P. Gerardo Cioffari OP

STORIA DELLA TEOLOGIA RUSSA

Dall'XI al XIX secolo

SOMMARIO

Capitolo I: La Rus' di Kiev. La spiritualità slavo-bizantina, 1. Cirillo e Metodio, apostoli degli Slavi; 2. Vladimir e la conversione della Rus'; 3. L'opera di Jaroslav il Saggio e il *Sermone sulla legge e la grazia* di Ilariòn; 4. La cultura greca nella Rus' di Kiev; 5. La traduzione del Credo. L'Ekklesia katholiké/sobornaja; 6. S.Teodosio e la scelta della spiritualità studita; 7. Le false lettere di S. Teodosio e la polemica antilatina. 8. Assenza di sentimenti antilatini in Russia; 9. Tra ragione e fede: Clemente di Smolensk e Cirillo di Turov; 9. Simone di Suzdal' ed il *Kievo-Pečerskij Paterik*. **pag. 6**

Capitolo II: Rovina e rinascita della Terra Russa. Rottura col cattolicesimo, 1. L'invasione dei Mongoli; 2. Alessandro Nevskij, Cirillo II e la rottura col Cattolicesimo; 3. Serapione di Vladimir: i tartari come punizione divina; 4. La sfida di Magnus all'arcivescovo di Novgorod; 5. L'influsso degli Slavi Meridionali. L'eresia degli Strigolniki. 6. L'iconografia: Andrej Rublëv; 7. Grigorij Camblak (+1419): sale la tensione tra Mosca e Costantinopoli; 8. Il Concilio di Firenze (1439): la Chiesa russa si proclama autocefala (1448); 9. La giustificazione teologica: lo *Slovo izbrano ot svjatych Pisanij* 10. Le ambizioni di Novgorod. Gennadio: le eresie e la Bibbia. **pag. 24**

Capitolo III: Da Mosca "Terza Roma" al Patriarcato, 1. Mosca terza Roma; 2. L'eresia dei Giudaizzanti; 3. Nil Sorskij e i *Non-possidenti* (Nestjažateli). Vassian Patrikeev; 4. Giuseppe Volokolamskij ed il *Prosvetitel'*; 5. Massimo il Greco; 6. Il metropolita Makarij e lo Stoglavyj Sobor; 7. Il concilio del 1553. Baškin. Artemij; 8. Zinovij Otenskij: confutazione dell'eresia di Teodosio Kosoj; 9. Ivan il Terribile ed Andrej Kurbskij; 10. Istituzione del Patriarcato di Mosca (1589) **p. 49**

Capitolo IV: Il fascino dell'occidente: dall'Uniatismo alla scuola di Kiev, 1. Il dopo-Firenze nella Russia occidentale e meridionale; 2. Misail Prsutskij e la difesa del Concilio di Firenze; 3. Il concilio di Brest Litovsk (1596) e la nascita dell'Uniatismo; 4. La reazione ortodossa e l'opera culturale di Costantino Ostrožskij; 5. La polemica sull'Uniatismo s'infiamma; 6. Violenze uniate (S. Giosafat) e violenze ortodosse (S. Giobbe); 7. Dall'ortodossia all'Uniatismo: Meletij Smotrickij e Kirill Trankvillion Stavroveckij; 8. La risposta ortodossa: Zacharija Kopystenskij e Lavrentij Zizanij; 9. Pietro Mogila e l'Accademia di Kiev; 10. La *Confessione ortodossa* ed il *Piccolo Catechismo* del Mogila; 11. Aspetti teologici nella *Confessione ortodossa*; 12. Un esempio di argomentazione: Unità e Cattolicità della Chiesa; 13. Alcuni teologi e filosofi della scuola di Kiev; 14. S. Dimitrij Rostovskij: tra occidente e tradizione russa **pag. 78**

Capitolo V: Mosca. Ritorno alla tradizione greca e Raskol, 1. L'epoca dei torbidi: inasprimento dei sentimenti antilatini; 2. Tensioni a Mosca: Arsenij Suchanov e la disputa coi greci; 3. Il patriarca Nikon: riforme filogreche e autorità sullo zar; 4. Il concilio del 1666: sì alle riforme, no all'autorità sullo zar; 5. Lo Scisma (Raskol) dei Vecchio-Credenti. Avvàkum e Nerònov; 6. Il massacro di Solovki (1676). Sviluppi del Raskol; 7. Simeon Polockij ed Epifanij Slavineckij; 8. La polemica fra Sil'vestr Medvedev ed Eutimio; 9. I fratelli Lichudes. Nascita dell'Accademia Slavo-greco-latina; 10. Il *Rimedio* (Akos) dei fratelli Lichudes; 11. Il concilio del 1690 e la svolta filogreca, **pag. 126**

Capitolo VI: San Pietroburgo. La teologia russa nel XVIII secolo, dalla svolta filo-protestante al risveglio monastico, 1. La chiesa russa nella Riforma di Pietro il Grande; 2. Feofàn Prokopòvič e il suo *Regolamento ecclesiastico*; 3. La svolta filoprotestante del Prokopovič; 4. La Chiesa come sinodalità nel Prokopovič; 5. Stefan Javorskij: resistenza della tradizione kieviana; 6. Tradizione, Scrittura e Chiesa nel *Kamen' Very*; 7. La teologia dei Vecchio-ortodossi (Drevle-pravoslavnye); 8. L' Accademia di Kiev; 9.- L'Accademia di Mosca; 10. Il Seminario Alessandro Nevskij di Pietroburgo; 11. Il Seminario della Trojckaja Lavra ed altre scuole; 12. Platon Levšin: ecclesiologia e apertura ai raskol'niki; 13. Tichon Zadonskij: un monachesimo tra malinconia e gioia cosmica; 14. Serafim di Sarov; 15. Paisij Veličkovskij: esicasmo e neo-patristica; 16. I manoscritti di Paisij di testi "patristici"; 17. Dobrotoljubie, una libera traduzione della Filocalia; 18. Qualche riflessione sul secolo XVIII **pag. 161**

Capitolo VII: La teologia di scuola nel XIX secolo. 1. L'insegnamento della teologia nella riforma di Protasov; 2. I primi manuali in russo: P. Ternovskij e A. Amfiteatrov; 3. La teologia comparata; 4. Il manuiale classico: Makarij Bulgakov; 5. Una voce critica: Porfirij Uspenskij (1804-1885); 6. Lo statuto teologico del 1869; 7. La teologia storica: F. Gumilevskij, A. Gorskij, A. Katanskij, A. Lebedev; 8. Dalla scolastica alla Patristica: Sil'vestr Malevanskij; 9. Unità della Chiesa e papato in N. Beljaev e Aleksandr Lebedev; 10. Un tentativo di sintesi fra le correnti: Nikolaj Malevanskij **pag. 204**

Capitolo VIII: Filarete Drozdov. La Sacra Scrittura, il Catechismo, il dialogo ecumenico. 1. Filarete Drozdov (1782-1867); 2. La passione per l'unità e la cattolicità della chiesa; 3. Le *Conversazioni:* Magna charta dell'ecumenismo russo; 4. La Sacra Scrittura in russo; 5. Il Catechismo; 6. Il ritorno degli uniati e la questione bulgara; 7. La patristica latina negli scritti di Filarete; 8. Qualche riflessione conclusiva. Pag. **252-282**

INTRODUZIONE

Nell'ambito della cultura ortodossa la teologia russa, specialmente nel XIX e nel XX secolo, ha assunto un ruolo di primo piano. Il fatto si spiega in parte con le difficili condizioni politiche da cui uscivano molti dei paesi ortodossi. Ma non del tutto. Infatti, è ormai un secolo e mezzo che la Grecia si è liberata del dominio ottomano, eppure nel campo teologico si muove fra molte difficoltà, dovute sia al desiderio di mantenersi fedele alla tradizione patristica che a quella tendenza a chiudersi in sé stessa, caratteristica di ogni minoranza che ha paura di perdere la propria identità. La teologia in Grecia corre quindi il rischio di essere una teologia di ripetizione, o una formulazione delle antiche verità con altre parole. In altri termini, una teologia senza stimoli.

Potente, sicura di sé e numericamente rilevante, la chiesa russa non ha avuto simili condizionamenti, per cui anche quando si è avvicinata alla teologia l'ha fatto con uno spirito di libertà creativa. La patristica non è stata una palla al piede, bensì un incentivo a procedere. Essa ha offerto lo spirito del teologizzare, ma senza bloccare nuove vie nel campo della riflessione su Dio, sul mondo e sull' uomo.

Curiosamente, a lamentarsi di questa creatività e libertà teologica è stato proprio un teologo russo, Giorgio Florovskij. Nella sua opera *Le vie della teologia russa* [1] egli lamentava proprio il fatto che questa teologia non si è mantenuta abbastanza fedele allo spirito dei Padri. Ha camminato per proprio conto, cadendo in frequenti errori. Non per nulla all'inizio del suo volume contesta l'affermazione di Pietro Čaadàev, secondo il quale la rovina culturale della Russia era stata originata dall'antica scelta religiosa in favore della *miserabile Bisanzio*, invece che della Roma cattolica. Per Florovskij è esattamente il contrario: la teologia russa entra in crisi quando entra in crisi il bizantinismo russo a causa della teoria di Mosca terza roma e dell'istituzione del Patriarcato, nonché degli influssi occidentali del XVII e XVIII secolo [2]. Sulla stessa scia si muoveva negli stessi anni Vladimir Losskij, contrario ad ogni innovazione in teologia (famosa la sua controversia contro la *sofiologia* di Sergej Bulgàkov), e fautore di un ritorno alla teologia bizantina, con particolare riferimento a Gregorio Palamas, da lui ritenuto autentico interprete del pensiero dei Padri greci[3].

La posizione di Florovskij e di Losskij ha condizionato pesantemente la più recente teologia della diaspora che, dopo la morte dei vari Bulgàkov ed Afanas'ev, si è ridotta anch'essa ad una teologia di ripetizione. Essa ha avuto inoltre una conseguenza anche per la storia della teologia: l'invenzione di un movimento spirituale russo ispirato all'esicasmo. Infatti, dicendo "crisi", si sottintende che prima c'era qualcosa. Dire "crisi del bizantinismo" è lo stesso che dire che prima della crisi c'era un bizantinismo russo. Nonostante la sua inconsistenza, tale concetto ha avuto fortuna, grazie all'applicazione di esso all'iconografia. Per cui, anche studiosi di notevole valore

[1] *Puti Russkago Bogoslovija,* Paris 1937; edizione italiana a cura di P. C. Bori, *Vie della Teologia russa,* Marietti, Genova 1987. Da notare che questa polemica a distanza (temporale) col Čaadaev sulla "misérable Bysance" non porta il Florovskij nel campo degli Slavofili, essendo contrario anche alla "Mosca terza Roma". Per lui la soluzione della tragedia spirituale del popolo russo è in un "ritorno" all'ellenismo (perché qui sono le radici dell'autentica ortodossia).

[2] Ivi, pp. 9-10 (cito dall'edizione italiana). Significativamente il primo capitolo è intitolato "La crisi del Bizantinismo russo", il secondo "L'incontro con l'Occidente".

[3] *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944; *Le problème de la Vision face à face et la tradition patristique de Bysance*, Studia Patristica, Berlin 1957; per questi ed altri scritti, vedi *La teologia mistica della chiesa d'Oriente,* trad. Maria Girardet, ed. Il Mulino, Bologna 1967. Per la polemica col Bulgàkov, vedi *Spor o Sofii,* Paris 1936.

hanno ceduto alla tentazione di parlare di un esicasmo russo[4]. Altri, senza prendere una posizione così netta, preferiscono ridurre quasi tutta la teologia russa antica alla contemplazione dell'icona [5].

L'effetto negativo sul piano della storia della teologia da parte di questi teologi è l'aver affermato l'inesistente (l'esicasmo iconografico) e l'aver negato l'esistente (scritti con tematiche teologiche). La cosa comunque non deve sorprendere troppo, in quanto tutto sta nel vedere cosa viene prima, l'essere un *teologo* ortodosso che scrive di storia, o uno *storico* della teologia. Se uno è prima teologo non riesce a distinguere "l'essere" dal "dovrebbe essere", e da una parola o da un'immagine crea tutto un discorso, che potrebbe anche essere bello e teologicamente valido (e certamente la teologia dell'icona lo è), ma che non necessariamente corrisponde alla realtà di un dato momento storico. Se uno è prima di tutto uno storico, forse non riuscirà a cogliere tutte le sfumature e ricchezze teologiche, ma neppure cederà a preconcetti e rimpianti; parlerà di quanto è stato scritto su Dio e sulla vita della Chiesa senza intenti apologetici, senza facili entusiasmi, ma anche senza nostalgie retoriche.

A prescindere comunque dal valore intrinseco della teologia dell'icona come teologia russa del medioevo, qui non si vuole trattare di questo aspetto in quanto non soggetto a verificabilità, ma prodotto della propria esperienza spirituale. Se ci fosse un testo russo medioevale che parlasse di Gregorio Palamas, allora si potrebbe anche parlare di esicasmo o bizantinismo russo. Dai testi russi che fanno riferimento ai contatti con Costantinopoli e col Monte Athos (ad esempio al tempo di S. Sergio di Radonež o di Nil Sorskij) non viene alcuna legittimazione in tal senso.

Detto questo, si deve anche aggiungere che parlando di storia della teologia russa medioevale non si vuole minimamente intendere la teologia come in occidente, vale a dire una teologia scolastica con tanto di trattati sistematici. Non esiste alcunché che si possa paragonare alla *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino. Ed in tal senso hanno ragione quegli studiosi che dicono che, per i secoli anteriori alle riforme di Pietro il Grande (primi anni del XVIII secolo), non si può parlare di teologia. Se, però, per teologia si intende un originale approfondimento di una verità di fede o della tradizione ecclesiale, allora anche il pensiero russo antico è denso di spunti teologici. Quest'idea fu espressa nel 1912 dallo scrittore russo N. K. Nikol'skij e nel 1989 dal professore M. S. Ivanov [6]. Ma c'è di più. L'opportunità di trattare autonomamente i secoli XI-XV deriva dal fatto che è proprio in questo momento storico della religiosità russa che affondano le radici di certe scelte teologiche successive, che distinguono appunto la teologia russa da quella greca[7]. Per cui, pur non trattandosi di teologia speculativa sistematica, gli scritti medioevali russi sono preziosi per una migliore comprensione sia della grande teologia del XIX e XX secolo, sia dell'attualità ecumenica.

---

[4] Vedi ad esempio Leonid Uspenskij, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia,* La Casa di Matriona, Milano 1995.

[5] Vedi ad esempio N. K. Gavrjušin, *Russkoe Bogoslovie. Očerki i portrety,* Nižnyj Novgorod 2005: *Le antiche lettere filosofiche e teologiche russe sono avvolte in una paradigmatica contemplazione (sozercatel'nost') e venerazione dell'icona (ikonopočitatel'nost') della cultura cristiana orientale e in qualche modo le completano. Lo sviluppo in queste lettere dell'elemento della riflessione in notevole misura segue gli influssi occidentali, i quali diventano particolarmente sensibili dopo la caduta di Bisanzio* (p. 5).

[6] *Bogoslovskie trudy*, 29.

[7] I teologi russi appartenenti alla corrente di Vladimir Losskij avvertono un notevole fastidio allorché si evidenziano queste differenze (ad esempio sul modo di considerare Teodoreto di Ciro, il dibattito sull'eucarestia fra Mosca e Kiev nel XVII secolo, il battesimo dei latini, l'intercomunione coi cattolici, il territorio canonico e il diritto di creare chiese autocefale, ereticità o meno del Filioque e così via). Sull'esempio di Aleksej Chomjakov, essi giudicano i difetti dei cattolici come inerenti all'essenziale, i difetti degli ortodossi come attinenti a fattori umani contingenti, che si risolvono con la dottrina dell'iconomia.

CAPITOLO I

LA RUS' DI KIEV

LA SPIRITUALITA' SLAVO BIZANTINA

1. Cirillo e Metodio, apostoli degli Slavi.

Appartenenti al mondo slavo, i russi, a livello di documentazione cronachistica, fecero la loro comparsa sulla scena della storia europea nella prima metà del IX secolo. Successivamente, il 18 giugno dell'860 attaccavano Costantinopoli, creando notevole panico nella città. Da un'omelia di Fozio risulta che la città fu salvata per intervento della Vergine, la cui tunica era stata da lui bagnata nel mare, suscitando una tempesta che avrebbe messo in fuga il nemico. L'esperienza era stata comunque drammatica, per cui nella mente di Fozio si fece largo l'idea di fermare eventuali futuri attacchi da parte degli slavi *cristianizzando* quelle popolazioni.

