

Fede religiosa e identità nazionale in Italia e in Russia nel XIX Secolo: una riflessione storico-filosofica sugli ideali dell'istruzione e della cultura

Stefano Maria Capilupi

ACCADEMIA RUSSA CRISTIANA DI SCIENZE UMANISTICHE, SAN PIETROBURGO



RELIGIOUS FAITH AND NATIONAL IDENTITY IN ITALY AND RUSSIA IN THE 19TH CENTURY: A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE IDEALS OF EDUCATION AND CULTURE

Double blind peer review

Copyright: © 2024 Stefano Maria Capilupi.
This is an open access, peer-reviewed article published by University of Messina and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Journal Homepage
<https://cab.unime.it/journals/index.php/argo/index>

ISSN: 2785-0919

DOI: 10.13129/2785-0919/2024.2.13-34

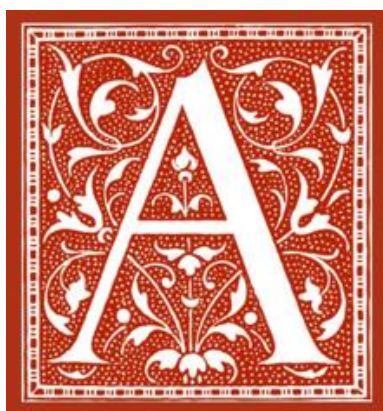
Received: January 25, 2024

Accepted: April 29, 2024

Published: July 31, 2024

Corresponding Author: Stefano Maria Capilupi.
Mail: s_capilupi@yahoo.it

Citation: Stefano Maria Capilupi (2024), *Fede religiosa e identità nazionale in Italia e in Russia nel XIX Secolo: una riflessione storico-filosofica sugli ideali dell'istruzione e della cultura*. *Gli Argonauti. Rivista di Studi storico-educativi e Pedagogici*, IV (2): 13-34.



Riassunto | Abstract

Il contributo offre un quadro delle riforme russe verificatisi nel mondo dell'istruzione nel XIX secolo, con particolare attenzione alle metodiche inerenti all'insegnamento della storia, tema assai delicato e anche oggi di nuovo attuale dal punto di vista della dialettica sempre viva in Russia fra le esigenze del potere e quelle del libero insegnamento e della libera ricerca. Inoltre, il lavoro introduce un parallelo con i più generali fermenti ideologici italiani dell'epoca nell'ottica del rapporto fra fede religiosa e identità nazionale, offrendo una nuova riflessione sulla tensione esistente nella cultura russa fra l'idea di nazione e quella di universalità.

First of all, in the text, a brief summary of the Russian reforms that took place in the world of education in the nineteenth century is made, with particular attention to the methods inherent in the teaching of history – a very delicate subject and even today again relevant from the point of view of the ever-alive dialectic in Russia between the demands of power and those of free teaching and free research. Then, in this Russian historical framework of complex and difficult relationships between education, religion, national principle and philosophy, a parallel is introduced with the more general Italian ideological ferments of the time from the point of view of the relationship between religious faith and national identity. It ends with a new reflection on the tension existing in Russian culture between the idea of nation and that of universality.

Parole chiave | Key words

Istruzione, storia, nazione, identità religiosa, universalità, Russia, Italia, riforme, progresso, stagnazione.

Education, history, nation, religious identity, universality, Russia, Italy, reforms, progress, stagnation.

Fede religiosa e identità nazionale in Italia e in Russia nel XIX Secolo: una riflessione storico-filosofica sugli ideali dell'istruzione e della cultura

Stefano Maria Capilupi*

ACCADEMIA RUSSA CRISTIANA DI SCIENZE UMANISTICHE

1. Le Riforme Russe dell'Istruzione nel XIX Secolo

Le riforme russe del XIX secolo cominciano, come è noto, nel 1803 e confluiscono nel grande progetto di Speranskij, che ne corresse aspetti fondamentali sul piano applicativo¹. Una parte significativa delle scuole di campagna sarebbero state finanziate dai *pomeščiki* (piccoli proprietari terrieri), quelle di città dallo Stato. Le scuole sarebbero state divise per distretti e dovevano avere uno sbocco diretto alle università. Si prevedevano tre tipi di scuole: *prichodskie*, *uezdnye* e *gubernye*. Queste ultime rappresentavano i veri e propri ginnasi. Fra le *prichodskie* si prevedevano per l'appunto anche le cosiddette *sel'skie*, finanziate dai *pomeščiki*. Erano previste anche le cosiddette “*elitnye*”, che avrebbero dovuto ricoprire un posto particolare e privilegiato nella formazione dell'*intelligencija*².

Nei ginnasi si diffuse una materia che oggi in Russia si chiama *obščestvovedenie* (“studio della società”), allora *graždanovedenie* (“studio della cittadinanza”), sul modello della materia denominata “sui doveri dell'uomo e del cittadino”, concepita da Fëdor Ivanovič Jankovič (de Mirievo) e diffusa già da Caterina II³: disciplina ripresa dal sistema scolastico normale austriaco, da cui proveniva lo Jankovich. Furono aperte nuove università a San Pietroburgo, Charkov e Kazan', mentre quella di Mosca divenne il modello per tutte, grazie anche all'instaurazione nel 1804 dell'autonomia interna, dell'elettoralità del rettore, della scelta a concorso dei professori, e di diritti particolari riconosciuti ai consigli di facoltà per la stesura dei piani di studio⁴.

Più in generale, nella prima metà del XIX secolo la storiografia è quella monarchica di Karamzin (Карамзин 1816-1829). Puškin, che pure da studente si era particolarmente distinto nello studio della storia proprio secondo quei parametri, scrisse a proposito

* Stefano Maria Capilupi, Phd in Russistica e in Filosofia, è Professore Associato presso l'Accademia Russa Cristiana di Scienze Umanistiche. E-mail: s_capilupi@yahoo.it.

¹ М. М. Сперанский, *Введение к уложению государственных законов (План всеобщего государственного образования)*, Москва, Русская Мысль, 1905.

² Pedagogic.ru. 2017b. *Сборник постановлений по Министерству народного просвещения*. Accessed June 6. <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st004.shtml>.

³ Pedagogic.ru. 2017a. *О должностях человека и гражданина*. Accessed June 6. <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000026/st017.shtml>.

⁴ Pedagogic.ru. 2017c. *Устав учебных заведений, подведомых университетам от 5 ноября 1804*. Accessed June 6. <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st007.shtml>.



dell'opera di Karamzin *La storia dello Stato Russo*: «Nella sua Storia semplicità ed eleganza / ci dimostrano, senza fanatismo, / la necessità dell'autarchia / e la delizia della frusta!» («В его Истории» изящность, простота / Доказывают нам, без всякого пристрастия, / Необходимость самовластия / И прелести кнута»)⁵. In realtà, tale testo rappresenta una delle due varianti dell'Epigramma *All'Autore della "Storia dello Stato Russo"*, pubblicate entrambe solo nel 1861 a Berlino da N. Gerbel' nella raccolta dei versi di Puškin mai entrata allora nelle edizioni russe⁶. Gerbel' pubblicava entrambe le varianti dell'epigramma con la data: «1819». Nei manoscritti puškiniani si trova anche un altro testo: «Avendo deciso di stare come un rude / di fronte all'urna dell'autarchico potere, / egli cercò di mostrarci fino in fondo / che si può pensare molto male / pur scrivendo ottimamente» («Решившись хамом стать / Пред самовластия урной, / Он нам старался доказать, / Что можно думать очень дурно / И очень хорошо писать»)⁷.

A partire dal 1817 si registrano quindi in Russia, nell'ottica della liberalizzazione, nuovi passi indietro. La concezione di Karamzin si sarebbe riflessa sui manuali scolastici. Le posizioni della filosofia idealista, il pragmatismo psicologico: queste erano invece le strutture ideologiche della visione pedagogica più innovativa. L'impostazione karamziniana dominò quindi i libri di testo nelle scuole della prima metà del secolo XIX, come ad esempio i manuali di Kajdanov e Smaragdov. Nel sistema di Kajdanov oggetto di studio della storia erano innanzitutto il destino e gli atti dei grandi personaggi. Tutti gli eventi venivano spiegati alla luce della psicologia dei personaggi di spicco, dei generali e dei governanti (Кайданов 1814; Кайданов 1817; Кайданов 1829; Кайданов 1833; Кайданов 1835; Кайданов 1837a; Кайданов 1837b; Кайданов 1841; Кайданов 1842).

Un approccio del tutto analogo contraddistinse i manuali di Smaragdov (Смарагдов 1842; Смарагдов 1844; Смарагдов 1845; Смарагдов 1849; Смарагдов 1856). Tuttavia, alcune parti dei manuali di Smaragdov dovettero successivamente essere analizzate dai comitati di censura, e il prof. Davydov, che ne presiedeva una seduta, chiese di cancellare tutto ciò che vi era scritto su Maometto: questi fu solo «un farabutto e il fondatore di una falsa religione», disse Davydov. È un episodio che ci dice molto dell'atmosfera dell'epoca. I membri del comitato riuscirono comunque, sebbene con grande fatica, a tranquillizzare il presidente⁸.

Per quel che riguarda in particolare i metodi innovativi e sperimentali di insegnamento della storia, nella prima metà del XIX secolo comparvero effettivamente anche alcune novità nel campo di una metodologia applicativa: negli anni 1840-45 si notano in questo senso gli scritti di A. Jazvinskij. Questi proponeva di scrivere i fatti più importanti su fogli di carta di diversi colori. Su questi fogli gli allievi dovevano disegnare 100 caselle. Ogni casella rappresentava un anno, 100 caselle un secolo. La lezione doveva avere quindi un carattere anche ludico⁹. Accanto a questa metodologia troviamo la tecnica cosiddetta "ritmico-deduttiva". La coltivò Gottlieb von Schubert, direttore del ginnasio

⁵ А. С. Пушкин, *Собрание сочинений в 10 томах*, Том 1, *Стихотворения 1814-1822*, Москва, ГИХЛ, 1959, р. 66.

⁶ Н. В. Гербель, *Стихотворения А. С. Пушкина, не вошедшие в последнее собрание его сочинений*. Берлин, Р. Вагнер, 1861, р. 103.

⁷ А. С. Пушкин, *Сочинения. Том 8: Примечания, добавления и поправки*, Санкт-Петербург, А. С. Суворин, 1905, pp. 122-123.

⁸ С. Н. Погодин, *Очерки русской историографии (конец XIX-начало XX века)*, Санкт-Петербург, Изд-во Политехнического Ун-та, 2017, р. 673.

⁹ А.Ф. Язвинский, *Метод преподавания хронологии и истории Г. Язвинского: изъясненная самим же изобретателем*, Москва, Книга по Требованию, 2012, р. 19.

tedesco di San Pietroburgo. I fatti della storia venivano composti in rima e quindi cantati come canzoni per essere memorizzati¹⁰.

