

Contributi/10

Rivoluzione come mito politico: icone di una rivoluzione

Sebastiano Sitta Zanussi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/07/2017. Accettato il 27/08/2017

This article addresses the role of icons and symbols in the Soviet Revolution. At first it will be analyzed the political power of myths and symbols; then I will concentrate on the Revolutionary myth from the XVII century on; at last the specific case of SSSR will be taken into consideration. In fact, as far as October Revolution is concerned, traditional iconography and symbols played a relevant role as for both the 'worker' and the 'leader' images. I will show how – after a first period of incubation – imagery was used by Bolsheviks to represent Soviet auto-consciousness in metaphysical terms. In conclusion, it will be analyzed the 'apocalypse' concept in relation with the characters of Revolution that were previously exposed.

1. Necessità del mito politico: ideologia, metanarrazione e simboli

Oggetto del presente saggio è una ricognizione sul ruolo svolto, all'interno di una specifica esperienza storico-politica, da determinati elementi iconici fondati su una mitologia 'generale' di riferimento. Quest'ultima verrà posta in relazione con un complesso di simboli e strutture culturali di lunga durata, allo scopo di evidenziare in primo luogo alcune continuità fra i plessi ideologici di organismi politici di enorme diversità; in secondo luogo la natura solo apparente delle pretese divergenze intrinseche fra gli stessi. Per gli studi di teoria politica che non trascurino l'influenza dei simboli sulla realtà politica e gli aspetti non-discorsivi delle strutture di potere, quello sovietico rappresenta infatti un 'caso' di rilevante interesse¹.

Un certo numero di precisazioni iniziali è impreteribile. Analizzare il funzionamento politico storico del mito-Rivoluzione implica anzitutto una previa operazione di accertamento volta a chiarire se della 'rivoluzione' si possa effettivamente parlare nei termini di 'mito' e, se sì, in che senso. In ulteriore

¹ Merita menzionare qui almeno Eric Voegelin, che ha posto lo Stato sovietico al centro di alcune delle sue più ampie ed ambiziose concettualizzazioni. Si vedano *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano 1970; *Le religioni politiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano 1993, pp. 17-76; e, soprattutto, *La nuova scienza politica*, Roma 1968.

istanza, sarà necessario comprendere come il concetto di 'rivoluzione' sia entrato nel campo della teoria politica, per delimitarne il senso effettivo all'interno della storia istituzionale. Si tratta di un'operazione non indifferente, poiché tesa a sgombrare il campo da quell'incertezza e ondivaghezza che appaiono sovente quali caratteristiche essenziali della riflessione sul simbolismo politico²: occorre in altri termini tracciare una sia pur schematica storia politica della rivoluzione, o meglio una storia dell'idea politica di 'rivoluzione'.

In via preliminare si rende però necessaria anche una contestualizzazione più ampia, una delineazione teorica più specifica. Pur non essendo possibile in questa sede diffondersi sui presupposti della ricerca sul simbolismo politico³, si può per quanto qui necessario limitarsi a dire che i simboli entrano nel vivo della formazione e del mantenimento (oltre che della lotta e dell'estinzione) degli organismi politici. Ciò in dissenso con ampia tradizione nella scienza politica che concepiva i simboli in politica sostanzialmente quali suppellettili di rivestimento di ben più concreti, 'reali' – e, perché no, 'seri' – dati materiali (riducendo pertanto la dinamica politica in sé e per sé alla mera allocazione dei beni). Da tale posizione discende o una «interpretazione ciurmatorica»⁴ nella quale il sorgere della componente simbolica va ascritto «unicamente a una consapevole *invenzione* di miti e pratiche rituali, di natura essenzialmente utilitaria e strumentale» costituenti meri «espediti demagogici [...] per fondare, preservare e ribadire la legittimità del potere»⁵; o, d'altro lato, un riconoscimento sì della peculiarità del discorso politico in quanto prettamente simbolico, ma il suo appiattimento sugli altri modelli comunicativi, senza che sia più possibile farne emergere con chiarezza lo spessore teorico.

Al contrario, il meccanismo del formarsi dell'organismo politico evidenzia come non sia possibile uno studio della politica stessa nel suo complesso senza «un aggancio forte»⁶ alle sue componenti comunicative e simboliche. Di questa posizione teorica lo studio del caso sovietico rende ragione in modo palese. Anzitutto perché quest'ultimo risponde a quell'esigenza fondamentale espressa da Voegelin nei termini di «rappresentatività esistenziale»⁷, ossia di radicamento antropologico dell'ordine politico: «per ogni società, l'autocomprensione del proprio ordine ha carattere costitutivo; perciò ogni società a noi nota produce nella storia simboli [...] in cui esprime la propria esperienza dell'ordine»⁸. In secondo luogo perché lo Stato sovietico, nella propria organizzazione ideologica

²Cfr. M. Garcia Pelayo, *Miti e simboli politici*, Torino 1970, p. 141.

³Per le fonti e gli orientamenti di ricerca sul rapporto simboli-politica, cfr. F. Battezzorze, *Linguaggio e discorso politico: la prospettiva della scienza politica*, in *La ragione politica*, a cura di F. Rositi, vol. I, Napoli 2013, pp. 155-184. Per un'ulteriore discussione metodologica cfr. anche S. Sitta Zanussi, *Stato della questione sul simbolismo politico e alcuni altri concetti per una simbolica politica*, «Politics», VII, 2017, in corso di stampa.

⁴E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2007, p. 8.

⁵Ivi, p. 10. Sul rapporto ideologia-falsità cfr. M. Stoppino, *Potere e teoria politica*, seconda ed. accr., Milano 1995, pp. 313-335.

⁶F. Battezzorze, *Linguaggio e discorso politico*, cit., p. 160.

⁷E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 81.

⁸E. Voegelin, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Milano 1972, p. 198.

e meta-ideologica e nel rapporto con la tradizione politico-culturale russa, realizza quello che Foucault ha chiamato «regime di veridizione»⁹ fondato su 'aleturgie' consistenti in insiemi di «procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'imprevedibile, all'oblio»¹⁰. Vedremo in seguito come i temi esistenziale e veritativo entreranno nel complesso identificativo dell'esperienza rivoluzionaria russa.

In un lavoro alquanto recente¹¹ il discorso generale svolto in questa sede è stato declinato proprio sul caso sovietico nei termini di rapporto fra ideologia, mito e metanarrazione. Atteso che ogni rivoluzione nasce da una ideologia, intesa quale «sistema di idee legate ad un'azione di cambiamento»¹² – e come tale intrisa di immagini di filosofia della storia «e solitamente [di] una certa componente teleologica»¹³ – Gill afferma senza mezzi termini la «natura ideocratica»¹⁴ dell'esperienza sovietica. Essa consiste fundamentalmente nel radicamento dell'azione rivoluzionaria d'Ottobre e della successiva cristallizzazione istituzionale in un sistema di pensiero fortemente strutturato e formalizzato, che nel suo progressivo definirsi imposta una chiara dicotomia fra orto- ed eterodossia.

La natura filosofica e la complessità teorica dello sfondo ideologico non lo rendono però adatto alla vita quotidiana del popolo russo, né alla riforma della cultura, né all'uniformizzazione della società post-rivoluzionaria. Si rende necessario organizzarlo in altri termini, eminentemente simbolici, mitici o comunque non-razionali¹⁵, in modo da renderlo proficuo nell'azione di rafforzamento del neonato organismo politico, che non può fare a meno del coinvolgimento dei suoi sottoposti, tantomeno data l'aura messianica che ne involge il messaggio. Emerge a questo punto una metanarrazione: «una forma di discorso che presenta una forma semplificata dell'ideologia ed è il veicolo di comunicazione fra il regime e coloro che vi sono sottoposti»¹⁶. Suo scopo è la costruzione simbolica della società; nel suo svolgimento opera con gli strumenti più adatti alla costruzione di un soggetto collettivo che in quanto tale non è esperibile. «La metanarrazione» conclude Gill «è costituita da miti»¹⁷. L'adesione ai lineamenti simbolici propri dell'esperienza sovietica permetterà di condividere

⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano 2005, p. 42.

¹⁰ M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Milano 2014, pp. 18-19.

¹¹ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, Cambridge 2011.

¹² C. J. Friedrich, *Man and his Government. An Empirical Theory of Politics*, New York 1963, p. 103.

¹³ C. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 2.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Facciamo riferimento alla terminologia impiegata da P. Pellicani, *Il problema della legittimità del potere nella città secolare*, in *Potere politico e legittimità*, a cura di G. Pecora, Milano 1987, pp. 259-286: 273.

¹⁶ C. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 3.

¹⁷ *Ibid.*

la vita della nuova realtà politica divenendo al contempo, come vedremo in seguito, uomini nuovi. Essa diviene quindi mezzo di fusione dei singoli, i quali avrebbero poco in comune tra loro, in una società unitaria, e altresì di ricognizione e condivisione di un'identità comune¹⁸.

Come si vede, svariate ragioni inducono a ritenere che possa risultare non poco proficuo per l'analisi degli organismi politici il porre mente all'interazione, per mezzo di forme simboliche, del livello ideale e di quello materiale. Occorre guardare, in altri termini, anche a quel 'mondo immaginale' inteso come mediazione fra ideale e materiale, come *luogo* dove *hanno luogo* «gli atti simbolici di tutti i rituali di iniziazione, le liturgie in genere con i loro simboli»¹⁹. E questo perché il mito costituisce una rilevante porzione del lessico di quella realtà immaginale «incorporata e vissuta nella realtà che guida i soggetti che la coltivano conferendo loro identità ed appartenenza»²⁰.

Questa introduzione – certamente non breve, ma necessaria – ha permesso da un lato di evidenziare la cornice teorico–metodologica del lavoro, e dall'altro di compiere alcuni primi passi al suo interno, presentando fin dal principio la cogenza che nella vicenda sovietica ebbero riti, miti e simboli (ora possiamo dirlo) *politici*. A questo punto si può riprendere dall'esame dell'idea di rivoluzione, osservandone la vicenda storica e i fatti che hanno portato al suo assorbimento nella sfera delle teorizzazioni e delle azioni politiche.

2. Breve storia politica del concetto 'Rivoluzione': cicli, mutamenti decisivi e visione di un Mondo Nuovo

Relativamente tarda è l'assunzione all'interno del discorso politico del concetto di 'rivoluzione', inizialmente appartenente al lessico della cosmologia, sia pure filtrata dalla lente teologica. Di 'rivoluzione' parla Agostino a proposito della metempsicosi e della ciclicità dei fenomeni cosmici, facendo riferimento alla dottrina pitagorica e alla sua rilettura platonica e neoplatonica²¹. In senso tecnico, si parla di 'rivoluzione' in astronomia e matematica per indicare la regolarità dei fenomeni, specialmente astrali e comunque 'naturali' in senso lato. Così 'rivoluzione' fa pensare all'«idea di regolare e invariabile rotazione del corpo celeste secondo precise leggi, di ritorno a un punto originario, di

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 6.

¹⁹ H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986, p. 17. Questo *mundus imaginalis* è l' *âlam al-mithâl* della mistica islamica.

²⁰ G. M. Chiodi, *Utopia e mito: due componenti della politicità*, in *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica politico-giuridica*, a cura di C. Bonvecchio, Trieste 2001, pp. 267-280: 276.

