

Marx, Lenin e l'universalismo ortodosso

Fondamenta etiche e sociologiche dello stato totalitario sovietico

DANIELE LANZA

Abstract:

The essay is part of the great issue of the relationship between politics and religion in the contemporary world. Specifically, it tries to highlight the link between the Greek Orthodox message and the emergence of Leninist Marxist doctrine. Marxism-Leninism is analyzed in its role as a substitute for a religious system on an ethical and existential level within the tsarist state of the twentieth century. Communism is presented as the spring that makes the Russian state find that characteristic of exceptionalism lost in its slow process of westernization.

Keywords: *Marxism-Leninism, Cosmocracy, Pantocracy, Orthodox Christianity, Tsarism.*

Senza dubbio Karl Dietrich Bracher, allorché sottolineò l'adesione di tanti studiosi ed intellettuali all'utopia marxista, intendeva ribadire l'impossibilità dell'uomo di sopravvivere privo di un disegno più ampio che superasse i meri confini materiali della realtà che lo circondava; la devozione al "dio rosso"¹, con la conseguente persecuzione di chiese e culti, diventava in realtà, paradossalmente, la testimonianza di una costante ricerca di un sistema teologico, fosse anche spoglio della propria essenza, ovvero della divinità stessa, in modo da fornire una dimensione ideale e teleologica a sostegno dell'esistenza e dell'azione umana verso determinati obiettivi. Il socialismo, in

¹ K. D. BRACHER, *Il Novecento, secolo delle ideologie*, ed. Laterza, 2008: "La costante forza di attrazione del comunismo su generazioni ed élites sempre nuove, su intellettuali e propagandisti, non può avere altra spiegazione (data la carenza di risultati completi nella politica comunista) che di natura pseudoreligiosa psicologica, in termini cioè di surrogato della divinità, di secolarizzazione di Dio, poi trasformatosi anche in "apostasia dal Dio rosso", pag. 215.

quest'ottica veniva ad essere una religione senza un Dio, una struttura cui era stato rimosso o sostituito il nucleo.

Se si osserva l'evoluzione culturale e filosofica della società europea nel corso del XIX secolo tale processo di metamorfosi spirituale appare essere una svolta inevitabile, una necessaria mutazione per consentire alla fede una qualche sopravvivenza nella psiche ormai profondamente secolarizzata dell'uomo dell'età contemporanea. Se l'affermazione di Bracher può definirsi esatta per svariati versi, è tuttavia eccessivamente riduttiva, considerando che riflessioni ed elaborazioni intellettuali sul nesso materiale storico e spirituale tra religione cristiana e socialismo vanno molto oltre ed hanno una vastità tale da occupare il nucleo centrale nella grande tematica del rapporto tra politica e religione nel mondo contemporaneo.

Alla base di questo portato vi è chiaramente Hegel e la sua convinzione secondo cui la relazione tra religione e politica precede ogni altra e viene anche prima di quella tra politica e filosofia². Da Hegel in avanti, con i suoi epigoni, si sviluppa e si consolida la visione della politica come "religione secolare" che racchiude in sé il significato dell'esistenza umana.

L'agire politico che diventa espressione e fine più grande dell'uomo ed in generale la sfera pubblica che finisce con l'inglobare completamente quella privata, sono conseguenze dirette di una impostazione hegeliana portata ai suoi estremi nella dottrina marxista e, successivamente, nell'interpretazione leninista della stessa.

Il Marxismo-leninismo, pertanto, pare essere la dottrina che, dando uno spazio definito all'uomo e racchiudendo in sé il significato della storia stessa, diventa ciò che più di ogni altra dottrina del suo tempo si può accostare alla religione. Fa notare Rocco Pezzimenti, come il marxismo-leninismo interpreti con singolare efficacia un ruolo di sostituto di un sistema religioso sul piano etico ed esistenziale, occupando in verità un particolare spazio che la colloca tra la visione cristiana e quella pagana antecedente al cristianesimo³: con la logica del "passo avanti e passo indietro", si definisce il marxismo leninismo come un originale amalgama nella storia del pensiero politico dell'occidente, dal momento che racchiude in sé, sovrapponendole, caratteristiche portanti sia della concezione antica sia di quella cristiana successiva.