V'era poi il metodo del “raggruppamento”. L'ideatore ne fu Lieberman. Un variegato materiale veniva raggruppato per argomento, e quindi si procedeva necessariamente alla discussione in classe¹¹.

Alla metà del XIX secolo il metodo più comune, tuttavia, era il breve commento del testo da parte dell'insegnante in classe, non si procedeva subito all'individuazione di una possibile connessione interna tra i fatti, non v'era materiale documentario e non venivano utilizzati ausili visuali. Ad ogni modo negli anni '40-'60 del XIX secolo dichiaravano i propri nuovi principi pedagogici, grazie anche al giornale «Il Contemporaneo» (“Sovremennik”), Belinskij (Белинский 1971), Dobroljubov (Добролюбов 1986) e Černyševskij (Чернышевский 1950; Чернышевский 1940; Чернышевский 1860; Чернышевский 1974; Смирнов 1957).

Si trattava, innanzitutto, dell'idea del progresso sociale e, nell'istruzione e nella ricerca, di un rapporto nuovo fra il principio di autorità e quello di autonomia, con i dubbi già dello stesso Belinskij (poi, in futuro, ripresi da Dostoevskij e da tutto il Secolo d'Argento filosofico nel bisogno di una nuova svolta cristiana¹²) sulla sofferenza delle generazioni passate che non può essere totalmente giustificata solo e soltanto dalla possibile felicità delle generazioni future¹³.

Il futuro eroe dostoevskiano risulterà lacerato fra fede e ateismo, assai presente come oscillazione del suo cuore, nonché fra un sentire religioso di armonia e uno filosofico di taglienti distinzioni; e in questo senso particolarmente significativo risulta essere il contesto storico russo dell'epoca, con il divieto dell'insegnamento della filosofia nelle università russe nel 1848-1863, e la sua nuova forte limitazione nel 1884, misure giustificate dal Ministro dell'Istruzione Nazionale S. A. Širinskij-Šichmatov con il seguente argomento: «L'utilità della filosofia non è stata ancora dimostrata, mentre il danno è sempre possibile»¹⁴; nonché l'esperienza religiosa di Dostoevskij, la cui sensibilità inquieta non avrebbe trovato pace neanche presso gli *stary* di Optina Pustyn'¹⁵.

Ma questa è anche l'epoca delle questioni divenute classiche poste da Herzen, *Di chi è La colpa?* (1846), e poi da Černyševskij, *Che fare?* (1862-1863), entrambi intellettuali particolarmente vicini ai coevi rivoluzionari italiani, da Mazzini a Garibaldi. Quest'ultimo si ritrovò in gioventù a visitare Taganrog come capitano della nave “Clorinda”,

¹⁰ М.Т. Студеникин, *Методика преподавания истории в школе: Учеб. для студ. высш. учеб. Заведений*, ИМОсква, ВЛАДОС, 2000, p. 17

¹¹ Ibidem.

¹² Dostoevskij, nell'articolo *Il Secolo d'oro in tasca*, dal “Diario di uno scrittore” (gennaio 1876) dichiarò: «Sapete che perfino ciascuno di voi, se solo volesse, potrebbe in questo momento stesso rendere felici tutti e trascinare tutti con sé? E questa forza è presente in ciascuno di voi, ma nascosta con tale profondità, che da tempo immemore ormai è diventata qualcosa di improbabile. E davvero, davvero il Secolo d'Oro esiste solo sulle tazze di porcellana?» (Достоевский 1972-1990, vol. 22, p. 13). Praticamente sullo stesso argomento Dostoevskij si pronunciò anche più avanti nel “Diario di uno scrittore” (agosto 1876, capitolo IV), nell'articolo *Cosa giova nell'acqua: l'acqua o il bon ton?* (Достоевский 1972-1990, vol. 23, pp. 84-88).

¹³ В.Г. Белинский, *Полное собрание сочинений в 12 т.*, Том XII. Москва, Гос. изд. 1956, p. 23.

¹⁴ А.Ф. Замалева, А.Е. Рыбас, *К методике преподавания истории русской философии*, Санкт-Петербург, Изд-во СПбГУ, 2008, p. 45.

¹⁵ Cfr. Д.И. Стахеев, *Группы и портреты. Листочки воспоминаний*, in «Исторический вестник», I, 1907, pp. 84-85: «Fëdor Michailovič Dostoevskij, invece di degnare di attenzione con obbedienza e la dovuta umiltà le parole edificanti dello *starec*, lui stesso parlava di più dell'altro, si agitava, gli obiettava con calore [...] senza accorgersene, da persona desiderosa di ascoltare parole edificanti, si tramutava in maestro» (in russo). Cfr. anche: Котельников, *Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной)*, Санкт Петербург, Призма-15, 1994, pp. 168-179.

commerciando sigari, arance e tabacco, e rimase folgorato dall'incontro con un giovane patriota ligure, concependo proprio allora il proprio giuramento di missione per l'unità d'Italia¹⁶.

Tornando alle problematiche delle riforme russe scolastiche dell'epoca, si trattava di risolvere, in un'ottica di legame fra storia e pedagogia, la ricerca del legame autentico fra senso storico e attenzione all'attualità. Molta popolarità riscuoterono i libri di testo di D. I. Пловajskij (Иловайский 1867; Чекурин 2002; Чекурин 2009). Egli offriva un approccio alla storia come arte, e raggruppava i fatti accanto alla descrizione della vita privata, il che era interessante da leggere. Egli credeva che invece di imparare i testi a memoria si dovevano praticare delle prove generali, vale a dire esibizioni degli studenti come attori. V'era anche la proposta di una lettura scolastico-metodica, come in S. M. Solov'ev nel *Libro scolastico di storia russa* (1859-1860)¹⁷. Questi sosteneva la continuità (*priemstvennost'*) fra gli studi secondari e superiori e allargava decisamente la narrazione alla storia mondiale, pur attraverso il prisma della storia russa. Il suo libro, tuttavia, si rivelò troppo pesante per i ginnasiali. Nello sviluppo dei nuovi metodi svolse un grande ruolo M. M. Stasjulevič, professore dell'Università di Stato di San Pietroburgo: egli fu anche il capo redattore della rivista "Il Messaggero d'Europa" ("Вестник Европы"). Fu un sostenitore del "metodo reale". Questo consisteva nel lavorare direttamente con i documenti senza utilizzare il libro di testo. L'accento era posto sullo studio autonomo ed individuale del documento, per formare le capacità cognitive dello studente. In questo periodo, tuttavia, il pur liberale Stasjulevič sottolineava che l'insegnante di storia deve vedere nello studente innanzitutto non il futuro storico, ma il futuro uomo e cittadino. Per cui si guardava con prevalente attenzione a come inculcare il patriottismo, che doveva essere la capacità di sottomettere gli interessi personali a quelli del proprio popolo¹⁸.

Invece, nel 1881, sarebbe stata poi tradotta e pubblicata *La metodica della storia* del pedagogo tedesco Disterveg (Дистерверг 1956): il principio qui dichiarato era altresì nella verità della conoscenza scientifica, fuori da preoccupazioni ideologiche, perché vuoto è il bisogno a priori di "cantare dell'amor di patria" nei manuali, in quanto la disponibilità a dare il proprio contributo alla felicità e alla libertà della terra patria deve sgorgare da un "indeterminabile sentimento interiore". Negli anni '70 e '80 del XIX secolo tra i formatori e gli insegnanti le idee di Disterveg erano molto popolari, e gli insegnanti russi vi si sarebbero rifatti anche agli inizi del XX secolo.

Il maggiore vantaggio educativo di studiare la storia Disterveg lo vedeva nel fatto che i giovani avrebbero imparato: 1) a ricreare nella propria immaginazione quelle condizioni in cui gli eventi hanno avuto luogo nel lontano passato; questo approccio li aiuterà a comprendere i fenomeni del proprio paese, in conformità con le circostanze locali; 2) a capire nel possibile la natura delle persone e ad apprezzare i personaggi contemporanei; 3) a cogliere la totalità delle relazioni e valutare il loro impatto sulla società, a "penetrare con lo sguardo" le combinazioni possibili del futuro; 4) a vedere come l'uomo stesso incida sulle condizioni esteriori; 5) a raggiungere una comprensione delle idee storiche¹⁹. Vinogradov e Nikolskij pubblicavano infine nel 1885 a Mosca una "Metodica di storia di Kripper" (Виноградов 1885). Kripper era, come Disterveg, un pedagogo tedesco. In ultima analisi veniva proposta alla scuola russa una varietà precisa

¹⁶ G. Garibaldi, *Memorie autobiografiche*, Firenze, Barbera editore, 1888, pp. 25-28.

¹⁷ С.М. СОЛОВЬЕВ, *Учебная книга русской истории*, Москва, Тип. Э. Барфкихта и К°, 1859, p. 588.

¹⁸ М. М. Стасюлевич, *Хрестоматии документов по средним векам. В 3-х томах*, Санкт-Петербург, Тип. Иосафата Огризко, 1862-1865.

¹⁹ А. Дистерверг, *Избранные педагогические сочинения*, Москва, Учпедгиз, 1956, pp. 353-414.

di metodi di insegnamento importati dalla Germania: 1) il metodo biografico: si dava priorità alla descrizione dei personaggi di spicco, le loro gesta, la biografia. E attraverso di loro si dava una descrizione degli eventi; 2) il metodo collettivo-categoriale: il materiale veniva raggruppato con le date significative del calendario; 3) il metodo reale o antologico: qui la formazione procedeva solo sulla base delle fonti. Ma non erano tanto le fonti d'archivio, quanto una loro antologia. L'intenzione era quella di introdurre gli studenti direttamente nello spirito dell'epoca studiata; 4) il metodo progressivo, dove gli eventi vengono studiati in ordine cronologico, a cominciare dai tempi antichi; 5) il metodo regressivo, dove gli eventi vengono invece studiati a partire dal presente, sprofondando poco a poco nel passato; 6) il metodo "euristico": Lomovickij riteneva che lo scopo dell'educazione storica stava tutto nell'impatto educativo sugli studenti. Molta attenzione era rivolta a come consolidare le conoscenze. Come "stimolare fattivamente il pensiero degli studenti e portarlo ad un'attività più intensa". Il metodo "euristico" di insegnamento si manifestava perciò quando l'insegnante cercava di "spingere gli studenti stessi a raggiungere i concetti già noti, i giudizi, le conclusioni"²⁰.