²¹ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XII, *breviculus*, 13 («de revolutione saeculorum»); XII, 20.1 («revolutione incessabili sempiternas nota esse opera sua»); XXII, 12.2 («post multas itidem per diversa corpora revolutiones»); *De Trinitate*, XII, 15.24 («et eo modo affectas esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem»).

moto invariabilmente identico a se stesso»²² del tutto al di là di un intervento dell'uomo ed anzi segno dell'indisponibilità a questi delle strutture ultime del reale. Nel medioevo²³ e nella prima età moderna è termine che, pur involgendo mutamenti anche radicali (tipiche le opposizioni estate-inverno, notte-giorno e simili) li riassorbiva nell'immutabilità delle leggi fisiche e dunque «implicava una determinazione di eventi al di là della volontà umana e di forze umane»²⁴. Il significato politico della 'rivoluzione' non trova fino al Seicento un particolare approfondimento anche perché, sia detto per inciso, fino alla Gloriosa Rivoluzione del 1688 non si videro in Europa particolari rivolgimenti istituzionali tali da contribuirvi in modo deciso.

L'accezione veramente politica della 'rivoluzione' trova comunque la propria radice già in ambito medievale. Nella trecentesca *Cronica* del Villani appare infatti, con sorprendente anticipo, «un significato tutto moderno»²⁵: Matteo (continuatore dell'opera alla morte del fratello Giovanni avvenuta nel 1348) parla infatti della «subita revoluzione fatta per i cittadini di Siena, avendo disfatto e abbattuto il loro antico reggimento e l'ordine de' nove»²⁶. Si introduce qui il concetto di mutamento improvviso, radicale e decisivo, destinato a lasciare il segno con il cambiamento dell'ordine precedente in direzione di una nuova modalità organizzativa. La Rivoluzione ora si caratterizza per la «instaurazione di nuove regole, di nuove istituzioni attuative di nuovi principi»²⁷. Da tale accezione, evidentemente, è assente ogni riferimento a un 'ritorno' e alla regolarità del *semper idem* che caratterizzano le 'rivoluzioni' astrali.

Ma il significato moderno e politico della Rivoluzione non coincide appieno con quello manifestato dalla *Cronica*. Dopo la *Glorious* il termine assunse un rilievo europeo e stabilizzò in sé, unendoli, i due significati primari che abbiamo esposto e che erano sino a quel momento rimasti distinti. Rivoluzione significa a partire dal tardo Seicento «una modificazione significativa nella forma di governo» con la quale si attua «un ritorno a principi o condizioni anteriori»²⁸. Nel caso specifico, le 'condizioni anteriori' consistono nel ricollocamento sul trono di Guglielmo d'Orange. Come nota la Arendt, la più risalente accezione veramente *politica* della parola «indica la restaurazione, il ritorno a un ordine precedente»²⁹. Il ritorno coincide in parte con la realizzazione di un mondo nuovo, vale a dire con la rottura con una vita «storicamente attestata sull'ingiustizia» per la (ri)

²² L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, in *L'utopia nella storia. La Rivoluzione inglese*, a cura di A. Colombo e G. Schiavone, Bari 1992, pp. 245-263: 246.

²³ Valga su tutti l'uso che ne fa Dante nel secondo trattato del *Convivio* (2-3), ove è menzionata «la revoluzione del cielo di Venere» e da cui è tratto il seguente passo: «Tolomeo [...] puose un altro cielo essere fuori de lo Stellato, lo quale facesse questa revoluzione da oriente in occidente: la quale dico che si compie quasi in ventiquattro ore».

²⁴ I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, Milano 1995, p. 85.

²⁵ L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., p. 245.

²⁶ *Cronica di Matteo e Filippo Villani. A miglior lezione ridotta coll'aiuto de' testi a penna*, Roma 1980, p. 285.

²⁷ L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., p. 246.

²⁸ I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, cit., p. 92 (trad. modificata).

²⁹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano 1983, pp. 40-43.

fondazione delle istituzioni «su principi rispondenti ad aspirazioni universali dell'umanità, quelle che vanno maturando nella storia e di cui il popolo via via prende coscienza»³⁰.

Ora il cambiamento non è più l'improvviso rivolgimento di popolo della *Cronica*, bensì il momento di snodo in cui esso acquisisce consapevolezza della struttura del mondo, distorta dagli eventi storici, ed opera attivamente per ricondurre la realtà politica all'ordine che dovrebbe informarla. Il mutamento decisivo e la ciclicità dei fenomeni si riuniscono ed offrono la possibilità di ricollegare gli eventi terreni a quelli celesti, gli atti politici ai movimenti degli astri³¹.

Possiamo ad esempio osservare come l'«illuministico» Ottantanove francese produsse, nella pletora di icone e simboli, anche un *Sistema astronomico della Rivoluzione* (Fig. 1).

La ricezione degli eventi inglesi determinò altresì uno spostamento semantico decisivo. Ritenuta un avvenimento positivo dalla grandissima maggioranza dei commentatori, la Rivoluzione del 1688 contribuì a determinare il significato politico del concetto come singolo evento benefico, di carattere progressivo, che introduce nello scenario politico una mutazione decisiva e permanente³².

Verso la fine del secolo XVIII l'antico significato restaurativo andò scemando, finché Rivoluzione «passò infine a significare l'introduzione di qualcosa di totalmente nuovo»³³.

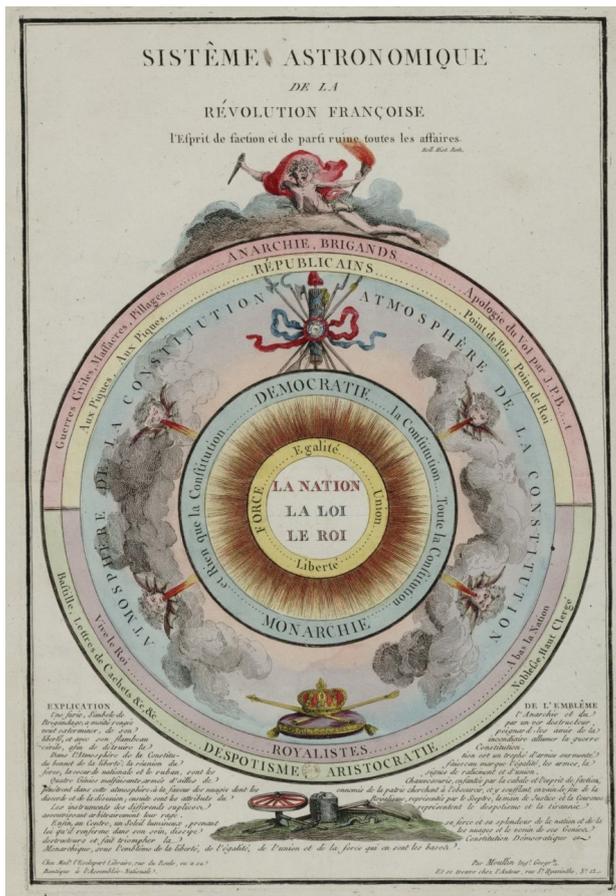


Fig. 1: Moulin, *Système astronomique de la Révolution Française* (1791-1792), Paris: chez Mad.e L'Esclapart (Collection de Vinck. *Un siècle d'histoire de France par l'estampe, 1770-1870*. Vol. 25 [4199-4347], *Ancien Régime et Révolution*).

³⁰ L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., p. 247.

³¹ Dopo l'esperienza di studio al Warburg Institute di Londra, Voegelin aveva inteso includere nella propria *Storia delle idee politiche* (mai completata) un intero capitolo dedicato specificamente all'*Astrologia politica* (cfr. E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 77-185: 108).

³² I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, cit., p. 92.

³³ Ivi, p. 93.

Nella Rivoluzione francese fu infatti manifesta l'esigenza di seppellire del tutto il passato, l'Antico regime, per volgere lo sguardo verso un ordine nuovo, che realizzasse l'incivilimento dell'uomo mediante gli strumenti della ragione, del diritto, della sovranità popolare. Dire Rivoluzione era ora dire *liberazione*, con il che ci si avvicinava alla sua qualificazione come effettivo mito politico. La stessa *Dichiarazione* unita alla Costituzione dell'Anno I (1793) affermava all'art. 35 che la Rivoluzione è «il più sacro dei diritti e il più inalienabile dei doveri», esercitabile ogniqualvolta se ne ravvisino le premesse e ne siano maturi i tempi.

La riflessione marxiana apportò al concetto un'ulteriore caratterizzazione che risulta decisiva per l'articolazione simbolica dello Stato sovietico. L'idea di *rivoluzione permanente*, introdotta da diverse prospettive³⁴ verso la metà del secolo XIX, tende a mettere in evidenza l'aspetto esistenziale delle istituzioni, cui abbiamo fatto riferimento in principio. Il mutamento dell'assetto costituzionale non può bastare a far dire concluso il processo rivoluzionario, dal momento che all'organismo politico è necessaria l'unità organica dei consociati nell'istituzione. Occorre un vero mutamento di significati il quale, avvenendo a livello della singola coscienza, esige tempi più lunghi rispetto a quelli che servono alla *semplice* rivoluzione dell'assetto di potere. La rivoluzione permanente di Marx e Stahl e la rivoluzione unica e perpetua di Proudhon non si risolvono in un unico atto e reintegrano l'antico significato del rivolgimento con quello del mutamento decisivo, dilatando il carattere puntiforme del singolo evento in un *momento perenne* di impronta schiettamente rivoluzionaria³⁵. Si può dire che la rivoluzione non è la Rivoluzione: l'evento rivoluzionario rappresenta l'atto iniziale della Rivoluzione, il simbolo del nuovo inizio, ma non la realizzazione degli obiettivi liberatori che al sogno rivoluzionario sono connessi³⁶. E dunque la Rivoluzione è un processo del quale si può stabilire l'inizio (eventualmente riconoscendone i 'padri nobili' o gli antecedenti storici³⁷) ma non prevedere la conclusione, la quale non è detto che sia concretamente realizzabile. Anche in questo va ravvisata la maturazione simbolica del concetto rivoluzionario e la sua assunzione quale strumento a disposizione dell'utopia politica³⁸.

In un'ultima fase, ancor più vicina al momento storico qui d'interesse, la Rivoluzione si lega non più alla presa di coscienza universalistica delle legittime aspirazioni dell'umanità, o per lo meno non in prima istanza. La *liberazione* che abbiamo menzionato avverrà in modo mediato, perché la Rivoluzione è ora qualcosa di intrinsecamente connesso ad un popolo, concretamente iscritto

³⁴ Si vedano le note opere di K. Marx, *Zur Judenfrage* (1844); P.-J. Proudhon, *Toast à la Révolution* (1848); e F. J. Stahl, *Was ist Revolution? Ein Vortrag* (1852). La questione sarebbe giunta nel cuore della riflessione sovietica con l'opera di Trozckij, che vi dedicò, *ex plurimis*, *Bilanci e prospettive* (1906), le *Lezioni d'ottobre* (1924) e *La rivoluzione permanente* (1931).

³⁵ Cfr. I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, cit., p. 265.

³⁶ L'idea della Rivoluzione cui seguirà il Regno della libertà è peraltro comune anche a buona parte del coevo pensiero anarchico (è ad es. evidente tanto in Bakunin quanto nell'opera del principe P. Kropotkin).