Fu dunque Fozio a progettare l'evangelizzazione dei popoli slavi, affidandone la realizzazione a Costantino "Filosofo", meglio noto col nome monastico di *Cirillo*, originario di Salonicco. Col fratello Metodio, Cirillo si recò dapprima in Moravia, su invito del principe Rostislav, quindi in Bulgaria e forse nella Rus' kieviana, per fare una puntata anche nel regno dei Khazari. Nonostante che l'area di attività degli apostoli degli slavi toccasse solo marginalmente il territorio della Rus', la portata della loro opera è tale da rendere necessario un cenno almeno sulle iniziative che ebbero una ripercussione anche in Russia.

La premessa ad ogni ulteriore lavoro fu la creazione di un *alfabeto* (che da lui prende il nome di *cirillico*), utilizzando lettere greche e latine, oltre ad alcune originali. L'attività principale fu quella della traduzione dei libri liturgici, dei testi scritturistici che venivano letti durante la liturgia, nonché testi patristici e vite di santi. Molto rari erano invece i testi a carattere profano. Nella *Vita di Costantino filosofo* è così descritta la sua opera:

> XV. *Rastislav accolse Costantino giunto in Moravia con grande onore e mise nelle sue mani, perché li istruisse, dei discepoli che aveva già raccolto. Non appena ebbe tradotto l'insieme dei libri ecclesiastici, insegnò loro l'ufficio mattutino, le ore canoniche, il vespro, la compieta ed il mistico servizio liturgico (cioè la messa). Secondo la parola del profeta, "si aprirono, allora, le orecchie dei sordi"* (Is., 35,5)*, per udire la parola della Scrittura,* e *"si sciolse la lingua ai balbettanti"* (Is. 32, 4). *Dio se ne rallegrò ed il Demonio ne ebbe scorno. Col crescere della dottrina divina, colui che dall'inizio è malamente invidioso, il diavolo maledetto, non sofferse questo bene, ma insinuandosi (negli uomini) come in propri recipienti, prese a sobillare molti, dicendo loro:* "Con questa impresa non si loda Dio. Se gli fosse stato gradito davvero, Egli non avrebbe forse

> potuto fare sì che anche costoro fin dall'inizio, fissando per iscritto con un alfabeto il loro modo di parlare, lodassero Dio? Invece, Egli scelse tre lingue soltanto: l'ebraica, la greca e la latina, nelle quali è cosa degna attribuire la lode a Dio". *Chi diceva ciò erano degli appartenenti al clero, Latini e Franchi, vescovi con i preti ed i seguaci. Combattendo con loro, come Davide con le genti straniere (cioè i Filistei), Costantino li vinse con le parole della Scrittura e li definì Pilatiani o cultori delle tre lingue, poiché queste tre lingue Pilato fece impiegare sull'iscrizione (affissa alla croce) del Signore* [8].

Dopo tre anni e mezzo in Moravia, Costantino-Cirillo ripartì per fare consacrare alcuni discepoli. Il principe Kocel di Pannonia lo accolse con entusiasmo e gli affidò cinquanta discepoli affinché imparassero le lettere slave. A Rostislav ed a Kocel, che gli offrivano del denaro in ricompensa, egli chiese invece la liberazione di un certo numero di prigionieri. A Venezia poi dovette difendersi dinanzi ad un'assemblea di vescovi che ribadendo il trilinguismo (tesi secondo la quale solo tre erano le lingue sacre, l'ebraico, il greco, il latino) lo accusava di aver introdotto con il paleoslavo qualcosa di nuovo nelle consuetudini della chiesa. Ma egli trovò appoggio nel papa Adriano II, al quale consegnò anche le reliquie del papa S. Clemente, prese in Crimea. Il papa fece ordinare i suoi discepoli, e consacrò vescovo il fratello Metodio, che alla sua morte (869) ne continuerà l'opera [9].

2. Vladimir e la conversione della Rus'.

Già in quest'epoca forse i russi vennero a conoscenza del cristianesimo. A credere alla *Cronaca degli anni passati,* nel patto stipulato da Igor con gli imperatori greci nel 945 sono comminate pene a chiunque dei russi violerà l'amicizia, siano cristiani o meno [10]. La vedova di Igor, Olga, nel 959 fu battezzata a Costantinopoli, come affermano gli *Annali di Hildesheim*. Ciò nonostante, per avere sacerdoti ed un vescovo si rivolse all'imperatore Ottone, che inviò in Russia il vescovo Adalberto, il quale dopo un anno tornò in Germania senza aver raggiunto risultati di rilievo. Olga cercò invano di convincere il figlio Svjatoslav ad accettare il battesimo, ed alla fine disse: *Sia fatta la volontà divina; se Iddio vorrà perdonare la stirpe mia e la terra russa, allora introdurrà nel loro cuore [lo stesso desiderio] di cui Dio a me fece dono, di rivolgersi a Dio"* [11]. Il Signore avrebbe ascoltato la sua preghiera più tardi, nel 988, per mezzo di Vladimir, un figlio di Svjatoslav e di una serva di lei.

La conversione di Vladimir già nell'antica Rus' fu tramandata secondo due versioni, una prevalentemente religiosa l'altra più chiaramente politica. Entrambe si trovano nella *Cronaca degli anni passati,* rispettivamente all'anno 987 e 988, quasi per dare un senso di conseguenzialità.

---

[8] Il testo cui mi riferisco per questa ricostruzione è V. D. Koroljuk (red.), *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti* (Racconti sulle origini della scrittura slava), a cura dell'Istituto di Slavianistica e Balcanistica dell'Accademia delle Scienze, Moskva 1981, in cui è edita la Vita di Costantino Filosofo (*Žitie i Žizn' i podvigi, iže vo svjatych otca našego Konstantina Filosofa, pervogo nastavnika i učitelja slavjanskago naroda*), pp. 71-92. Per il brano citato, vedi p. 87.

[9] Sull'attività di Cirillo e Metodio, vedi *Nicolaus,* 1987 ("La dimensione europea dell'opera di Cirillo e Metodio"). Per la traduzione in italiano delle Vite di Cirillo e Metodio, vedi l'agile volumetto di Vittorio Peri, *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave,* edizioni O.R. Milano 1981.

[10] Cfr. *Povest' vremennych let,* a cura di D. S. Lichačev, Mosca-Leningrado 1950. Per una traduzione italiana, vedi *Racconto dei tempi passati,* a cura di Itala Pia Briziolo, Einaudi, Torino 1971, da dove è tratta la citazione, p. 26.

[11] Ivi, p. 37.

Secondo la prima versione, Vladimir, prima di decidere quale religione adottare, la musulmana, l'ebraica, la cristiana nella forma latina o bizantina, inviò ambasciatori in varie terre. Nelle moschee bulgare non trovarono *gioia, bensì tristezza e lezzo grande*. Nelle chiese latine videro molti riti, ma *di bello non vedemmo nulla*. Tra i greci, invece, oltre ad avere una grande accoglienza da parte degli imperatori Basilio e Costantino, partecipando ai loro riti

> *non sapevamo se in cielo ci trovavamo oppure in terra: non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza, e non riusciamo a descriverlo; solo questo sappiamo: che là Dio con l'uomo coesiste, e che il rito loro è migliore di quello di tutti i paesi*.

E Vladimir decise di farsi cristiano battezzandosi secondo il rito bizantino.

La seconda versione dei fatti presenta un'immagine poderosa del figlio della serva di Olga. Vladimir, che aveva saputo destreggiarsi non solo fra i tragici intrighi derivanti dalla difficile successione a Svjatoslav e possedeva un senso dello stato più avanzato dei suoi contemporanei, capì che, per dare unità alla nazione dei russi ed un certo orgoglio nazionale, avrebbe dovuto dare ai regnanti una legittimità "regale". Per cui, partito per la guerra ed avendo conquistato l'importante città greca di Cherson, inviò suoi ambasciatori a Costantinopoli a comunicare agli imperatori che, se non gli avessero dato in moglie una principessa di sangue regale, avrebbe mosso loro guerra. Essi risposero che avrebbe dovuto prima battezzarsi. Egli accettò, ed Anna, loro sorella, sia pure a malincuore, dovette partire. I fratelli per consolarla dissero: *Forse condurrà Dio, per tuo tramite, la terra russa alla redenzione, e la terra greca libererà da una terribile guerra*. E fu così che a Cherson ebbe luogo il battesimo di Vladimir e il suo matrimonio con Anna.

Sacerdoti greci gli insegnarono poi le verità principali della fede, a partire dalla Trinità, per passare all'incarnazione (col concepimento verginale), alle tradizioni ecclesiastiche, alla venerazione delle immagini e finalmente ai sette concili. Dovevano essere sacerdoti non particolarmente addentro alle tradizioni della chiesa romana poiché, nel mettere in guardia Vladimir dai latini, attribuivano a questi ultimi la non venerazione delle immagini e della croce, ed al contrario la venerazione della terra e del cielo (mentre entrambi sono stati creati da Dio). Dopo aver detto che all'epoca dei sette concili i papi erano stati ortodossi, aggiungevano:

> *Dopo questo concilio* [=Nicea II], *Pietro il Balbuziente venne a Roma con quelli e impadronitisi del seggio, e corrotta la fede, si staccò dal seggio di Gerusalemme, Alessandria, Costantinopoli ed Antiochia. Sollevarono l'Italia tutta, formando un proprio diverso insegnamento. Questi preti officiavano essendo sposati con una donna, mentre altri avevano fino a sette mogli e pure officiavano; guàrdati dall'insegnamento di costoro. Perdonano i peccati in cambio di doni, e ciò è peggio di ogni altra cosa. Che Dio ti salvi da ciò* [12].

Tornato a Kiev, Vladimir fece abbattere le statue degli dèi nordici e rese noto che chi voleva continuare ad essere suo amico avrebbe dovuto battezzarsi. Fu così che avvenne la conversione in massa dei russi, consacrata col battesimo nelle acque del Dnjepr.

Esiste poi un'altra versione dei fatti che omette completamente la storia di Cherson (considerata *romanzo tardivo dello pseudo-Nestore*) e colloca la vicenda nel quadro della ribellione di Barda Foca. L'imperatore avrebbe chiesto il suo aiuto militare, ed egli lo avrebbe concesso a patto che, ad operazione compiuta, gli avessero concesso la mano della sorella. Venne a Costantinopoli, sconfisse i ribelli e, battezzatosi, sposò

[12] Ivi, pp. 62-67.

Anna. Ma, al momento del ritorno in Russia, gli imperatori si rifiutarono di far partire la sorella. Per vendicarsi, egli attaccò Cherson, e solo allora gli imperatori si rassegnarono ad inviargli la sposa. Egli restituì la città e, tornato a Kiev, fece battezzare il suo popolo [13].

Le origini prevalentemente greche del cristianesimo russo non impedirono frequenti contatti di Vladimir anche con l'occidente. Nel 1006, ad esempio, egli accolse con tutti gli onori Bruno (detto anche Bonifacio) che si recava a convertire i Peceneghi. Anzi, a causa dei tanti pericoli, volle accompagnarlo lui stesso per un lungo tratto di strada. Al ritorno in Germania, Bruno riferì per lettera all'imperatore Enrico II la meravigliosa accoglienza avuta dal *Senior Rutorum* [14]. Tuttavia, se in città come Kiev e Novgorod il cristianesimo soppiantò quasi interamente il paganesimo, non altrettanto avvenne nei villaggi e nelle zone periferiche del nord e dell'oriente, ove sino al XIX secolo si sono riscontrate non poche tracce di paganesimo.

Se al tempo di Cirillo e Metodio non si può ancora parlare di teologia (a parte la questione del trilinguismo), in quanto la preoccupazione principale degli Apostoli degli slavi era di comunicare a questi popoli pagani l'essenza del cristianesimo, ai tempi di Vladimir non era mancata dunque qualche precisazione. Ad opera soprattutto dei greci era divenuto chiaro che nel cristianesimo si fronteggiavano due espressioni della fede e del rito, quella bizantina e quella latina. Senza considerare i latini come li consideravano i greci, i russi preferirono nella loro liturgia la forma bizantina. Il consolidamento di questa espressione bizantina del cristianesimo sul suolo russo ebbe luogo nella prima metà dell'XI secolo ad opera del successore di Vladimir, Jaroslav il Saggio.

3. L'opera di Jaroslav il Saggio ed il *Sermone sulla legge e la grazia* di Ilariòn.

Che l'opera di Vladimir, morto il 15 luglio del 1015, fosse coronata da pieno successo ed esattamente nel senso che egli aveva voluto darle, lo dimostrano le parole pronunciate nel 1050 da Ilariòn, il monaco russo che l'anno successivo il gran principe Jaroslav volle come metropolita:

> *Roma, magnificandoli inneggia a Pietro e Paolo, tramite i quali credette in Gesù Cristo, Figlio di Dio. L'Asia, Efeso e Patmos innalzano lodi a Giovanni il Teologo. L'India inneggia a Tommaso, l'Egitto a Marco. Tutte le terre, città ed uomini onorano e glorificano il loro maestro che li ha condotti alla retta fede. Orsù, con tutte le nostre forze, eleviamo noi pure umilmente le nostre lodi al maestro e consigliere, al grande kagan della nostra terra, Vladimir, nipote di Igor e figlio del glorioso Svjatoslav, che regnarono nel loro tempo con coraggio e valore, acquistando fama in molti paesi per le loro vittorie e la loro potenza. Ed essi non regnarono in una terra povera e sconosciuta, ma in Russia, che è conosciuta e celebrata da tutti sino ai confini della terra.*
>
> *Una buona e solida testimonianza è tuo figlio Giorgio-Jaroslav, che Dio ha reso erede del tuo trono, che non distrugge le tue leggi, ma le conferma; che non riduce le opere di pietà, ma le moltiplica; che non porta alla decadenza ma al*

[13] Cfr. N. de Baumgarten, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, in "Orientalia Christiana", t. XXVII (1932); J. Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* in DTC XIV (Paris 1939), col. 211.

[14] La lettera di Bruno fu scoperta e pubblicata da A. Hilferding nel 1856. Vedi anche V. G. Ljaskoronskij, *K voprosu o mestopoloženii ...* (Sulla questione del territorio della Russia meridionale in cui il vescovo Bruno predicò all'inizio dell'XI secolo),in ŽMNP agosto 1916.

rafforzamento; che porta a compimento ciò che tu hai lasciato incompiuto, allo stesso modo in cui Salomone portò a compimento le opere iniziate da Davide [15].

Il tempo trascorso fra la morte di Vladimir e questo discorso "Sulla Legge e la Grazia" (*Slovo o zakone i blagodati*) fu l'epoca della realizzazione di quel sogno del quale Vladimir aveva gettato le basi. Fu in questo periodo che il figlio, il gran principe Jaroslav fece costruire bellissime chiese sia a Kiev (come la cattedrale di Santa Sofia) che a Novgorod, facendo venire per l'occasione architetti e iconografi dalla Grecia. In questo periodo fu fondato il celebre monastero delle Grotte o *Pečerskaja Lavra* a Kiev, faro per secoli della spiritualità russa. Il gran principe promosse la diffusione libraria (qualcuno a tal proposito ha parlato di *bibliofilia*), specialmente della Sacra Scrittura e degli apocrifi. E promulgò la *Russkaja Pravda* (la "Giustizia russa"), un codice di leggi civili che si ispirava al diritto canonico bizantino.