Lo storiografo contemporaneo S. N. Pogodin in *Saggi di storiografia russa* sottolinea come «in una o nell'altra misura si nota l'insegnamento di O. Comte nell'opera degli storici, il cui tema principale fosse la storia della Russia, quali S. M. Solovë'v, V. O. Ključevskij, P. N. Miljukov, A. P. Ščapov. Tuttavia, un'influenza significativa del Positivismo si registra anche negli storici russi che studiavano la storia dell'Europa Occidentale, ovvero i cosiddetti storici-innovatori, fra i quali V. I. Ger'e, P. G. Vinogradov, R. Ju. Vipper. Particolarmente degni di nota», sempre secondo Pogodin, «sono N. I. Kareev, I. V. Lučickij, M. M. Kovalevskij. Questi non solo fecero largo uso delle idee di O. Comte nel proprio lavoro scientifico, ma in molto contribuirono direttamente alla loro diffusione in Russia. N. I. Kareev e M. M. Kovalevskij diedero un contributo oltremodo significativo allo sviluppo del Positivismo, furono i primi sociologi russi»²¹.

Prima della Rivoluzione del 1917, si sviluppò quindi attivamente l'educazione storica nella scuola, nonché i suoi metodi di insegnamento a livello liceale. Fu fatto molto. Ma ad un certo punto questi sviluppi furono dimenticati nella scuola sovietica e molto dovette poi essere ripristinato. Ad ogni modo accanto a questo vario fermento degli studiosi, che come si vede tocca le varie epoche delle riforme statali anche in maniera del tutto trasversale, c'erano le decisioni pratiche dei governanti. Nicola I fu notoriamente a favore della restaurazione e della lotta contro le tendenze liberali. Non bisognava secondo lui ricevere un'istruzione superiore a quella consona al proprio ceto. Le scuole vennero sottratte all'influenza delle università e sottoposte invece attraverso gli *okrugi* direttamente al Ministero. Interessante risulta che venissero chiuse o ridimensionate da Nicola I anche le scuole elitarie, come potenzialmente produttrici di un'*intelligencija* pericolosa. Mentre il carattere censitario dei ginnasi rendeva comunque impossibile ai più poveri l'accesso alle università. Proprio Uvarov, e proprio nella sua veste di ministro dell'Istruzione, aveva proclamato come noto il 21 marzo 1833 il motto "Ortodossia, Autarchia, Nazione". E nel 1850 il nuovo ministro S. A. Širinskij-Šichmatov nella sua relazione a Nicola I sottolineava che chi solleva con l'istruzione il proprio ceto di appartenenza si rivela spesso un individuo inquieto e scontento dell'ordine attuale delle cose. Venne abolita ovunque l'eleggibilità di rettori, prorettori e professori. I viaggi dei professori all'estero vennero tagliati, e ristretta e resa a pagamento l'iscrizione degli studenti. la Chiesa russo-ortodossa

²⁰ С. Ф. Ламовицкий, *Школьный метод и его отношение к учебному предмету истории*, Казань, Тип. Ун-та, 1891, p. 205.

²¹ Погдин, *Очерки русской историографии*, cit., p. 3.

veniva vista come mero *Istrumentum Regni* dell'istituzione statale. La filosofia veniva, come già detto, abolita, perché ritenuta inutile “al suo stadio attuale di sviluppo incompleto, gestito da studiosi tedeschi”.

Tuttavia, il potere commise forse uno sbaglio, che per eterogenesi dei fini produsse col tempo altro: ossia l'accentuazione dell'educazione professionale e scientifica nel senso delle scienze esatte negli istituti rivolti ai ceti più bassi, e la convinzione, errata, che l'insegnamento tuttavia del greco, del latino e della filosofia invece per i futuri universitari li rendesse a tutti gli effetti conservatori²². Tutto ciò sfociava nel 1864 nella grande riforma di Alessandro II. Di nuovo emergono il libero accesso alle scuole e i progetti per le scuole rurali, nonché i ginnasi classici e “reali”. Alle università erano diretti i ginnasiali o chi superava l'esame umanistico; tuttavia, accanto alle università vennero fondati grandi istituti superiori di istruzione professionale, come il *Politechničeskij Institut* a San Pietroburgo. Già nel 1863 veniva nuovamente data autonomia alle università e ai periodici scientifici, sottoposti solo a una censura interna. Veniva riaperto l'insegnamento della filosofia. Si sviluppavano i consigli pedagogici. D'altro canto, i manuali rimanevano un prodotto del Ministero dell'Istruzione²³. Si assiste successivamente sotto Alessandro III, per ovvie ragioni, tra cui l'attentato del 1881, a una nuova reazione, che reintroduceva il principio censitario per i ginnasi, e le scuole rurali venivano di nuovo sostituite da quelle di parrocchia, decisione quest'ultima particolarmente voluta da Pobedonoscev²⁴. Appare nuovamente qui da sottolineare un problema dell'istruzione russa di oggi in parte ereditato dall'epoca che chiude il XIX secolo in maniera immutata attraverso tutto il periodo sovietico: un equilibrio vero e produttivo fra educazione umanistica ed educazione tecnico-scientifica.

L'epoca sovietica avrebbe dato grandi risultati nel campo dell'istruzione e della ricerca attinenti alle scienze esatte. Nel campo umanistico invece, nonostante la grande ricchezza della letteratura russa sia del Secolo d'Oro che di quello d'Argento, rimane il problema dell'abisso di separazione scavatosi già ai tempi dell'amara esperienza di Maksim Grek (1470-1556) con il passato greco-bizantino. La Bibbia sinodale russa si basa tuttora più sulla Vulgata di San Girolamo che sugli originali greci, a differenza, del tutto paradossalmente, delle odierne Bibbie cattoliche in Europa. L'insegnamento del greco e del latino è praticato in un numero ristrettissimo di licei, da contarsi sulla punta delle dita. E la conoscenza dei necessari strumenti filologici di origine greco-latina relativi alla comprensione dei termini basilari della filosofia è cosa assai rara anche all'università, sia presso gli studenti che presso gli stessi docenti. Il dialogo culturale e scientifico con l'Italia avrebbe quindi qui una ragione in più d'essere e di svilupparsi in una maggiore apertura e volontà vera di scambio.

2. La scuola moderata italiana e il rapporto tra fede religiosa e Risorgimento

Spunti assai interessanti per valutare l'importanza della scuola moderata e liberale d'ispirazione anche religiosa nella formazione dell'unità d'Italia, unità che rappresenta l'evento fondamentale del XIX secolo anche per la storia dell'istruzione, ci offre

²² M.T. Студеникин, *Становление и развитие школьного исторического образования в России XVI – начала XX вв.*, Москва, МГПУ Прометей, 2011, pp. 173-177.

²³ Ivi, pp. 178-213.

²⁴ Ivi, pp. 215-223.



Cesare Balbo in *Sommario della storia d'Italia*²⁵ e in *Pensieri sulla storia d'Italia*²⁶, scritti appunto negli anni '50 del XIX secolo. Il Balbo guardava con attenzione sia agli eventi strettamente politici della recente Restaurazione, sia a quelli culturali post-illuministi e romantici di più vasto respiro.

Grande significato in questo senso per lui ebbe la Santa Alleanza, proclamata nel giorno dell'Esaltazione della Croce del 1815, e difatti giudicava lo zar Alessandro «un grande cuore che supplisce a un grande ingegno nella produzione di una grande idea»²⁷.

Dopo il 1848, pur ammirato della potenza dei moti di indipendenza e dei movimenti volti alla creazione di organi rappresentativi popolari, il Balbo rimaneva amareggiato dal nuovo spettro che aleggiava in Europa, quello del Comunismo marxista. Difatti il '48, che tuttora nella lingua italiana è divenuto addirittura un modo di dire a significare caos e disordine, segnò in Europa l'arresto dei tentativi di conciliazione fra i governi esistenti e le nuove aspirazioni liberali. Dopo tale data la nuova idea di nazione se si afferma, si afferma o attraverso conflitti violenti, o attraverso perentorie imposizioni dall'alto. In questo senso la strada italiana presenta subito due diversi aspetti peculiari: prima del '48, come notava già il Balbo, s'era vista l'assenza da parte della Restaurazione italiana, in confronto a quella europea, di aperture al liberalismo²⁸. Dopo il '48 la strada italiana rappresenterà infine, soprattutto nella pubblicistica anglosassone e americana dell'epoca, una via vincente del nazionalismo alternativa a quella aggressiva della Germania di Bismarck²⁹.

Gli storici considerano fra i pensatori strettamente politici del Risorgimento quattro grandi moderati: Balbo, D'Azeglio, Durando e Gioberti. Quest'ultimo deve essere annoverato anche fra i veri e propri filosofi italiani dell'epoca, dei quali possiamo in questa sede ricordare gli esponenti di una filosofia civile in Romagnosi, Ferrari e Cattaneo; di una metafisica del Risorgimento in Galluppi, Rosmini e, appunto, il Gioberti; di una filosofia considerata minore, dove pure l'idea della nazione e quella religiosa si trovano in costante dialogo, in Melchiorre Delfico, Francesco Maria Pagano, Melchiorre Gioia, Vincenzo Cuoco, Ottavio Colecchi e Giovanni Maria Bertini. È da notare tuttavia come anche solo a scorrere le date di nascita e di morte dei veri e propri filosofi fra gli autori sopracitati, si nota che molti di loro, vissuti nella prima metà del XIX secolo, non videro neanche l'anno dell'unità d'Italia, il 1861.

Effettivamente la prospettiva di un incontro fra l'idea di nazione e quella religiosa di stampo tradizionale subì un forte arresto in forza degli eventi politici legati all'effettiva nascita del regno d'Italia, e seppe risorgere più grazie al valore non tanto filosofico, quanto letterario e poetico di autori, sempre molto letti nelle scuole di epoca successiva, quali Silvio Pellico e Alessandro Manzoni.

3. La “disobbedienza” al Papa di Roma di Alessandro Manzoni, la risonanza in Russia e il problema generale del rapporto fra il Cattolicesimo e l'idea di nazione

Proprio alla figura di Alessandro Manzoni è legata una vicenda e una pagina fondamentale della storia unitaria italiana nel contesto dei rapporti fra cattolici e non-cattolici, vicenda

²⁵ C. Balbo, *Sommario della storia d'Italia dalle origini fino ai nostri giorni (2600 a.c. - 1848)*. Milano, A. Barion, 2016.

²⁶ C. Balbo, *Pensieri sulla storia d'Italia*, Whitefish - Montana, Kessinger Publishing, 2010.

²⁷ Ivi, p. 96.

²⁸ Ivi, p. 402-424.

²⁹ Cfr. B. King, Bolton, T. Okey, *L'Italia di oggi*, Bari, Laterza, 1901.

che permette anche di compiere un interessante parallelo con la storia e la cultura russa dell'epoca.