³⁷ Come vedremo a proposito della dottrina della Terza Roma e di Filoteo di Pskov.

³⁸ Cfr. L. Tundo, *L'utopia e la dinamica della rivoluzione*, cit., pp. 247-249.

nel suo destino storico: è la missione che esso deve adempiere per far emergere e sviluppare la propria natura più profonda. Ne *Il Terzo Impero*, manifesto della *Konservative Revolution*, leggiamo³⁹ fin dall'esordio che «i rivoluzionari del 1918 sono stati sconfitti [...] perché la loro rivoluzione *non era una Rivoluzione Tedesca*»⁴⁰: ma se quella rivoluzione fallita è stata il sigillo dello sfacelo, la Rivoluzione Tedesca sarà invece «il sigillo della nostra risurrezione»⁴¹. Essa attende di essere posta in opera nella sua autenticità dal popolo di Germania, per sancirne la liberazione e riportare l'ordine nel «caos europeo»⁴². E così l'autore esorta: «prendiamoci la *nostra* Rivoluzione!»⁴³.

Riassumiamo qui in conclusione i tratti essenziali del concetto politico di Rivoluzione per ciò che ci riguarda più da vicino:

- a. evento di novità nello scenario sociopolitico;
- b. innesco di un processo di rinnovamento sostanziale della società;
- c. orientamento a principi universali;
- d. nesso destinale con il popolo che la pone in opera.

La panoramica che abbiamo svolto mostra il retroterra culturale da cui è emerso il mito politico della Rivoluzione, mettendone altresì in rilievo i punti di aggancio alle caratteristiche iconiche che la vicenda sovietica avrebbe manifestato in maniera più evidente.

3. Spirito russo e mito rivoluzionario

I. *La mens russa*. L'osservazione del cammino storico della cultura russa mostra tratti di sorprendente continuità a partire dal medioevo fino all'epoca che stiamo qui considerando. Pur nella diversità delle vicende, ciò che appare invariante è la struttura fondamentale entro la quale le differenti esperienze vengono categorizzate, dalla quale derivano poi le direttrici culturali e le spinte ideologiche che caratterizzano la cultura russa. È stato osservato come sia propria di quest'ultima «una polarità fondamentale che si esprime in una struttura duale»⁴⁴ tale per cui «i valori culturali (ideologici, politici e religiosi) della Russia medievale si distribuiscono in un campo bipolare e sono separati da un confine netto, privo di zone assiologicamente neutre»⁴⁵.

³⁹ I riferimenti all'opera di A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich* (1929) sono riportati dagli estratti presenti in R. Stackelberg e S. A. Winkle (a cura di), *The Nazi Germany Sourcebook. An Anthology of Texts*, London and New York 2002, pp. 76-82.

⁴⁰ Ivi, p. 77.

⁴¹ Ivi, p. 78.

⁴² Ivi, p. 77.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, *The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture (up to the End of the Eighteenth Century)*, in Id., *The Semiotics of Russian Culture*, Ann Arbor 1984, p. 4.

⁴⁵ Ivi, p. 31.

Questa articolazione procede attraverso i secoli rappresentando un timbro caratteristico della *mens* russa, e la distingue da quella occidentale proprio per l'assenza di una sfera di neutralità «che possa diventare una riserva culturale per lo sviluppo del sistema di domani»⁴⁶. All'articolazione triadica della cultura occidentale, corrispondente a Paradiso, Inferno e Terra, si opporrebbe in terra russa la polarizzazione tra Paradiso e Inferno⁴⁷, cui viene ricondotto anche quanto è terreno. Lo stesso pensiero rivoluzionario, nutrito da questa stessa polarizzazione, leggeva le posizioni ideologiche in un'ottica di pura alternativa: o con la Rivoluzione, o contro di essa. I bolscevichi «mostravano assai poca tolleranza per le posizioni ambigue»⁴⁸.

Il dualismo russo produce per conseguenza una serie di coppie di opposti: cielo e inferno, sacro e profano, divino e demoniaco, vecchio e nuovo, cristianità e paganesimo, Russia e Occidente, vera fede e falsa fede, ortodossia ed eresia, conoscenza ed ignoranza⁴⁹. Tali sono gli assi entro i quali lo spirito russo *legge* il mondo; tali i modelli che costituiscono i riferimenti produttivi delle nuove costruzioni teoriche e ideologiche. Di particolare rilievo appare l'opposizione fra *vecchie cose* [*starina*] e *nuove cose* [*novizna*], che prova il proprio vigore «assorbendo o subordinando a sé»⁵⁰ molte delle altre. Così, ad esempio, il paganesimo sarà integrato nel Vecchio, il cristianesimo nel Nuovo; e così via. Anche tale opposizione ha carattere radicale, e trova la propria fonte nelle parole neotestamentarie «ecco, io faccio nuove tutte le cose»⁵¹ e «le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»⁵². Il Nuovo si pone come la più completa negazione del Vecchio, con il quale non vi è continuità; il passaggio dall'uno all'altro è possibile soltanto mediante un mutamento immediato e decisivo, un rivolgimento puntuale e radicale: cioè uno dei caratteri della Rivoluzione come mito politico.

S'è detto che una 'sfera assiologicamente neutra', ove presente, funge da 'riserva culturale' per la produzione di nuovi contenuti. Laddove essa manchi, come nel nostro caso, la conseguenza è invece l'impossibilità di modificare il reale, assorbito da uno dei due poli, se non volgendosi all'altro. La dualità è caratteristica del pensiero russo anche nel senso che non si danno sfumature e spazi di manovra: «il cambiamento ha luogo come radicale *rifiuto* di quanto vi era

⁴⁶ Ivi, p. 4.

⁴⁷ La divergenza fondamentale è tanto radicale da far parlare senza mezzi termini, per quanto riguarda il caso russo, di «un'altra visione del mondo» che è il sottotitolo dello studio di T. Špidlík, *L'idea russa*, Roma 1995. La divisione fra Cielo e Inferno già in terra porta la *mens* russa a concettualizzare gli eventi storici nella cornice di un'immensa teodicea (cfr. A. Asnaghi, *Storia ed escatologia nel pensiero russo*, Genova 1973, cui rimandiamo dato che lo spazio a nostra disposizione impedisce ulteriori approfondimenti).

⁴⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters Under Lenin and Stalin*, Berkeley-Los Angeles-London 1997, p. 188.

⁴⁹ Cfr. J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, *The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture*, cit., pp. 32-33.

⁵⁰ Ivi, p. 5.

⁵¹ *Apocalisse*, XXI, 5.

⁵² *Seconda lettera ai Corinzi*, V, 17.

in precedenza»⁵³. Teso fra i due estremi dello spirito nazionale, il pensiero politico russo non mostra la prevalenza di un atteggiamento conservatore, come è tipico dell'Europa coeva e borghese, bensì *contemporaneamente* tendenze reazionarie e, rispettivamente, ultra-progressiste⁵⁴. Ma del resto anche nel pensiero progressista «la visione, costantemente mantenuta, della Russia come *il Nuovo* è paradossalmente combinata con l'attivazione di modelli culturali estremamente antichi»⁵⁵. Se il cambiamento è possibile solo all'interno del meccanismo duale, il Nuovo rappresenterà sempre *una negazione della propria negazione*, così che le trasformazioni della realtà (culturale in generale, politica in particolare) si tradurranno sovente «di fatto nella *rigenerazione* dell'arcaico»⁵⁶. In altre parole vige nello spirito e nella cultura russi «l'idea che progredire è accedere a una qualche verità perduta» e che «muoversi verso il futuro è anche muoversi verso il passato»⁵⁷. Con il che abbiamo enunciato un altro tratto della Rivoluzione come mito politico; e si inizia a comprendere per quali ragioni l'idea rivoluzionaria abbia trovato in Russia terreno fertile ove trovare realizzazione pratica.

II. *La Terza Roma*. Si tratta di un mito politico fondato sulla distinzione fra un impero formale – concettuale, ideale – e un impero materiale che avrebbe dovuto conferirvi una realtà materiale. Roma è l'orizzonte di senso dell'organismo politico che aspira all'universalità, e si può dire con Garcia Pelayo che essa, «al di là delle contingenze della sua esistenza storica, [...] è un'entità soprastorica a cui, fra gli altri attributi, erano uniti gli *iura* dell'Impero»⁵⁸.

Nella *caput mundi* l'ordine dell'esistenza umana non trova scissione, come poi sarebbe stato per la civiltà cristiana, fra la storia profana e la storia sacra. La città stessa era sacra poiché popolata di dèi, i quali erano parte integrante della vita politica: i «Geni invisibili della città» vi «convertono il Potere nudo in Autorità»⁵⁹. Roma, «simultaneità di istituzione, divina e umana, di un ordine sociale»⁶⁰, si nutre del principio per il quale «contribuire alla gloria della Città significa contribuire alla gloria degli Dèi e viceversa»⁶¹. Tale principio si travasò dalla Prima alla Seconda Roma con la conflittuale mediazione del cristianesimo.

Il problema cristiano si presentò in uno con il trasferimento della capitale a Costantinopoli. La stessa possibilità della *translatio imperii* riposa sull'idea che l'onere della missione imperiale di ordinamento e pacificazione debba essere assunto da quel popolo che, nel mondo romano-cristiano, possieda la facoltà di

⁵³ Ivi, p. 5.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 15.

⁵⁸ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma (sulle ragioni di un mito politico)*, in Id., *Miti e simboli politici*, pp. 71-136, Roma 1970, p. 84.

⁵⁹ L. Pellicani, *Il problema della legittimazione del potere nella città secolare*, cit., p. 264.

⁶⁰ M. Henry, *The Intoxication of Power. An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*, Dordrecht 1979, p. 122.

⁶¹ E. Durkheim, *Lezioni di sociologia*, Milano 1978, p. 65.

assolvervi⁶². La centralità simbolica della Città sacra era rimasta viva, e non le aveva nuociuto lo spodestamento degli antichi dèi dal loro ruolo politico: al contrario, la presenza della sede petrina le aveva conferito ulteriore prestigio rendendo se possibile ancor più problematica la questione dello spostamento della capitale. Il trasferimento della sede imperiale entrò addirittura nel repertorio delle figure apocalittiche: «cambiato il nome e spostata la sede dell'Impero, seguiranno la confusione e lo sconvolgimento del genere umano», dice Lattanzio⁶³. All'antica coesistenza di ordine umano e divino subentrava quella della religione cristiana e del principio imperiale romano. Per un effetto di lunga durata, il vecchio ruolo cerimoniale di Roma si convertiva in simbolo di una sorta di teologia civile secolarizzata, andando a scontrarsi con il nuovo simbolo universale che emergeva con il cristianesimo.

Nella nuova capitale «la forma bizantina del cesaropapismo, che era continuazione diretta della posizione dell'imperatore nella Roma pagana» seppe trattenere il reciproco respingersi dei simboli imperiale e religioso instaurando una forma di coesistenza dei due principi. Riprendendo – ma solo in superficie – le antiche consuetudini, essa si espresse concretamente nella riduzione dell'operato ecclesiastico a funzione statale, senza che vi fosse una reale compenetrazione tra i due principi. Solo rendendo l'evangelizzazione stessa un simbolo di azione politica si sarebbe potuta infatti realizzare l'idea dell'epoca che concepiva Roma «come un'unità dialettica del momento apostolico e del momento cesareo»⁶⁴.