In quegli stessi anni fu avviata anche la stesura di quella che risulterà la principale fonte storica dell'epoca, la più volte citata *Cronaca degli anni passati*, che, lavorata a più mani e in diversi anni, fu finalmente conclusa dal monaco Nestore agli inizi del XII secolo (onde, talvolta è chiamata "Cronaca di Nestore"). A lungo quest'opera è stata considerata come una miscellanea di belle leggende, ma negli ultimi decenni, anche grazie a riscontri archeologici, è considerata come una fonte storica da non sottovalutare. Ecco come questa *Cronaca* descrive l'opera di Jaroslav:

Anno 6546 [= 1037]. *Fondò Jaroslav una città grande, presso la città sono le Porte d'Oro. Fondò pure la chiesa di Santa Sofia, sede del metropolita, e più tardi la chiesa dell'Annunciazione della Madre di Dio alle Porte d'Oro, ed ancora il monastero di S.Giorgio e di Santa Irene. E sotto il suo regno la fede cristiana cominciò a raccogliere i frutti ed a propagarsi. I monaci presero ad aumentare di numero e cominciarono a sorgere i monasteri. Jaroslav amò gli ordini ecclesiastici, amava gli uomini di chiesa e soprattutto i monaci, e si applicava alla lettura dei libri, leggendoli spesso notte e giorno. Radunò molti scrivani, i quali tradussero dal greco nella scrittura slava. E scrissero molti libri, e li studiarono. Gli uomini devoti godranno dell'insegnamento divino. Giacché se uno arerà la terra, l'altro seminerà, gli altri raccoglieranno ed avranno cibo in abbondanza. Così avvenne allora. Il padre di lui Vladimir arò la terra e la rese fertile, cioè rischiarata dal battesimo. Questi, invece, seminò con le parole dei libri i cuori dei devoti; e noi mietiamo, dopo aver ricevuto l'insegnamento dei libri* [16].

Come si può vedere, in questo breve passo ricorre ben quattro volte la parola *libri*, indizio del fascino che esercitava sulle giovani e fresche menti dei russi questo strumento della cultura. Ma, se Jaroslav faceva venire dalla Grecia artisti e scrittori, la sua politica era ben lungi dal voler assoggettare la Russia alla Grecia, sia politicamente che religiosamente. Nel 1043, a causa di maltrattamenti dei mercanti russi a Costantinopoli (nei quali ci era scappato il morto), mosse guerra alla capitale bizantina. I Greci però avevano avuto il tempo di prepararsi ed anche grazie al cosiddetto fuoco greco riuscirono ad infliggere ai Russi una pesante sconfitta. Forse per l'atteggiamento nella vicenda del metropolita greco di Kiev (Teopempto), appena questi morì, Jaroslav

[15] Lo *Slovo o zakone i blagodati* è stato pubblicato più volte. Recentemente da A.M. Moldovan in *Biblioteka Literatury drevnej Rusi*, a cura di D. Lichacev e altri, tom I, Spb 1997, pp. 26- 53. Io ho seguito la traduzione inglese di Serge A. Zenkovsky , *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales,* A Dutton Paperback original, New York 1963, che si basa su A.V. Gorskij, *Pamjatniki duchovnoj literatury vremeni velikago knjazja Jaroslava pervago* (Monumenti di letteratura religiosa del tempo del gran principe Jaroslav il Saggio), I, Moskva 1844. Per la citazione vedi p. 81.

[16] Cfr. *Racconto dei tempi passati*, cit., p. 87 (piccole varianti nella mia traduzione).

il Saggio lo rimpiazzò col suddetto Ilariòn, già autore di una "Confessione della fede" (*Ispovedanie very*) e del più volte citato sermone *Sulla legge e la grazia*.

L'ideologia che stava alla base di questa seconda opera tendeva ad affermare che, se la Russia aveva accolto il cristianesimo da Bisanzio, ciò non implicava una soggezione ecclesiastica. Una volta, infatti, che il principe Vladimir come un apostolo (ravnoapostol) ha introdotto il cristianesimo nella terra russa, questa terra si è liberata della schiavitù della legge per passare alla libertà della grazia. Di conseguenza, anche religiosamente, la Russia ha la sua dignità ed autonomia dalla Grecia.

Tale filosofia sta anche alla base di un testo concordato fra Jaroslav e Ilarion, il cosiddetto *Decreto del principe Jaroslav sui giudizi ecclesiastici.* Ecco il brano introduttivo:

> *Io, il gran principe Jaroslav, figlio di Vladimir, secondo le disposizioni di mio padre, venuto a consiglio col metropolita Ilarione, ho fatto trascrivere il Nomocanone greco e quelle cause che non è lecito che siano il principe o i magnati a giudicare le abbiamo riservate al metropolita e ai vescovi, secondo le prescrizioni dei canoni e del nomocanone, in tutte le città e in tutte le nostre terre. Chi avesse l'ardire di cambiare questa nostra legge, grande disgrazia gli accada nel secolo futuro* [17].

La Grecia restava dunque fonte della nuova religiosità ed esempio da seguire. Ma per Jaroslav, come per Ilarion, non doveva esistere alcun rapporto di sudditanza. I russi dovevano vedersela da soli, senza che personalità greche andassero ad interferire. Come è noto però, questa tesi non trovò la sua realizzazione pratica, poiché le discordie tra i figli di Jaroslav (Izjaslav, Svjatoslav e Vsevolod) non permisero ai russi di portare avanti questo discorso politico ecclesiale. Il patriarca di Costantinopoli quindi fu più che sollecito nel mandare un greco come successore di Ilariòn.

4. La cultura greca nella Rus' di Kiev

Sull'onda del grande movimento librario promosso da Jaroslav il Saggio, in Russia pervennero da Bisanzio opere che riflettevano in parte la filosofia classica di Platone e Aristotele, in parte l'adattamento cristiano di esse realizzato in epoca patristica particolarmente dai padri cappadoci.

Le quattro opere più caratteristiche sotto questo punto di vista furono composte alcuni decenni dopo l'epoca di Jaroslav. Si tratta dei due *Izborniki* (Raccolte) di Svjatoslav (quello del 1073 e quello del 1076), dello *Šestodnev* (Esamerone, o i Sei giorni della creazione) e della *Paleja tolkovaja*.

L'*Izbornik* del 1073 è di chiara derivazione bulgara, in quanto riproduce con poche varianti l'omonima *Raccolta dello zar Simeone*. Vi si trovano ampi brani di trattati aristotelici, e scritti contenenti la dottrina dei quattro elementi, vale a dire terra, acqua, aria, fuoco. Quest'ultima è contenuta specialmente nella sezione dedicata a "Giustino filosofo", nella quale si spiega la morte come disintegrazione dei quattro elementi, e la resurrezione come la loro ricomposizione.

La concezione di Dio, del mondo e dell'uomo si enuclea dagli scritti dei primi autori cristiani: dagli apologeti che dovettero confrontarsi con la filosofia pagana, ai grandi padri della Chiesa (Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno) fino ai maggiori rappresentanti della tradizione mistica, come Origene, lo Pseudo-Dionigi

[17] Cfr. *Ustav knjazja Jaroslava o cerkovnych sudach*, in Ja. N. Ščapov, *Drevnerusskie knjažeskie ustavy XI-XII vv*. (Decreti dei principi anticorussi dei secoli XI-XV), izd. Nauka, Moskva 1976, p. 125.

e Massimo il Confessore. Una sezione è dedicata alla terminologia dogmatica, che permette di venire a conoscenza delle verità principali del Cristianesimo. La seconda parte ha un carattere più pratico, al fine di mostrare l'impostazione dei rapporti, sia sociali che interpersonali, alla luce dei princìpi cristiani. Sullo sfondo di questa morale c'è una teologia della Provvidenza divina nella storia, la quale non elimina la libertà umana e quindi la responsabilità morale dei nostri atti. Anzi, già in questa vita la Provvidenza interviene a punire l'errore e il peccato.

Per una una migliore illustrazione della terminologia filosofica utile alla teologia (come essenza, esistenza, natura, ipostasi, genere, specie e così via) l'autore della raccolta predilige i testi di Massimo il Confessore e di Teodoro presbitero. Nonostante però questo spazio riservato alla riflessione filosofica e teologica, da questi scritti emerge chiaro il primato della rivelazione divina e delle opere a Dio bene accette, vale a dire che il primato nella visione cristiana spetta alla saggezza piuttosto che alla scienza[18].

Molto più numerosi sono gli elementi originali russi nell'*Izbornik* di Svjatoslav del 1076. Redattore di gran parte di questi è "Ioann peccatore", il quale risulta ben lontano dal tradurre i testi greci (anche di dogmatica) con la necessaria rigorosità solitamente richiesta in questi casi. In generale, la libera traduzione si trasforma in una modifica dello spirito originario dei testi greci per renderli più accettabili da parte dell'ambiente umano dell'autore. Ai rigori ascetici viene suggerita una via più semplice, quella delle buone opere. Alla severità verso le eresie si sostituisce un atteggiamento decisamente più paziente e misericordioso, quasi di attesa che gli erranti tornino spontaneamente alla verità. Del resto, egli insiste molto sul fatto che gli eventi della storia sono diretti dalla divina Provvidenza e che nulla accade senza che Dio non lo voglia. Il cristiano imbevuto di fede ha però strumenti maggiori per raggiungere la saggezza, che consiste nel trovare il giusto equilibrio e una superiore armonia fra anima e corpo. L'insistenza sulla saggezza, che portata ad un livello superiore può trasformarsi in *deificazione*, ha indotto qualcuno a parlare di una "specie di sofiologia", tanto più che la forza divina che agisce sembra avere un carattere di immanenza, piuttosto che di trascendenza [19].

Lo *Šestodnev (Esamerone)* di Giovanni, esarca di Bulgaria tra il IX e il X secolo, anche se non ha elementi originali russi, è importante per la conoscenza della cultura russa antica, in quanto ebbe, come in tutti i paesi slavi, una enorme diffusione. Si tratta di una enciclopedia che, prendendo spunto dai sei giorni della creazione, si dilunga in spiegazioni della più svariata natura. Testo base è l'opera di Basilio di Cesarea *Conversazioni sulle opere dei sei giorni della creazione,* la quale tenta di armonizzare il punto di vista aristotelico tolemaico con la Sacra Scrittura. La filosofia classica è assunta abbastanza liberamente, almeno in tutto ciò che non contrasta con la fede cristiana. Ad esempio, viene qui raccordato il creazionismo biblico con la teoria secondo cui i vari esseri sono il risultato delle diverse combinazioni dei quattro elementi. Una volta affermato che i quattro elementi trovano la radice della loro esistenza nella libera volontà di Dio, tutta la filosofia che ne consegue è considerata conciliabile con la fede.

A un livello inferiore, dal punto di vista teologico, va collocata la *Paleja tolkovaja* (Paleja interpretativa), ben presto affiancata da una *Paleja istoričeskaja* (Paleja storica), una specie di antologia biblica dell'Antico Testamento che permetteva al popolo di avvicinarsi alla storia sacra mediante racconti che avevano del favoloso, come la lotta fra Dio e Satana, la vicenda di Adamo ed Eva, Abramo e Isacco, Davide, Salomone e la Regina di Saba. L'elaborazione popolare non si preoccupava di aderire

[18] Tra i numerosi scritti su questo *Izbornik* è opportuno segnalare: N. K. Gavrjušin, *Izbornik Svjatoslava 1073 goda i "Dialektika" Ioanna Damaskina,* Sovetskoe Slavjanovedenie 1983.
[19] Cfr. V. V. Mil'kov, *Izbornik 1076 g.,* in *Russkaja Filosofija. Slovar',* Moskva 1999, pp. 175-176.

fedelmente ai contenuti delle storie bibliche ma si abbandonava alla fantasia, creando una serie di apocrifi, come la storia di Salomone e Kitovras (essere demoniaco), e quella ancora più celebre dell'*Andata di Maria alle pene dell'inferno*. In questa fiaba dantesca la Vergine è accompagnata dall'arcangelo Michele, ed assiste alla punizione degli adoratori degli dèi pagani (Perun, Veles, Trojan, Choros) slavo-orientali.

La sua datazione è alquanto controversa, andando dall'XI al XIII secolo. E' però da preferirsi la tesi di uno dei maggiori studiosi di questo argomento, che oltre al vedervi una componente filosofico teologica, ritiene che sia una delle prime opere di letteratura russa[20]. A suo avviso si nota in essa una stretta parentela ideologica sia col *Sermone sulla Legge e la Grazia*, sia coll'*Esameron* di Giovanni Esarca. Ad esempio, pienamente in sintonia sono le due narrazioni della creazione del mondo, che si richiamano alle stesse fonti: Severiano di Gabala, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo (*Commento al Libro della Genesi*) ed Epifanio di Cipro. La tesi più comune è che la raccolta intendeva dare al lettore russo un quadro ampio dell'Antico Testamento al fine di mettere in evidenza la superiorità dell'interpretazione cristiana rispetto a quella giudaica [21]. In ogni caso la Paleja tolkovaja resta la più ampia presentazione della storia biblica prima che il lettore russo potesse leggere la Bibbia completa, realizzata dall'équipe di Gennadij di Novgorod alla fine del Quattrocento.

5. La traduzione del Credo. L'Ekklesia katholiké/*sobornaja*

Come si è visto, i compilatori, i copisti e i traduttori russi non si ponevano di fronte ai testi con timore reverenziale, ma con una certa libertà interpretativa. A questo principio non sembrano sfuggire neppure i testi liturgici, come dimostra il termine *sobornaja* (Cerkov') al posto di *kafoličeskaja*. Nelle più antiche traduzioni slave, tra il IX ed il X secolo non sembra che vi siano state varianti rispetto al testo greco. Nel tradurre il simbolo gerosolimitano (contenuto nelle Catechesi di S. Cirillo) gli interpreti russi si limitarono a trascrivere la parola greca "katholiké", cambiando quindi soltanto le lettere greche con quelle slave [22].

Quando dal simbolo gerosolimitano si passa al niceno, qualcosa comincia a cambiare. Una prima redazione, più antica, si rifà al *Nomocanone* di Giovanni Scolastico (VI secolo), nel quale l'anatema contro coloro che ritengono che il Verbo abbia avuto inizio nel tempo viene così espresso: *la chiesa cattolica ed apostolica lo scomunica* (sija proklinajet kafolikija i apostol'skaja crkvy) [23]. L'autore della seconda redazione (XI-XIII secolo) non si limitò a trascrivere, ma volle tradurre. Così *ousia* divenne *souš'stvo*, *omousii* divenne *jedinosouščn'*, *oupostas'* divenne *s'stav'*, e infine

[20] V. V. Mil'kov, *Religiozno-filosofskoe značenie Palei Tolkovoj,* in *Filosofskie i bogoslovskie idei v pamjatnikach drevnerusskoj mysli,* a cura di M. N. Gromov e V. V. Mil'kov, Nauka, Moskva 2000, pp. 109-204. Il volume è particolarmente indicato anche agli studiosi di teologia, in quanto contiene studi approfonditi sullo *dvoeverie,* sugli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita, sullo *Šestodenev, o* Esamerone di Giovanni Esarca di Bulgaria, contenente la traduzione slava del *De fide Orthodoxa* di Giovanni Damasceno. Si noti comunque che i manoscritti più antichi della Paleja non vanno al di là del XVI secolo.

[21] V. M. Istrin, *Issledovanija v oblasti drevnerusskoj literatury,* Sanktpeterburg 1906, pp. 70-72; V. Kožinov, *Kniga bytija nebesi i zemli,* Volšebnaja Gora: Filosofija, ezoterizm, kul'turologija, T. VII, Moskva 1998, p. 209; V. V. Mil'kov, *Otvergnutaja tradicija: učenie eretikov židovstvujuščich,* in *Drevnjaja Rus': peresečenie tradicij,* Moskva 1997, pp. 432-434.

[22] *V jedinou stouju katholič'skouju crkv'*. Cfr. A. Gezen, *Istorija slavjanskago perevoda simvolov very. Kritiko-paleografičeskija zametki,* Sanktpeterburg 1884, p. 13. Si noti che in russo fino a Pietro il Grande (1700), e in alcuni casi anche oltre, c'è ancora la lettera *th*, che solo nel XIX secolo viene soppiantata dalla *f* (esempio: Theodor = Fëdor, katholičeskaja = kafoličeskaja). Quando si vuole indicare la Chiesa cattolica romana si sostituisce la lettera *th* o *f* con *t* (quindi *katoličeskaja*).

[23] Ivi, p. 21.

katholikija divenne *s'bornaja*. La precedente frase diveniva pertanto: *takovych proklinajet s'bornaja i apostol'skaja crkvy* [24].