² M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, Ecig, 2002, pag. 126.

³ R. PEZZIMENTI, *Politica e Religione*, Città Nuova, 2004 pag. 155.

In parole più chiare, la dottrina marxista leninista si appropria di una filosofia della storia, tratto saliente della visione cristiana, ridimensionandola tuttavia ad uno stato “finito” e secolarizzato, privandola di quella trascendenza che è parte integrante della spiritualità cristiana. Sarebbe possibile sintetizzare efficacemente la dinamica di lunghissimo periodo del pensiero umano (da un punto di vista marxiano, su cui si basava l'interpretazione della storia in Unione Sovietica) in tre fasi, ovvero in questo modo: a) la mentalità antica e pagana, che si esprime tramite la filosofia ed il pensiero politico del mondo classico, b) il cristianesimo che acquisisce il suo senso della storia, c) il marxismo che pur mantenendo tale senso, lo spoglia del suo aspetto trascendente. Il risultato di tutto questo è dunque una religione laica, come molti autori non hanno mai mancato di notare.

Fatte queste fondamentali premesse, si può quindi passare ad analizzare lo sforzo intellettuale che si è fatto, finalizzato a stabilire una ancora più diretta relazione tra le ultime due fasi, quella cristiana e quella marxista leninista, spesso indirizzato a coglierne profonde affinità. Tale ricerca, se così può chiamarsi, si manifesta in tempi differenti in funzione del differente contesto, nell'ambito della storia contemporanea d'Europa, con attenzione alla prima diffusione delle idee marxiste a partire dalla metà del XIX sec. e con la Rivoluzione russa del 1917 come grande spartiacque.

In Europa occidentale, la Rivoluzione d'Ottobre pur nella generale prudenza della chiesa obbliga da subito a confrontarsi con la nuova realtà, che impone di riprendere e ripercorrere laddove è possibile i numerosi precedenti nello sviluppo del pensiero cristiano dal medioevo fino ai giorni nostri. L'esistenza di un socialismo cristiano è una costante naturale di tutto l'arco storico della storia della chiesa⁴ e,

⁴ «La “linea rossa” religiosa subì indirettamente le conseguenze della forza d'attrazione esercitata nel periodo in esame dal comunismo di matrice atea, suo “cugino-concorrente”, già durante il Diciottesimo secolo pre-rivoluzionario con la presenza di esponenti notevoli come Meslier, Mably ed A. Weishaupt, quest'ultimo fondatore (ateo e comunista) dell'organizzazione massonico-rivoluzionaria degli Illuminati di Baviera [...]. Dopo il 1794, inoltre, la pratica di rivoluzionari comunisti ed atei quali Babeuf/Buonarroti, le analisi economiche sviluppate dalla scuola del “socialismo” (ricordiamo Gray, Hodgskin, ecc.) e soprattutto il gigantesco lavoro scientifico e rivoluzionario compiuto da Marx ed Engels assieme ai loro più stretti collaboratori e referenti politici (Bebel/Liebkecht, P. Lafargue, il primo Kautsky del 1880/1891, il Plechanov rivoluzionario del 1880/1903) tolsero via via spazio di manovra e respiro alla versione alternativa e filo collettivista della religione, stret-