La regione russa fu culturalmente influenzata dai modi e dai simboli dell'Impero d'Oriente; nelle parole di Garcia Pelayo, «sia sotto l'aspetto ecclesiastico sia sotto quello politico la Russia nacque ideologicamente come derivazione di Bisanzio, di cui riconosce per molto tempo la preminenza e l'autorità»⁶⁵. Se però «Mosca può ora considerarsi erede di Bisanzio»⁶⁶, essa supera l'eredità ricevuta e si avvia su un percorso simbolico-politico alquanto differente.

Narra una leggenda slava⁶⁷ che l'impero cristiano fosse custodito in una mitra bianca, proprietà del papato romano. Papa Formoso, al tempo di Carlomagno, cedette però alle lusinghe del demonio e se ne liberò apostatando. L'oggetto pervenne quindi a Bisanzio, dopo la caduta della quale fu miracolosamente salvato dalla distruzione e trasportato a Novgorod, garantendo così alla Rus' il possesso della tradizione apostolica⁶⁸. La dottrina della Terza Roma si occupa invece più propriamente del momento cesareo di Mosca. L'*igumen* Filoteo di

⁶² Cfr. M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 95.

⁶³ Lattanzio, *Divinae institutiones*, VII, 16 (PL 6, 791A).

⁶⁴ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 84.

⁶⁵ Ivi, p. 80.

⁶⁶ Ivi, p. 81.

⁶⁷ Per un'analisi storica e politologica di questa leggenda cfr. M. Labunka, *The Legend of the Novgorodian White Cowl. The Study of its 'Prologue' and 'Epilogue'*, Munich 1998; alcune nozioni meno approfondite si trovano anche in G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 85.

⁶⁸ Cfr. M. Labunka, *The Legend of the Novgorodian White Cowl*, cit., p. 106.

Pskov⁶⁹ (1465-1542), autore di lettere sul destino della Russia che gli meritavano l'appellativo di 'progressista' da parte degli storici sovietici, afferma che l'impero romano sarà eterno poiché coincide con il Quarto Impero della profezia di Daniele⁷⁰. La prima Roma ha però apostatato adottando l'eresia di Apollinare di Laodicea e abolendo la lievitazione del pane eucaristico; la seconda invece è caduta nelle mani dei musulmani a causa dei suoi peccati e della corruzione dei suoi costumi. L'Impero definitivo – sempre identico a sé, invincibile, indistruttibile – ha cambiato sede per due volte, ed ha finalmente trovato riposo a Mosca, città costruita su sette colli, la quale «è l'unica capitale della vera fede e del vero Impero Cristiano: [...] un impero che, operando la salvezza, si estenderà sino ai confini dell'orbe e durerà sino alla fine dei tempi»⁷¹.

Per merito di un trasferimento di simboli, la Russia – terra di polarizzazione fra bene e male, fra vecchio e nuovo – diventava così «rappresentante imperiale della verità cristiana»⁷². Scrive Filoteo allo zar: «tutti gli imperi della cristianità sono uniti in te. Due Rome sono tramontate, la Terza vive e non ve ne sarà una quarta. Il tuo Impero Cristiano [...] non tramonterà»⁷³.

L'unione del dualismo russo e del mito della Terza Roma fece sì che «un odio davvero *apocalittico* si accese contro l'Europa»⁷⁴. Apocalittico perché, come vedremo in conclusione, chiamava in causa la struttura stessa della realtà e metteva in gioco la sua definitiva trasformazione. Al centro del populismo slavofilo era una Mosca santa, messianica e redentrica, culla dell'anima russa: anche in Dostoevskij «questa sovrapposizione del messianismo si cristallizzò nella visione [...] di una Russia autocratica, ortodossa, che avrebbe in qualche modo conquistato il mondo e in questa conquista si sarebbe trasformata nella libera società di tutti i cristiani nella vera fede»⁷⁵.

⁶⁹ Su questa dottrina cfr. R. L. Wolff, *The Three Romes. The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat*, «Daedalus», LXXXVIII, 1959, 2, pp. 291-311; cfr. anche M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 81; e G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., pp. 81-89.

⁷⁰ Cfr. *Daniele*, II, 31-45.

⁷¹ M. Garcia Pelayo, *La lotta per Roma*, cit., p. 81.

⁷² E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 152.

⁷³ La lettera di Filoteo di Pskov è presentata tra gli altri in N. Davies, *Europe. A History*, London 1997, p. 465. In realtà il passaggio normalmente citato è una conflazione di più versioni: in argomento cfr. R. L. Wolff, *The Three Romes*, cit., p. 309, n. 2.

⁷⁴ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano 1978, p. 933. L'opposizione tra le due città-simbolo dell'impero era ricondotta ai due poli della *mens* russa: Pietroburgo, la più 'europea', concentrava in sé l'influenza demoniaca dell'Occidente; Mosca era invece custode dell'anima e della tradizione autenticamente russa. Così riassume lo stesso Spengler: «Mosca è sacra, Pietroburgo è Satana» (ivi, p. 934).

⁷⁵ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 101. Cfr. R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma 1990, pp. 19-80. Per la collocazione dell'opera di Dostoevskij nell'alveo del messianismo politico russo, cfr. anche G. Marinelli, *La Russia e il destino dell'Occidente. Dostoevskij, Solov'ëv, Rozanov, Šestov*, Roma 1994, pp. 45-65; e G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., pp. 149-155. Di quest'opera segnaliamo anche, perché qui di interesse, le pp. 40-54, 106-119, e 175-180 (queste ultime specificamente dedicate ai «sogni messianici del bolscevismo»).

Con la Terza Roma⁷⁶ abbiamo incontrato gli ultimi due tratti della Rivoluzione come mito politico. In primo luogo, abbiamo l'iscrizione di un principio universalistico (il 'momento dialettico' di cristianità e cesarismo); in secondo luogo, vediamo all'opera il nesso destinale che lega il popolo russo al proprio compito di redenzione dell'umanità intera. Siamo perciò giunti ad osservare come tutti gli elementi della Rivoluzione-mito trovino in Russia un ambiente idoneo ad germinare, e i motivi culturali per i quali l'impero zarista fu fertile per le aspirazioni messianiche del socialismo reale.

4. Simboli e icone della rivoluzione sovietica: a) La comunità dei redenti e i suoi nemici

L'organismo politico sovietico si autorappresentò fin dal principio quale comunità di redenti che, con sforzo titanico, doveva assumersi il compito (assegnatole dalla necessità storica) di redimere a sua volta il mondo intero. Compito dell'apparato simbolico e iconico della nuova politica era allora di permettere l'identificazione delle masse – in maggioranza contadine – con l'uomo nuovo forgiato dalla Rivoluzione. Il problema si poneva in questi termini: la cultura visiva sovietica doveva farsi carico di «disegnare netti confini laddove prima non ve n'era alcuno, per delineare con precisione un campo bipolare nel quale tutto e tutti appartenevano all'uno o all'altro lato dello sforzo eroico e senza precedenti di costruire il socialismo»⁷⁷. Si tratta, come abbiamo detto, di ricondurre i nuovi eventi all'uno o all'altro estremo della lettura tradizionale della realtà. Ed ecco infatti che i bolscevichi furono da subito «profondamente radicati in una cornice di antinomie» e «organizzarono la propria concezione del mondo intorno a punti diametralmente opposti quali borghesia e proletariato, zar e popolo, kulaki e contadini, Bianchi contro Rossi»⁷⁸.

Nel fermento della Rivoluzione, la propaganda visiva assunse il compito di illustrare quotidianamente l'andamento del rivolgimento politico. L'obiettivo immediato era stabilire la fondamentale dicotomia amico-nemico, identificando di volta in volta gli avversari contro i quali doveva essere attuata la repressione. In un primo momento fu necessario uno stile semplice, che rispondeva ad un

⁷⁶ Dobbiamo qui accennare cursoriamente alla fecondità del mito della Città Eterna (intesa come città in qualche modo *definitiva*, oltre-storica e sopra-storica). Con l'occidentalizzazione della Cina vi furono voci che riallacciavano il destino imperiale romano a quello del Celeste Impero, tanto da far parlare addirittura Lian Ch'i-ch'ao (sec. XIX) di una Quarta Roma cinese (cfr. P. F. Fumagalli, *Appunti di cultura cinese*, Milano 2006, p. 20). E a tali fascinazioni non dev'essere estraneo neanche il mito politico islamico di *Qizil Elma*, la *mela rossa* (forse la cupola di una cattedrale illuminata dal tramonto) indicante la conquista definitiva dell'impero islamico: cfr. E. Rossi, *La leggenda turco-bizantina del pomo rosso*, in *Atti del Quinto Congresso Internazionale degli Studi Bizantini*, Roma 1939, pp. 542-553; e F. Babinger, *Qizil Elma*, «Der Islam», XII, 1922, pp. 109-111. Si tratta di terreni perlopiù ancora inesplorati sia in campo storico-filosofico sia, *a fortiori* date le suaccennate resistenze, in campo politologico.

⁷⁷ V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 212.

⁷⁸ Ivi, p. 187-188.

tempo alle necessità di chiarezza comunicativa e di rapidità nell'elaborazione del prodotto. Si osservi ad esempio la seguente raffigurazione⁷⁹, che nella semplicità

delle forme richiama i modi della pittura tradizionale russa⁸⁰ (Fig. 2).

Zar, pope e kulako, dell'estate 1918, indica con immediatezza i nemici di cui i «poveri contadini» devono «ottenere la testa»: il *pope* e il *kulako*, che temendo la massa proletaria, si sono uniti allo zar nella lotta controrivoluzionaria. Particolarmente significativi i teschi che 'decorano' lo zar e i fulmini quasi divini che scendono a colpire i tre nemici. Ferma l'immagine di Nicola II, il prete e il possidente furono rappresentati in fogge diverse per adattare il poster alle differenti popolazioni dell'impero. Ne riportiamo



Fig. 2: *Prima di Ottobre mietevate solo per i borghesi!* (1917)

la versione lituana, in cui in luogo del kulako vi è il generico borghese (Fig. 3).

Zar, pope e kulako divenne soggetto iconografico in certa misura prototipico, rappresentando i tre aspetti dell'oppressione del proletariato sotto l'antico regime:

a. politica: il regime zarista da abbattersi per la dittatura del proletariato;

b. economica: il sistema capitalistico che soffoca il lavoratore;



Fig. 3: *Caras, kunigas ir bagocius* (1918)

⁷⁹ Per la cartellonistica sovietica rimane imprescindibile S. White, *The Bolshevik Poster*, New Haven 1988. Un'analisi più particolare, estranea alle necessità e alle possibilità del presente lavoro, si ritrova in V. E. Bonnell, *The Representation of Women in Early Soviet Political Art*, «Russian Review», L, 1991, 3, pp. 267-288; e Ead., *The Peasant Woman in Stalinist Political Art of the 1930s*, «The American Historical Review», XCVIII, 1993, 1, pp. 55-82.

⁸⁰ Si veda S. Norris, *A War of Images. Russian Popular Prints, Wartime Culture, and National Identity 1812-1945*, DeKalb 2006.