Quanto alla prima e più antica redazione del simbolo costantinopolitano, contenuta nella Kormčaja di Ustjug (XIII secolo), ancora una volta si preferisce la trascrizione, e quindi è detto che credo *v jedinou stouju kafolikiju i apostol'skouju crkv'*[25]. Analogamente si regola la redazione glagolitica. Soltanto la redazione cirilliana (XIII-XIV secolo) e la terza redazione (datata 1397) traducono il *cattolica* con *s'bornaja* [26].

Tuttavia non va dimenticato che nel suo trattato sulla Fede (*Izloženie very*) il metropolita Ilariòn non aveva tradotto il *cattolica*, ma lo aveva lasciato nella sua forma greca. Il che significa che, con un alto grado di probabilità, la prima traduzione del termine in "*sobornaja*" va datata fra il 1050 ed il 1100.

Inizialmente vi furono varie traduzioni, e soltanto più tardi prevalse *sobornaja*. In alcuni testi "cattolica" è resa con *v'sjač'sk* e simili. Così, nel "Martirio di S. Ireneo" (26 marzo) è detto: *accogli l'anima del tuo servo, e quella di tutti i membri della chiesa universale* (v'seč'skija crk've). La stessa parola ricorre nella traduzione del *De fide orthodoxa* del Damasceno ad opera di Giovanni, esarca di Bulgaria. In altri testi *cattolica* è tradotto con "generale" (*ob'ščaja*). E' il caso dell'*Izbornik* di Svjatoslav, anche se in almeno un manoscritto il termine è reso con *sobornaja*: *Maksima Černorizca čin obraz dr'žit s'bornaja crkvy*. Altro termine ancora è *v'selič'skaja,* che si trova in una traduzione del trattato sulla vera fede di Michele Sincello [27].

Già nella seconda metà dell'XI secolo *sobornaja* affiancava gli altri termini, come si può vedere nelle *Catechesi* di S. Cirillo, nella *Pandetta* di Antioco e nell'*Izbornik* di Svjatoslav. Eppure, *sobornaja* non è un termine ovvio per *cattolica,* in quanto il termine più idoneo per esprimere l'universalità è *vselenskaja*. Anzi questo termine aveva avuto l'autorevole consacrazione nella *Vita di Costantino Filosofo*. Probabilmente l'insuccesso di questo termine fu dovuto al fatto che nel X-XI secolo l'ecumene non era tanto il mondo intero quanto l'impero bizantino (e quindi non si armonizzava con la politica ecclesiastica russa, piuttosto indipendentistica). Il successo al contrario del termine *sobornaja* deriva anche dalla sua etimologia, richiamando la parola *s'bor* l'assemblea, vale a dire che etimologicamente è sinonimo di Ekklesia. Nell'*Elogio dei Martiri* di Basilio il Grande l'espressione "ekklesia martyron" è resa proprio con *s'bor mučenik* (nella *Supral'skaja Mineja*). In altre parole *sobornaja cerkov'* è una tautologia, come dire *sobornyj sobor* (concilio conciliare), o anche *cerkovnaja cerkov'* (chiesa ecclesiale).

Se a tutto ciò si aggiunge che col tempo anche i russi prendevano coscienza di essere la chiesa dei sette concili, il quadro del successo di *sobornaja* sugli altri termini si fa completo. La parola riunisce dunque in sé il concetto dell'universalità e quello di una verità integrale sancita nei concili ecumenici. La qualifica di cattolica converge cioè sulla realtà della chiesa l'universalità geografica e la pienezza della fede.

6. S. Teodosio e la scelta della spiritualità studita

Durante il periodo di Jaroslav il Saggio (+ 1054) sorsero vari monasteri, alcuni impostati secondo una semplice spiritualità di ritiro dal mondo, ma all'interno della

[24] Ivi, p. 26. La terza redazione ha invece: *Sich anathematstvuet Katholičeskaja i Apostol'skaja Cerkov'* (ivi, p. 28). Si noti la maggiore vicinanza morfologica dell'antico slavo ecclesiastico col greco (in particolare l'uso del dittongo *ou,* che poi diventerà semplicemente *u*). Anche le abbreviazioni sono frequenti (*st* per *svjat*)

[25] Ivi, p. 44.

[26] Ivi, p. 49, 61.

[27] Ivi, pp. 95-97.

riorganizzazione ecclesiastica di Vladimir, altri con uno sguardo più insistente verso il modello bizantino [28]. Lentamente furono questi ultimi a prevalere, grazie all'esempio trascinatore del monastero più noto, quello delle Grotte di Kiev, ed in particolare a partire dal governo di S. Teodosio.

Nativo di un villaggio nei pressi di Kiev, Teodosio seguì i genitori, piccoli proprietari terrieri, a Kursk, dove si recarono per servizi all'amministrazione del principe. L'atmosfera dei suoi primi anni era quella della cosiddetta *dvoeverie* (doppia fede), in quanto, essendo il cristianesimo ancora agli inizi, nelle chiese si adorava la Trinità, mentre in casa perduravano le vecchie usanze pagane. Ma il giovane non si lasciò trascinare da questo ambiente, preferendo dedicarsi completamente al Signore. Trascurava così gli interessi terreni, e rifuggiva i piaceri mondani. Mortogli il padre a 17 anni, e dato che la madre si opponeva, fuggì di casa e si rifugiò in una piccola grotta presso Kiev, proprio dove già vivevano la loro ascesi Antonio e Nikon. Presi i voti nelle mani di Nikon nel 1032, per molti anni trascorse anch'egli la sua vita nel nascondimento e nella mortificazione. Nel 1062 fu eletto dalla comunità a dirigere il monastero, che sotto di lui si ingrandì considerevolmente e, con l'aiuto del principe Izjaslav, fu riorganizzato in celle. Morì nel 1074.

La sua iniziativa più importante e duratura fu quella dell'introduzione nel Monastero delle Grotte della regola monastica di Studion, il celebre monastero di Costantinopoli. Egli era stato messo al corrente dell'attività e della regola di questo grande monastero dal monaco Michele, il quale proveniva proprio da Studion ed era venuto in Russia al seguito del metropolita Giorgio. Convintosi della bontà dell'iniziativa, inviò un monaco a Costantinopoli per procurarsi una copia di questa regola, scritta verso l'800 da Teodoro Studita. Egli avrebbe anche dovuto osservare il modo di recitare l'ufficio, di cantare gli inni, di fare le prostrazioni e tutte le altre manifestazioni della vita comunitaria. Lo stesso monaco la tradusse e la inviò a Teodosio, il quale la espose a tutta la comunità, che da allora l'adottò nel proprio modo di vivere. Fu così che molti elementi della spiritualità bizantina entrarono nella quotidiana ascesi dei monaci russi.

La regola prevedeva una povertà assoluta, una incondizionata obbedienza all'igumeno, una severa disciplina, nonché la dedizione ai lavori manuali. Un posto particolare nell'ascesi di Teodosio avevano il digiuno e la preghiera continua, che nella sua più profonda espressione si manifestava con le lacrime. La *Cronaca degli anni passati* così riassumeva il suo insegnamento:

> *Giacché i demoni ispirano ai monaci pensieri, desideri cattivi, eccitando la loro immaginazione, deformando, in tal modo, le preghiere loro; se vi vengono tali pensieri, respingeteli con il segno della croce, dicendo così: "Signore, Gesù Cristo, Dio nostro, abbi pietà di noi. Così sia".* [...] *Il tempo del digiuno purifica l'intelletto dell'uomo. Giacché il digiuno fu stabilito sin dalle origini: ad Adamo, per prima cosa, fu proibito di assaggiare i frutti di un albero; Mosé, dopo aver digiunato per quaranta giorni, si rese degno di ricevere la legge sul Monte Sinai e vide la gloria divina* [29].

Teodosio ebbe un ruolo importante anche nell'evoluzione dell'ideologia del suo monastero. Egli propugnava il rispetto della normale successione dei principi secondo anzianità, per cui quando Izjaslav, primogenito di Jaroslav il Saggio, fu cacciato da Kiev dai suoi due fratelli Svjatoslav di Černigov e Vsevolod di Perejaslavl', egli si rifiutò di

[28] Cfr. Ja. N. Ščapov , *Knjažeskie ustavy i Cerkov' v drevnej Rusi XI-XII vv.* (I diplomi dei principi e la chiesa nell'antica Rus' nei secoli XI-XIV), Moskva 1972, p. 303.
[29] Cfr. *Racconto dei tempi passati*, ed. cit., pp. 105-106.

inserire il nome di Svjatoslav nelle preghiere liturgiche e, quando lo fece a seguito di pressioni dei suoi monaci, lo mise comunque al secondo posto, dopo Izjaslav. Il suo monastero si batté sempre per la concordia dei principi russi nel rispetto del diritto di successione, ed era molto critico quando per prevalere si provocavano guerre intestine, magari chiamando sulla terra russa gli odiati nemici infedeli [30].

7. Le domande di Kirik e le false lettere di Teodosio

Proprio l'anno della rottura fra Roma e Costantinopoli (1054), con la morte di Ilarion si interrompeva in Russia l'esperienza di un metropolita autoctono e veniva nuovamente inviato un metropolita greco. Ben presto i nuovi metropoliti greci si preoccuparono di far conoscere il pensiero del Cerulario sui latini, con elenchi di "errori" dottrinali e rituali che avrebbero dovuto spingere i russi a guardare ai *latini* come ad *eretici* ed a considerarli persino alla stregua di infedeli. Ma, nonostante la diffusione di queste liste di errori, pare che tale propaganda non abbia minimamente attecchito nell'animo dei russi.

Sembra comunque, stando all'autore della *Cronaca degli Anni passati,* che già al tempo di Vladimir i Greci si preoccupassero di mettere in cattiva luce i latini. Ivi è ricordato, infatti, un "filosofo" greco che metteva in guardia Vladimir dal tollerare l'uso degli azzimi, deprecabile usanza latina. Anche la strana storia di Pietro il Balbuziente sta ad indicare come i greci ci tenessero a prospettare ai principi russi una chiesa latina completamente alla deriva dal punto di vista della fede.

Ci è pervenuto (solo in greco) uno scritto antilatino di un metropolita Leone o Leonzio, cui i critici russi non sarebbero alieni dal riconoscerne l'autenticità [31]. A prescindere dall'esistenza di un metropolita (+ 1008) di questo nome al tempo di Vladimir (altri lo chiamano Michele), non è improbabile che la massima autorità greca del tempo facesse di tutto per contrastare l'opera dei latini. Un altro scritto contro i latini [32] compose il metropolita Giorgio (1062-1079) elencando ben 27 errori dei latini. Molto più noto di questi è il testo di Giovanni II (1080-1089), pervenutoci sia in greco che in russo: *Al santissimo nostro fratello nel ministero Clemente, papa dell'antica Roma, l'umile Giovanni, per grazia di Dio metropolita della Terra Russa* [33]. Rispondendo all'antipapa Clemente III "intorno agli azzimi", Giovanni ricorda fra gli errori dei latini, gli azzimi appunto, il digiuno al sabato, il non-digiuno nella prima settimana di quaresima, il celibato, il non riconoscere la cresima conferita da semplici preti, e soprattutto il Filioque. Il tono è moderato, e consiglia il papa di dialogare col patriarca ecumenico. Più severo si mostrò, invece, nelle "Risposte canoniche" al

[30] Ivi, pp. 104-105: *Il diavolo seminò discordia tra questi fratelli figli di Jaroslav.* [...] *E Svjatoslav si stabilì a Kiev, dopo aver espulso suo fratello, e dopo aver trasgredito l'ordine paterno, e soprattutto quello divino. Poiché è un peccato grande trasgredire l'ordine del proprio genitore.*

[31] Per l'antica polemica antilatina in Russia i testi classici sono Andrej Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich sočinenij protiv Latinjan XI-XIV vv.* (Rassegna storico letteraria delle opere polemiche antico-russe contro i latini, XI-XIV secolo), Mosca 1875 e A. Pavlov, *Kritičeskie opyty po istorii drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv Latinjan* (Saggi critici per la storia della più antica polemica greco-russa contro i latini), Sanktpeterburg 1878. Quanto all'autenticità del testo di Leonzio, vedi Pavlov, *Kritičeskie*, pp. 26-39.

[32] *Stjazanie s Latinoju*, cfr. Pavlov, cit., pp. 48-58.

[33] *Po vsjemu svjaščennomu i svjatomu bratu i s'služebniku Klimentu, pape vetchago Rima, Ioann chudyj, milostiju Božjeju mitropolit russkyi zemle*, testo in Pavlov, cit., pp. 169-186.

monaco Giacomo[34], ove proibiva la *communicatio in sacris* ed esortava ad evitare i matrimoni misti.

Più aspro è il tono del metropolita Niceforo (1104-1121) nella sua *Lettera al gran principe Vladimir Monomaco contro le eresie dei latini* [35], nonché in quella analoga al principe Jaroslav Svjatopolkovič di Vladimir-Volynskij. Seguendo la polemica antilatina del tempo del Cerulario e di altri due libelli greci, Niceforo enumera venti eresie: (1-5) azzimi; animali soffocati; rasura della barba; digiuno al sabato; animali immondi; (6-10) i monaci mangiano grasso di maiale; non digiunano la 1ª settimana di quaresima; aggiunta del *Filioque* al Credo; nella liturgia a "un solo Santo, un solo Signore, a gloria di Dio Padre" aggiungono *con lo Spirito Santo*, celibato; (11-15) due fratelli sposano due sorelle; a comunione un ministrante mangia gli azzimi e saluta gli altri; il vescovo porta l'anello come se si fosse congiunto in matrimonio con la chiesa; vescovi e preti vanno in guerra macchiandosi di sangue; battezzano con una sola immersione ed una sola invocazione alla Trinità (invece di tre); (16-20) sulle labbra del battezzato mettono il sale; alterano il detto dell'Apostolo "un po' di lievito *fermenta* tutta la massa" in *corrompe* tutta la massa; non venerano le sante reliquie e le icone; non riconoscono come santi S.Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo; confondendo sacro e profano non rispettano i rispettivi ruoli (es. il posto per le donne e i bambini) sull'altare e sul presbiterio. In conclusione Niceforo riflette molto da vicino l'elenco degli errori di cui Michele Cerulario ebbe a scrivere a Pietro di Antiochia [36].

I primi frutti di questa polemica si raccolsero a Novgorod nella prima metà del XII secolo. Qui, infatti, frequenti erano i contatti con i latini. Nel monastero di S. Antonio era molto attivo il diacono Kirik, il quale rivolse *Domande al vescovo Nifont* (1130-1156) *e altri* [37] sul come un ortodosso dovesse comportarsi in svariate situazioni.

I problemi che egli intendeva affrontare erano teologici, ma con risvolti decisamente pratici. Prendendo infatti atto che la regione di Novgorod manteneva non pochi residui di paganesimo, gli sembrava importante capire fino a che punto bisognava applicare le norme ecclesiastiche e fino a che punto mostrare comprensione. E' chiaro però che la sua concezione al riguardo è piuttosto aperta, nel senso che la Chiesa dovrebbe usare grande comprensione e grande pazienza al fine di recuperare gli erranti.

Nella parte relativa agli astri e al modo di calcolare il tempo (*la dottrina dei numeri*) il monaco di Novgorod cerca di armonizzare tutte le cognizioni dell'epoca, mettendo insieme nozioni di matematica, di astronomia e di calendario, nonché considerazioni filosofiche sul tempo. Relativamente al calendario presenta i vari sistemi per calcolare giorni, mesi ed anni, chiarendo la questione dell'indizione, oltre che dell'anno lunare (ciclo di 19 anni) e del solare (ciclo di 28 anni). Pur mostrando una grande apertura mentale verso i differenti sistemi, Kirik ritiene che qualsiasi ciclo temporale trova il suo inizio in Dio, che non muove il tutto a caso, ma secondo un fine provvidenziale.

---

[34] *Ioanna mitropolita russkago, narečennago prorokom Christa, napisavšago pravilo cerkovnoe ot svjatych knig vkratce Jakovu černorizciju*, testo in Makarij (Bulgàkov), *Istorija Russkoj Cerkvi* (Storia della Chiesa russa), t. II, appendice 12.

[35] *Poslanie ot Nikyfora mitropolita Kievskago k Volodimeru knjazju vseja Rusi, synu Vsevoložju, syna Jaroslavlja,* testo confrontato con quello del metropolita Giorgio, in Pavlov, cit., pp. 50-54. I libelli greci in questione sono *Intorno ai Franchi e altri latini* (Περι των Φραγγων και των λοιπων λατινων), nonché *Le accuse alla chiesa latina* (Τα αιτιαματα της λατινικης εκκλησιας).

