come pochi il dramma dell'unità perduta. Di qui la volontà e l'impegno di agire anche nel presente; di qui la sua opera assidua, quale principale redattore, alla rivista "Roma e l'Oriente" (novembre 1910 — dicembre 1919), edita dall'Abbazia greca di Grottaferrata presso Roma, un organo che per circa un decennio rappresenta la voce più autorevole e informata, a Roma, intorno al problema secolare dell'unione delle Chiese.

Così, in relazione col processo di liberalizzazione avviato in Russia in sede ecclesiastica dopo la rivoluzione del 1905 con la preparazione di un concilio panrusso, Zabughin avverte che qualche cosa di nuovo poteva giungere anche nei rapporti con Roma. Ma, in polemica col principe Max di Sassonia, Zabughin respinge l'idea di una unione federale, diplomatica, fra le due Chiese, che "non corrisponde affatto a quell'unione la quale si richiede per costituire un corpo"<sup>13</sup>. Soprattutto, la crisi di rinnovamento che si fa strada nella Chiesa russa a partire dal 1905, è considerata da lui feconda di risultati anche unionistici, se sin dal giugno del 1912 Zabughin afferma che "il risorgere del patriarca debba rafforzare nel seno della Chiesa russa l'elemento che i russi stessi chiamano *ecumenico*". Poco dopo, scriverà egli nell'agosto del 1914, la stessa guerra mondiale ai suoi occhi

... qualunque ne sia l'esito, aprirà per la Russia un'era di riforme importantissime, onde sarà avvantaggiata anche la Chiesa dominante; ... il rinvigorirsi dell'organismo ecclesiastico... è già un avviamento verso la possibilità di un'intesa, in un avvenire sia pure lontano, con la sempre libera, sempre giovane e sempre vigorosa Chiesa cattolica<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> VL. ZABUGHIN, *Pensées sur la question de l'union des Eglises*, "Roma e l'Oriente" 1 (1910-11): 76-82.

<sup>14</sup> VL. ZABUGHIN, *L'ora presente nella storia della Chiesa russa*, "Roma e l'Oriente" (1912): 71; IDEM, *La guerra e la croce*, ivi, (1914): p. 84. Su Vl. Zabughin v. A. TAMBORRA, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917*, Bari 1977, pp. 211-218 con bibl. alle pp. 254-55.

La rivoluzione bolscevica e i suoi sviluppi dovevano nell'immediato segnare ben altre prospettive a questi auspici. Tuttavia, il problema del ritorno all'unità della Chiesa ha continuato a essere presente nella indagine storica come nella meditazione teologica soprattutto dell'emigrazione, quando centinaia di migliaia di russi furono spinti dalla rivoluzione a trovare rifugio nei Balcani, in Cecoslovacchia, Germania, Francia, Italia, Inghilterra, Stati Uniti, oltre che in Manciuria e in Cina.

Come ricorda Nicolaj Zernov, un decisivo allargamento della vita spirituale dell'emigrazione si ebbe a partire dal 31 agosto 1922, quando nell'autunno circa una settantina di professori delle università di Mosca e di Pietroburgo furono esiliati in Germania con le loro famiglie; Il provvedimento — come rivela una lettera di Lenin a Dzeržinskij, capo della G.P.U. in data 19 maggio 1922 — fu voluto personalmente dal massimo esponente del vertice bolscevico. Secondo le valutazioni recenti dello storico sovietico S.A. Fedjukin, fra l'agosto e il settembre di quell'anno il provvedimento amministrativo colpì a Pietrogrado, Mosca e Kiev "160 ideologi borghesi fra i più attivi"<sup>15</sup>.

Questa iniziativa, nel suo intento totalitario e tendente a eliminare ogni e qualsiasi opposizione anche solo potenziale, in definitiva conservò alla Russia, alla cultura russa e più ampiamente a quella mondiale molti studiosi di grande rilievo, che ebbero così la possibilità di continuare all'estero la loro attività.