Fig. 4: A. Apsit, *Tsar', pop i bogach* (1918)

Nella macrocategoria dei nemici possiamo poi riconoscere:

a. elementi appartenenti all'antico regime, inteso sia in senso politico sia in senso economico: zar, famiglia imperiale, corte, autorità religiose (*pope*, rabbino, *mullah*), proprietario terriero, boiardo, capitalista, mercante, imprenditore, banchiere, speculatore;

b. avversari politici della guerra civile: menscevico, socialrivoluzionario, anarchico, membro dell'Armata bianca, e figure particolari come Černov, Denikin, Iudenich, Kaledin, Kerenskij e Kornilov;

c. approfittatore, fannullone, ladro, parassita, estorsore (con il quale erano spesso identificati membri della burocrazia e del mondo finanziario), traditore, disertore; sotto Stalin a questo gruppo si aggiunsero: egoista, teppista, lavoratore occasionale, scettico, imbroglione o truffatore, cattivo lavoratore, finto malato, piagnone, professore, intellettuale⁸³.

Il grado di odio che l'ideologia bolscevica riservava ai nemici variava di gruppo in gruppo. I rappresentanti dell'antico regime erano considerati irredimibili, totalmente al di fuori del pur titanico compito affidato al proletariato russo, e così privati della cittadinanza quando non eliminati fisicamente. Posizione

c. religiosa: l'«oppio dei popoli» che impedisce loro di acquisire consapevolezza di classe.

Dopo pochi mesi una nuova e più elaborata versione del soggetto uscì per la penna di Alexandr Apsit. Una massa scheletrica di oppressi è costretta a nerbate a trasportare i potenti sopra le sepolture dei poveri (Fig. 4).

Col procedere della guerra civile l'iconografia bolscevica sviluppò poi un ricco apparato figurale nel quale erano rappresentati oltre cinquanta differenti 'nemici', ciascuno identificato da uno o più tratti caratteristici⁸¹ ed incasellati nella partizione fondamentale fra coloro che operavano all'interno del fu impero russo, e quanti invece si trovavano all'esterno⁸².

⁸¹ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 190.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 191.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 213.

deteriore era anche quella degli appartenenti al terzo gruppo, considerati pietra d'inciampo nella costruzione del nuovo Stato. Gli avversari politici del periodo rivoluzionario godevano invece di uno *status* alquanto migliore, poiché veniva loro riconosciuta una posizione già in qualche modo indirizzata verso il mondo nuovo, cioè l'adesione alla *pars destruens* della Rivoluzione. Si riconosceva loro la possibilità di «convertirsi al bolscevismo»⁸⁴ abbracciando anche l'unica vera *pars construens*: ai menscevichi, ai socialrivoluzionari ed agli altri «era permesso di ripudiare le proprie opinioni politiche, cooperare con il nuovo regime sovietico e perfino di unirsi al partito bolscevico»⁸⁵.

Poiché, come abbiamo osservato, la Rivoluzione è in realtà un'attività progressiva di cui gli eventi 'politici' della 'rivoluzione' rappresentano solo il principio, la lotta contro i nemici della Rivoluzione è anch'essa un fenomeno permanente, almeno fino a quando la società non sia completamente redenta. Anche con la stabilizzazione costituzionale dell'Urss non cessa perciò la necessità di identificare i nemici contro i quali dirigere l'opinione pubblica e gli sforzi messianici del nuovo Stato. Entro la prima metà degli anni '30 cessa la fase realmente produttiva dell'iconografia sovietica in materia di nemico, ed è possibile con sguardo retrospettivo identificare tre stili principali della sua rappresentazione.

I. *Deumanizzazione*. L'iconografia folklorica russa conosceva un ampio repertorio di animali (serpenti e altri rettili, ragni, anfibi, cani, uccelli) ciascuno dei quali era univocamente associato ad un significato allegorico. Anche in questo la Rivoluzione s'innestò saldamente nella tradizione figurale, rappresentando il nemico con sembianze animali il cui significato era riconoscibile al popolo. La sostituzione degli uomini con animali riposa infatti «direttamente nella tradizione allegorica, e molte delle creature hanno associazioni simboliche religiose o di carattere folklorico»⁸⁶. Del resto, la prima generazione di autori di poster politici bolscevichi (D. Moor, A. Apsit, Deni e altri) avevano precedentemente operato come iconisti o illustratori sotto l'impero. Il procedimento è quello, tipico, della 'invenzione di una tradizione', e segnatamente «il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni di tipo nuovo, destinate a fini altrettanto nuovi»⁸⁷. È così che «la mitologia [tradizionale], in combinazione con l'ideologia politica, conferì alla propaganda sovietica un carattere unico e persuasivo»⁸⁸ che le permise di radicarsi saldamente anche grazie «al basso livello d'istruzione nelle campagne e la forte tradizione visiva del popolo russo»⁸⁹. Il contadino non percepiva rotture, bensì solo spostamento di soggetti.

⁸⁴ Ivi, p. 192.

⁸⁵ Ivi, p. 193.

⁸⁶ Ivi, p. 218.

⁸⁷ E. Hobsbawm, *L'invenzione della tradizione*, Torino 2002, p. 8.

⁸⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 7.

⁸⁹ Ivi, p. 3.



Fig. 5: D. Orlov, *Morte all'imperialismo* (1919)

enorme rettile che stringe nelle proprie spire le città e le fabbriche; contro di esso va mobilitata l'intera massa del proletariato, insieme organico delle forze produttive, unito sotto la guida della bandiera rossa (Fig. 5).

La rappresentazione del nemico sotto forma animale rispondeva anche ad un'altra esigenza che premeva al gruppo al potere. Con questo tipo di raffigurazione si otteneva di deumanizzare il nemico, trasformandolo in qualcosa di non-umano, repellente, odioso di per sé. Ciò è viepiù evidente avvicinandosi al periodo bellico; quanto più vicino è sentito il conflitto con le forze della controrivoluzione, tanto più l'arte

Il bolscevichi, attingendo a piene mani al bagaglio iconografico di origine folklorica, ben radicato presso il popolo e immediatamente riconoscibile quanto a contenuto comunicativo, adottarono un procedimento teso «a deumanizzare i nemici riplasmandoli in forma di rettili, insetti, uccelli e altri animali»⁹⁰. Simboli del nemico divennero ragni, cani ringhianti, serpenti e corvi (tradizionale simbolo diabolico); un rilievo particolare merita l'uso a questo scopo dell'aquila che, priva in realtà di significato negativo, lo ottenne «per la sua ovvia associazione con l'antico regime e il Governo provvisorio, che aveva mantenuto l'effigie dell'aquila bicefala»⁹¹. L'imperialismo potrà essere ben rappresentato da un



Fig. 6: A. Kokorekin
Morte al nostro fascista! (1941)

⁹⁰ Ivi, p. 193.

⁹¹ Ivi, p. 196.

di rappresentare il nemico «diventa, soprattutto, l'arte di trasformare persone in qualcosa di non umano e di presentarle in una forma che ne legittimava la distruzione o, come minimo, l'incarcerazione»⁹². Affrontare il nemico non richiede scrupoli di sorta; ucciderlo non è più che calpestare un ragno o schiacciare un insetto. L'Armata rossa (l'armata del Bene) non combatte l'esercito tedesco, combatte un *mostro*, un serpente demoniaco (animale del Maligno), acciambellato in forma di svastica, che il bravo soldato rosso trapassa da parte a parte con la baionetta, sotto la stella protettiva della falce e martello (Fig. 6).

II. *Caricatura*. Anch'esso è stile che s'impose direttamente negli anni della guerra civile per opera di artisti come Deni, Moor e Cheremnykh che stabilirono il lessico visivo fondamentale delle caricature sovietiche. Pochi elementi distintivi identificano univocamente le differenti classi sociali, formando un 'abecedario visivo socialista' destinato all'indottrinamento e alla chiarificazione ideologica. In un celebre poster di Deni (V. Denisov) sono ritratti otto idealtipi di nemico della rivoluzione (dallo zar al monarchico, dal banchiere al menscevico), identificati ciascuno da un dettaglio del cappello o dell'acconciatura o da un particolare nelle decorazioni o nell'abbigliamento, i quali fissano torvi il 'cittadino felice' che non ne ha mai fatto conoscenza, se non dalle pagine dei libri (Fig. 7).



Fig. 7: Deni, *Felice il cittadino che conosce questa gentaglia solo dai libri* (1932)

Soggetto particolarmente amato nello stile caricaturale è il banchiere, assunto nel lessico visivo sovietico come rappresentante per antonomasia del sistema

⁹² Ivi, p. 197.



Fig. 8: V. Deni, *Il manifesto del barone Wrangel* (1921)

re dalle fotografie ufficiali una volta che fu espulso dal Partito, subì anch'egli un processo di caricatura. Fino ai primi anni '20 assai stimato dall'iconografia sovietica, che gli conferiva una posizione inferiore solo a quella dello stesso Lenin, fu poi dipinto come un piccolo intrigante, vicino ai capitalisti e ai fascisti⁹³. Sorte davvero grama, se si pensa che, finché in auge, era stato «l'unico dotato di uno status iconografico tale da rivaleggiare con quello di Lenin»⁹⁴.

Riportiamo infine un poster anonimo del 1921, con il quale il nascente Stato sovietico manifesta il proprio rifiuto del sistema internazionale, inteso dai bolscevichi come mera stabilizzazione del capitalismo in ottica solidamente imperialistica. La *Legge delle Nazioni*, in realtà, non sono altro che i tre imperi (statunitense, inglese e francese)

capitalistico. Normalmente raffigurato come finanziere pingue, in *tight* o frac, con tuba d'ordinanza, sovente viene giustapposto a masse proletarie ischeletrite ed affamate, che brancolano verso di lui per avere di che sopravvivere. Completa la caricatura lo sguardo famelico, magari accompagnato dalla bava alla bocca di chi sta per gettarsi su qualcosa di particolarmente succulento. Nel *Manifesto di Wrangel* il kulako e il banchiere si abbracciano al barone, celebre generale bianco, il quale regge un cartiglio che reca il proclama: «Tutta la terra ai latifondisti! Ai contadini le frustate!» (Fig. 8).

Trozkij, oltre alle innumerevoli manipolazioni che lo fecero spari-

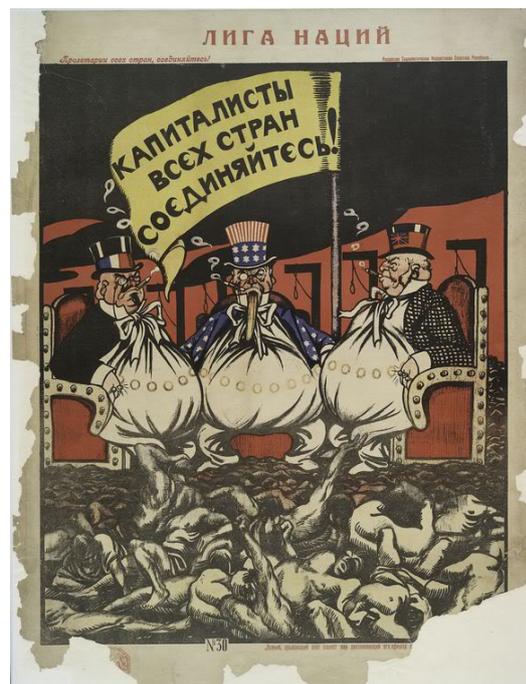


Fig. 9: *La Società delle Nazioni* (1921)

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 215.