l'avverarsi di un evento politico rivoluzionario su larga scala che prospetta un realizzarsi nella sfera terrena di una condizione universale di uguaglianza non può avere altro effetto che risvegliare e stimolare la coscienza di pensatori ed intellettuali, religiosi e laici, di area cattolica soprattutto, sia sul tema della filiazione etico storica della dottrina comunista, della quale, per alcuni, è la vera concretizzazione⁵, sia sul piano più concreto delle prospettive presenti e future. Tale affinità non si poteva indagare e trovare se non facendo riemergere l'"anima rosa", sociale della chiesa, quest'ultima tuttavia, sempre più compressa e marginalizzata nella società (ed infine in seno alla chiesa stessa) dalla diffusione e dallo sviluppo del pensiero di Marx. Senza soffermarci sugli autori che caratterizzano l'esistenza intellettuale di un socialismo cristiano verso l'ultimo quarto dell'800 (E. Bellamy, H. Kutter, Leo Tolstoy o L. Ragaz) su un arco che comprende tutte le sfumature del cristianesimo, dal cattolicesimo romano all'ortodossia greca, sottolineiamo da subito che è con questa ultima che la dottrina marxista leninista avrà il suo confronto più diretto, per ovvie ragioni storiche. Un rapporto singolare, che, occorre da subito precisare, si sviluppa su un duplice piano: il piano storico, prettamente materiale, laddove si manifesta l'irrimediabile antitesi che porta all'altrettanto diametrica opposizione politica, con conseguente espulsione di una chiesa ortodossa indipendente in seno allo stato russo, ma anche un piano filosofico ideale che, al contrario, mette in diretta comunicazione tali esperienze storiche stabilendo, in maniera analoga a quanto teorizzato in occidente, un'insondabile eppure percepibile rapporto di parentela e di conseguenza nel sostenere una simbiosi tra le due entità.

Il concetto di "filiazione" ed interdipendenza è il punto chiave della questione che ci riporta alla sociologia delle religioni di Max Weber⁶. La suggestiva analisi weberiana ci suggerisce il nesso che intercorre tra l'etica protestante e lo sviluppo del modello socioeconomico capitalistico nel mondo anglosassone: come noto, secondo la sua logi-

to in una sorta di morsa tra la "linea nera" imperante nell'ancora fortissima chiesa "neocristiana" (nelle sue diverse varianti cattoliche, protestanti ed ortodosse) ed il socialismo di ispirazione marxista». (E. GALAVOTTI, *Cristianesimo, Socialismo e Marxismo*, in "Homolaicus": <http://www.homolaicus.com/teoria/ateismo/ateismo52.htm>).

⁵ L. GHIRINGHELLI, G. D'ANNA (a cura di) *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, Messina-Firenze, 1979, pp. 385-386.

⁶ M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Company, 2002, pp. 12-13.

ca la religione tende a non limitarsi alla sfera religiosa ma, al contrario l'interiorizzazione di essa porta (nel caso protestante), ad un volontarismo inconsapevole che ha ripercussioni sull'organizzazione economica e sull'attitudine lavorativa del singolo. Da tale presupposto, si sviluppa l'analisi di David Bilderman, che prova a percorrere la stessa strada alla ricerca di una analoga dinamica in Europa orientale, al fine di dimostrare "quella particolare attitudine verso il potere" che caratterizzerebbe il cristianesimo ortodosso facilitando l'attecchire dello stato sovietico nella Russia del XX secolo⁷. Il primo nodo cruciale è proprio la prima divisione tra occidente ed oriente in seno alla cristianità dell'alto medioevo, con la separazione morale e materiale che ne seguì e con conseguenze che divennero sul lungo termine incalcolabili.

Nel lungo e tortuoso processo di differenziazione della cristianità orientale dal cattolicesimo occidentale, il primo elemento da ricercare è la natura stessa dell'uomo: si può, infatti, rilevare sin da subito la divergente dimensione antropologica che caratterizza l'oriente cristiano. Si riscontrano nella concezione dell'uomo tutti i tratti salienti dello sviluppo delle civiltà del vicino oriente, in particolar modo le svariate forme di "cosmocrazia" che trovano la loro espressione nell'adorazione del sovrano, considerato entità sacrale ed inviolabile attraverso la quale lo stato di diritto esiste e si perpetua, ma, cosa ancora più importante, la dogmatica convinzione che soltanto nella figura di tale sovrano si manifesti l'autocoscienza dell'uomo libero: in altre parole, solo al sovrano è concesso il grado di consapevolezza che lo rende libero ed al di sopra della massa affinché possa governare. L'autocoscienza stessa secondo questo paradigma è quindi concessa ad un solo individuo laddove invece in occidente viene, col passare del tempo, universalmente estesa a tutti gli uomini. È il concetto di "incarnazione del monarca" e la forza che esso conserva nella cristianità orientale la chiave di comprensione:

as happened in Buddhism, primitive Christianity, and later in Eastern Christianity. All these religious movements insisted on the substantial and active embodiment of the King. In other words, the idea of power and dominance of