Fra quelli che qui ci interessano in ordine alla filosofia religiosa e alla teologia vi furono uomini di statura eccezionale destinati a lasciare una loro traccia durevole anche nel pensiero filosofico e religioso dell'Occidente. Basti pensare a Nikolaj Berdjaev (1874-1948), Simeon Frank (1877-1950), Nikolaj Losskij (1870-1965), Vjačeslav Višeslavskij (1871-19654), Ivan Il'in (1883-1954), Lev Platonovič Karsavin. Agli inizi del 1923 si aggiunse Sergej Bulgakov (1871-1944) e, nel 1924, dopo aver insegnato filologia classica in una università periferica, a Baku, Vjačeslav Ivanov: a Roma nel 1924, dal 1926 al 1934 fu docente al Collegio Borromeo di Pavia e quindi sino alla fine dell'esistenza rimase professore di lingua paleoslava al Pontificio Istituto Orientale, a Roma.

Come è bene ricordare fra quanti contribuirono al "salvataggio" di non pochi esponenti di rilievo della *intelligencija* russa vi furono anche gli italiani, primi fra tutti Umberto Zanotti Bianco ed Ettore Lo Gatto: a essi soprattutto si deve se dall'ottobre 1922 un *Comitato italiano per i soccorsi agli intellettuali russi* da Roma prese a inviare aiuti in viveri, medicinali, libri ecc. in Russia e nei vari centri di emigrazione, riscuotendo espressioni di grande riconoscenza<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> S.A. FEDJUKIN, *Velikij Oktjabr i intelligencija* (Il grande Ottobre e gli intellettuali), Mosca 1972, p. 287; M. HELLER, *Premier avertissement: un coup de fouet. L'histoire de l'expulsion des personnalités intellectuelles hors de l'Union soviétique*, "Cahiers du monde russe et soviétique", 1979, pp. 164 e s.

<sup>16</sup> A. TAMBORRA, *I rapporti col mondo russo*, in: *Umberto Zanotti Bianco, 1889-1963*, Roma

Tutt'altro che "non graditi e abbandonati", in Europa dunque, come lamenta in senso generale Nicolaj Zernov, ma non in Italia<sup>17</sup>. In genere erano considerati dei reazionari, perché, nel clima dell'epoca, si riteneva che gli esponenti così in vista della Chiesa ortodossa e del pensiero religioso russo avessero ricevuto la loro giusta punizione per essere stati il puntello maggiore del caduto impero zarista.

A poco a poco, grazie all'iniziativa dello svizzero G.G. Kullmann (1894-1961), segretario dell'americana YMCA, e dell'americano John R. Mott (1865-1955) che si prodigava in senso ecumenico per la riconciliazione delle Chiese, essi finirono per entrare di pieno diritto nel circolo della vita culturale dell'Occidente grazie soprattutto alla Accademia filosofico-religiosa, fondata a Berlino, sede anche della YMCA Press (poi trasferitasi a Parigi).

Un'attività vasta e feconda questa degli studiosi religiosi, usciti dalla patria dopo la rivoluzione: dal punto di vista teologico il loro maggiore impegno, come per S. Bulgakov ed altri, era indirizzato a valorizzare la tradizione della ortodossia orientale; in sede di pensiero religioso e filosofico, filosofi come Berdjaev, S. Frank, N. Losskij, I. Il'in, Fedor Stepun ecc., cui si aggiunsero letterati e sociologi, alla luce dell'esperienza compiuta in Russia con la Rivoluzione d'Ottobre si applicarono tutti a difendere il valore della persona umana, la sua creatività e libertà alla luce del Messaggio cristiano; infine, intimamente convinti della necessità di un ritorno all'unità dei cristiani, secondo l'eredità di pensiero giunta a essi da Vladimir S. Solov'ëv, essi vollero aggiornare l'Occidente, cattolico e riformato, sui valori e sull'essenza dell'ortodossia, aprendo un colloquio tuttora in corso: "il destino degli emigrati — secondo le conclusioni di N.N. Zernov — è stato quello di assumersi l'arduo ma glorioso compito di preservare e approfondire i valori spirituali dell'ortodossia russa in un periodo di tribolazione e di tensione"<sup>18</sup>.