⁹⁴ *Ivi*, p. 153.

che affamano le masse proletarie di tutto il mondo. Fra i tre soggetti non vi è quasi differenza, né vi è una caratterizzazione 'nazionale' dell'abbigliamento al di là delle bandiere dei rispettivi Stati: il capitalismo non è frenato dalle barriere politiche e domina tutto il mondo (Fig. 9).

III. *Tipizzazione*. Al tempo di Stalin, l'epoca degli «*standard class markers*»⁹⁵ come elemento costitutivo del lessico propagandistico sovietico si avviava al tramonto. Stavano sorgendo nuove esigenze comunicative cui il vecchio linguaggio non era più del tutto adatto. La nuova modalità di rappresentazione supera in certo modo «l'insieme tradizionale degli attributi simbolici di classe»⁹⁶ per approdare a uno «pseudorealismo»⁹⁷ fondato sulla teoria del *tipaž* o dell'essenza profonda: ne diremo più oltre, a proposito dell'eroe sovietico, del quale il nemico 'tipizzato' rappresenta l'analogo in negativo.

La *mens* duale della cultura russa oppose una comunità dei redenti, destinata dalla Storia al compito messianico di liberare i popoli dal giogo della schiavitù, ad un nemico diabolico, rappresentato con le armi della caricatura e della deumanizzazione. La cittadella socialista, roccaforte della nuova Verità apportata dai suoi profeti, «era circondata dall'ostile mondo del capitalismo, un mondo che attendeva soltanto l'opportunità di soffocare il nuovo Stato e la sua sfida allo *status quo*»⁹⁸. Non vi era la necessità di illustrare diffusamente la nuova dottrina, che del resto sarebbe risultata di difficile comprensione⁹⁹: il primo passo per i bolscevichi doveva essere l'identificazione del nemico, mostrare cioè *visivamente* alle masse *contro chi* si doveva lottare (quel nemico che potevano quasi incontrare fuori dell'uscio di casa!), piuttosto che *ciò per cui* occorreva farlo. La forza persuasiva della propaganda sovietica, così radicata nella cultura visiva tradizionale, ottenne così pienamente il proprio risultato, senza che emergesse la necessità di scendere più in profondità, dal piano della metanarrazione a quello dell'ideologia.

5. Simboli e icone della rivoluzione sovietica: b) L'eroe-dio e il profeta-guida

Contro l'essere diabolico che minaccia la Rivoluzione e la Russia intera occorre mobilitare l'intera comunità dei salvati. Inizialmente essa è rappresentata 'per sintesi' in un'icona finalizzata a coinvolgere la massa nel compito rivoluzionario; successivamente, l'iconografia assume un compito più profondo, volto alla delineazione di un uomo nuovo, conformemente all'evoluzione della dottrina bolscevica. L'iconografia dell'uomo sovietico si articola quindi in due momenti. Entriamo più nel dettaglio.

⁹⁵ Ivi, p. 216.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Ivi, p. 217.

⁹⁸ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 37.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 34.

In una prima fase, che data dall'epoca della guerra civile ai primi anni '30, scopo dell'icona del lavoratore è raccogliere le energie di tutti i proletari per compiere la Rivoluzione. Dovendo puntare sulla mobilitazione delle masse, è chiaro che l'enfasi della prima propaganda bolscevica fu posta sopra l'idea di proletariato e di rivoluzione proletaria, e ciò «non lasciò dubbi circa la centralità del lavoratore nel nuovo pantheon»¹⁰⁰. Perciò al simbolo si richiede non tanto di comunicare in profondità il messaggio rivoluzionario, quanto piuttosto di spingere all'azione. È qualcosa di simile a quanto abbiamo visto circa i tratti di continuità nell'iconografia del nemico nella prima fase rivoluzionaria: si rende necessaria una condensazione simbolica di tutte le caratteristiche del lavoratore per come esso *già esiste* in Russia, in modo che il singolo possa riconoscersi nell'icona e comprendere che il messaggio di liberazione è destinato *proprio a lui*.

In principio occorre quindi trovare una figura che sia già presente nella quotidianità del popolo e che possa incarnare lo spirito e i valori dell'uomo nuovo socialista. L'enorme massa di plebi rurali presenti in Russia faceva sì che nel vecchio mondo l'iconografia rappresentasse più spesso il *contadino* quale prototipo del lavoratore¹⁰¹. Già abusato dalla retorica paternalistica del regime zarista, esso era perciò una figura impraticabile. *A fortiori*, stante la ridotta considerazione che il socialismo ne aveva; si ricorderà che il *Manifesto* lo aveva inserito tra quei ceti che non combattono la borghesia se non per salvare la propria medietà: «non sono dunque rivoluzionari, ma conservatori. Ancora più, essi sono reazionari, essi tentano di far girare all'indietro la ruota della storia»¹⁰². Ancora nel 1930, Trozckij riteneva la classe contadina «la meno internazionale» e l'Internazionale contadina «un'organizzazione moribonda e reazionaria»¹⁰³.

Icona dell'eroe-dio del nuovo mondo socialista divenne il *fabbro*. A suo favore giocavano svariati fattori: era figura nota tanto in città quanto in campagna, nei villaggi come nelle fabbriche e nelle botteghe artigiane; lavorava per forgiare gli strumenti del lavoro, veicolo di liberazione del proletariato. Di più, era ben noto alla tradizione artistica russa e in alcuni canti nuziali gli erano attribuite facoltà in certo senso 'sacre' come plasmatore dei simboli del legame coniugale (fedi e tiare)¹⁰⁴. Esso inoltre, quale custode del fuoco, non era solo il *trait d'union* fra lavoratore urbano e rurale, ma anche un moderno Prometeo che lanciava la propria sfida agli dèi del capitalismo e, donando il segreto del lavoro alle masse immiserite, ne favoriva la definitiva liberazione. Il proletariato, con le armi del lavoro, s'impadronisce degli strumenti di produzione e vince la propria guerra agli sfruttatori (Fig. 10).

Il fabbro è l'eroe della Rivoluzione, il lavoratore che, acquisita consapevolezza di sé, ha rovesciato l'oppressione. Rovesciamento che non è

¹⁰⁰ V. E. Bonnell, *Iconography of power*, cit., p. 22.

¹⁰¹ Ivi, p. 33.

¹⁰² K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Roma 1980, p. 73.

¹⁰³ L. Trozckij, *Krestintern i antiimperialističeskaja Liga*, «Biulleten' Opozitsii», XV-XVI, 1930, p. 6.

¹⁰⁴ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., pp. 29-30.



Fig. 10: N. Kogout, *Con le armi del lavoro*

però affrontare nuove sfide. Il trapasso dall'epoca leninista a quella stalinista genera da un lato la necessità di superare alcune limitazioni che erano determinate *in primis* dalle circostanze storico-politiche (ad esempio il bisogno di mobilitare masse ed agire – piuttosto che di indottrinarle e scolarizzarle in ottica socialista – dovuto principalmente all'urgenza di vincere la guerra); dall'altro, invece, l'acquisizione di maggiore consapevolezza teorica sull'orizzonte di senso che la Rivoluzione, letta con gli strumenti che abbiamo qui enunciato *ad abundantiam*, stava manifestando in Russia.

avvenuto soltanto con le armi del lavoro, come ci ricorda un manifesto celebrativo del primo anno della Rivoluzione, ma anche e soprattutto con la canna del fucile; il fabbro, portandolo a tracolla, osserva e protegge la felicità del popolo che marcia e danza sventolando la bandiera rossa, cullato dal tiepido sol dell'avvenire. Egli schiaccia sotto i piedi i *regalia* zaristi; gli fa da compagno, più dimesso, un contadino la cui falce, probabilmente, nell'ultimo anno non si è limitata a falciare le messi (Fig. 11).

Con lo stabilizzarsi costituzionale dell'Urss la dittatura del proletariato deve



Fig. 11: A. Apsit, *Anniversario della dittatura del proletariato* (1918)

S'iniziò a percepire come asfittica della rappresentazione stereotipata, nella quale i più zelanti subodoravano addirittura un carattere borghese¹⁰⁵ perché incapace di cogliere la vera natura, la vera *realtà* del lavoratore sovietico. Il fabbro, motore e custode della Rivoluzione, non bastava più alla Rivoluzione. O, per dir meglio, esso era stato sì sufficiente agli *eventi rivoluzionari*; ma ora che si trattava della fase più decisiva della Rivoluzione – l'attività progressiva destinata alla trasformazione radicale dell'uomo – serviva uno strumento diverso, più efficace e più centrato sul fine reale del rivolgimento politico: cioè sul rivolgimento *extra-politico*. La nuova figura del lavoratore «significò non solo un cambiamento nell'iconografia, ma, più importante, un cambiamento fondamentale nella *funzione* dell'iconografia»¹⁰⁶ conformemente al nuovo obiettivo che lo Stato sovietico, portata a termine la fase aurorale della Rivoluzione consistente nel rovesciare il regime zarista, si proponeva ora di perseguire. Cambiato lo Stato con l'aiuto dell'uomo vecchio (mobilitato grazie a strumenti radicati nella tradizione), viene l'ora di cambiare anche l'uomo, per farne il cittadino nuovo dello Stato nuovo.

Nel secondo periodo della raffigurazione del lavoratore vale quanto afferma Lunačarskij: «l'artista non dovrebbe solo descrivere ciò che c'è, ma dovrebbe spingersi oltre, ritraendo quelle energie che non sono ancora sviluppate»; in altre parole «dall'interpretazione della realtà è necessario dischiudere l'essenza più profonda della vita, per come essa si manifesta negli obiettivi e nei principi del proletariato»¹⁰⁷. Si vogliono svelare le caratteristiche dell'uomo nuovo, quei tratti già presenti in lui in potenza e lumeggiati, a livello ideologico, dalla dottrina bolscevica. Si comprende anche come non sia possibile identificare questa posizione in termini di utopia: scopo della metafisica bolscevica non è indicare una mèta distante da raggiungere, bensì rivelare qualcosa di già esistente, che va soltanto lasciato libero di manifestarsi appieno. Ancora una volta riconosciamo i due aspetti della Rivoluzione-mito: il mutamento decisivo e il ritorno a qualcosa di arcaico, profondamente radicato nell'essenza della società e ad essa quasi consustanziale.

Emerge dunque negli anni '30 un'intensa riflessione sulla metafisica del bolscevismo, sull'ordito ideale e sul destino ultimo del socialismo, cui non fu estraneo quell'insieme di suggestioni e permanenze simboliche alle quali abbiamo dedicato i §§ 2 e 3 *supra*. In questa sede ci interessano le declinazioni iconiche della questione, e a questo proposito occorre menzionare lo sviluppo teorico intorno alla questione del *tipaž*. Per *tipaž* (tipo) il dizionario politico sovietico intendeva «la restituzione corretta di una specifica categoria della società»¹⁰⁸ con la quale si aspirava «a creare un socialtipo che corrispondesse all'idea di 'essenza profonda' che il Partito aveva fatto propria»¹⁰⁹. Nel periodo staliniano la

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 34.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁷ A. V. Lunačarskij, passo riportato in «Brigada khudožnikov», V-VI, 1931, p. 13.

¹⁰⁸ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 38.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 217.

dottrina del *tipaž* mirava ad una radicale trasformazione dell'uomo sovietico. La raffigurazione del lavoratore era ora finalizzata «ad evocare la visione dell'Uomo Nuovo, fornendo un modello visivo dell'aspetto e della condotta del cittadino esemplare dello stalinismo»¹¹⁰.