[36] Cfr. Migne PG 120, col. 782-796.

[37] Cfr. *Voprošanija Kirika, iže voprosi episkopa Nifonta i inech*. Il testo fu pubblicato per la prima volta (con qualche omissione) da K. F. Kalajdovič, *Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII v.* (Monumenti della letteratura russa del XII secolo), Mosca 1821, pp. 165-203. In edizione integrale da A. S. Pavlov nella *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka,* t. VI. Il testo completo è composto di tre parti (le altre due sono dei monaci Savva ed Elia), ma è conosciuto dal titolo e dall'autore della prima parte.

Qualcuno ha visto nella sua armonizzazione fra antichità e cristianesimo un riflesso di quello *dvoeverie* caratteristico della Rus' della prima metà del XII secolo.

Se però da un punto di vista matematico e filosofico Kirik si mostra di notevole apertura mentale, non così per quanto riguarda la forma latina e la forma bizantina della liturgia. Da queste *Domande di Kirik, rivolte al vescovo Nifont* si evince infatti il desiderio di mantenere le usanze greche di fronte all'invadenza dei latini sui sacramenti, e specialmente sul battesimo e l'eucarestia. Il vescovo si preoccupa di come ricevere nell'ortodossia i latini (sette giorni di preghiere e istruzioni, con un bagno finale prima della cresima), della prudenza che i pellegrini devono avere nel partire per Costantinopoli e Gerusalemme, della fedeltà coniugale e dei diritti dei figli. La severità delle istruzioni a proposito dei latini ha spinto qualcuno (come l'Ikonnikov) a sospettare che fosse greco e non russo.

Uno o due decenni dopo un monaco di nome Teodosio, morto alla Pecerskaja Lavra verso il 1156 componeva due testi contro i latini, dei quali uno porta il titolo specifico: *Discorso di S. Teodosio, igumeno del monastero delle Grotte, intorno alla fede cristiana e alla latina* [38]. Trattasi di un testo che menziona non grandi errori teologici, ma presunte usanze che avrebbero dovuto suscitare ribrezzo nel lettore: mangiano con i cani, bevono la loro stessa urina, ottengono il perdono in cambio di regali, non baciano le icone né le reliquie dei santi e (al 18mo ed ultimo punto)... dicono che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Se non fosse per quest'ultima menzione che corrisponde a verità, i primi 17 punti sono o insulti gratuiti o particolarità senza alcuna importanza.

Nonostante il linguaggio indegno sulle labbra di una personalità spiritualmente così elevata, per molto tempo si è creduto, e qualcuno crede ancora, che le due lettere in questione siano davvero uscite dalla penna del celebre S. Teodosio di Pečersk [39]. Questi autori però non si accorgono di quanto sia insostenibile l'autenticità delle "Lettere" di S. Teodosio ad Izjaslav se confrontata col silenzio delle altre fonti.

Alla seconda metà dell'XI secolo risale, ad esempio, l'ambasceria di Izjaslav al papa Gregorio VII a mezzo del figlio Jaropolk. Espulso da Kiev dai fratelli Svjatoslav e Vsevolod (1073) egli si rivolse al papa ed all'occidente per chiedere aiuto. Col favore del papa e con l'appoggio militare polacco egli riuscì a riconquistare il trono nel 1077, trovando la morte l'anno dopo (ironia della sorte) in una battaglia cui partecipò proprio per aiutare il fratello Vsevolod.

Nel 1073, S. Teodosio, invitato a Kiev dai principi Vsevolod e Sviatoslav ad un banchetto, reclinò l'invito motivando il suo rifiuto col fatto di ritenere Izjaslav legittimo principe ed essi solo usurpatori [40]. Pur sapendo che Izjaslav si era rivolto al papa ed

---

[38] *Slovo o vere krestjanskoj i latynskoj,* testo in Eremin I. P., *Poslanija Feodosija Pečerskago knjazju Izjaslavu Jaroslaviču*, nel volume *Literaturnoe nasledie Feodosija Pečerskago* (Il retaggio letterario di Teodosio di Pečersk), in TODRL, t. V, M.-L. 1947; pp. 14-29. L'identificazione del Teodosio in questione è di A. A. Šachmatov. Cfr. Priselkov, *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X-XII vv*. (Linee di storia ecclesiastico-politica della Russia kieviana dei secoli X-XII), Sanktpeterburg 1913, p. 362.

[39] Sulla non autenticità degli scritti di S. Teodosio si sono espressi E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi,* I (Mosca 1900), 1, p. 859-860, che li attribuisce ad un monaco greco di nome Teodosio vissuto a Kiev verso la metà del XII secolo); e Priselkov, *Očerki,* cit., p. 362, oltre che ovviamente lo Šachmatov. Non mancano però studiosi che continuano a considerare autentici i due scritti di S. Teodosio sui latini, o almeno quello da noi menzionato. Cfr. ad esempio i già citati Pavlov, Popov, Eremin e A. F. Zamaleev, *Mysliteli Kievskoj Rusi* (Pensatori della Rus' kieviana), Kiev 1981, pp. 63-64. Il diacono Andrej Kuraev, credendo all'autenticità delle lettere, è costretto a tutta una serie di argomentazioni per rendere accettabile un tale linguaggio in bocca a un Santo. Cfr. *Vyzov Ekumenizma* (La sfida dell'Ecumenismo), Moskva 2003, p. 12.

[40] Cfr. *Kievo-Pečerskij Paterik ili skazanija o žitii i podvigach Svjatych Ugodnikov Kievo-Pečerskoj Lavry* (Vite dei Padri della Pečerskaja Lavra, ovvero racconti sulla vita e le imprese dei santi asceti del

aveva trattato con questi come se non ci fosse alcuna divisione ecclesiale, Teodosio fino alla morte (+ 1074) non cambiò parere su chi fosse il legittimo principe di Kiev. Anzi, cosa ugualmente importante, l'atteggiamento sia della *Cronaca degli anni passati* che della *Vita di S. Teodosio,* scritta da Nestore, è talmente elogiativa nei confronti di Izjaslav da non ammettere negli autori alcuna possibilità di sentimenti antilatini. Nella *Vita di S. Teodosio* l'aggettivo che ripetutamente qualifica Izjaslav è *christoljubivyj* (amante di Cristo) [41]. Il che lascia legittimamente dedurre che per i monaci della Pečerskaja Lavra i legami del gran principe col papato non erano di ostacolo per un giudizio così positivo. Le espressioni della *Cronaca degli anni passati* rasentano addirittura il tono dell'encomio che solitamente si fa per un santo principe, concludendo con queste parole: *Per amore i martiri versarono il sangue loro. Per amore questo principe versò il sangue suo per il fratello suo, mettendo in atto il precetto del Signore* [42].

Tutte le altre fonti, dunque, pur parlando abbondantemente del rapporto fra S. Teodosio ed Izjaslav (che si era rivolto per aiuto al papa !), non dicono una parola contro il cattolicesimo, che nelle "Lettere" a lui attribuite è invece definito peggiore della religione degli armeni, dei musulmani e degli ebrei. Se tale fosse stata l'idea di Teodosio sul cattolicesimo latino, di sicuro sarebbe emerso nella *Cronaca degli anni passati* o nel *Kievo-Pečerskij Paterik,* i quali si dilungano notevolmente sulla spiritualità del grande monaco russo.

8. Assenza di sentimenti antilatini in Russia.

Proprio mentre i gerarchi greci facevano di tutto per mettere in cattiva luce i latini, i russi mostravano di non *sentire* la divisione delle chiese, o comunque di sentirla come un'incomprensione umana. Due studiosi russi dell'argomento, Pavlov e Delektorskij, sottolineano proprio il fatto che nei secoli XIII e XIV non è possibile trovare neppure uno scrittore russo che sollevi una polemica contro i latini [43]. Esempi classici di questo diverso atteggiamento dei Russi verso il cristianesimo latino sono tre testi di grande diffusione nella Rus' premongolica. Il primo è del 1093 circa, ed è il *Discorso sulla traslazione delle reliquie di S. Nicola di Mira di Licia nella città di Bari* [44]. Il secondo è *Pellegrinaggio di Daniele, igumeno della Terra russa, a Gerusalemme* [45]. Il terzo è il *Racconto sulla conquista di Costantinopoli da parte dei Franchi* [46].

Il testo nicolaiano è particolarmente significativo, anche perché non si diffuse solo nel luogo d'origine (Černigov, Kiev) ma entrò per intero o come notizia abbreviata in quasi tutti gli annali dell'antica Rus', rimanendovi persino dopo il Concilio di Firenze, quando effettivamente i governanti riuscirono a creare un'atmosfera fortemente

Monastero delle Grotte di Kiev), Holy Trinity Monastery, Jordanville NY 1967, pp. 20-47, in particolare 42-44. Anche M. D. Priselkov, *Očerki,* p. 210.

[41] Ivi, pp. 31 (tre volte), 33, 34, 42.

[42] Cfr. *Racconto dei tempi passati*, ed. cit., pp. 115-116.

[43] Pavlov, *Kritičeskie opyty*, cit., p. 68; Delektorskij, *Florentijskaja Unia po drevne-russkim skazanijam, i vopros o soedinenii cerkvej v drevnej Rusi*, in "Strannik", 1893, III, pp. 56-58, 236-259, 442-458 (in particolare 246).

[44] Cfr. *Slovo o perenesenii moščej Sv. Nikolaja Mirlikijskago v Bargrad,* da me edito e tradotto in *La leggenda di Kiev*, Bari 1980.

[45] Vedi M.E. Venevitinov (red.), *Žit'e i choždenie Daniila, Rus'kyja zemli igumena 1106-1107 gg*. (Vita e pellegrinaggio di Daniele, igumeno della terra russa fra il 1106 ed il 1107), in PPS t. I, Sanktpeterburg 1885, fasc. 3 e 9; N.V. Vodovozov, *Istorija drevnej Russkoj literatury* (Storia della letteratura russa antica), Moskva 1972, pp. 58-67.

[46] Cfr. *Povest' o vzjatii Car'grada (Frjagami) krestonoscami v 1204 godu,* edito con traduzione russa a fronte da O. V. Tvorogov , in *Izbornik* (1969), pp. 280-289.

antilatina. E fu pubblicato dal metropolita Makarij nelle sue *Grandi letture mensili* (1550 circa). Del resto basta consultare i più recenti studi sull'argomento per rendersi conto del gran numero di codici manoscritti che ci sono pervenuti.

S. Nicola era già noto in Russia ben prima della traslazione a Bari, e quindi il 6 dicembre era già festeggiato. Intorno al 1095 venne istituita anche la festa della *Traslazione* (9 maggio) ancora oggi in vigore [47]. Dal testo non solo non traspare alcuna ostilità verso i latini, ma si gioisce con loro. E' ad un sacerdote latino che nel 1087 appare S.Nicola:

> *C'era in quei giorni nella città di Bari, in terra tedesca* [in altri codd. *normanna*], *un pio sacerdote, amante di Cristo e giusto. A lui apparve S. Nicola: "Vai a dire ai cittadini ed al ceto ecclesiastico che vadano a prendermi dalla città di Mira".*

E dopo l'arrivo delle reliquie a Bari:

> *S. Nicola apparve ad un monaco di profonda vita spirituale, dicendo così: "E' stato per volere di Dio che sono arrivato in questa terra".* (...) *Il terzo anno dalla sua traslazione da Mira inviarono un'ambasceria al papa di Roma, Germano* [in realtà Urbano II) *per invitarlo a venire con i suoi vescovi, e con tutto il suo seguito ecclesiastico per operare il trasferimento delle reliquie di S.Nicola.* (...) *Beata davvero è la città di Bari e sacra è la chiesa nella quale il Signore Iddio ti glorifica e dove l'Altissimo santifica te, suo Servo fedele, che sei il soccorritore di tutti i cristiani* [48].

Che il *Discorso sulla traslazione* abbia una grande valenza ecclesiale è dimostrato anche dal tentativo (al limite della comicità) con cui il maggiore storico della Chiesa russa cercava di spiegare i fatti, negando l'antica armonia fra russi e latini, e ricorrendo ad una spiegazione assolutamente ingiustificata. A proposito del sacerdote devoto cui apparve S.Nicola, il Golubinskij affermava:

> *Con il termine di sacerdote "devoto" indubbiamente si deve intendere un sacerdote "greco ortodosso", cioè un di quei sacerdoti greco ortodossi che vivevano a Bari, come in tanti altri luoghi dell'Italia meridionale. In base a questo dato si può pensare che gli ortodossi italo-greci (che venivano a Kiev con altri italiani per commercio) convinsero i russi del fatto che la traslazione era avvenuta per loro desiderio e con la loro collaborazione, e che S. Nicola desiderava riposare nella non-ortodossa Italia proprio grazie a loro che erano ortodossi* [49].

Niente di più falso. E' tutta l'atmosfera che è soffusa di una superiore pace religiosa che non ammette minimamente i contrasti che caratterizzeranno in futuro i rapporti fra ortodossi e cattolici. I due unici sacerdoti che partecipano all'impresa sono Lupo e Grimoaldo (decisamente latini), e del papa si parla con evidente simpatia.

La stessa atmosfera di pace religiosa si respira nel capolavoro della letteratura dei pellegrinaggi della Russia antica , l'"Itinerario in Terra Santa", in cui il protagonista, igumeno Daniele, narra il suo viaggio in Terra Santa fra il 1106 ed il 1108. Avendo

---

[47] Cfr. Krasovskij A., *Ustanovlenie v Russkoj Cerkvi Prazdnika 9-ogo Maja v pamjat perenesenija moščej svjatitelja Nikolaja iz Mir Likijskich v g. Bar* (L'istituzione nella chiesa russa della festa del 9 maggio a ricordo della traslazione delle reliquie del santo vescovo nicola da Mira di Licia nella città di Bari), in TDKA 1874, n. 4, pp. 521-585.

[48] Vedi la mia *Leggenda di Kiev,* cit., pp. 87, 111, 117, 129.

[49] E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. I, parte I, Moskva 1904, p. 399.

creduto all'autenticità degli scritti antilatini di S. Teodosio, diversi autori si lanciano in supposizioni sul come mai Daniele non critichi i latini [50]. E giustificano poi tale atteggiamento come apprezzamento russo della libertà di pratica liturgica a Gerusalemme da parte di Baldovino. In realtà, Daniele non aveva alcuna intenzione di giustificarsi, come invece suppongono questi studiosi, per il semplice fatto che egli descriveva tutto con semplicità e non aveva il problema dell'ortodossia dei latini. Egli ebbe una meravigliosa accoglienza dal re Baldovino I e fraternizzò serenamente con i latini sia sul Tabor che a Gerusalemme. Se avesse avuto qualche sentimento ostile ai latini avrebbe potuto fare come fecero i delegati russi a Firenze, che dopo aver accettato tutto per timore (come poi dissero), tornati in Russia cambiarono completamente la versione dei fatti. Daniil al suo ritorno in Russia avrebbe potuto, anche con un rapido inciso, lanciare qualche stoccata ai latini e invece, se si eccettua un raggio di luce che si posò sugli ortodossi e non sui latini, niente di tutto ciò.

L'autore del *Racconto sulla presa di Costantinopoli* narra la vicenda con distacco e imparzialità. Rileva come l'imperatore e il patriarca coi nobili si dessero alla fuga per mettersi in salvo, mentre i semplici soldati combattevano per difendere la città. I crociati poterono entrare nella capitale proprio perché i nobili bizantini non amavano il bene della patria, ma erano ispirati da sentimenti di egoismo. Così, se da un lato i "Franchi" compirono le azioni più nefaste, i Bizantini si comportarono con codardia [51]. Nell'insieme l'autore evitava comunque di inserire le differenze di fede nelle sue considerazioni, anche se un avvenimento di quella portata rappresentava un'occasione ghiotta per rivelare sentimenti antilatini.

9. Tra ragione e fede: Clemente di Smolensk e Cirillo di Turov

Le personalità più notevoli del XII secolo, oltre al già citato Daniele ed al gran principe Vladimir Monomaco, autore di un interessante "Ammaestramento" (*Poucenie*) sulle virtù del principe, furono Clemente di Smolensk e Cirillo di Turov.