Del resto, nel solco di questo indirizzo generale, troviamo lo stesso Lev Platonovič Karsavin (1882-1952), — uno degli esponenti del movimento degli Eurasisti: espulso anch'egli nel 1922, dal 1923 al 1939 fu professore di storia all'università di Kaunas, dopo che aveva recato la sua attenzione a *La vita religiosa dell'Italia nei sec. XII-XIII* (1912), a *Il monachesimo nel medioevo* (1912), a *Le fondamenta della religiosità medioevale* (1915), a *La cultura del medioevo* (1918), a *Il cattolicesimo* (1918); finì i suoi giorni nel 1952 in un campo di concentramento sovietico.

Animato da profonda certezza religiosa, sottolinea anch'egli — come punto di partenza — il grande valore storiosofico e per la unità della Chiesa del pensiero di Vladimir S. Solov'ëv. Nel pubblicare la traduzione tedesca dei *Tri razgovora*, Karsavin parla di lui come di "un pensatore cristiano

1979, pp. 41-104; IDEM, *Gli inizi della slavistica in Italia e l'impegno civile di Ettore Lo Gatto*, in: *Studi in onore di Ettore Lo Gatto*, Roma 1980, pp. 301-314.

<sup>17</sup> N.N. ZERNOV, *Russkie pisateli emigracii (1921-1972)*, Boston 1973, p. XXVII.

<sup>18</sup> N.N. ZERNOV, *Russkie pisateli emigracii*, cit. p. XXXIX.

positivo”, tale cioè da recare un contributo concreto al processo religioso, indicando mete precise com’era appunto quella dell’unione delle Chiese. Karsavin stesso dedica al problema la sua attenzione e, per lui, se la Russia vive in questo momento “il secondo periodo della sua acuta europeizzazione” (dopo quello dell’epoca di Pietro il Grande), era pure essenziale in quel momento definire i compiti della cultura russo-ortodossa, ormai trasferitasi all’estero nei suoi maggiori esponenti. Per lui, “il compito della cultura ortodossa ossia russa è, insieme, universale e individuale nazionale. Essa deve aprire e far funzionare le sue potenzialità nascoste e custodite sin dal sec. VIII. Deve però farle funzionare accettando e assorbendo la cultura occidentale... completandola con la propria. Completare è anche un’attività nazionale, senza la quale non è possibile neppure l’opera universale; detto in linguaggio teologico, fare in modo che l’ortodossia russa accetti l’elemento occidentale e si completi con esso significherà anche l’unione delle Chiese”. Tuttavia, ammonisce sempre Karsavin, l’unione delle Chiese non è affatto un atto formale, benché debba esprimersi anche formalmente. Ma il razionalismo occidentale la considera appunto come un atto strettamente formale, in quanto presuppone che anzitutto sia necessaria una specie di convenzione diplomatica, in cui verranno discussi tutti i punti divergenti, compresi il *Filioque*, l’Immacolata Concezione e la Infallibilità del papa. Il cattolicesimo è incline a una tale azione diplomatica... Bastano perciò per rendersi conto di quanto una tale unione sarebbe infruttuosa. Non si raggiunge la meta con la mera proclamazione dell’unione. La maggior parte degli «uniti» non la riconoscerà...”<sup>19</sup>. In questo convincimento Karsavin si incontrava, significativamente, con l’opinione espressa a Roma nel 1911 da Vladimir Zabughin su “Roma e l’Oriente”.