⁷ D. B. ZILBERMAN, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 17, No. 4 (Dec. 1977), p. 351.

one individual over the other [...] was essentially incorporated into the desire for freedom and reflected in the Christian Confession of Faith...⁸

La cristianità pertanto, e più in particolare la sua espressione orientale, Greco ortodossa, maturano un particolare senso della gerarchia, ma soprattutto un senso del potere che si distingue nettamente dal suo corrispettivo in occidente: il cesaropapismo degli imperatori di Costantinopoli verrà trasmesso con la religione greco ortodossa alle tradizioni dello stato russo che riunivano nella persona dello zar sia il potere materiale che quello spirituale, come capo dello stato autocratico e della chiesa al tempo stesso.

I concetti di “cosmocrazia” e “pantocrazia” sono ben visibili sul piano storico già dall’età moderna della storia russa: verso la metà del XVI secolo, tra le prime azioni di Ivan IV vi è quella di rafforzare il legame tra il trono e la religione ortodossa in modo da possedere quel legame mistico con Bisanzio che gli permettesse di vantare una linea di continuità dinastica addirittura con la Roma imperiale⁹, in modo da elevarsi al di sopra degli altri monarchi imponendosi con una missione superiore. Questa “missione superiore” entra profondamente nella cultura e nella psiche collettiva, tanto da costituire infine il nucleo dell’“idea russa” che permea profondamente la filosofia e la cultura del paese. La missione superiore coincide con l’estensione maggiore possibile di controllo della realtà al fine di raggiungere l’equilibrio e la pace assoluta, ideale universale condiviso dagli stessi papi di Roma. Siamo dunque alla ricerca dell’assoluto, un assoluto che si incarna nella continua espansione territoriale al fine di racchiudere la realtà conosciuta tra i confini del giusto regno di una pax romana orientale. Tale espansione è continua ed inarrestabile per secoli, finché al passaggio cruciale dall’età moderna a quella contemporanea, subisce un progressivo rallentamento e quindi una battuta di arresto.

⁸ D. B. ZILBERMAN *op.cit.*, p. 355

⁹ Mito della Terza Roma, che inizia, storicamente, con la lettera di Filoteo di Pskov al principe di Moscovia Ivan IV nel 1510. Sul tema la bibliografia è molto vasta. Da notare M. POE “*Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a Pivotal Moment.*” *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 2001 inoltre H. CARRÈRE D’ENCAUSSE, *L’Empire d’Eurasie, Une histoire de l’Empire russe de 1552 à nos jours*. Paris, Fayard, 2005. D. OBOLENSKY, *Byzantium and the Slavs*. New York, St Vladimir’s Seminary Press. 1994. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). — М.: Индик, 1998. 416 с