Un testo del XII secolo qualificava Clemente di Smolensk come "letterato e filosofo, come non ce ne fu mai prima in Russia". Di lui però non ci è giunta che una *Lettera al presbitero Tommaso*. In essa egli richiama Tommaso, che lo aveva criticato come ambizioso, a non perseguire gloria e vantaggi personali, come lui che, diversamente da quanto egli diceva, non aveva affatto desiderato la dignità metropolitica. Quanto poi a fare spesso uso di Omero, Platone ed Aristotele, Clemente precisava di non utilizzarli alla maniera dei pagani, ma di prendere da loro suggerimenti per una migliore spiegazione delle Sacre Scritture [52].

La sua vicenda è anche emblematica del rapporto fra Russia e Bisanzio. Per volere del gran principe Izjaslav Mstislavič, egli fu dal sinodo dei vescovi russi eletto metropolita nel 1146 (il secondo russo dal 1054, dopo Ilariòn). A nulla valse l'opposizione capeggiata da Nifont, vescovo di Novgorod. Ma Clemente dimostrò di essere un uomo superiore allorché fu ucciso il principe Igor Olegovič. Pur essendo questi un nemico del suo patrono Izjaslav, invece di mostrare gioia o di mantenere il silenzio, criticò aspramente l'atto criminale. Era stato elevato a quel rango dal principe

[50] *Chožděnie v Svjatuju Zemliju*. Cfr. Vodovozov, *Istorija*, cit., p. 62.

[51] Cfr. Vodovozov , *Istorija*, cit., p. 103.

[52] Cfr. N.O. Nikol'skij, *O literaturnych trudach mitropolita Klimenta Smoljatiča, pisatelja XII v.* (Sulle opere letterarie del metropolita Clemente di Smolensk, scrittore del XII secolo), Sanktpeterburg 1892; Chr. Loparev, *Poslanie mitropolita Klimenta k smolenskomu prezviteru Fome* (Lettera di Clemente al presbitero di Smolensk Tommaso), in "Pamjatniki drevnej Pis'mennosti", SktPeterburg t. XC (1892); Zamaleev – Zoc, *Mysliteli,* cit., pp. 86-101 (questi autori esprimono bene il senso del loro discorso, intitolando il capitolo dedicato a Clemente di Smolensk "Alle fonti del razionalismo").

di Kiev, ma per lui era prioritaria l'unità della Terra russa. Alla morte di Izjaslav (1154), il fratello e successore Rostislav decise di sostituirlo con un candidato consacrato o confermato dal patriarca di Costantinopoli. Fu così che giunse a Kiev il greco Giovanni [53].

Cirillo di Turov, attivo fra gli anni cinquanta ed ottanta del XII secolo, fu certamente il più noto fra i predicatori dell'antica Russia premongolica. Di lui ci sono pervenuti otto sermoni, sulla Domenica delle Palme e le sette domeniche successive, fino cioè alla Domenica dei 318 padri di Nicea. Buon conoscitore della Sacra Scrittura e della storia ecclesiastica, Cirillo di Turov espose il suo pensiero in uno stile elegante e scorrevole, nonostante la sua continua propensione all'allegoria [54]. Nel sermone per la prima domenica dopo Pasqua il senso della gioia che viene dalla risurrezione di Cristo è poeticamente intrecciato col senso della natura:

> *La settimana scorsa tutte le cose sono cambiate, poiché la terra è stata aperta dal cielo, che l'ha purificata dalle sue sataniche impurità, e gli angeli con le loro ali hanno fatto da corona alla resurrezione. Tutta la creazione si è rinnovata, poiché l'aria, il sole, il fuoco, le sorgenti, gli alberi non sono più considerati divinità. L'inferno non riceve più il suo debito di bambini sacrificati dai loro padri, né la morte i suoi onori, poiché l'idolatria è giunta alla fine, e il potere di Satana è stato vinto dal mistero della croce. L'antico testamento è stato ridimensionato dal rigetto del sangue dei vitelli e dei sacrifici dei capri, poiché Cristo ha offerto sé stesso al Signore quale sacrificio per tutti. E così la domenica ha cessato di essere soltanto un giorno di festa, venendo ormai sanzionata dal fatto della resurrezione, e divenendo così il giorno più grande, in quanto Cristo proprio quel giorno è risorto dai morti. (...) Oggi è la festa della rigenerazione del popolo, che si è rinnovato grazie alla resurrezione di Cristo, e a Dio vengono offerte cose nuove. I pagani gli portano la fede, i buoni cristiani le offerte, il clero i santi sacrifici, i buoni governanti quella carità che piace a Dio, i nobili la sollecitudine per la chiesa, i giusti l'umiltà, i peccatori un vero pentimento, gli empi un ritorno a Lui, e chi è animato da odio l'amore spirituale* [55].

Tuttavia, se alla luce della fede Cirillo è ottimista, la sua antropologia tende al pessimismo, con l'uomo sempre in balia del peccato e sempre nel bisogno della grazia di Dio.

Per quanto riguarda invece il problema della fede, egli risolve ogni questione rinviando alla Sacra Scrittura ed agli scritti dei Santi Padri (in particolare il tema del rapporto fra ragione e fede, risolto in senso fideistico, è trattato nel *Sermone sui 318 Padri di Nicea*. Egli ci teneva a sottolineare che tutto egli traeva dai libri sacri e non dal proprio cuore o dalla propria mente. Il senso della natura, però, e la sua convinzione che Dio ha creato le cose per il bene dell'uomo, lo portarono più tardi a superare il pessimismo di cui si è detto, nonché a dare una valenza più positiva alla ragione. *Gesù Cristo non induce nessuno alla penitenza con la costrizione, ma concede la ragione attraverso le cose, e coloro che tramite esse giungono a conoscerlo, li introduce nel regno celeste*. Così, simultaneamente viene affermata da una parte la libertà dell'uomo come mezzo di salvezza, dall'altra il ruolo della ragione. La fede e la Sacra Scrittura

---

53 Cfr. V.V. Kuskov (red.), *Literatura i kul'tura Drevnej Rusi. Slovar'-Spravočnik* (Letteratura e cultura dell'antica Rus'. Dizionario-prontuario), Mosca 1994, p. 69.

54 Tra le prime edizioni delle opere di Cirillo di Turov è quella di K. F. Kalajdovič nei *Pamjatniki Rossijskoj Slovesnosti XII v*., Mosca 1821. Anche I. Eremin , *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskago* (Il retaggio letterario di C. di T.), in TODRL, M.L 1955 (t. XI), 1956 (t.XII), 1957 (t.XIII), 1958 (t. XV).

55 Cfr. S.A. Zenkovsky, *Medieval Russia's Epics,* cit., pp. 84-85.

sono quindi prioritari, ma non escludono il cammino della ragione. Ed in tal senso si può scoprire una certa analogia col *credo ut intelligam* di S. Anselmo d'Aosta [56].

10. Simone di Suzdal' e il *Kievo-Pečerskij Paterik*

Come agli inizi del XII secolo era stata compilata la redazione principale della *Cronaca degli anni passati*, così agli inizi del XIII veniva stesa la parte principale delle "Vite dei santi padri del Monastero delle Grotte di Kiev". Autore di una parte della raccolta ed ispiratore principale di essa fu l'igumeno Simone intorno al 1215, poi vescovo di Vladimir e Suzdal'. Egli era l'autore del "Racconto sulla santa e miracolosa chiesa delle Grotte, la Dormizione della Vergine Santissima, come fu costruita, ornata e consacrata" [57]. Sua è quasi tutta la terza parte, contenente la nota *Lettera a Policarpo*.

Dai racconti, narrati in uno stile semplice ed ingenuo, si evince una concezione pessimistica della vita secolare, come pure una tendenza al meraviglioso, come quando il monaco Gregorio costringe alcuni diavoli ad aiutarlo a trasportare la legna, oppure quando lo scavatore delle fosse fa vivere i morti un giorno in più perché non ha finito di scavare. Questa tendenza al meraviglioso è più presente in Policarpo e negli altri scrittori che continuarono l'opera nei tempi successivi. Non manca però un certo realismo, anche nei confronti di monaci che spesso si fanno tentare dall'accumulare beni terreni.

In questi scritti si nota la nostalgia di Simone per i tempi passati, allorché alla guida del monastero c'erano uomini come Antonio, Teodosio e Nikon. All'amico Policarpo, a lui raccomandato dalla moglie del principe Rostislav, rivolse elevati consigli spirituali, cercando di frenare la sua brama dell'onore episcopale. In questa lettera, divenuto un classico della spiritualità russa, egli sottolineava che non aveva desiderato personalmente tali onori, ma vi era stato spinto dal principe Jurij. Più bella e raccomandabile era invece la vita ritirata trascorsa nella preghiera in un monastero illuminato dalla santità dei fondatori: *Della vita angelica di alcuni di essi io, Simone, vescovo peccatore, ho avuto notizia da testimoni oculari, ed alcuni di questi santi padri li ho visti di persona; su tutto ciò io fedelmente ti ho fatto il racconto, in parte a voce in parte per iscritto*.

L'opera dei monaci e dei vescovi non riuscì a creare fra i principati russi un senso di orgoglio nazionale che conducesse ad una solida alleanza, per cui le disgrazie che essi attribuivano ai peccati si riversarono davvero sulla terra russa, ma causate soprattutto dalle divisioni interne.

[56] Cfr. Zamaleev-Zoc, *Mysliteli*, cit., pp. 102- 117. In particolare vedi p. 109 (la citazione riportata) e 113 (il paragone con S. Anselmo e S. Tommaso d'Aquino).

[57] Cfr. *Kievo-Pečerskij Paterik*, ed. cit., pp. 58-64. Per altre edizioni, vedi D.I. Abramovič, *Paterik Kievskago Pečerskago monastyrja* (Il Paterikon del Monastero delle Grotte di Kiev. Introduzione. Testo. Note), Kiev 1931; *Medieval Russia's Epics*, pp. 102-121.

Capitolo II

ROVINA E RINASCITA DELLA TERRA RUSSA
ROTTURA COL CATTOLICESIMO

1. L'invasione dei Mongoli

Nella prima metà del XIII secolo si verificarono in Russia eventi tali da sconvolgere completamente la vita sociale di quelle popolazioni. Si tratta dell'invasione dei mongoli (o tartari) con la conseguente occupazione durata oltre due secoli. Fu questa un'epoca drammatica dai grandi risvolti politici e religiosi, come la progressiva frammentazione dello stato russo, che vide il distacco della Bielorussia e dell'Ucraina (finite lentamente all'interno dell'emergente stato polacco), ma anche il risveglio del sentimento nazionale all'insegna dell'Ortodossia (la cui più efficace espressione fu il momento magico dell'iconografia).

A dire il vero, non fu una tragedia del tutto inattesa. Infatti, già nel 1223 sul fiume Kalka ci fu uno scontro fra principi russi e un'armata tartara. Il mancato intervento al momento della battaglia del principe di Kiev Mstislav permise ai tartari di mettere in fuga i russi e poi di sconfiggere anche Mstislav giungendo quasi al Dnjepr. La notizia della morte di sei principi, descritta nel noto *Racconto della battaglia sul fiume Kalka*, fu accolta con grande commozione dai russi. Ma, alla commozione non seguì, come c'era da attendersi, un'operazione di amalgama e di alleanza fra principi. Ognuno pensò di chiudersi e rafforzarsi fra le mura della propria città.

Con linguaggio incisivo ed estremamente ispirato così si esprimeva uno dei capolavori della letteratura russa antica, il Racconto sulla distruzione di Rjazan' ad opera di Batù (*Povest' o razorenii Rjazani Batyem*) [58], testo ritoccato e rielaborato successivamente dal clero della chiesa di S. Nicola a Zarajsk:

> Fu così che nel 1237 *nel dodicesimo anno dalla traslazione della miracolosa icona del grande taumaturgo Nicola da Cherson a Rjazan', a causa della moltitudine dei nostri peccati, Dio lasciò che la sua giusta ira si abbattesse sulla terra russa e su tutte le città circostanti. Arrivò, infatti, l'empio e senza Dio re Batù con numerosi eserciti di Tartari.*

Il testo si apre con una meditazione sulla misericordia di Dio che ha voluto aiutare gli uomini attraverso le icone della Madonna e dei santi; icone dotate di poteri

[58] D.S.Lichačev, *Povesti o Nikole Zarajskom* (Racconti su S.Nicola di Zarajsk), in TODRL, M.L. 1949, t. VII. Per una traduzione integrale del testo (nelle antologie russe viene riportata solo la parte relativa all'invasione tartara), vedi G. Cioffari, *S. Nicola. Leggende e cronache russe,* Bari 1986, pp. 11-30.

taumaturgici. E dato che l'argomento del racconto è un'icona proveniente da Cherson, l'autore si dilunga sulla conversione del gran principe Vladimir in quella città e sul suo matrimonio con la principessa bizantina Anna[59].

Il giogo dei mongoli nei primi anni fu catastrofico per le città russe, per le chiese ed i monasteri. Ma, con il consolidamento del loro potere su tutto il territorio, i khan dell'Orda d'Oro si rivelarono sempre più tolleranti. In un diploma (*yarlik*) indirizzato dal khan al metropolita Cirillo II si leggeva tra l'altro:

> *Chiunque di noi oltraggi od insulti la vostra fede non avrà perdono e dovrà essere condannato alla pena di morte. Non è lecito rapire, distruggere o guastare qualunque cosa appartenga alla vostra tradizione, sia icone, libri, come pure ogni altra cosa che appartenga al vostro ufficio liturgico. E chiunque osi esigere dai popi o dai monaci tributi o simili tasse, sia che lo richiedano i nostri baskaki sia gli ufficiali dei principi, quegli non troverà perdono e sarà condannato a morte conforme alla grande* Jassa [60].

Così la chiesa russa, in cambio di una certa libertà di manovra e dell'esenzione del clero ortodosso dalle tasse, si impegnava a tenere un rapporto leale con i conquistatori. Tale rapporto di fedeltà ai nuovi sovrani, se permise una sopravvivenza almeno nei riti, fu certamente micidiale per ogni tipo di creatività. Il secolo che segue fu infatti uno dei più spenti letterariamente ed ecclesiasticamente.

2. Alessandro Nevskij, Cirillo II e la rottura col Cattolicesimo

Proprio mentre i tartari devastavano il meridione della Russia, a Novgorod il principe Alessandro Nevskij era impegnato contro gli svedesi prima ed i cavalieri teutonici poi. Il 15 giugno 1240 sconfiggeva i primi sulla Nevà (onde il soprannome di "Nevskij") ed i secondi nel 1242 presso il lago Čudskoe (Peipus). Con i tartari preferì invece venire a patti e pagare loro il tributo, in modo da poter lavorare a creare un forte principato nel nord. Fu nell'ambito di questa sua politica feudale che nel 1259 soffocò nel sangue una rivolta nell'orgogliosa repubblica di Novgorod. La sua figura divenne nota anche in occidente, tanto che il papa Innocenzo IV gli inviò due lettere, con una delle quali lo invitava all'unione con Roma, con l'altra si felicitava della risposta positiva e della promessa di costruire una cattedrale latina a Pskov[61]. Morì il 14 novembre 1263.

---

[59] Il racconto può essere così riassunto: L'icona di S.Nicola fu portata dal presbitero Eustrazio sino a Rjazan', compiendo un lunghissimo giro per evitare di cadere nelle mani dei tartari. Accolto con grandi onori a Rjazan', vide cominciare a verificarsi ciò che Nicola gli aveva detto in sogno. Il figlio del principe Giorgio, Teodoro, sposò la bellissima Euprassia, ma rifiutandosi di concederla a Batù (che intanto era giunto sulle alture presso Rjazan'), fu da questi ucciso. Allora Giorgio disse: *Beviamo, o fratelli, al calice della morte per la fede cristiana, per le sante chiese di Dio e per la patria del nostro genitore, il gran principe Igor Svjatoslavič.* E tutti bevvero il calice della morte, poiché, affrontando coraggiosamente il capo dei mongoli, i principi Davide, Giorgio ed Oleg furono barbaramente uccisi. Quindi Batù cominciò a saccheggiare le varie città dei dintorni. Quando giunse a Krasnyj, la moglie di Teodoro, Euprassia, ad evitare di divenire oggetto di piacere nelle mani del nemico, si gettò col figlioletto in braccio da una torre, sfracellandosi al suolo (onde la città da Krasnyj si chiamò Zarajsk, da *zarazitsja,* che significa "sfracellarsi al suolo").