Papa Pio IX, dopo la presa di Roma, scriveva l'Enciclica *Non expedit*, e invitata i cattolici italiani a non partecipare alla vita politica del nuovo regno d'Italia. Erano gli stessi anni del Concilio Vaticano I e della proclamazione del Dogma dell'Infallibilità Papale. Questo dogma riceveva una pessima risonanza in Russia. Interessanti a tal proposito le ricerche condotte da A. G. Gačeva: «Nei quaderni di appunti di Dostoevskij degli anni 1864-1865, negli schizzi dell'articolo *Il potere papale cade* convivono due punti di vista — quello di Chomjakov da un lato, quello di Tjutčev e Aksakov dall'altro».

Da una parte, il pensiero sul potere secolare come fondamento dei fondamenti del cattolicesimo³⁰, dall'altra, il ragionamento sull'amore per le formule e la logicità come tipicamente cattolico-romano³¹, osservazione totalmente simile a quelle di Chomjakov. Tuttavia, successivamente, negli articoli politici de «Il cittadino» e nel *Diario di uno scrittore* [...] — la ragione della perversione del cristianesimo nella Chiesa romana Dostoevskij sarà propenso a vederla non nel razionalismo, ma proprio nell'idea del “potere mondiale”, ideale di un regno pagano e terreno³². Nella prerogativa del “potere temporale” v'è il nucleo dell'idea cattolica, perché il papato è incapace di rinunciare anche a una piccola parte delle terre italiane, perché Pio IX

nel momento più fatale, quando gli hanno portato via Roma, l'ultimo pezzo di terra, e gli lasciano solo una proprietà in Vaticano, in questo stesso momento, come di proposito, ha proclamato la sua infallibilità, e con ciò la tesi che il cristianesimo in terra non possa sopravvivere senza un possedimento, — ossia, in effetti, si è dichiarato il sovrano del mondo, e ha messo davanti al cattolicesimo, dogmaticamente, l'obiettivo diretto della monarchia universale, che ha comandato di cercare per la gloria di Dio e di Cristo sulla terra³³.

A. G. Gačeva sottolinea anche come Dostoevskij scrivesse addirittura «che la fede e l'immagine di Cristo fino ad oggi continuano a vivere nei cuori di molti cattolici nella loro antica purezza», anche se «la principale fonte è intorbidita e avvelenata per sempre»³⁴. Come anche Tjutčev³⁵, Dostoevskij è convinto che «idea religiosa e idea papale siano essenzialmente diverse»³⁶. Un'indicazione di questo sono i ricordi di V. F. Pucykovič dell'incontro a Berlino con lo scrittore, durante il quale Dostoevskij gli spiegò il significato della “Leggenda”, «con la richiesta di scrivere su di questo: Essa non è contro il cattolicesimo e il papato, ma contro il periodo peggiore del cattolicesimo, ossia quello dell'Inquisizione, che ha avuto un effetto così terribile per i cristiani e per tutti gli uomini».

Dostoevskij diceva qui espressamente che nel cattolicesimo dell'Inquisizione non agì né Cristo né il Papa, ma semplicemente «uno spirito malvagio, un demone, il diavolo [...]». Contro il cattolicesimo in generale e soprattutto quello puro dei primi secoli del cristianesimo, naturalmente, non aveva niente, e anche una volta mi disse che se la recente

³⁰ Достоевский, *Собрание сочинений*, cit., Том 20, p. 243.

³¹ Ivi, p. 189.

³² Ivi, p. 243.

³³ Ivi, Том 25, pp. 157-158; А.Г. Гачева, *У истоков историческофской и политической концепции Достоевского 1860-1870-х гг. (Тютчевско-аксаковский контекст)* in «Достоевский и мировая культура», 19, 2003, p. 94.

³⁴ Достоевский, *Собрание сочинений* cit., Том 22, p. 88.

³⁵ Ф. И. Тютчев, *Папство и римский вопрос*, in *Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч.* Санкт-Петербург. Адольф Федорович Маркс, 1913, pp. 310-311 e 323; Idem, *Письма (Тютчев Ф. И. - П. С. Аксакову, 29 сентября 1868)* in «Лит. наследство», 97, 198, p. 343.

³⁶ Достоевский, *Собрание сочинений* cit., Том 25, p. 158.

Italia di qualche gloria poteva coprirsi, questa è il suo papato, forza potente che unifica nel mondo l'originale e universale cattolicesimo»³⁷.

Il dogma dell'Infallibilità riceveva una pessima risonanza in Russia anche per via della traduzione divenuta tradizionale, ma filologicamente scorretta: догмат о непогрешимости Папы. La traduzione corretta è безошибочность. È paradossale e anche ironico che il Papato potesse secondo alcuni proclamare il carisma di non peccare mai, quando semmai la concezione del Peccato Originale (e della *Concupiscentia* di tridentina memoria) risulta non di rado assai più categorica proprio nell'Occidente cattolico, piuttosto che nell'Oriente ortodosso. In riferimento alla polemica anticattolica in Russia, lo storico italiano Angelo Tamborra ha notato come i russi non cogliessero o non volessero vedere quanto allora fosse politicamente disarmata la Roma cattolica. Si affermava il dominio dello Stato moderno e di un'unica idea di "società civile" su tutti i cittadini. Mantenendo la terra del Vaticano, la Chiesa Cattolica Romana voleva anche essere in grado di conservare un'indipendenza simbolica da ogni stato per dare alla città e al mondo un segnale della sua condizione di "servo dei servi" di tutti i popoli del mondo³⁸.

Peraltro, come già detto, tuttora in russo infallibilità viene tradotto «непогрешимость», che significa "incapacità di peccare", come se con questo dogma la Chiesa di Roma avesse proclamato l'Immacolata Concezione dal peccato (che è invece solo della Madre di Dio) del suo più alto rappresentante. Il catechismo della Chiesa cattolica spiega tuttora che in realtà ogni cristiano in un certo senso è infallibile nel proclamare i fondamenti della verità cristiana, e il papa rappresenterebbe l'unità di tale carisma. Ma anche il carisma di non sbagliare va limitato alla proclamazione delle verità di fede basilari e condivise del cristianesimo, dove il papa realizzerebbe l'unità di una capacità che si riconosce appunto a ciascun credente in comunione con la Chiesa.

Storicamente il Papa di Roma si sarebbe avvalso dell'"infallibilità" solo nel 1950 proclamando il dogma dell'Assunzione in Cielo di Maria, ove ha lasciato libertà di interpretazione a due teologumeni: sia quello occidentale dell'Assunzione in vita, sia quello orientale del passaggio attraverso la morte, ossia la Dormizione.

Il Manzoni, grande cattolico e grande intellettuale, conosceva benissimo queste distinzioni, e non obbediva all'Enciclica papale sulla politica, in quanto documento non toccato dal carisma di Infallibilità, entrando nel Senato d'Italia.

L'assenza del popolo cattolico nella fase iniziale della storia del nuovo Stato unitario è giudicata da molti come un peccato originale che ha segnato la qualità non solo della vita culturale e sociale dell'Italia unita, ma anche della stessa futura partecipazione politica cattolica, più incline così in alcuni casi al compromesso necessario per la sopravvivenza. Altrettanto nocive sono state le chiusure e le incomprensioni fra credenti e non credenti nella vita culturale italiana. I manuali scolastici avrebbero ricevuto a lungo un accento massonico e anticlericale.

Eppure, se mi è permesso qui ricordare alcune nozioni fondamentali, ci sono due grandi risorse del Cattolicesimo che risultano utili a uno stato moderno che non voglia essere totalitario. La prima è il "date a Cesare quel che è di Cesare" di evangelica memoria, con l'appendice paolina del potere che viene da Dio non nel senso di una giustificazione a priori, ma al contrario nel dover rispondere sempre di fronte alla retta coscienza di

³⁷ В. Пуцыкович, О Ф. М. Достоевском (из воспоминаний о нем) in «Новое время», pp. 16-29 января 1902; Гачева, У истоков историософской, cit., p. 96.

³⁸ A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa Alleanza ai nostri giorni*, Milano, San Paolo Edizioni, 1992.

uomini fatti a immagine e somiglianza divina della propria gestione del potere. La seconda risorsa è il carattere sovranazionale, ovvero universale del Cattolicesimo.

In terra russa il secolo XIX, secolo in Europa dei nazionalismi sia nella storia che nella filosofia, vede un esito universale dell'ideologia della nazione nel filosofo Vladimir Solov'ëv. Ogni popolo è chiamato secondo il filosofo della tutto-unità a portare la propria testimonianza ed esperienza storica, filosofica e culturale al futuro Giudizio Universale dei popoli. Ma nell'ultimo Solov'ëv non c'è quell'assolutismo filosofico che era risuonato nel 1881 nel *Discorso puškiniano* del suo amico e grande scrittore, pure giustamente tanto amato anche in Occidente, Fëdor Dostoevskij.

Esiste, tuttavia, un'idea russa alternativa alla teoria de "La terza Roma", un'idea più rappresentativa dell'universalità della cultura russa, un pensiero veramente dialogico e sapienziale, presente in S. Bulgakov, Berdjaev, Bachtin e in altri grandi filosofi e pensatori russi. Perché rimane sempre il rischio che additava Sergij Bulgakov: quello di confondere, in un'ottica di fede, l'essere amati da Dio anche come popolo, con l'amare Dio solo in quanto popolo e nazione. Nel mondo ortodosso tale rischio fu in realtà condannato come eresia nel 1873 in un concilio locale nella ex Costantinopoli con la definizione di "filetismo", dalla parola greca *file*, che significa tribù. Trattasi di qualsiasi ideologia che identifichi identità nazionale e identità religiosa come reciprocamente determinanti.

Il pensiero nazionale e nazionalista nato nel XIX secolo ha sotto alcuni punti di vista diviso ancora di più i nostri mondi, rendendo più difficile una vera circolazione delle idee e degli uomini, difficoltà che non di rado l'attuale globalizzazione sa solo mascherare. C'è forse per ogni nazione il rischio di giudicarsi intellettualmente autosufficiente, o comunque capace sempre di una rielaborazione del tutto propria anche delle identità nazionali e culturali altrui, come per esempio risuonava nel *Discorso puškiniano* di Dostoevskij del 1881: secondo lui il russo sa essere francese, inglese, italiano addirittura meglio degli stessi rappresentanti di tali nazionalità, e se il russo può quindi capire a meraviglia l'europeo, l'europeo al contrario non capirà mai fino in fondo l'anima russa.

Diciamo questo non in un'ottica di nostalgia dell'*Ancien Regime*, ma in un'aspirazione di conciliazione fra universalismo e nazioni che può di certo trovare motivi di ispirazione sia nel Rinascimento che in determinati aspetti di altre epoche storiche precedenti. Tale aspirazione ha sia per i cattolici che per gli ortodossi un fondamento biblico a volte del tutto insospettato.