In realtà occorre riflettere attentamente su questa fase della storia russa in quanto, in una prospettiva di lungo corso che mette a contatto ortodossia e marxismo, essa contiene tutti i semi di una crisi storica di identità che culminerà con la rivoluzione di ottobre. A partire dall'età moderna lo stato russo, pur rimanendo ai margini dell'occidente europeo, ne viene tuttavia influenzato ed inizia ad assorbirne gradualmente gli elementi nel corso di un lungo processo di avvicinamento che ad ogni tappa tende a far sbiadire l'identità originaria e con essa il principio cardine di pantocrazia. Seguendo questo *frame* interpretativo dello sviluppo storico, la sacralità dell'idea imperiale russa risulta progressivamente compromessa da una secolarizzazione in chiave occidentale. Le tappe di questa traiettoria di lunghissimo corso si identificano in concreto in momenti come il "Raskol", ovvero lo strappo originato nel 1676 dalle riforme autocratiche che modificano l'identità della chiesa, allineandola allo stato capovolgendo drammaticamente l'ordine delle cose, presupponendo uno stato (fattore secolare e materiale) che regola la fede (fattore spirituale depositario dell'idea imperiale sacra) e non più viceversa. A questo si aggiunge l'opera di Pietro il Grande, le cui riforme nel primo quarto del XVIII secolo, operano la più grande ridefinizione identitaria mai avvenuta nel corpo del paese fino a quel momento¹⁰. Le riforme petrine mettono in moto una metamorfosi quasi esistenziale che di fatto stravolgono la natura del paese: la "Santa Russia" perde la sua santità. Diviene impero (nel 1721), ma si tratta di un impero pienamente secolarizzato, europeo, inserito nel novero delle potenze occidentali contemporanee, ormai privo di quell'aggettivo che lo rendeva unico. Si potrebbe dire che la Russia dopo Pietro il Grande presenta un intrigante paradosso in termini, nel senso che se da un lato conquista il titolo ufficiale di "impero" sul piano materiale, d'altro canto essa ha ormai irrimediabilmente perduto il medesimo titolo sul piano ideale e spirituale, appiattendosi e degradandosi alla dimensione ordinaria degli altri stati nazionali ed imperiali coevi, senza più alcuna eccezionalità. Giunti alla metà del XIX secolo questa carenza si fa ormai sentire e gli insuccessi dell'autocrazia imperiale nel gestire una politica estera di successo, da cui dipende l'espansione del paese iniziano a generare una crescente protesta nella psiche collettiva. Nell'età contemporanea l'autocrazia zarista deve confrontarsi con

¹⁰ A. FERRARI, *La foresta e la steppa: Il mito dell'Eurasia nella cultura russa*, Scheiwiller, 2003 pg. 15.

l'insuccesso nella guerra di Crimea contro l'occidente, quindi con una situazione interna sempre più instabile ed infine con il grave insuccesso contro la potenza giapponese agli inizi del '900. Quest'ultimo fatto, severamente criticato da Stalin stesso nelle sue memorie, rappresenterebbe, su un piano morale una delle ultime conseguenze del decadimento spirituale del paese. Sul piano filosofico pertanto, secondo questa logica, la rivoluzione e l'avvento del marxismo leninismo in Russia ed il successivo distacco che viene a crearsi con l'occidente non rappresenta una perdita dell'anima russa, bensì l'inverso: il paese, allontanandosi dalla corruzione dell'occidente, grazie al socialismo rientra nella corretta traiettoria storica e recupera il destino che gli appartiene di diritto.

È grazie al comunismo che lo stato russo ritrova quello stato di eccezionalità, perso nel corso della propria occidentalizzazione¹¹.

Ancora una volta per comprendere fino in fondo il nesso tra comunismo sovietico e retroterra ortodosso, occorre concentrarsi sull'elemento dell'assoluto, quell'idea imperiale ed universale che è propria della tradizione russa. Come già ricordato, il principio cosmocratico è centrale in quest'ottica: lo stato è tanto più apprezzabile quanto cerca di aderire a questo principio e realizzare una condizione di pace universale sotto il proprio controllo; l'espansione continua pertanto, non deve essere intesa come espressione di una natura violenta ed aggressiva, quanto come desiderio naturale e puro di realizzare l'"equilibrio" nel mondo materiale. Per tale ragione, ancora nel tardo periodo zarista, malgrado la conclamata distanza dall'essenza spirituale della "Santa Russia" si tenta a più riprese di giocare la carta dell'"assoluto"; la storia delle relazioni internazionali e la sapiente analisi di Zilberman, ci informano di come ancora al tempo della guerra russo giapponese lo Zar fosse tentato di guadagnare per il proprio impero un ruolo cosmocratico, anche attraverso la sua stessa persona, accettando un trattato segreto col Tibet, favorevole al Dalai Lama a riconoscere il sovrano di Russia come incarnazione dell'illuminato¹². Se da un lato è chiara la comprensione da parte zarista di quanto importante fosse nel contesto asiatico la componente religiosa, è fondamentale notare come questo genere di mosse caratterizzasse la mentalità residua che si cela nel cuore dello stato russo, ri-

¹¹ ZILBERMAN, *op. cit.* p. 360.