In realtà, Karsavin si era posto un interrogativo inquietante al quale egli non riesce a dare una risposta adeguata: come conciliare la caratteristica profondamente *nazionale* della Chiesa russo-bizantina (come delle altre singole Chiese ortodosse, tutte più o meno intrise di filetismo o nazionalismo ecclesiastico) con un impegno *ecumenico* “ossia universale, che non è un’attività astratta la quale si produce automaticamente”.

“L’idea ortodossa della Chiesa — sottolinea Karsavin — mette in chiaro il profondo legame della Chiesa bizantina e russa con l’ordinamento statale e con la nazionalità (*narodnost*)”, in quanto la Chiesa “è una totalità che abbraccia in sé tutto, cioè il momento statale, culturale, religioso ed ecclesiastico”. Ma essa è anche “una totalità ecumenica; totalità cioè che include in sé tutta l’umanità”, in quanto considerata come “un organismo vivo, cioè come il corpo vivente di Cristo”. Ora, “dal tempo della divisione delle Chiese” in avanti, l’attività ecumenica o universale — sottolinea con forza Karsavin — “è impossibile ed è divenuta ancora più impossibile dal periodo della divisione della religiosità occidentale in due correnti, cattolica e protestante”. In queste condizioni, la Chiesa universale, una volta perduta la sua unità, “non è più in grado di raggiungere empiricamente la sua missione

<sup>19</sup> L.P. KARSAVIN, *Vostok, Zapad i russkaja ideja*, Pietroburgo 1922, pp. 71-72.

e il proprio scopo sulla terra”: “una parte separata non può cercare di eseguire un compito generale soltanto con mezzi propri e parziali”; e come neppure le altre parti della Cristianità possono raggiungerlo, “si giunge inevitabilmente, come osserviamo anche nella religiosità occidentale, alla limitazione dello scopo globale e a una ulteriore scissione”<sup>20</sup>.

Partito, dunque, da una certezza ecumenica, dal convincimento di poter giungere, un giorno, all’unità della Chiesa, Karsavin finisce amaramente col riconoscere l’impossibilità di giungere a essa, appunto con sforzi solo di singole Chiese.

Vjačeslav Ivanov è presente in questo dibattito sulla Chiesa universale e sull’ecumenismo, cui prende parte con profonda e sofferta religiosità; come per altri, il suo punto di partenza è Vladimir S. Solov’ëv, ma solo lui comprende il senso profondo del suo insegnamento e del suo messaggio.

Uomo di grande statura intellettuale, il cui elevato spirito religioso lo conduce all’idea di un necessario ritorno ad un’unica Chiesa universale, Solov’ëv guarda a essa come al mezzo essenziale per una migliore convivenza europea e mondiale, minata dal nazionalismo e dall’imperialismo. In Russia, nazionalismo e imperialismo si esprimevano traendo ancora succhi vitali dalla ideologia politico-religiosa di Mosca-Terza Roma e suoi corollari. Ora, di fronte a quel “cannibalismo internazionale” (*meždunarodnoe ljudoedstvo*) alimentato anche, per parte russa, da tale ideologia, Solov’ëv è molto deciso, anzi intransigente: “Nessun popolo può avere nella Chiesa né preponderanza esclusiva, né dominio; ma insieme nessuna nazione è un elemento materiale, indifferente e vano nella vita della Chiesa, in quanto ciascuna costituisce un organo attivo e determinato del corpo universale di Cristo”; l’opera grandiosa dell’unità della Chiesa si affida, grazie ad una divisione del lavoro storico, alla varietà di forze e di caratteri delle nazioni e proprio per questo “una divisione del lavoro e un’armonia dei lavoratori”, cioè dei popoli e delle Chiese sono indispensabili<sup>21</sup>.

Vjačeslav Ivanov rimane su questa linea ma è ancora più esplicito: nel condividere il rifiuto dell’ideologia di Mosca Terza Roma, sottolinea come il suo primo Maestro “rompe le punte polemiche dell’ideale antiromano, originato dalle pretese ecclesiastiche bizantine e che è stato ereditato dalla Russia”, indirizzando la Russia — divenuta davvero uno Stato cristiano — “verso l’antica e unica vera Roma”.