Trattasi del racconto presente nei primi versetti del capitolo XI del libro della Genesi a proposito della torre di Babele. L'esegesi scientifica del XX secolo ha pienamente dimostrato che la condanna divina non si riferisce alla molteplicità delle lingue, ma al contrario al tentativo di instaurare con la Torre una centralizzazione assolutistica del potere mondiale. La molteplicità delle lingue, dei popoli e degli individui è in realtà frutto di profezia e di benedizione non solo per i cattolici e gli ortodossi, ma per tutte le religioni in Abramo: Cristianesimo, Islam e Giudaismo: i discendenti di Adamo sono numerosi quanto le stelle del cielo nella profezia biblica, e per ogni popolo si apre una pagina nuova della storia, della vita e della natura e si ripete la storia della salvezza, nonostante tutto risulti unico e irripetibile.

4. L'idea religiosa in Mazzini

Un autentico sentimento religioso era in realtà fortemente presente anche nel grande repubblicano, da non annoverare invece tra i cosiddetti moderati, del Risorgimento italiano, Giuseppe Mazzini. È opportuno qui citare Mazzini proprio con il pensiero rivolto



alla sua veste di grande educatore delle generazioni a lui coeve e di quelle future: «I primi vostri Doveri, primi almeno per importanza, sono com'io vi dissi, verso l'Umanità. Siete uomini prima di essere cittadini o padri»³⁹. E quindi l'idea di Dio unita a quella del Progresso e dello spirito comunitario e associativo dell'uomo e del cittadino:

Dio vi ha fatti *sociali e progressivi*. Voi dunque avete dovere d'associarvi e di progredire quanto comporta la sfera d'attività nella quale le circostanze vi collocarono, e avete diritto a che la società alla quale appartenete non vi impedisca nella vostra opera d'associazione e di progresso, vi aiuti in essa e vi supplisca, quando i mezzi d'associazione e di progresso vi manchino⁴⁰.

Sempre nei *Doveri* troviamo anche la critica antimaterialistica:

Ma questo avvenire della Patria e vostro, voi non lo fonderete se non liberandovi da due piaghe che oggi purtroppo, spero per breve tempo, contaminano le classi più agiate e minacciano di sviare il progresso Italiano: il *Macchiavellismo* e il *Materialismo* [...]. Voi dovete adorar Dio per sottrarvi all'arbitrio e alla prepotenza degli uomini. E nella guerra che si combatte nel mondo tra il Bene e il Male, dovete dare il vostro nome alla Bandiera del Bene e avversare, senza tregua, il Male [...]. E perché quelle due Menzogne vi sono spesso affacciate con apparenze seduttrici e con un fascino di speranze che solo il culto di Dio e della Verità può tradurre in fatti per voi, ho creduto debito di scrivere, a premunirvi, questo libretto⁴¹.

E ancora:

DIO esiste. Noi non dobbiamo né vogliamo provarvelo: tentarlo, ci sembrerebbe bestemmia, come negarlo, follia. Dio esiste, perché noi esistiamo. Dio vive nella nostra coscienza, nella coscienza dell'Umanità, nell'Universo che ci circonda. La nostra coscienza lo invoca nei momenti più solenni di dolore e di gioia. L'umanità ha potuto trasformarne, gustarne, non mai sopprimerne il santo nome. L'universo lo manifesta con l'ordine, con l'armonia, con l'intelligenza dei suoi moti e delle sue leggi. Non vi sono atei fra voi : se ve ne fossero, sarebbero degni non di maledizione, ma di compianto. Colui che può negar Dio davanti una notte stellata, davanti alla sepoltura dei suoi più cari, davanti al martirio, è grandemente infelice o grandemente colpevole. Il primo ateo fu senz'alcun dubbio un uomo che aveva celato un delitto agli altri uomini e cercava, negando Dio, liberarsi dall'unico testimone a cui non poteva celarlo, e soffocare il rimorso che lo tormentava: forse fu un tiranno che aveva rapito con la libertà metà dell'anima ai suoi fratelli e tentava sostituire l'adorazione della Forza brutale alla fede nel Dovere e nel Diritto immortale⁴².

E, infine, sull'educazione e l'istruzione:

Dio vi ha fatti educabili. Voi dunque avete dovere di educarvi per quanto è in voi, e diritto a che la società alla quale appartenete non vi impedisca nella vostra opera educatrice, vi aiuti in essa e vi supplisca quando i mezzi di educazione vi manchino⁴³.

In alcune vulgate del libretto del Mazzini il nome di Dio venne poi spesso limitato da altri, perché stonava con lo spirito anticlericale del successivo sviluppo risorgimentale. Secondo lo storiografo Bolton King al centro di tutto invece in Mazzini sta proprio la sua

³⁹ G. Mazzini, *I doveri dell'uomo*, Milano, BUR, 2010, p. 67.

⁴⁰ Idem, p. 111.

⁴¹ Idem, pp. 14-15.

⁴² Idem, p. 33.

⁴³ Idem, p. 103.

fede religiosa⁴⁴. Questo nostro rifarci alla storiografia inglese ha anche una precisa motivazione di rivisitazione storica. Proprio nella pubblicistica inglese e americana della fine del XIX e degli inizi del XX secolo, come sopra già ricordato, la via italiana al nazionalismo è vista come un'interessante alternativa, degna di simpatia, rispetto alla via bismarckiana. Tornando al Mazzini, va detto che la critica invece del filosofo idealista italiano della prima metà del XX secolo Giovanni Gentile è dura, serrata, rigorosamente logica: «In primo luogo, la fede in un Dio autore di quanto esiste, pensiero vivente, assoluto, del quale il nostro mondo è un raggio e l'universo un'incarnazione» – parole di Mazzini – «Raggio o incarnazione? – commenta Gentile – Due concetti diversissimi, messi l'uno accanto all'altro indifferentemente: emanatismo o panteismo?»⁴⁵.

A Gentile si univa Croce, concludendo col ribadire il giudizio anche del De Sanctis, e affermando: «Fu un agitatore entusiasta; ma non fu né santo, né profeta, come lo chiama qualche volta il King»⁴⁶. Lo studioso Walter Maturi, tuttavia, a nostro parere giustamente, obietta: «La critica del Gentile al concetto di Dio in Mazzini è filosoficamente acuta, ma si può distruggere in questo modo un'esperienza religiosa individuale intimamente vissuta?»⁴⁷. A questa si riferiva innanzitutto il King.

Per altro l'esegesi e la teologia del XX secolo hanno ribadito a sufficienza quanto nel Cristianesimo il concetto teologico di Creazione, che non esclude affatto quello biologico e sociale di evoluzione, presuppone al contempo sia un'alterità, che una presenza nel tutto del Creatore, come anche la capacità sempre limitata del pensiero umano di catalogare realtà eterne ed assolute. Spesso i concetti di immanenza, trascendenza, emanazione, energia, sono metafore di un linguaggio fin troppo umano, che ha comunque il diritto di balbettare di fronte all'Assoluto il proprio sentimento religioso. Già Karl Krause (1781-1832) aveva coniato il termine di “panenteismo”, ossia “tutto in Dio”, e Nikolaj Berdjaev ne *Il senso della Creatività* (pubblicato per la prima nel 1916) avrebbe ricordato correttamente che il Cristianesimo ha una visione immanente e trascendente al contempo del divino. Il sentimento religioso del Mazzini è piuttosto a nostro parere un altro segno della sua statura di educatore, di pedagogo, e quindi non solo di “agitatore entusiasta”, come lo voleva il Gentile. Anche l'intenzione educativa di Mazzini inferisce perciò dal suo modo di pensare Dio, il mondo e l'uomo. All'uomo spetta il compito di divinizzare il mondo divinizzando sé stesso. E in questo si percepisce addirittura una forte analogia con l'Oriente russo-ortodosso, e il manzoniano «liber non sarems se non sarems uni» è accolto dal Mazzini in un'ottica umana universale dove unità e libertà non entrano mai in conflitto, ma fanno parte altresì di un'unica verità interiore ed esteriore dell'uomo e sull'uomo⁴⁸. Al Bolton King piaceva anche la polemica del Mazzini con i socialisti francesi, nella quale rimproverava loro di aver insegnato alle classi popolari a curare soltanto i miglioramenti economici. Frutto di ciò sarebbe stato Luigi Bonaparte e il suo *panem et circenses*.

Secondo il Mazzini, invece, dalle nazionalità dovevano uscire gli Stati Uniti d'Europa, l'alleanza repubblicana dei popoli. Realizzare questo sogno sarebbe stata la

⁴⁴ B. King, *The Life of Mazzini*, New York, M. Dent & Sons, 1913.

⁴⁵ G. Gentile, *Albori della nuova Italia. Varietà e documenti*, Vol. 1., Firenze, Sansoni, 1969, p. 200; Idem, *I Profeti del Risorgimento Italiano: Mazzini e Gioberti*, Firenze, Sansoni, 1923.

⁴⁶ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, Milano, Mondadori, 1981, pp. 142 e 151-152 (lettere 11 luglio e 27 settembre 1923); F. De Sanctis, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di B. Croce, vol. 2, Napoli, A. Morano, 1898, p. 333.

⁴⁷ W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Torino, Einaudi, 1969, p. 427.

⁴⁸ G. Sforza, *Studi variazioni divagazioni*, Roma, Bulzoni, 1996.

missione d'Italia⁴⁹. Proprio questo concetto di missione, che è un concetto religioso, ci permette, se non assolutizzato, di cogliere la comune positività e universalità dell'idea italiana e russa di nazione, quando l'idea russa sa fare a meno delle correnti panslaviste, autarchiche, e a volte anche semplicemente o slavofile o occidentaliste. Esiste una terza via rispetto al semplice occidentalismo o slavofilismo, via di missione intesa come pacifico servizio e contributo al bene mondiale. Questa può essere colta nel Solov'ëv da un lato, e, se si passa all'Italia, nel Mazzini, a lui precedente, dall'altro. Forse nel Mazzini, tuttavia, mancava una visione che sapesse essere non solo europea, ma mondiale, come nel federalismo e mondialismo del grande moderato Cattaneo⁵⁰. E difatti esistette un'aspirazione mazziniana a Tunisi, che avrebbero ereditato Oriani, Crispi e financo Mussolini.

Tuttavia, sarebbe troppo forse chiedere a un educatore e attivista politico del XIX secolo come il Mazzini una totale "santità" di "correttezza politica" da fine XX - inizi XXI secolo.