[60] Cfr. E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi* (Storia della chiesa russa), t. II, parte I, Moskva 1900-1901, p. 33; J. Chrysostomus, *Le forze religiose nella storia russa,* Morcelliana, Brescia 1962, p. 41.

[61] A. J. Turgenev, *Historica Russiae Monumenta ex antiquis exterarum gentium archivis et bibliothecis deprompta,* Pietroburgo 1841, vol. I, p. 78. Cito da A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa,* UTET, Torino 1948, p. 47.

Purtroppo la *Vita* che di lui ci è pervenuta[62] non appartiene al genere cronachistico, ma a quello agiografico, per cui è molto difficile liberare la sua leggendaria figura dalla retorica e portarla sul terreno della storia. Una tale operazione, dal punto di vista di una storia della teologia, non avrebbe neppure senso. Ciò che importa, invece, è che la sua figura sia stata utilizzata per promuovere sentimenti anticattolici.

Secondo lo studioso D. Lichačev, alla redazione della *Vita* pervenutaci lavorò il già menzionato metropolita Cirillo II [63], un greco consacrato metropolita a Nicea dal patriarca in esilio (a Costantinopoli c'erano i latini) e quindi fortemente impregnato di sentimenti anticattolici. Rientrando in Russia, invece di tornare in Galizia (ove il principe Daniele aveva in qualche modo accettato l'unione con Roma) si recò verso il nord, nella città di Vladimir sulla Kljazma. Fu qui che, in occasione della consacrazione episcopale del celebre predicatore Serapione, convocò un concilio che ebbe luogo proprio lo stesso anno (1274) del concilio di Lione, dove ufficialmente la Chiesa costantinopolitana, per le pressioni dell'imperatore Michele VIII Paleologo, stava firmando l'unione con Roma.

Al *concilio di Vladimir* parteciparono i vescovi di Novgorod, Rostov, Perejaslavl', e Polock. Nel corso delle sedute il metropolita Cirillo II denunciò gli abusi che si erano introdotti nella chiesa russa a causa dell'ignoranza delle leggi canoniche. Annunciò pertanto la pubblicazione del *Codice di Diritto Canonico*, proveniente dalla Bulgaria, in cui venivano precisati molti aspetti della vita morale (simonia, ubbriachezza, consuetudini aberranti durante i matrimoni, superstizioni e giochi diabolici, ecc.), nonché della vita sacramentale (specialmente sul battesimo).

Fu dunque il metropolita Cirillo II a dare di Alessandro Nevskij un'immagine nettamente anticattolica, favorito in ciò dalle guerre che effettivamente l'eroe di Novgorod aveva dovuto sostenere contro i cavalieri teutonici (che erano latini). Dall'inimicizia politico-militare di questi teutonici-latini al vedere nel cattolicesimo il nemico della Russia il passo fu breve. Il Nevskij sotto la sua penna diveniva il difensore dell'Ortodossia contro gli attacchi militari e le profferte di unione da parte di Roma. A giudicare soprattutto dalla seconda lettera di Innocenzo IV, sembra che personalmente Alessandro Nevskij non la pensasse così, ma ciò dal punto di vista dell'evoluzione della teologia non ha alcuna rilevanza. Di fatto, questa fu l'immagine che di lui si fecero successivamente i russi, e che influenzò non poco la loro concezione del Cattolicesimo come nemico della terra russa e della fede ortodossa.

La svolta in senso anticattolico fu notevole, se si pensa che fino a pochi decenni prima i Russi non nutrivano simili sentimenti. Il vero problema non nasceva tanto da parte dei russi, che sino ad allora non avevano avvertito la divisione delle chiese, quanto da parte della chiesa di Roma.

Dimenticando l'apostolicità dei patriarcati orientali, i pontefici del XIII secolo, forse anche ingannati dalla facilità con cui era caduta Costantinopoli, non si limitarono a chiedere l'inserimento del nome del papa nei dittici della chiesa ortodossa ed il rispetto delle usanze dei latini (come a suo tempo aveva fatto Urbano II), ma pretendevano una umiliante sottomissione totale con una esplicita rinuncia alle tradizioni ed ai riti ortodossi. Cosa che fu fatta non soltanto nei confronti dei russi, ma anche dei greci. Basti pensare al modo in cui trattarono Michele VIII Paleologo, l'imperatore che più d'ogni altro si era battuto per restare fedele all'unione con Roma.

Ironia della sorte, più ancora dei greci, furono i papi a costringere i russi a tenersi fedeli all'ortodossia, invece di spingerli all'unione con Roma. Nella loro intolleranza i

---

[62] Cfr. I.P. Eremin, *Žitie Aleksandra Nevskago* (Vita di Alessandro Nevskij), in "Chudožestvennaja proza Kievskoj Rusi XI-XIII vekov", M. 1957.

[63] D.S. Lichačev, *Galickaja literaturnaja tradicija v Žitii Aleksandra Nevskago* (La tradizione letteraria galiziana nella vita di A.N.), in TODRL, M.-L. 1947, p. 52.

papi trattavano gli ortodossi alla stregua degli infedeli e dei tartari. Onde approvavano la guerra che contro di loro, per ben altri motivi, avevano lanciato i cavalieri teutonici.

Le origini di questo atteggiamento risalgono ad Innocenzo III che, dopo aver biasimato la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati, si era adattato all'idea di trarne tutti i vantaggi possibili, illudendosi di poter raggiungere quel dominio universale della chiesa cattolica che i suoi predecessori non avevano potuto ottenere. Scrisse così anche a diversi principi slavi, invitandoli all'unione con Roma. Ci sono pervenute le sue lettere, nelle quali incaricava il vescovo Strigonense Ivan di incoronare Koloman re di Galizia in cambio della sua sottomissione alla sede apostolica, fermo restando il rito bizantino della popolazione [64]. Anche Onorio III scrisse ai principi russi (gli avevano fatto credere che questi fossero pronti ad *omnes errores penitus abnegare*) a proposito dell'unione colla sede di Roma, e finalmente Gregorio IX incaricò due domenicani (altri erano già a Kiev) dalla provincia di Polonia per riattivare le comunità latine (1232). L'anno prima lo stesso papa aveva scritto all'illustre "re di Russia", invitandolo ad accogliere *ritus et mores christianorum latinorum*. Pare anche che i domenicani a Kiev cogliessero un successo tale da creare una forte opposizione nel clero locale, onde nel 1234 il principe Vladimir li espulse. Che però si stesse vivendo un momento particolare nei rapporti fra la santa sede e la Russia, è indizio anche la presenza al concilio di Lione di un non meglio identificato *archiepiscopus Ruthenus nomine Petrus*, del quale parlano sia Matteo Paris che gli annali Burtonensi [65]. Quando lo stesso papa inviò quali suoi nunzi presso Daniele di Galizia due domenicani, usava un linguaggio forte, ricordando a proposito dei riti e costumi dei Greci *qui superstitiose ac dampnabiliter ab unitate ecclesiastica recesserunt*. In questa stessa ottica, il papa Alessandro IV approvava le campagne militari dei cavalieri teutonici non soltanto contro i tartari, ma anche contro i russi che non avevano voluto abbandonare i costumi e i riti dei greci [66].

A fronte di questa sconsiderata opera di autoerosione e controproducente condotta dai papi del XIII secolo, va considerata invece l'abile politica svolta dai metropoliti greci di Kiev per dare del cattolicesimo la stessa immagine che i cattolici davano degli ortodossi, vale a dire di una religione poco meno che diabolica. Non va dimenticato, infatti, che i metropoliti che giunsero a Kiev nei primi decenni del XIII secolo provenivano da Nicea, dove erano costretti a risiedere sia l'imperatore che il patriarca in esilio (essendo stata Costantinopoli occupata dai latini-cattolici), e quindi erano fortemente e comprensibilmente animati da sentimenti antilatini.

La propaganda antilatina del metropolita Cirillo II fu favorita anche dal fallimento delle trattative di Roma col principe di Galizia, Daniele. Questi, informato della tragedia degli altri principi russi, si era recato spontaneamente a Saraj, capitale dell'Orda d'Oro, ottenendo una buona accoglienza. Al ritorno però, nel 1245, cercò di trovare appoggi in occidente. Seguendo il consiglio di Giovanni del Pian del Carpine, nel 1247 inviò degli ambasciatori al papa Innocenzo IV. Questi gli mandò Alberto II, vescovo di Riga, come suo nunzio. Ma, a parte i discorsi sull'unione, Daniele non vedeva nessun impegno concreto nella guerra di difesa dai tartari. Per cui quando ebbe l'ordine di consegnare i territori (poiché il gran khan Guiuk si apprestava ad attaccare l'occidente), ruppe col papa. Morto improvvisamente Guiuk, ed abbandonati i piani di invasione da parte del gran khan Mangu (1251-1259), Daniele riprese i contatti con

[64] Cfr. A. Theiner, *Monumenta vetera historica Hungariam sacram illustrantia,* tomo I, Roma 1859, parte III, n. 1.

[65] *Monumenta Germaniae Historica*, XXVII, p. 474

[66] Su tutta questa parte relativa all'atteggiamento dei papi verso i russi ed alle missioni domenicane, vedi il documentatissimo studio di Mikola Čubatij, *Zachidna Ukraina i Rim u XIII vij u svoich smaganijach do cerkovnoj unii* (L'Ukraina occidentale e Roma nel XIII secolo nei loro tentativi per una unione ecclesiastica), in "Zapiski naukovogo tovaristva imeni Ševčenka", tt. CXXIII-CXXIV, pp. 1-107.

l'occidente, riconobbe il primato romano e fu incoronato re dal legato pontificio Opizone da Mezzano. Ma, a parte il titolo, non ricevette gli aiuti in cui sperava. Per cui, vessato ancora dai tartari, vedendo l'inutilità politica della sua unione religiosa con Roma, che fra l'altro non sapeva frenarsi dall'umiliare la fede dei suoi sudditi, se ne staccò nuovamente [67].

3. Serapione di Vladimir: i tartari come punizione divina.

La personalità ecclesiastica di maggior spicco in questo periodo di frammentazione feudale è Serapione di Vladimir. Di origini probabilmente meridionali, egli divenne igumeno nel Monastero delle Grotte di Kiev proprio all'epoca dell'invasione dei tartari. Nel 1247, su designazione del metropolita Cirillo, divenne vescovo di Vladimir Zalesskij La sua oratoria appassionata era permeata dal senso della tragedia che la Russia stava vivendo. Nel 1274, al concilio di Vladimir, fu eletto vescovo della città, ma l'anno dopo moriva.

Egli continua la grande tradizione omiletica di Ilariòn di Kiev e di Cirillo di Turov. Il suo stile è molto raffinato, con frasi brevi e ritmiche. La ripetizione di una parola iniziale dà al discorso un andamento poetico. Dei suoi cinque sermoni, uno risale al momento dell'invasione dei mongoli e quattro all'epoca del suo episcopato. Benché traspare abbastanza chiaramente la sua notevole cultura libraria, più che ad astrazioni concettuali, egli ricorre ad immagini vive ed esistenziali [68].

L'idea di fondo delle sue prediche è analoga a quella dell'autore del Racconto di Nicola di Zarajsk (*Povest' o Nikole Zarajskom*), vale a dire che il popolo ha peccato e Dio lo punisce, anche per evitargli i castighi eterni. Ecco ad esempio alcuni brani del *Sermone sugli spietati pagani:*

> *Vedendo moltiplicarsi le nostre empietà, Dio ci rivelò molti arcani segni, molte paure ci inviò, molte cose ai suoi servi insegnò e noi in nulla ci migliorammo. Allora spinse su di noi un popolo che non risparmia la bellezza della gioventù, la debolezza dei vecchi, l'infanzia dei bimbi. Vennero distrutte le sacre chiese, profanati i santuari...; le carni di venerabili monaci furono abbandonate in pasto agli uccelli; il sangue dei padri e dei fratelli nostri, come acqua molta, la terra abbeverò; la forza dei nostri principi condottieri scomparve; numerosissimi nostri fratelli e figli furono trascinati in prigionia; sui nostri villaggi giovani boschi vegetarono e la grandezza nostra tramontò* [69].

Tuttavia, nonostante che i vari terremoti e calamità siano stati seguiti dalla grande punizione divina tramite un popolo senza misericordia, Serapione, per lo stesso motivo, non manca di offrire qualche segno di speranza ricordando l'amore di Dio per l'uomo (*Čelovekoljubie*). Nel *Sermone sui presagi*, dichiarava:

> *Molto manca ancora nel nostro pentimento e nella nostra contrizione. Se noi abbandoniamo i giudizi dissoluti e senza misericordia, se abbandoniamo l'usura che spilla sangue, e ci liberiamo delle brame, dei furti, bestemmie e bugie,*

[67] A.M. Ammann, *Storia della chiesa russa,* ed. UTET, Torino 1948, p. 47.

[68] Cfr. E. Petuchov, *Serapion Vladimirskij. Russkij propovednik XIII veka* (S. di Vl., predicatore russo del XIII secolo), Spb 1888. Anche M.Gorlin, *Serapion de Wladimir, prédicateur de Kiev,* in "Revue des études slaves", t. 24 (Paris 1948), pp. 21-28.

[69] Cfr. *Chrestomatija po drevnej russkoj literature* (Antologia della letteratura russa antica), a cura di N. K. Gudzij, M. 1973, pp. 163-164; di questa antologia ho fatto frequente uso anche per altri testi antico-russi; vedi pure R.Picchio, *Storia della letteratura russa antica*, Milano 1959, p. 114.

calunnie, maledizioni, denunce, e altri diabolici modi d'agire; se noi mettiamo da parte tutte queste cose, io sono convinto che i tempi felici ritorneranno, sia in questa che nella vita futura [70].

Da molti elementi si può dedurre che Serapione compose molti altri *Slovo*. Da quelli che ci sono pervenuti si nota la sua preoccupazione per una ripresa morale del popolo russo. Pur essendo stato eletto al concilio di Vladimir, e quindi in un concilio presieduto da un greco fortemente impegnato nella lotta ai latini, nei suoi sermoni non vi sono preoccupazioni dogmatiche (a meno che non si vogliano intendere come tali i suoi attacchi alla superstizione e alla magia), bensì soltanto morali.

Il fatto però che Serapione non sia poco sensibile a questioni dogmatiche non vuol dire che nel frattempo i sentimenti antilatini si fossero dileguati. I decenni successivi alla sua (1275) ed alla morte di Cirillo II (1280) furono decenni di isolazione e di chiusura. Ad occidente ed a nord gli odiati cattolici, ad est ed a sud i terribili tartari, ai russi non restava che meditare sulle proprie disgrazie e trovare conforto nell'Ortodossia. Questa diveniva sempre più l'elemento coagulante, lo strumento del sentirsi ancora *nazione* in un momento in cui regnava un feudalesimo frammentario e debole.

4. La sfida di Magnus all'arcivescovo di Novgorod

Impediti sotto altri aspetti, i vescovi russi concentrarono le loro energie nell'abbellimento delle chiese, grazie anche all'esenzione dal tributo ai tartari. Se la circolazione libraria era estremamente difficile, per cui l'istruzione religiosa lasciava molto a desiderare, non così l'iconografia che diveniva l'espressione ideale del proprio modo di sentire il sacro e il divino.

Intanto, mentre in occidente si dibattevano questioni come la povertà di Cristo e degli Apostoli o il momento della retribuzione dopo la morte (o dopo il giudizio finale), anche in Russia cominciavano ad essere affrontate questioni particolari e addirittura curiose. Ad esempio, l'arcivescovo di Novgorod *Basilio* (1330-1351) si lasciò tirare in una questione che allora era molto dibattuta nella sua città, l'esistenza reale e non soltanto ideale del paradiso. Schieratosi dalla parte dei "realisti", Basilio fece addirittura una indagine sulla *ubicazione del paradiso terrestre*. A seguito di informazioni ricevute da mercanti di Novgorod, lo localizzò a sud del mar Caspio.