Una combinazione di forza fisica, coraggio, energia, forza d'animo e intelligenza costituiva la peculiarità del lavoratore prototipico. Anche la figura dell'artista ne usciva trasformata. Da mobilitatore delle folle e catalizzatore dei sentimenti e degli entusiasmi popolari egli passava ad un ruolo ben più impegnativo: prescrivere visivamente le regole di vita della comunità dei redenti. Non bastava più rappresentare simbolicamente il passato e/o il presente, perché ora si richiedeva «un nuovo modello visivo che ritraesse il presente non per come era al momento, ma per come avrebbe dovuto diventare»¹¹¹. Per mezzo dell'artista e dell'iconografia del lavoratore si arrivava ad una decisa svolta metafisica del bolscevismo. Un movimento simbolico analogo investiva peraltro, nel medesimo periodo, la figura del leader dello Stato nuovo.

A Moisei Nappel'baum si deve, nel gennaio del '18, la prima fotografia ufficiale di Lenin¹¹²; nel medesimo anno compare anche un'immagine nella quale i ritratti di Marx e Lenin si trovano appaiati come profeti: l'uno vivente, l'altro già assunto nel Cielo del socialismo. Già a partire da *Che fare?* (1902), però, Lenin aveva sottolineato il proprio ruolo di profeta armato, piuttosto che di mero contemplatore; il carattere militare dell'organizzazione è testimoniato dall'appellativo di *vožd'* che gli fu conferito: si tratta dell'esatta trasposizione di termini quali *duce* o *Führer*, guida politica, spirituale (egli è chiamato anche *uchitel'*, Maestro come il Maestro dell'Evangelo) e militare a un tempo. Inizialmente contrario alla glorificazione dei leader politici, fenomeno che poteva danneggiare il carattere collettivo della causa¹¹³, in seguito Lenin non fece nulla per evitare il dilagare del culto della propria personalità.

Sovente lo si dipinge insieme a folle festanti che lo acclamano, oppure su un podio da dove arringa il popolo coi propri discorsi (tipico in tal senso è il capolavoro di Dziga Vertov *Tri pesni o Lenine* [Tre canti di Lenin] del 1934). Un celebre poster del 1920 ritrae il *vožd' revoliutionnogo proletariata* con una scopa in mano, intento a ripulire il mondo dalla spazzatura (rappresentata, naturalmente, da monarchi, preti e capitalisti). Indossa abiti ben poco proletari, anzi a dir vero borghesi, temperati però dal cappello schiacciato, simbolo popolare, che ne ricorda l'esilio, la clandestinità, i sacrifici e la dura lotta per i lavoratori¹¹⁴ (Fig. 12).

¹¹⁰ Ivi, p. 38.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² F.-X. Coquin, *L'image de Lénine dans l'iconographie révolutionnaire et postrévolutionnaire*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XLIV, 1989, 2, pp. 223-249: 225.

¹¹³ Cfr. N. Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge (MA)-London 1983, p. 90.

¹¹⁴ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 143.



Fig. 12: V. Deni, *Il compagno Lenin ripulisce il mondo dai malvagi* (1920)

una figura «per metà sovranaturale, precursore di una nuova era nella Storia dell'umanità»¹¹⁹.

Solo la morte conferì definitivamente l'aura religiosa al leader. Fu, infatti, in breve tempo dichiarato immortale nella misura in cui il suo destino era il destino della Russia, come dimostra un poster anonimo della metà degli anni '20, *Velikaia mogila* [*La grande tomba*], che reca la scritta «Lenin è morto ma la sua opera vive!»¹²⁰. Il 'vero' corpo di Lenin, «cioè il suo 'altro corpo'»¹²¹, *vive*.

Fu così che per la fine degli anni '20 l'Izogiz assunse il compito di curare l'iconografia del grande leader, determinando – esattamente come nel *podlinnik* dell'arte sacra ortodossa – un insieme di caratteristiche che dovevano essere presenti in ogni sua raffigurazione: l'abito borghese, il cappello in mano, lo

Dopo il tentativo di assassinio del 30 agosto 1918 lo stile iconografico relativo a Lenin compie un'importante passo avanti. A far data da tale evento, egli «per la prima volta viene descritto pubblicamente in termini che evocano associazioni religiose»¹¹⁵. Assomma in sé le qualità di un santo, di un apostolo, di un martire, di un profeta, di un uomo che è più che uomo ed ha caratteristiche che lo accomunano a Cristo; pur elevandolo a «leader per grazia di Dio»¹¹⁶ l'iconografia sovietica non trascurava tuttavia di ricordarne la vicinanza al popolo, mantenendone l'immagine di uomo semplice e generoso¹¹⁷. È così che la figura di Lenin si mantenne in una posizione ambivalente: egli è «il più umano tra gli uomini»¹¹⁸, ma anche

¹¹⁵ Ivi, p. 141.

¹¹⁶ N. Tumarkin, *Lenin lives!*, cit., p. 82.

¹¹⁷ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 146.

¹¹⁸ V. Šunkov, *Neissjakaemyi istočnik vdokhnovenija: obraz Lenina v sovetskoj grafike* [*Un'esauribile fonte di ispirazione: l'immagine di Lenin nella grafica sovietica*], «Morskij Sbornik», LIX, 1980, 4, p. 53.

¹¹⁹ F.-X. Coquin, *L'image de Lénine dans l'iconographie révolutionnaire et postrévolutionnaire*, cit., p. 231.

¹²⁰ Cfr. V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 149.

¹²¹ *Ibid.*

sguardo fiero e puntato all'avvenire, pensieroso, mai gioviale. Spesso era altresì dipinto in prospettiva distorta, sproporzionato (ovviamente in grande) rispetto alle altre figure che lo attorniavano. Lenin era diventato un santo, un profeta in tutto e per tutto. Il vero *punctum* di quanto avvenne alla sua morte è però, come abbiamo osservato, l'emergere di una vera e propria dottrina dei due corpi del leader¹²², che risolse il problema dell'eredità del profeta quando dovette abbandonare – fisicamente, s'intende – il mondo dei mortali.

Le immagini che ritraggono Stalin lo rappresentano come vicario diretto dell'insegnamento di Lenin. Ma vi è di più: proprio grazie alla dottrina dei due corpi, se il secondo corpo di Lenin era immortale, allora era lecito ritenere che esso avesse assunto una nuova forma mortale proprio nella figura del suo successore. Tale metempsicosi bolscevica risolve il problema del passaggio di consegne fra la prima e la seconda generazione di leader sovietici, assicurando, pur nella variazione delle forme esteriori, la continuità sostanziale (qui da intendersi nel senso metafisico di cui abbiamo visto essere impregnata la Rivoluzione russa) del processo rivoluzionario. La stessa figura del leader è in tal modo rielaborata secondo la dottrina del *tipaž*, dato che il suo dover-essere trasmigra dall'uno all'altro degli uomini chiamati alla guida del popolo sovietico. Il passaggio fra il profeta Lenin e quanti dovettero raccogliergli l'eredità, che poteva risultare traumatico tanto teoricamente quanto anche, per conseguenza, politicamente,



Fig. 13: *Lo spirito del grande Lenin e la sua vittoriosa bandiera ci incoraggiano nella Guerra patriottica... (I. Stalin) (1941?)*

¹²² Il riferimento è inevitabilmente a E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.

fu così sostanzialmente indolore: «non occorre particolari doti per afferrare il concetto che Stalin era Lenin oggi»¹²³.

La continuità fra i due leader era totale. Per la *fictio mystica* del bolscevismo il nuovo *vožd'* «aveva ereditato le qualità oltreumane di immortalità, infallibilità e perfezione direttamente da Lenin»¹²⁴, teoria quotidianamente rafforzata da parole e immagini che manifestavano il loro legame. Anche Stalin è raffigurato in prospettiva distorta come uomo enorme nell'atto – proprio come 'uno del popolo' – di stringere la mano ai lavoratori, salutare le mietitrici, dare buffetti ai bambini o simpaticamente stringer loro le guance, fumare la pipa.

Tuttavia l'eredità di Lenin andò progressivamente stretta al nuovo *vožd'*, che desiderava imporsi nella propria individualità come autonomo *pater patriae*. Un indice simbolico dell'acquisita indipendenza di Stalin emerge nel biennio 1931-1932, quando il suo ritratto è stampato in un numero di esemplari soverchiamente maggiore rispetto a quello del profeta¹²⁵. Egli ora diviene *otets* [padre], appellativo che significativamente era conferito al *pope* e che non passò certo inosservato agli occhi dei contemporanei, aggiungendo un ulteriore elemento al processo di appropriazione della tradizione ortodossa da parte dello Stato sovietico. Si è parlato di una vera e propria «venerazione di Stalin» la quale «ricordava per forme e contenuto l'adorazione del Salvatore stesso»¹²⁶. Il timbro religioso della nuova dottrina era però stato colto da tempo, e fin da subito dai suoi avversari: in una illustrazione bianca dell'epoca della guerra civile, Lenin, Trozckij, Kamenev e altri maggiori del Partito, oltre a due soldati asiatici



Fig. 14: *I bolscevichi sacrificano la Russia sull'altare dell'internazionalismo* (1918)

¹²³ R. C. Tucker, *Stalin in Power. The Revolution from Above, 1928-1941*, New York 1990, p. 147.

¹²⁴ V.E. Bonnell, *Iconography of Power*, cit., p. 161.

¹²⁵ Si parla di 150.000 copie contro 25.000 (cfr. *ivi*, p. 162).

¹²⁶ *Ivi*, p. 165.

dell'Armata rossa, un marinaio della celebre *Aurora*, e un ebreo con in mano un sacco contenente gli evangelici trenta denari del tradimento, sacrificano la Russia sull'altare dell'internazionalismo, di fronte all'effigie di Marx, mentre Kerenskij, ultimo a sinistra, guarda impotente (Fig. 14).

Per la fine degli anni '30 Stalin e il suo culto divengono «il centro della metanarrazione sovietica e l'elemento essenziale che dà senso a tutto il resto», il catalizzatore della Rivoluzione, che «conferisce un significato al presente e rende possibile il futuro»¹²⁷. Come è stato icasticamente affermato, egli diventa «il *deus ex machina* della Storia»¹²⁸, icona del disvelamento della struttura ultima del reale e della realizzazione materiale di ciò che era solo in potenza. Il compito messianico della Rivoluzione trova in lui il fulcro della rivelazione finale. «Sebbene tale luminoso futuro fosse immanente nel presente», infatti, «non per questo il suo raggiungimento sarebbe stato automatico o inevitabile»¹²⁹. Ma, stretti intorno al leader, i membri della comunità dei salvati avrebbero saputo prima condurre a termine la propria trasformazione metafisica e poi redimere a loro volta l'intero consorzio umano. Non poteva mancare il *coté* taumaturgico dell'effigie sacra del leader-guida-profeta, che poteva esplicitarsi in riti che ricordavano le rogazioni del cristianesimo ufficialmente abolito (Fig. 15)¹³⁰.