Utopie teosofiche e storiosofiche, cui indulgono sia Solov’ëv che Ivanov, certo. Ma esse danno il senso profondo del dibattito intorno all’unità della Chiesa che occupa tanti grandi spiriti russi, mentre la realtà — amara — in Russia è ben diversa e Vjačeslav Ivanov la coglie con gli accenti ispirati e poetici che gli sono propri, là dove scrive: “... la Chiesa che un tempo aveva illuminato il mondo, giace ormai profondamente sotto terra o nascosta sotto il chiaro specchio d’acqua di un lago, dai cui flutti di quando in quando ri-

<sup>20</sup> L.P. KARSAVIN, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>21</sup> VL. SOLOV’EV, *Velikij spor...*, cit., 76.

suona roco un suono di campane. Ma alla fine dei tempi, la Chiesa dei santi si renderà manifesta". In altri termini, conclude Ivanov, "l'ideale futuro della Russia è, per le persone colte, una meta storica, per il popolo una speranza escatologica"<sup>22</sup>.

Intanto, Vjačeslav Ivanov in coerenza con le aspirazioni all'unità cristiana il 17 marzo 1926 aveva fatto la sua scelta: nel pronunziare in San Pietro il *Credo* dinanzi all'altare del suo patrono San Venceslao, seguendo poi la liturgia paleoslava, egli ricorderà: "je me sentais pour la première fois orthodoxe dans la plénitude de l'acception de ce mot, en pleine possession du trésor sacré qui était mien dès mon baptême, et dont la jouissance n'avait pas été depuis des années libre d'un sentiment de gêne, devenu peu à peu souffrance, d'être sevré de l'autre moitié de ce trésor de sainteté et de grâce, et de ne respirer, pour ainsi dire, à l'égal d'un poitrinaire, que d'un seul poumon"<sup>23</sup>.

In realtà, al dire di S. Tyszkiewicz, ciò che sopra ogni cosa ispirò Vjačeslav Ivanov a entrare nella Chiesa cattolica, "fu il suo amore per l'universalità, per la sintesi armonica di tutte le verità parziali, per la pienezza del regno di Dio", anche se forse — come è stato detto — egli possedeva una propria religione metafisica, filosofica, astratta<sup>24</sup>. Tuttavia, come spinta immediata, a questo passo decisivo egli era giunto al termine di un lungo processo, che nel partire sempre da Vladimir S. Solov'ev era stato accelerato dalla rivoluzione bolscevica: "l'heure est venue — ricorda da Noli Ligure, il 15 ottobre 1930 — de se décider pour ou contre Celui qui est l'unique objet des haines des apôtres de la haine. La cause du prolétariat n'est que prétexte ou méthode: réellement il s'agit d'étouffer Dieu, de l'extirper des coeurs humains. Que chacun opte donc pour l'une ou l'autre des deux cités en guerre". Ed egli aveva optato, nonostante che il mondo "borghese" lo spingesse alla tolleranza più larga e più scettica, "par sa disposition à tout goûter et de tout concilier, à condition de l'avoir préalablement émasculé et allégé de sa rigueur dogmatique".

Egli si muoveva — come confessa — in un'atmosfera di "engourdissement spiritual", qual'era quella del mondo borghese dove ormai viveva nell'Europa occidentale, anzi in Italia, "qui contrastait en s'accordant par je ne sais quel contrepoint diabolique avec la frénésie révolutionnaire", che egli aveva lasciato in Russia. Era il momento infatti in cui, all'ombra dei rapporti economici e di potenza, la Russia ormai sovietica rientrava nel circolo della vita internazionale, in un clima di tolleranza e di scoperto scetticismo.