¹² P. HOPKIRK, *Il grande gioco. I servizi segreti in Asia centrale*, Adelphi, 2004.

petto agli altri imperi europei coevi, quanto dal vicino stato imperiale cinese; se è vero che la storia dell'espansionismo territoriale è l'ovvia cifra dominante dell'imperialismo europeo del XIX secolo e, riscontrabile in tutte le potenze protagoniste, è tuttavia percepibile, nel caso tibetano, come l'imperialismo russo arrivi a trascendere e superare i limiti "materiali" degli imperialismi europei e tenda, a tratti, ad assumere una vocazione universale che oltrepassa la già implicita universalità dell'impero. Se è vero che l'impero di per sé è un aggregato di unità differenti riunite sotto la bandiera di un'entità superiore e pertanto implicitamente basato su un'ideale transnazionale, nel caso russo l'elemento transnazionale pare assumere un'estensione ed una profondità tali da evocare un'ideologia meta nazionale, che varca i limiti del mondo materiale, per collocarsi in uno spazio al di sopra di esso laddove non è soggetto ad alcun limite convenzionale ed è quindi propriamente universale. Un tratto questo, fondamentale anche nel distinguere lo stato russo da quello cinese, il quale malgrado la propria vastità geografica non ha mai ereditato dalla propria tradizione culturale una vera e propria "idea universale" paragonabile a quella russa, ma depositario piuttosto di un'"idea cinese" assai più autoconclusiva e finita in una dimensione etnocentrica. A questo punto è quindi logico considerare come tale idea, spogliata della sua mera veste materiale, sopravviva ed anzi, libera da quelle strutture decadenti che caratterizzano l'ultima fase dell'autocrazia, possa di nuovo esprimersi al massimo della sua intensità, attraverso la rifondazione morale attuata dalla rivoluzione di ottobre. L'idea assoluta viene pienamente riconquistata con la transizione al comunismo e il suo misticismo cosmico è percepibile nella visione di Lenin di un comunismo che avrebbe raggiunto Parigi "attraverso Shanghai e Calcutta"¹³. Ma scavando ancora più profondamente nella dottrina si può trovare un più intimo punto di affinità tra il messaggio greco ortodosso arrivatoci dall'antichità e il repentino emergere della dottrina marxista leninista nell'età contemporanea: questo legame si colloca nella sfera più essenziale della filosofia moderna, vale a dire a quel livello di perfezione e completezza che viene raggiunto attraverso le forme di aggregazioni sociali, delle quali la più alta è sicuramente lo stato.

Considerando lo stretto rapporto tra il pensiero di Marx e l'impianto filosofico hegeliano occorre ricordare come, punto saliente

¹³ ZILBERMAN, *op. cit.* pg. 361

di quest'ultimo sia il raggiungimento dell'unità come riavvicinamento delle due categorie di ideale e materia: tale problematica è antichissima e riguarda la sorgente stessa della realtà, ovvero l'idea secondo il canone platonico. In Hegel si riprende pertanto quel percorso di unità nella molteplicità che vede nell'"uno" l'ideale da raggiungere; nella logica hegeliana tanto più l'uomo si avvicina alla perfezione quanto più si accosta all'ideale, ovvero alla fonte della realtà, e ciò che Hegel indica come modello di questo riavvicinamento altro non è che la forma più evoluta di organizzazione sociale che è lo stato. Se in Hegel, la scelta soggettiva nell'indicare lo stato "ideale" cade proprio sullo stato prussiano¹⁴, in generale si può dunque dire che è lo stato a rappresentare dunque il fulcro della vita umana, il luogo dove essa maggiormente può trovare il proprio senso. Marx, nella propria visione conserva il senso dello stato, che successivamente nell'interpretazione leninista diverrà assolutamente centrale, assumendo il ruolo egemone sull'economia e sulla vita sociale.