5. L'attualità della cosiddetta "scuola guelfa" dell'identità nazionale italiana

Come ha sottolineato il professore Angelo Bianchi nei suoi interventi presso l'Accademia Russa Cristiana di Scienze Umanistiche di San Pietroburgo, nel dibattito odierno è tornata molto attuale la riflessione sulla scuola cosiddetta guelfa dell'identità nazionale italiana. Ma ricordando questo non si vuole qui tacere della forte portata anche eversiva che in origine ebbero le idee e l'attività dei risorgimentali cattolici. Come noto il gesuita Curci diceva del Gioberti e di padre Ventura che all'Italia un paio di Proudhon sarebbero stati meno perniciosi che quella coppia di preti.

Nel campo della storia dell'educazione dell'epoca sono sempre da ricordare l'impianto ideologico e le finalità culturali ed educative che caratterizzavano la *Storia d'Italia raccontata alla gioventù, dai suoi primi abitatori sino ai giorni nostri*, del sacerdote Giovanni Bosco, edita a Torino nel 1855. Con il suo testo, il sacerdote piemontese, fondatore di importanti istituzioni assistenziali ed educative, oltre che di due tra le più importanti congregazioni religiose maschili e femminili, destinate ad avere ruolo e diffusione assai rilevante nel corso dell'800 e più ancora del XX secolo, mirava in primo luogo a fornire uno strumento di educazione morale e religiosa, secondo il principio dell'*historia magistra vitae*, intendendo con ciò la storia come il campo in cui verificare la moralità delle azioni dell'uomo.

In secondo luogo, egli tendeva a dimostrare il ruolo della religione cattolica come fattore di crescita civile e morale della società, come elemento di autentico progresso della civiltà, secondo una lettura rigorosamente guelfa e papale della storia nazionale, una lettura che assumeva come dato e non come problema l'intreccio tra dimensione civile e dimensione religiosa, e che respingeva l'idea che la Chiesa potesse subire dinamiche di trasformazione riformistica. La curvatura apologetica e la lettura provvidenzialistica della storia, che punta a rintracciare negli eventi storici la compiuta volontà dei giudizi divini, si ritrovano pressoché costanti in tutta la ricostruzione del passato operata da don Bosco.

Ciò spiega ad esempio la sua scelta di fare del Papato e della Chiesa di Roma il cardine, il principio unificatore della storia italiana, i cui progressi sotto il profilo politico,

⁴⁹ Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, cit., p. 429.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 323.

economico, civile e culturale altro non rappresentano se non il risultato della maggiore o minore aderenza ai principi del cattolicesimo.

Non sorprende quindi che la lettura offerta da sacerdote piemontese delle vicende risorgimentali sia costruita attorno alla figura e all'opera di Pio IX e che gli eventi successivi al 1848/49 trovino nella *Storia d'Italia* una collocazione precaria, nella sostanziale impossibilità di ricondurre entro lo schema religioso sopra ricordato un evento come quello dell'unificazione nazionale attorno alla monarchia sabauda. È per questo motivo ad esempio che la *Storia d'Italia* di don Bosco, più volte ristampata anche dopo l'unificazione nazionale, ed ancora vivente il suo autore, non fu mai completata, così gli avvenimenti successivi al 1859, alla proclamazione del Regno d'Italia, all'assunzione della corona di Re d'Italia da parte di Vittorio Emanuele II, alla presa di Roma: questi avvenimenti non potevano trovare posto nella linea d'interpretazione data alla storia d'Italia, come costruzione dovuta alla centralità della Chiesa e del Papato.

Si potrebbe entrare nell'analisi dei manuali di storia, delle antologie di storia della letteratura, dei libri di lettura, per le scuole elementari e secondarie, e ne emergerebbe una varietà di posizioni e orientamenti in grado di illustrare con molta particolarità lo svilupparsi della riflessione sul processo di unificazione nazionale e l'alternarsi al governo delle varie forze politiche e delle varie linee della tradizione culturale e politica italiana.

Ad una prima fase, in cui erano presenti soprattutto elementi della tradizione "sabaudista" e "papalina", e da cui erano sostanzialmente esclusi gli elementi propri della tradizione democratica ed insurrezionale, mazziniana e garibaldina, tenne dietro, dopo la sconfitta parlamentare della destra storica e l'assunzione del potere da parte degli esponenti della cosiddetta "sinistra" storica, la realizzazione di una manualistica favorevole all'introduzione nel processo di unificazione nazionale anche di quelle forze democratiche e repubblicane, la cui memoria, per lungo tempo, ne era stata esclusa. Questi volumi continuarono anche in seguito a coesistere, nell'utilizzo didattico, accanto a quelli della generazione precedente, di orientamento ben diverso.

Si costruivano così, anche attraverso la diffusione dei manuali di storia, quelle linee di interpretazione del Risorgimento nazionale destinate ad avere grande fortuna anche nei decenni successivi e per lungo tempo.

6. L'antinomia fra nazionalità e universalità nella cultura russa

Tornando alla cultura russa, concludiamo ora con una valutazione generale sul problema del rapporto fra etnia, religione e unità sovranazionale.

Troviamo nel numero 136 della rivista «*Nezavisimaja gazeta*»⁵¹ nell'appendice "Religii" a pagina 6 anche l'articolo del "candidato" in scienze filosofiche Vladimir Mikhajlovič Storčak: *Pravoslavnaja Evrazija. Russkij individualizm protiv zapadnogo universalizma* (L'Eurasia ortodossa. L'individualismo russo contro l'universalismo occidentale); e già Merežkovskij a suo tempo invece si era scagliato a dovere contro il pur da lui adorato Dostoevskij, non perdonandogli nessuna delle chimere pan-russo-ortodosse e terzoromane dell'articolo *Толки о мире. "Константинополь должен быть наш" – возможно ли это? Разные мнения* (Interpretazioni del mondo. "Costantinopoli deve essere nostra" – è possibile ciò? Diverse opinioni) del *Дневник писателя* (Diario di uno scrittore) del novembre del 1877⁵².

⁵¹ N° 6 del 7 aprile 2004.

⁵² Д.С. Мережковский, *Пророк русской революции* in В.М. Борисов (a cura di), *О Достоевском: Творчество Достоевского в рус. мысли 1881-1931 гг.*, Москва, Книга, pp. 96-100.

Nel *Discorso* di Ilarione risultava di certo fondamentale il riferimento alla parabola “degli operai della Vigna” (Mt 20, 1-16), che servì al monaco per affermare l’uguaglianza e anche una certa superiorità del popolo russo (“operaio dell’ultima ora”) nei confronti degli altri popoli cristiani. Tuttavia, dal punto di vista teologico la base dei suoi ragionamenti stava nella tesi principale di Giovanni l’Evangelista, letta per altro nello spirito delle affermazioni più radicali della Lettera di s. Paolo ai Romani: «E dalla Sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia, perchè la legge è stata donata per mezzo di Mosè; la grazia e la verità ci vengono da Gesù Cristo» (Giov 1, 16-17).

La scienza esegetica contemporanea dimostra, analizzando il testo antico in greco, che qui il discorso non verte assolutamente sul fatto che la Grazia abbia “sostituito” la Legge⁵³. Risulta molto più corretto dire che la grazia è stata moltiplicata dalla legge, ovvero che alla grazia della Legge Divina si è aggiunta quella dell’Incarnazione. Con questo si intende anche che gli uomini hanno ricevuto e la Legge, e il nuovo Spirito Paraclito dalla pienezza dell’unico Logos o Sofia (cfr. di conseguenza anche la tradizione sofianica presente nel pensiero russo), «per mezzo del quale tutte le cose sono state create» (dal simbolo di fede nella liturgia sia cattolica che ortodossa; cfr. anche: Giov 1, 3; Rm 11, 36). Questa interpretazione è confermata dalle parole del Cristo nel vangelo secondo Matteo: «Non pensate che Io sia giunto a violare la legge o i profeti: non sono giunto a violare, ma a compiere» (Mt 5, 17).

L’Incarnazione non sostituisce, ma completa la Legge. La contrapposizione fra Grazia e Legge, sulla quale si è fermato ad esempio in maniera assai dettagliata B. P. Vyšeslavcev nel primo tomo dell’opera *L’etica dell’eros trasfigurato* (1931) in riferimento sia a Dostoevskij che a tutto il pensiero russo, corrisponde non tanto al Vangelo, quanto a certo radicalismo antipelagiano, presente soprattutto in un’interpretazione che il padre d’occidente s. Agostino diede dell’insegnamento non tanto di Giovanni, ma dell’apostolo Paolo. Il contesto poi della *sostituzione* della Legge con la Grazia è proprio quello per il quale il pensiero russo poté intraprendere il cammino che lo porta dall’affermazione di Ilarione alla “profezia” del monaco Filotej di Pskov, secondo la quale “Mosca terza Roma” *sostituisce* appunto in maniera definitiva sia Roma, che Costantinopoli. Certo panslavismo russo ortodosso infine ha interpretato e interpreta in maniera univoca e a proprio vantaggio sia le parole di Ilarione, che quelle di Filotej.

Trattasi di uno sviluppo speculativo assai pericoloso, che per di più si pone in contrasto con la corrente invece aperta ed ecumenica del pensiero russo più moderno. Il grande storico, filologo e teologo francese ortodosso O. Clement considera lavori esemplari di quest’ultima scuola di pensiero *Тезис о Филлокове* di Bolotov e *Параклит е Неопалимая Купина* di Sergij Bulgakov⁵⁴.

È evidente che proprio in Russia hanno preso inizio e si sono sviluppate nuove ricerche sulla verità cristiana e sul dialogo interconfessionale; coloro che le hanno intraprese e realizzate sono stati pensatori profondamente ispirati da Dostoevskij. Perché

⁵³ Proprio questo afferma invece una lettura “tradizionale”, basandosi, con tutta probabilità, non tanto sull’apostolo Giovanni, quanto su una parte dell’insegnamento, per altro vario, di s. Paolo.