In questo momento di incertezza e di disorientamento totali l'amato maestro della sua giovinezza, Vladimir S. Solov'ev lo guida "lentement mais

<sup>22</sup> V. IVANOV, *Die russische Idee*, trad. e intr. di J. Schor, Tübingen 1930, pp. 16-17.

<sup>23</sup> Lettera di V. Ivanov a Ch. Du Bos, (15 ottobre 1930), in :*Sobranie sočinenij*, vol. III, Bruxelles 1979, pp. 418-430.

<sup>24</sup> S. TYSZKIEWICZ, *Orthodoxie und Humanismus. Wjatcheslaw Ivanows Weg nach Rom*, "Wort und Wahrheit", Juni 1950, p. 438.

sans déviation aucune vers l'union avec l'Église catholique": "mon adhésion — sottolinea con forza — devait être ma réponse radicale à la question posée par la Révolution aux consciences: est-on avec nous ou avec Dieu?"

In questo indirizzo egli segue una via "diamétralement opposée à celle de l'émigration russe, qui s'attache avec un zèle particulier à la conservation des formes confessionnelles dans lesquelles la vie religieuse de la nation est moulée depuis neuf siècles".

Nel corso dei secoli infatti, queste forme si erano venute identificando con la nozione di patria e, insieme a "préjugés invétérées", avevano condotto alla "incompréhension totale du danger commun de l'Église". Tutto questo aveva spinto gli esponenti della emigrazione religiosa "à leur rendre chère l'ancienne erreur de séparation, injustifiable par des raisons intrinsèques, pernicieuse à la chrétienté, funeste avant tout pour l'Église devenue nationale". Questa, di fronte alla persecuzione, non ha potuto opporre altra forza che quella della preghiera segreta "et de l'heroïsme individuel de ses obscurs confesseurs sans nombre et sans nom".

Ben altra, agli occhi di V. Ivanov, poteva essere la missione cui dedicarsi, quella "de servir la cause de l'unité en rôle d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident", visto che l'esilio aveva messo l'emigrazione religiosa russa a contatto "intime" con altri cristiani. Questi, conclude Ivanov, "professent la même foi, vénèrent et embrassent leur tradition liturgique et ascétique et ne diffèrent d'eux que par le refus d'ignorer la portée de la parole du Christ sur la pierre de l'Église une, universelle, apostolique", vale a dire il primato della sede di Pietro<sup>25</sup>.

Nei fatti, dunque, sia come scelta personale, sia quanto a critica all'immobilismo religioso dei suoi conterranei che con lui avevano scelto la via amara dell'emigrato, Vjačeslav Ivanov mostrava di aver portato a compimento la prospettiva religiosa aperta da Vladimir S. Solov'ëv circa cinquant'anni prima. Così di fronte a un uomo come Ivanov di tale elevata spiritualità che era riuscito "a risolvere in se stesso un conflitto interiore", acri, ingenerose e meschine appaiono le valutazioni di Nikolas Berdjaev: la taccia di eclettismo, di abbracciare e fare proprio volta a volta tutto e il contrario di tutto solo per avere delle curiosità intellettuali accessissime, sino a diventare "cattolico" e "fascista"<sup>26</sup>, non lo sfiora neppure.

Nella realtà più vera, bisogna concludere con D. Bowra, se "il fondamento della sua poesia fu la sua fede religiosa", questa "non era molto lontana da quella di Dostoevskij: nonostante che, a un certo momento, egli — come Ivan Karamazov — sostenesse la non accettazione del mondo, presto modificò la sua posizione e guardò a una visione dell'esistenza che doveva essere in pari tempo mistica e realistica... Egli sentiva che la sua religione dovesse perciò essere universale e oltrepassare i limiti della Santa Russia verso il mondo intero"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Lettera di V. Ivanov a Charles Du Bos.

<sup>26</sup> N. BERDJAËV, *The Russian Idea*, London 1947, 234.

<sup>27</sup> Intr. di M. Bowra a *Svet večernij*, a cura di D. Ivanov, Oxford 1962, XVI.