È dalla morte di Lenin che può essere fatto decorrere «il processo di estetizzazione del potere nella Russia sovietica»¹³¹. Come sempre in questi casi, le immagini, i rituali e i simboli del nuovo organismo politico dovettero attingere largamente alla tradizione preesistente¹³². Non è certo un caso, poiché anche una trasformazione radicale come quella auspicata nel mondo nuovo bolscevico doveva compiersi gradualmente e senza il rifiuto in blocco del passato – un passato che del resto, lo si è visto, non era interamente *passato* nella misura in cui comprendeva elementi invariati nello spirito russo. Di conseguenza, i 'nuovi' riti mostravano sorprendente comunanza con i 'vecchi', e difficilmente si potrebbe definire il complesso simbolico sovietico altrimenti che 'religioso'¹³³.

Si osserva un fisiologico ritorno delle forme, perché «la presunta crociata

¹²⁷ G. Gill, *Symbols and Legitimacy in Soviet Politics*, cit., p. 140.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Anche in un'Italia sì cattolica ma ancora largamente pervasa di superstizione e tradizione magica la figura del leader assunse talora tratti semidivini, come dimostrano i coloni veneti dell'Agro pontino per i quali Mussolini aveva la facoltà di cambiare le condizioni atmosferiche ed appariva un Sant'Antonio o «un Cristo in tera [*sic*]» (O. Gaspari, *Il mito di Mussolini nei coloni veneti dell'Agro pontino*, «Sociologia», XVI, 1983, 2, pp. 155-174: 172).

¹³¹ V. E. Bonnell, *Iconography of Power*, p. 148.

¹³² Si pensi, ad esempio, a quanto avvenne in Francia, con il fallimento dei culti rivoluzionari e la produzione di un'enorme congerie di rituali che nella maggior parte dei casi non erano che squallidi *contrafacta* di quelli cattolici. La letteratura in materia è sterminata. Segnaliamo qui solo alcuni spunti: J. Rivière, *Liturgie politiche*, Como 1998, pp. 21-48; D. I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Roma-Bari 1989, pp. 203-213; M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria*, Bologna 1982; A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris 1904; Id., *La théophilantropie et le culte décadaire 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris 1903.

¹³³ Per un repertorio delle declinazioni 'religiose' della dottrina sovietica, dal cosmismo alla dottrina dell'esodestino di Ziolkovskij, cfr. F. Dimitri, *Comunismo magico. Leggende, miti e*



Fig. 15: Effigie di Stalin su trattore negli anni '30

marxista contro l'«oppio dei popoli» [...] mostrò segni di soccombenza di fronte alle vecchie tendenze della civilizzazione russo-ortodossa» e le reliquie, le immagini e le processioni della tradizione religiosa «furono sostituite da banali imitazioni delle vecchie icone, da riti civili che contraffacevano la messa e le liturgie di chiesa, da effigi laiche sacralizzate e soprattutto da processioni e pellegrinaggi al mausoleo che ospitava un ateo imbalsamato»¹³⁴.

6. Conclusione. Compito 'apocalittico' della Rivoluzione sovietica

Da tanto si apprende come il caso sovietico sia un eccellente laboratorio di simbolica politica, mostrando l'autenticità del ruolo dei simboli nella vita dell'organismo politico: nel favorirne la nascita, nel definirne le strutture, nel determinarne gli indirizzi ideali e materiali. Nelle figure che abbiamo ripercorso si condensa l'«apocalisse politica»¹³⁵ sovietica che cristallizza un'autointerpretazione dello Stato russo quale mito fondativo del 'mondo nuovo' del socialismo reale. Di quest'ultimo l'Urss si fa inoltre 'icona' in senso proprio, poiché lo condensa e rivela nella dottrina del *tipaž*, che ritrae una sostanza intrinseca la quale attende solo di essere portata alla luce. Lo Stato sovietico è in altri termini simbolo vivente della Rivelazione nuova, concrezione storico-politica della struttura metafisica della realtà.

visioni ultraterrene del socialismo reale, Firenze 2004; e B. G. Rosenthal (a cura di), *The Occult in Russian and Soviet Culture*, New York 1997.

¹³⁴ M. Lewin, *The Making of the Soviet System*, New York 1985, p. 275.

¹³⁵ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 153. Anche per il caso francese è stata svolta analogo concettualizzazione retrospettiva e si è parlato non casualmente di «apocalissi rivoluzionaria» (G. Ferrero, *Potere. I geni invisibili della città*, Milano 1981, p. 98).

Il tema dell'icona vivente ci riconduce alla Rivoluzione come mito politico, e segnatamente al farsi di questa come compito primario che una nazione deve svolgere per conquistare e rivelare se stessa. Essa ha rimosso una coltre che impediva la visione della reale natura dell'anima russa, e di più: la Rivoluzione sovietica ha interpretato il proprio compito in senso universale, come rivelazione della natura stessa di un mondo nuovo. Essa ha assunto una missione non tanto escatologica, bensì 'apocalittica' nel senso che a questa parola conferisce Dempf: «la teoria scientificamente elaborata dell'inizio di un nuovo regno del mondo, che è stato preannunziato dalla tradizione [...]; nuovo regno che è intimamente, moralmente giustificato, dinanzi alla nuova, più alta coscienza etica, dalla universalità della sua perfezione religiosa ed etica»¹³⁶.

La continuità della tradizione, che abbiamo più volte rilevato, indica i prodromi di quest'alta missione teologico-politica apparsi alla coscienza russa nel corso dei secoli, missione che ha fatto parlare di quello russo come di un popolo «tendenzialmente messianico»¹³⁷. La Rivoluzione bolscevica ha raccolto una serie di presagi che la *mens* russa aveva formulato in un lungo percorso che ha principio agli albori della civilizzazione ortodossa e che ha trovato nello Stato sovietico la propria realizzazione, non più trascendente come nell'ottica cristiana, bensì immanente come è proprio del messianismo 'gnostico' della modernità¹³⁸. La Mosca santa e cristiana di Filoteo e Dostoevskij, che doveva redimere il mondo unendolo in un Impero universale sotto il segno della Croce di Cristo, diventa la Mosca proletaria (ma altrettanto santa), che farà lo stesso sotto il vessillo rosso e all'ombra dei profeti socialisti. Ma «sotto la Falce e il Martello, come sotto la Croce, la Russia è la 'Santa Madre Russia', e Mosca rimane 'la Terza Roma'»¹³⁹. Si compie così un processo di lunga durata, che restaura l'unità della teologia civile spezzata al tempo di Agostino e restituisce all'Europa quella peculiare forma politica 'cosmologica', cioè ecumenica e totalizzante, che Voegelin¹⁴⁰ riconosceva negli antichi imperi e il cui timbro fondamentale era, come abbiamo anticipato nel §3.II *supra*, la differenza tra impero *formale* (virtualmente coincidente con l'orbe) e impero *materiale* (che di questo era la concreta e provvisoria realizzazione

¹³⁶ A. Dempf, *Sacrum imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Firenze 1988, p. 2.

¹³⁷ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, cit., p. 23. È una definizione derivata dall'idea che permea la nota opera di W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens*, Luzern 1938.

¹³⁸ È la nota tesi espressa da E. Voegelin; cfr. Id., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 141-168. Al «socialismo gnostico» fa invece esplicito riferimento il capitolo conclusivo di Id., *Dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Roma 2004, pp. 301-329.

¹³⁹ A. J. Toynbee, *Civiltà al paragone*, Milano 1983, p. 260.

¹⁴⁰ Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit.; e Id., *Ordine e Storia*, vol. I (*Israele e la Rivelazione*), a cura di N. Scotti Muth, Milano 2009, pp. 29-142, ove si trova l'esposizione più sistematica del pensiero di Voegelin sulla forma politica cosmologica. L'introduzione all'*opus magnum* di questo autore è, poi, strumento utilissimo ai fini della comprensione del ruolo politico-istituzionale dei simboli, perciò lo segnaliamo a complemento di quanto da noi riferito al §1 *supra*: ivi, pp. 15-27.

storica) tendente a realizzare l'unità del principio nell'unità politica (imperiale) del mondo intero¹⁴¹.

Il preteso ateismo marxista, come abbiamo notato, «si trasformò nella religione del bolscevismo russo»¹⁴²; a Bertrand Russell, che aveva visitato la Russia rivoluzionaria, quest'ultima apparve in effetti singolarmente affine all'islam: entrambe sono «religioni pratiche, sociali, non-spirituali, impegnate a conquistare il dominio del mondo terreno»¹⁴³. Il totalitarismo sovietico, nella sua «divinizzazione dello Stato [...] come nuova fonte di verità e di certezza»¹⁴⁴, si mostrava come «il prodotto della reviviscenza di idee chiliastiche e tradizioni millenaristiche russe, mescolate con il messianismo rivoluzionario marxista»¹⁴⁵. Un entusiasmo quasi puritano infiammava gli animi dei redenti, «la coscienza di sentirsi gli eletti e i predestinati precursori di un ordine futuro prestabilito, il fanatismo della fede nelle proprie verità e nel suo inevitabile trionfo» e, come la demonologia sovietica ci ha ampiamente indicato, «la convinzione che chiunque si opponga alle loro verità è un agente del demonio e deve essere immediatamente annientato»¹⁴⁶.



Fig. 16: *Lo zar verso l'oscurità, l'Armata Rossa verso la luce del comunismo* (1920)

¹⁴¹ Cfr. il concetto di *imperium mundi in statu nascendi* espresso in Id., *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, a cura di E. Sandoz, Vol. X (*Published Essays, 1940-1952*), Columbia-London 2000, pp. 76-125, p. 114.

¹⁴² E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 60.

¹⁴³ B. Russell, *Teoria e pratica del bolscevismo*, Milano 1963, p. 11.

¹⁴⁴ E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 81.

¹⁴⁵ Ivi, p. 60.

¹⁴⁶ Ivi, p. 66.



Fig. 17: *Nel nome della pace e del progresso! Terra-Venere* (1959)

più collocato di là dal Tempo; destino che necessita solo di essere rivelato, nel lungo procedere della Rivoluzione, dall'azione politica, dai suoi simboli e dalle sue icone.

Sebastiano Sitta Zanussi, Università di Milano
✉ seba.sitta@gmail.com

Assumendo le icone, i simboli, la prospettiva dualistica e le posizioni soteriologiche della teologia politica tradizionale, i bolscevichi diedero compimento alle aspirazioni del passato, impiantando l'impero universale, il paradiso tanto atteso, già qui sulla terra, in concreto, anziché in un dubbio al di là come, errando, avevano presagito i precursori antichi. Così, mentre l'antico regime ritorna alle tenebre donde venne, l'eroica armata del proletariato procede sicura verso il sol dell'Avvenire (Fig. 16).

Non vi è più spazio per l'escatologismo di una raffigurazione della conclusione necessaria del processo storico posta nell'utopia, vale a dire al vertice, cui occorre tendere, di un progresso indefinito. La Rivoluzione ha un compito *apocalittico* in senso proprio: rivelare la *struttura destinale* della realtà. La società apocalittica è una società rituale, nella quale «il mito si compenetra nello spazio e nel tempo e si inverte in una dimensione assolutamente cronotopica»¹⁴⁷. Il tessuto storico è già intriso del proprio *destino*, non

¹⁴⁷ G.M. Chiodi, *Utopia e mito: due componenti della politicITÀ*, cit., p. 273. *Ibid.* si legge che, al contrario, l'utopia «è assolutamente metatopica e metacronica e, soprattutto, assolutamente refrattaria a qualsiasi tipo di ritualizzazione».