Sulla base della dottrina marxista leninista, nasce e si sviluppa quindi lo stato comunista sovietico, uno stato egemonico e totalizzante che riprende l'ambizione dell'assoluto, diventando di fatto la reincarnazione dell'antichissima tendenza cosmocratica. In quest'ottica come già detto, il disegno si compie: l'autocrazia zarista, ormai esaurito il suo ruolo storico ed inadeguata a svolgere il ruolo di stato assoluto rappresentante dello spirito pantocratico, viene giustamente spodestata a favore di un nuovo potere.

Volendo proporre una efficace sintesi del tutto, si può dire che su un piano psicologico la Russia zarista degli inizi del XX secolo presentava un contesto i cui tratti salienti, frutto dell'evoluzione spirituale di almeno un millennio rappresentavano l'humus più adatto all'attecchimento del socialismo sovietico ed all'instaurarsi di un forte stato totalitario: gli elementi fondamentali che l'ortodossia ha tramandato e, sviluppato, sono il cristocentrismo, ovvero la consapevolezza della limitatezza del singolo, e che la vera libertà è prerogativa solo di un sovrano o, di un'entità superiore, che potrebbe incarnarsi in una oligarchia di classe (aristocratica quanto intellettuale o ideologica) o anche in uno stato; quest'ultimo a sua volta essendo la più elevata forma di organizzazione umana sul piano etico è quella che avvicina

¹⁴ *The Hegel Myths and Legends*, Ed. Jon Stewart, North-Western University Press 1996

l'uomo alla dimensione dell'ideale, colei che a giusta ragione comprende tutti e tutto e riassume in sé la totalità dell'esistenza, dando così un fondamento ideologico allo stato totalitario sovietico.

Quest'ultimo infine, è anche depositario della vocazione universale e cosmocratica che viene ad esso consegnato come un testimone: allo stato sovietico, con i mezzi di cui dispone, il compito di estendere il proprio controllo sul mondo cavalcando un ideale internazionale, ma soprattutto configurandosi il comunismo come nuova religione o meglio, come religione già esistente (Cristianesimo), priva del suo nucleo e di cui il partito è l'unico possibile testimone, l'unico tramite attraverso cui si possa interpretare il "verbo"¹⁵.

Singolare a questo proposito la visione di Berdjaev che senza mezzi termini propone una vera e propria coincidenza di ruolo, sebbene in mutate spoglie tra la Santa Russia delle ere passate e lo stato sovietico a lui contemporaneo:

The Russian people did not achieve their ancient dream of Moscow, the Third Rome. The ecclesiastical schism of the 17th century revealed that the muscovite tsardom is not the third Rome. The messianic idea of the Russian people assumed either an apocalyptic form or a revolutionary; and then there occurred an amazing event in the destiny of the Russian people. Instead of the Third Rome in Russia, the Third International was achieved, and many of the features of the Third Rome pass over to the Third International. The Third International is also a Holy Empire, and it also is founded on an Orthodox faith. The Third International is not international, but a Russian national idea.¹⁶

Quest'ultimo punto di Berdjaev sottolinea ulteriormente quanto di nazionale ci sia nel marxismo leninismo che attecchisce sul suolo russo. Una via russa al socialismo che nasce direttamente da un'idea russa.

¹⁵ R. PEZZIMENTI, *Politica e Religione*, Città Nuova, 2004 p. 89: «il leninismo altro non è se non il cristianesimo privato della sua interiorità; il leninismo ha l'esteriorità del cristianesimo, in altre parole è un cristianesimo senza Cristo-Dio [...] Come si vede c'è in Lenin la pretesa di fare del partito una luce per illuminare le masse. Si possono avere le più belle intenzioni del mondo, ma fuori del partito sono condannate alla sterilità».

¹⁶ N. BERDJAEV, *The Russian Idea*, London, 1947.