⁵⁴ Cfr. Olivier Clement, *I volti dello Spirito*, trad. dal francese, Magnano (Biella), 2004, p. 76; di Sergej Bulgakov è opportuno qui fare riferimento alle seguenti opere: 1) *Свет не вечерний*, Mosca, 1917; 2) *Купина Неопалимая*, Mosca, 1917; 3) *Агнец Божий*, Parigi, 1933; 4) *Утешитель*, Parigi, 1936; 5) *Невеста Агнца*, Parigi, 1946; *Ипостась и истинность*, in: *Сб. ст. посвященный П. Б. Струве к 35-летию его деятельности* (“Raccolta di articoli dedicata a P. B. Struve per il 35° anniversario della sua attività”), Praga, 1925, pp. 353-371. Vieppii: nel relativamente recente *L’Occidente visto dall’Oriente* (2001, Biella), tradotto in italiano dal francese, troviamo numerose affermazioni di *intelligenti* russi contemporanei riguardo una comprensione più autentica ed aggiornata del problema del «Filioque» (S. S. Averincev, V. Bibichin, A. S. Choruzij).

allora proprio Dostoevskij risulta essere ora per più di un intellettuale in Russia fonte di ricerche di tutto un altro genere, nello spirito di quello che Sergij Bulgakov all'inizio del XX secolo chiamava direttamente "nero-centurionismo"? Nel 1873 gli ortodossi si riunirono nell'ex Costantinopoli al fine di condannare tale equivoco teologico, da loro definito "filetismo" (dalla parola greca "file", "tribù", a significare qualsiasi ideologia eretica che veda in quello nazionale l'elemento fondante dell'identità religiosa di un popolo). La Chiesa bulgara ortodossa, che si trovava allora sotto la giurisdizione ecclesiale del Patriarcato di Costantinopoli, ebbe la pretesa di nominare vescovi bulgari per i credenti bulgari anche lì dove già esistevano vescovi ortodossi per tutti gli ortodossi, a prescindere dalla nazionalità. Il Patriarca di Costantinopoli reagì radunando un Sinodo, al quale furono invitati tutti i capi delle chiese ortodosse patriarcali, sinodali e/o autocefale. Per via di questioni diplomatiche giunsero di fatto solo rappresentanti greci, ma ciò non invalida il giudizio negativo che il Sinodo emise (1872) nei confronti delle pretese bulgare⁵⁵.

Sergij Nikolaevič Bulgakov scrive: «Il cosiddetto "nero-centurionismo", o "unionismo" è contadistinto dal fatto che in esso il nazionalismo diventa superiore alla religione e l'ortodossia non di rado si traduce semplicemente in mezzo utile ai fini della politica⁵⁶. Non ci sono dubbi che il puro di cuore Šatov⁵⁷ sarebbe rimasto terrorizzato da tale discendenza spirituale, tuttavia, proprio lui ne rappresenta il relativo archetipo nella cultura contemporanea. Questa tendenza era presente nello stesso Dostoevskij, che ne era difatti consapevole e oggettivizzò artisticamente nell'immagine di Šatov la tentazione demoniaca di certo patriottismo, che si nasconde sotto la maschera della religione. Questa tentazione mette in allarme tutti coloro il cui cuore batti per l'amore della patria, in quanto il sentimento nazionale porta inevitabilmente con sé la croce intellettuale dell'antinomia esclusivismo-universalismo; e, parlando secondo coscienza, chi fra coloro nei quali è vivo tale sentimento, non conosce da vicino i segreti dell'anima di Šatov? Trattasi della stessa antica tentazione di cui soffrì sempre il popolo di Dio, convincendosi non di essere stato scelto da Ieova⁵⁸, ma che Ieova fosse stato scelto da lui⁵⁹».

In relazione a ciò, è da rilevare anche la pericolosa longevità di certi pensieri, pronunciati dallo stesso Dostoevskij nel celebre *Discorso puškiniano*, sul fatto che il russo può capire a meraviglia l'europeo, ma quest'ultimo invece non potrà mai capire fino in fondo il russo. La tentazione del "filetismo" si ripropone quindi in tutta la sua forza nelle parole di eurasisti russo-ortodossi contemporanei. E la radice dell'equivoco sta addirittura nell'incomprensione del reale rapporto fra giudaismo e cristianesimo. La "questione ebraica" si rivela potenzialmente risoltrice, chiarificatrice, in rapporto sia al diritto delle minoranze, che alla ricchezza propria invece della possibilità del sovrapporsi senza escludersi delle cittadinanze politiche, culturali e religiose.

Se vale il principio della sostituzione, o quello insito in una cattivissima interpretazione della filosofia hegeliana, per cui la sintesi cancella e non conserva l'antitesi e questa cancella e non conserva la tesi (perdendo così il significato doppio del tedesco "aufheben"), in un'ottica russo-ortodossa malata di "filetismo" Gerusalemme è, dopo

⁵⁵ Vd. «Bulgarie» in «Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique» (DHGE) e la continuazione in: G. D. Mansi, «Conciliorum...nova et amplissima collectio».

⁵⁶ "Unionismo" in russo qui è "sojuzničestvo", proprio nel senso di "filetismo", e non certo in quello della prospettiva cattolica di riunificazione con gli ortodossi imperante agli inizi del XX secolo e anch'essa chiamata "unionismo" (Capilupi, 2003, pp. 127-194).

⁵⁷ Personaggio de *I demoni*.

⁵⁸ Cfr. il Vangelo secondo Giovanni: «Non siete voi che avete scelto me, ma io che ho scelto voi e vi ho costituiti perchè andiate e portiate frutto, e il vostro frutto rimanga» (Giov 15, 16).

⁵⁹ Булгаков, 1990, p. 209 - trad. dal russo di S. M. Capilupi.

Roma e Costantinopoli, sostituita infine da Mosca. Tale ideologia, ripetiamo, trova indiscutibilmente origine in alcuni punti della teologia paolina. Tuttavia, dimentica tutto ciò che lo stesso s. Paolo scrive nei capitoli 11 e 12 della Lettera ai Romani riguardo “l’indurimento” del cuore dei giudei e “l’offuscamento” dei loro occhi come volontà divina. Si profila nelle parole di s. Paolo un mistero grande, per il quale in qualche modo la “miopia” dei giudei in un’ottica cristiana è comunque voluta da Dio, e gli ebrei stessi diventano a loro modo agnello sacrificale, in quanto, ricevendo storicamente la responsabilità visibile del rifiuto dell’Uomo-Dio, a sua volta storicamente e visibilmente ebreo, sacrificano la propria fede perchè tutti abbiano la fede. Non a caso la Chiesa da sempre insegna che ciascuno, e non un popolo piuttosto che un altro, ha crocifitto il Cristo con i propri peccati.

Finchè i due popoli, quello “limitato” della Promessa e quello potenzialmente sconfinato dell’Incarnazione (o della Seconda Promessa), si riuniranno al momento della Parusia, senza il bisogno, aggiungiamo noi portando oltre l’interpretazione di s. Paolo⁶⁰, di alcuna conversione reciproca. Il popolo ebraico rappresenta quindi, nella sua irripetibile funzione religiosa⁶¹ e culturale (considerando che anche fuori dell’ottica della fede esso rimane comunque il primo portatore della novità del monoteismo nella cultura mediterranea ed europea), l’esempio massimo del fatto che una minoranza possa essere latrice di una verità importante, e che la maggioranza a sua volta può anche non avere ragione. È quindi nella questione del delicato rapporto fra cristianesimo e giudaismo che universalismo ed esclusivismo (riportando così anche le parole di S. N. Bulgakov) entrano in un’ottica trascendente di reciproco servizio, e di servizio alla comunità. Individuiamo in questo modo un fondamento trascendentale del diritto delle minoranze nella tradizione

⁶⁰ Per certi versi s. Paolo è una vera personalità dostoevskiana ante litteram. O meglio, come notava P. A. Florenskij, è Dostoevskij ad essere profondamente paolino. Entrambi sono toccati dalle profondità del “doppio”: l’Apostolo è ebreo e cristiano dal punto di vista religioso, ed è ebreo e romano da quello civile. Come è stato ricordato già da altri in questo stesso congresso, al centurione che lo fustiga Paolo ricorda di essere appunto un cittadino dell’Impero Romano. Nella lettera ai Romani grida però che preferirebbe essere fatto lui stesso peccato, piuttosto che uno solo dei suoi fratelli giudei vada perduto. Questo ci fa molto ragionare addirittura anche sui problemi attuali dell’Unione Europea. L’Impero si basava su Roma. Quel senso della cittadinanza che sovrastava i credi aveva quindi il suo fondamento in un principio culturale: la Capitale. Perchè il concetto di cittadinanza di per sé è vuoto se non ha un effettivo fondamento comune. Nel XX secolo una parodia feroce della cultura come fattore unificante dello Stato sono stati i vari fascismi. L’Unione Sovietica è stata invece la parodia (e lo sono oggi i vari bombardamenti americani fatti in nome della pace) degli ideali (o dei “valori”) presi essi come fattore unificante. Queste due tipologie estreme si manifestano quando la cultura e gli ideali prendono la tangente e perdono la loro naturale complementarità. Un’Unione Europea che volesse ignorare questo fatto e pensarsi al di sopra delle tradizioni in nome di determinati “ideali” rischierebbe, come minimo, la mancanza di coesione.

⁶¹ Secondo alcuni teologi contemporanei, come il compianto Sergio Quinzio, la presenza del popolo ebraico ricorderebbe già di per sé continuamente (e anche in ciò starebbe la sua missione) ai cristiani l’altra dimensione della stessa escatologia cristiana, ovvero quella orizzontale del “non ancora”, dell’attesa della pienezza, a completare quel “già e non ancora” che, al di là delle riflessioni della moderna teologia, è da sempre presente sia nelle parole del Cristo, che nella tradizione liturgica. Vd. Giov 4, 23: «Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate». In latino “venit”, nell’originale in greco antico “erkhetai”, ma il significato è lo stesso: “viene”, e non “è giunto”, come troviamo invece nella pur validissima Bibbia della CEI, comprensibilmente orientata a sottolineare il punto di vista cattolico-romano inerente la venuta già piena dello Spirito Santo. Nelle parole del Cristo invece si trova un particolare paradosso, che di primo acchito sembrerebbe addirittura una contraddizione: «viene l’ora, anzi è già venuta...». Spunto fecondissimo. In Dostoevskij, per esempio, si può parlare di “antinomismo escatologico”, per il quale i suoi personaggi sono effettivamente lacerati fra promessa e attesa, e tra fede e atesimo. E proprio in ragione di ciò padre Zosima nel suo testamento spirituale, conscio del dramma inesplicabile del dolore universale, ammonisce: «Non odiate gli atei...» («Не ненавидите атеистов...»: Достоевский 1772-1990, vol. 14, p. 149).

giudaico-cristiana, fondamento che non vuole essere unico e assoluto, ma complementare a fondamenti di altre scienze, culture e confessioni.

In quest'ottica, l'«idea russa», che V. Solov'ëv prevedeva come recata dalla sua nazione al Giudizio Universale dei popoli in qualità di autogiustificazione e di proprio contributo irripetibile alla coscienza umana, non corrisponde a un sogno di egemonia mondiale religioso-politica (dove le diverse cittadinanze si sovrappongono e sostituiscono a vicenda, invece di accrescersi e moltiplicarsi reciprocamente), ma a quella visione particolare, antinomica e armonica al contempo, della salvezza universale, che troviamo in Dostoevskij, Solov'ëv appunto, Florenskij, S. Bulgakov, Berdjaev e in tanti altri ancora pensatori russi veramente degni di interesse e di ammirazione⁶².

Bibliografia

- Белинский В.Г., *Полное собрание сочинений в 12 т. Т. XII*. Москва, Гос. Изд., 1956.
- Белинский В.Г., *О воспитании детей. Хрестоматия по истории педагогики*. Москва, 1971.
- Булгаков С.Н., О «Бесах» Ф. М. Достоевского, в связи с инсценировки романа в московском художественном театре in *О Достоевском: Творчество Достоевского в рус. мысли 1881-1931 гг.* Москва, Книга, 1990.
- Виноградов И.П., *Методика истории по Кригеру*. Москва, изд. тип. А.А. Карцева, 1885.
- Гачева А.Г., *У истоков историософской и политической концепции Достоевского 1860-1870-х гг. (Гютчевско-аксаковский контекст)* in «Достоевский и мировая культура», 19, 2003, pp. 70-107.
- Гербель Н.В., *Стихотворения А. С. Пушкина, не вошедшие в последнее собрание его сочинений*. Берлин, Р. Вагнер, 1861.
- Дистерверг А., *Избранные педагогические сочинения*. Москва, Учпедгиз, 1956.
- Добролюбов Н.А., *Избранные педагогические сочинения*. Москва, Педагогика, 1986.
- Достоевский Ф.М., *Собрание сочинений в 30 томах*. Ленинград, Наука, 1972-1990.
- Замалеев А.Ф. and Рыбас А.Е., *К методике преподавания истории русской философии*, Санкт-Петербург, Изд-во СПбГУ, 2008.
- Иловайский Д.И., *Сокращенное руководство ко всеобщей истории: Для мл. возраста*. Москва, тип. В. Грачева и К°, 1867.
- Кайданов И.К., *Основание всеобщей политической истории. Ч. I. Древняя история*. Санкт-Петербург, тип. Императорской Академии наук, 1814.
- Кайданов И.К., *Руководство к познанию всеобщей политической истории*. Санкт-Петербург, тип. Иосифа Иоаннесова, 1817.
- Кайданов И.К., *Начертание истории Государства Российского, составленное профессором исторических наук в Императорском Царско-Сельском лицее, Императорской Академии наук корреспондентом, статским советником и кавалером Иваном Кайдановым*. Санкт-Петербург, тип. Мед. деп. М-ва вн. Дел, 1829.
- Кайданов И.К., *Краткое изложение дипломатии Российского двора, со времени восшествия на Всероссийский престол дома Романовых до кончины государя императора Александра I*. Санкт-Петербург, тип. Деп. нар. Прос, 1833.

⁶² Scrive Pavel A. Florenskij: «A) Non è possibile l'impossibilità della salvezza universale. B) Non è possibile la possibilità della salvezza universale. Dicotomia, paradosso» (Флоренский 2002, 209). Il grande teologo De Lubac, ispirato da Dostoevskij, Teilhard de Chardin e Florenskij, ha parlato dei *paradossi della creazione*, così come ne parlavano già i padri orientali della Chiesa allora Universale, usando una similitudine con la forma della lettera greca “lamda”, dei cui due gambi paralleli uno, più pronunciato, porta all'armonia comune anche l'altro.

- Кайданов И.К., *История средних веков : От переселения народов и падения Западной Римской империи до открытия Америки и до преобразования (реформации) западной церкви, или от конца 5 до конца 15 и начала 16 в.* Санкт-Петербург, тип. Императорской Академии наук, 1837.
- Кайданов И.К., *Учебная книга всеобщей истории для юношества. Древняя история.* Санкт-Петербург, тип. Императорской Академии наук, 1837.
- Кайданов И.К., *История трех последних веков и первой половины XIX в., от конца XV и начала XVI вв. до 1831 г.* Санкт-Петербург, П. Заикин, 1841.
- Кайданов И.К., *Краткое начертание всеобщей истории.* Санкт-Петербург: тип. Императорской Академии наук, 1842.
- Кайданов И.К., *Краткое начертание российской истории.* Санкт-Петербург, тип. Императорской Академии наук, 1935.
- Карамзин М.Н., *История государства Российского: в 12 т.* Санкт-Петербург, Н.Н. Морев, 1816-1829.
- Ламовицкий С. Ф., *Школьный метод и его отношение к учебному предмету истории.* Казань: тип. Ун-та, 1891.
- Мережковский Д.С., Пророк русской революции in *О Достоевском: Творчество Достоевского в рус. мысли 1881-1931 гг.* Москва, Книга, 1990.
- Погодин С.Н., *Очерки русской историографии (конец XIX-начало XX века).* Санкт-Петербург, Изд-во Политехнического ун-та, 2017.
- Половцов А.А., *Русский биографический словарь. Т. 18: Сабанеев - Смыслов.* / под набл. пред. Имп. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова. Санкт-Петербург, Имп. Рус. ист. о-во, 1904.
- Пуцыкович В., О Ф. М. Достоевском (из воспоминаний о нем) in *Новое время 16 / 29 января*, 1902.
- Пушкин А.С., *Сочинения. Том 8: Примечания, добавления и поправки.* Санкт-Петербург: А. С. Суворин, 1905.
- Пушкин А.С., *Собрание сочинений в 10 томах. Том 1. Стихотворения 1814–1822.* Москва, ГИХЛ, 1959.
- Смарагдов С.Н., *Руководство к познанию древней истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым, учителем истории и географии при Сиротском институте Гатчинского воспитательного дома.* Санкт-Петербург, тип. Штаба воен.-учеб. Заведений, 1842.
- Смарагдов С.Н., *Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым, адъюнкт-профессором Александровского лицея.* Санкт-Петербург, Фр. Тип, 1844.
- Смарагдов С.Н., *Краткое начертание всеобщей истории для первоначальных училищ.* Санкт-Петербург, тип. Штаба воен.-учеб. Заведений, 1845.
- Смарагдов С.Н., *Руководство к всеобщей истории для женских учебных заведений.* Санкт-Петербург, тип. воен.-учеб. Заведений, 1849.
- Смарагдов С.Н., *Руководство к познанию средней истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым, учителем истории и географии при Сиротском институте Гатчинского воспитательного дома.* Санкт-Петербург, Ю.А. Юнгмейстер, 1856.
- Смирнов В.З., *Педагогические идеи Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова.* Москва, Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР, 1957.
- Соловьёв С.М., *Учебная книга русской истории.* Москва, тип. Э. Барфкиехта и К°, 1859.

- Сперанский М.М., *Введение к уложению государственных законов (План всеобщего государственного образования)*. Москва, Русская мысль, 1905.
<http://www.hist.msu.ru/ER/Text/speran.htm>.
- Стасюлевич М.М., *Хрестоматии документов по средним векам. В 3-ех томах*. Санкт-Петербург, тип. Иосафата Огризко, 1862-1865.
- Студеникин М.Т., *Методика преподавания истории в школе: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений*. Москва, ВЛАДОС, 2000.
- Студеникин М.Т., *Становление и развитие школьного исторического образования в России XVI - начала XX вв.* Москва, МГПУ Прометей, 2011.
- Ф.И. Тютчев, *Папство и римский вопрос*, in Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. Санкт-Петербург. Адольф Федорович Маркс, 1913, pp. 307-323.
- Тютчев Ф.И., Тютчев Ф. И. - И. С. Аксакову, 29 сентября 1868 // in *Лит. наследство*. Москва, 1989.
- Флоренский П.А., *Столы и утверждение Истины*, Москва, Лепта, 2002.
- Чекурин А.В., *Русский историк Д. И. Пловайский. Опыт библиографического исследования*. Рязань: Рязанский заочный институт (Ф) Московского государственного университета культуры и искусств, 2002.
- Чекурин А.В., *Без гнева и пристрастия: личность и судьба русского историка Д. И. Пловайского*. Рязань, Поверенный, 2009.
- Чернышевский Н.Г., *История цивилизации в Европе от падения Римской империи до Французской революции*. Санкт-Петербург, Николая Тиблена, 1860.
- Чернышевский Н.Г., *Избранные педагогические высказывания*. Москва, Государственное учебно-педагогическое издательство наркомпроса РСФСР, 1940.
- Чернышевский Н.Г., *Суеверие и правила логики* / Н. Г. Чернышевский, Полн. Собр. Соч., т. 5, ГИХЛ, 1950.
- Чернышевский Н.Г., *Характер человеческого знания* / Н. Г. Чернышевский. Собрание сочинений в пяти томах. Том IV. Статьи по философии и эстетике. Москва, Правда, 1974.
- Язвинский А.Ф., *Метод преподавания хронологии и истории Г. Язвинского: изъясненная самим же изобретателем*. Москва, Книга по Требованию, 2012.
- Balbo C., *Pensieri sulla storia d'Italia*. Whitefish, Montana, 2010.
- Balbo C., *Sommario della storia d'Italia dalle origini fino ai nostri giorni (2600 a.c. - 1848)*. Milano, A. Varion, 2016.
- Capilupi S.M., *La Missione di François Marie Gaillard SJ nella Russia Ortodossa del primo ventennio del XX secolo: caratteristiche e limiti della prospettiva unionistica*. in «Archivium Historicum Societatis Iesu», a. LXXII fasc 143, gennaio-giugno. Roma, 2003.
- Clement O., *I volti dello Spirito, trad. dal francese*. Biella, Qiqajon, 2004.
- Croce B., *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*. Milano, A. Mondadori, 1981.
- De Sanctis F., *Scritti varii, inediti o rari*. A cura di B. Croce. Vol. 2. Napoli, A. Morano, 1898.
- Garibaldi G., *Memorie autobiografiche*. Firenze, Barbera editore, 1888.
- Gentile G., *I Profeti del Risorgimento Italiano: Mazzini e Gioberti*. Firenze, Sansoni, 1923.
- Gentile G., *Albori della nuova Italia. Varietà e documenti*. Vol. 1. Firenze, Sansoni, 1969.
- King B., Okey T., *L'Italia di oggi*. Bari: Laterza, 1901.
- King B., *The Life of Mazzini*, New York, M. Dent & Sons, 1913.
- Maturi W., *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*. Torino, Einaudi, 1969.
- Mazzini G., *I doveri dell'uomo*. Milano: BUR, 2010.
- Pedagogic.ru. 2017a. *О должностях человека и гражданина*. Accessed June 6.
<http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000026/st017.shtml>.

- Pedagogic.ru. 2017b. *Сборник постановлений по Министерству народного просвещения*. Accessed June 6. <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st004.shtml>.
- Pedagogic.ru. 2017c. *Устав учебных заведений, подведомых университетам от 5 ноября 1804*. Accessed June 6. <http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st007.shtml>.
- Sforza G., *Studi Variazioni Divagazioni*. Roma: Bulzoni, 1996.
- Tamborra A., *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa Alleanza ai nostri giorni*. Milano: San Paolo Edizioni, 1992.