Ora che Kiev aveva perso tutta la sua importanza e Mosca era ancora agli inizi della sua ascesa, altre città (come Vladimir, Suzdal' e Perejaslavl') vivevano il loro momento di gloria. Ma la città principale restava pur sempre Novgorod. Allo stesso arcivescovo Basilio si rivolse il re di Svezia Magnus (su suggerimento di S. Brigida), sfidandolo ad una discussione sul futuro religioso più auspicabile per Novgorod, se latino o slavo-bizantino. Purtroppo la sfida non si limitava ad un dibattito, poiché Magnus aggiungeva che se Basilio non avesse accondisceso egli avrebbe occupato la città col suo esercito. Basilio prese tempo, e volendo documentarsi meglio, da Costantinopoli si fece mandare molti libri.

Ma il re di Svezia non intendeva attendere all'infinito, e la guerra scoppiò comunque, indipendentemente dalla disputa religiosa. Magnus fu sconfitto e, benché morisse nel fiordo di Bömmel in Norvegia, i monaci del monastero di Valaam erano soliti mostrare con orgoglio la sua tomba [71]. L'impatto emotivo fu enorme. La vittoria su Magnus fu da tutti interpretata come la vittoria dell'ortodossia sul cattolicesimo. E Basilio fu uno dei

[70] Cfr.S.A. Zenkovsky, *Medieval Russia's Epics*, cit., p. 203.
[71] J. Jaakola, , *Zur Unionspolitik König Magnus Erikssons*, in "Historiallisia Tutkimuksia", X (Helsinki 1928); anche Ammann, *Storia della chiesa russa,* cit., p. 74.

primi protagonisti del ciclo di scritti sul *klobuk* bianco, la mitra pontificale che secondo la leggenda sarebbe stata donata da Costantino al papa come simbolo di dominio spirituale del mondo. Passata al patriarca di Costantinopoli quando Roma deviò dall'ortodossia, fu dal patriarca donata a Basilio che lo portò in Russia. Erano i primi passi di quella teoria che prima tese ad esaltare Novgorod e poi spianò la strada a "Mosca terza Roma" [72].

5. L'influsso degli Slavi Meridionali. L'eresia degli Strigolniki.

Mentre la Russia soffriva per l'occupazione mongola, neppure il resto del mondo ortodosso stava attraversando un buon periodo. A Bisanzio si era appena usciti dalla crisi palamitica con la vittoria della visione esicasta (ma con sensibili strascichi, essendo molto forte anche la corrente amante della cultura classica). La Slavia Meridionale, sotto la pressione dei Turchi, stava per subire la tanto eroica quanto disastrosa disfatta di Kosovo Polie (1389).

Non che la Russia stesse meglio. La vittoria di Kulikovo (1380) aveva riacceso le ambizioni di Mosca e ridato qualche speranza per il futuro. Ma neanche tanto, in quanto già due anni dopo Mosca veniva saccheggiata dai tartari. Tuttavia, forse conoscendo solo vagamente la situazione della Russia, tra mille pericoli gli intellettuali ortodossi di Serbia e Bulgaria presero la via verso la lontana Russia.

Così quel movimento letterario e religioso che va sotto il nome di *Scuola di Tirnovo*, sviluppatosi sull'onda delle controversie bizantine del XIV secolo, si trapiantò in Russia, assolvendo ad un compito di compattazione culturale della Slavia ortodossa, allo stesso modo in cui i monasteri russi, sulla scia della carismatica figura di S. Sergio di Radonež, stavano assolvendo alla rinascita spirituale.

In Bulgaria era stato un monaco di nome Teodosio ad introdurre nel Trecento l'esicasmo bizantino. Ma fu il suo discepolo Eutimio, divenuto patriarca della chiesa bulgara, a diffondere la cultura bizantina su larga scala, senza per questo rinunciare all'antica linea indipendentistica slava nei confronti della chiesa greca. E dato che le maggiori obbiezioni da parte dei greci concernevano l'imprecisione linguistica, nonché gli errori di traduzione dei libri sacri, Eutimio si preoccupò in modo particolare di creare un gruppo di studiosi che stabilissero con maggiore precisione i canoni lessicali, sintattici e stilistici del paleoslavo. Per non mettere in pericolo il carattere di sacralità della lingua paleoslava, Eutimio e i suoi discepoli fissarono tali criteri, condannando all'inverso gli spontaneismi e le peculiarità dei dialetti locali. Il modello cui si rifacevano era quello di mettere in rilievo le sfumature etimologiche e persino le affinità musicali, in modo da raggiungere una composizione armoniosa in tutte le sue parti. Ciò si intendeva dire quando si parlava di intreccio delle parole (*pletenie sloves*).

Personaggio chiave in questa seconda metà del XIV secolo fu il bulgaro (o serbo) Cipriano, che nel 1375 fu nominato metropolita della Russia occidentale (con diritto di successione ad Alessio, che era il metropolita di Mosca). Ma la situazione politica non permise un pacifico passaggio, perché il principe di Mosca Dimitrij Donskoj non voleva a Mosca un metropolita che avesse normali rapporti con la Lituania. Ci sono pervenute al riguardo alcune lettere del metropolita a S. Sergio di Radonež.

Nonostante il conflitto col principe di Mosca, Cipriano influì notevolmente sulla vita della Chiesa russa. Egli diede un saggio della svolta di Tirnovo, scrivendo una *Vita di Pietro*, metropolita russo al tempo di Ivan Kalità (*Žitie mitropolita Petra*). Una *Vita* dello stesso era stata scritta nel 1326 dal vescovo di Rostov Prochor, ma non andava

[72] Cfr. G. Kuselev–Bezborodko, *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury* (Monumenti dell'antica letteratura russa), vyp. I, Sanktpeterburg 1860, pp. 287-298; Ammann, *Storia della chiesa,* cit., p. 75.

oltre i dati materiali e le tradizionali considerazioni spirituali. Cipriano invece la riscrisse non solo in stile raffinato, ma anche con una particolare attenzione alla psicologia del personaggio. In un certo senso l'autore è presente nell'opera, anche perché le analogie fra lui ed il metropolita Pietro erano molte (concorrenza di altri alla cattedra metropolitica, arrivo a Mosca dalla Lituania). Pur avendone le capacità, Cipriano non poté dedicare molto del suo tempo a questa attività, data la situazione di continua tensione fra la Russia occidentale (che ormai era caduta sotto il dominio dei polacchi e dei lituani) e la Russia nord-orientale.

A Cipriano risale anche un *Euchologion*, che tratta particolarmente del rito dei sacramenti. A proposito dell'eucarestia non si pone il problema dell'epiclesi o delle parole "Questo è il mio corpo", ma si dice che la trasformazione avviene dopo che il prete ha *pregato interiormente*. L'arrivo di Cipriano in Russia coincise con una grande diffusione di traduzioni bulgare dei testi spirituali e teologici bizantini. I russi vennero così a conoscenza delle opere di Simeone il Nuovo Teologo, Niceta Stethatos, Gregorio Sinaita, Nilo Cabasilas, Gregorio Palamas, ed ovviamente con vari scritti di polemica antilatina [73].

Il russo che interpretò nel suo paese la rinascita di Tirnovo fu Epifanio Premudryj (il Saggio), nativo di Rostov e monaco del celebre monastero della Trinità, fondato da S. Sergio di Radonež (*Troica-Sergeeva Lavra*). Tuttavia Epifanio, se rispettò gli ideali stilistici e sovraregionali della Scuola di Tirnovo, non fu del tutto insensibile alla difesa delle autonomie locali allora minacciate dall'espansionismo moscovita. L'opera che meglio esprime la sua concezione letteraria e religiosa è il "Racconto della vita e della dottrina del nostro santo padre Stefano, che fu vescovo di Perm" (*Slovo o žitii i učenii svjatago otca našego Stefana, byvšago v Permi episkopa*), scritto verso il 1398. In esso si incontra la migliore tradizione stilistica eutimiana insieme alla migliore retorica di Ilariòn di Kiev, col suo entusiasmo religioso. E tale entusiasmo si basava sul fatto che finalmente la Russia usciva dall'insistenza indipendentistica nei confronti dei greci per diffondere altrove la fede cristiana. Stefano di Perm, infatti, si mosse negli Urali centrali, imparando la lingua della popolazione locale, i Komi (in altri testi detti Zyriani), creando un alfabeto, codificandone la grammatica e la sintassi, e finalmente traducendo i principali testi sacri dallo slavo ecclesiastico. La Russia rivestiva quindi i panni del "maestro" nella fede, abbandonando quelli del "discepolo". In ideale continuità con Ilariòn di Kiev, Epifanio scrive:

> *Loda la terra di Roma entrambi gli apostoli Pietro e Paolo, venera e magnifica la terra d'Asia Giovanni Teologo, quella d'Egitto Marco l'Evangelista, quella d'Antiochia Luca Evangelista, la Greca l'apostolo Andrea, la Russa il gran principe Vladimir, che la battezzò; Mosca poi venera e magnifica il metropolita Pietro, quale nuovo taumaturgo, la terra di Rostov il suo vescovo Leonzio; Te, invece, o vescovo Stefano, magnifica ed onora la terra di Perm, come suo apostolo, maestro, duce, educatore, precettore, predicatore, poiché grazie a te sono state fugate le tenebre ed abbiamo visto la luce* [74].

---

[73] Cfr. R. Picchio, *Storia della letteratura,* cit., pp. 142-150; J. Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* DTC, XIV, p.238; L.A.Dmitriev, *Rol' i značenie mitropolita Kipriana v istorii drevnerusskoj literatury* (Ruolo e significato del metropolita Cipriano nella storia della letteratura anticorussa), in TODRL, M.-L. 1963, t. XIX, pp. 215-254.

[74] Il testo che ho tenuto presente nella traduzione del brano riportato è V.G. Družinin (red.), *Žitie svjatago Stefana, episkopa Permskago, napisannoe Epifaniem Premudrym,* Izd. Archeografičeskoj Komissii, Sanktpeterburg 1897. Vedi anche la già citata *Chrestomatija*, di N.K. Gudzij, M. 1973, p. 192; oltre a R.Picchio, *Storia,* cit., pp. 150-157.

E continua elogiando la sua opera apostolica svolta, come si è detto, mediante l'uso dei libri, e che ha permesso di eliminare l'idolatria.

Meno accurata stilisticamente, ma stranamente più concreta (considerando che Stefano di Perm l'aveva conosciuto di persona) è la "Vita di Sergio di Radonež" (*Žitie svjatago Sergija Radonežskago*), scritta verso il 1418, qualche anno prima della sua morte (che di solito è fissata verso il 1420). Dato il posto che S. Sergio occupa nel cuore dei russi, questa *Vita* ebbe una straordinaria diffusione, per cui si sono conservati numerosissimi codici.

Minori coinvolgimenti emotivi e più interessi formali si notano nell'agiografia del serbo Pachomij Logofet, già monaco sul Monte Athos. Giunto a Novgorod agli inizi del XV secolo, lavorò dapprima sotto il patrocinio dell'arcivescovo di Novgorod Eutimio II. Più tardi, intorno al 1430, passò a Mosca, quindi nel Monastero della Trinità di S. Sergio, a Beloozero, per tornare nuovamente a Novgorod. Sua attività principale fu la correzione stilistica delle *Vite* di vasta circolazione, inclusa quella di S. Sergio, scritta e forse non del tutto completata da Epifanio Premudryj. Altre *Vite* da lui scritte o nuovamente redatte sono quelle di Kirill Beloozersk (*Žitie Kirilla Belozerskago*) e Varlaam Chutynskij (*Žitie Varlaama Chutynskago*). E dato che le opere agiografiche erano molto diffuse, furono queste a divenire lo strumento di rinascita linguistica nel senso di un ritorno all'antico slavo comune. Nel nuovo stile egli scrisse anche la *Vita di Alessio,* il metropolita attivo al tempo di Dimitrij Donskoj, il vincitore dei tartari a Kulikovo (1380). La sua *Vita* più riuscita sembra quella di S. Cirillo di Beloozero. Tuttavia, se la sua opera agiografica guadagna in perfezione stilistica, perde in spontaneità ed espressività [75].

La rinascita della Slavia ortodossa fu dunque debitrice ai movimenti spirituali provenienti dalla Bulgaria e dalla Serbia. Non vanno però dimenticati in questo contesto alcuni fenomeni negativi che si verificarono in concomitanza. Infatti, in Russia non giunsero solo intellettuali zelanti dell'ortodossia, ma anche critici della stessa. Ci si riferisce particolarmente agli *Strigolniki*, cioè quegli eretici che si ricollegavano al bogomilismo bulgaro. Nel 1375 furono precipitati da un ponte sul fiume Volchov (a Novgorod) gli strigolniki Nikita, Karp ed un loro compagno, che non sembra comunque che fossero i fondatori del movimento. A giudicare dal termine *Strigolniki*, pare che i fondatori fossero dei barbieri, i quali cominciarono col criticare la condotta immorale del clero e soprattutto la simonia e le grandi entrate che venivano alla gerarchia dall'amministrazione della giustizia. Da una lettera del patriarca Nilo di Costantinopoli, pare che questi eretici minacciassero di passare ai *latini*, il che rattristò non poco il patriarca. In questa critica essi furono lasciati soli, senza appoggi cioè nel clero, per cui lentamente si fece strada nella loro dottrina la superfluità della gerarchia, del clero e dei sacramenti, un po' come insegneranno nel XVII secolo i Senza-Preti (*bezpopovcy*).

Il patriarca di Costantinopoli inviò in quel territorio il vescovo Dionigi di Suzdal', il quale, nonostante le rimostranze del metropolita Fozio (infastidito da una simile ingerenza di Costantinopoli), portò a compimento la sua missione di sensibilizzare la popolazione contro questi eretici. Nel 1427 fu lo stesso metropolita Fozio a prendere l'iniziativa per una missione antieretica e, pur esortando a non sopprimerli, si rallegrava per le pesanti punizioni inflitte loro dai novgorodiani e pskoviani.

Per la conoscenza della loro dottrina la fonte migliore è una lettera del vescovo di Perm Stefano (lo stesso di cui Epifanio Premudryj scrisse la *Vita*). Stefano contesta loro il diritto di insegnare, avendo Cristo affidato questo compito ai dodici apostoli, i quali,

[75] Cfr. V. Jablonski, *Pachomij Serb i ego agiografičeskie pisanija* (Pacomio il Serbo e i suoi scritti agiografici), Sanktpeterburg 1908; V.P. Zubov, *Epifanij Premudryj i Pachomij Serb,* in TODRL IX (M.-L. 1953). La *Vita di Alessio* (metropolita) non va confusa con la popolarissima *Vita di Alessio uomo di Dio* (che si riferisce ad un santo del IV-V secolo dopo Cristo).

a loro volta istituirono vescovi e presbiteri per continuare la loro opera. Per cui nel momento in cui il sacerdote celebra è Cristo che celebra, e quando distribuisce la comunione è Cristo che la distribuisce. Le accuse degli Strigolniki al clero che mangia e beve, e che prendono denaro da vivi e da morti, rassomigliano, secondo Stefano di Perm, alle accuse dei farisei al Cristo. E come i farisei essi mostrano esteriormente la loro moralità. E' vero che nei primi tempi si permetteva ai laici di predicare ma, nota Stefano, lo si permetteva perché c'erano pochi preti. Oggi non è più così. Sono i preti che hanno il compito di insegnare e di celebrare i sacramenti come la confessione che, contrariamente a ciò che pensano gli Strigolniki, sono necessari alla salvezza [76].

6. L'iconografia. Andrej Rublëv

La rinascita spirituale che si verificò sul finire del XIV secolo, e che ebbe non lieve impulso psicologico dalla significativa vittoria di Dimitrij Donskoj sui mongoli (1380), ebbe una particolare manifestazione nella rifioritura dell'iconografia. Come si è detto, questo aspetto della spiritualità russa era stato quello meno mortificato durante il giogo dei tartari. Ed è proprio in questo periodo che la Russia raggiunge il punto più alto della sua arte.

La venerazione delle icone, già presente negli scritti di S. Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo e altri, fu consacrata ufficialmente nel concilio di Nicea II (787). In Russia, poi, l'iconografia era tanto più necessaria agli inizi a causa della diffusa analfabetizzazione. Per cui i gerarchi ortodossi furono sempre sensibili a questa espressione della spiritualità cristiana. Inizialmente i russi affiancarono soltanto i maestri greci, poi sul finire dell'XI secolo sorsero i primi artisti locali. Viene ricordato sotto questo aspetto il monaco della Pečerskaja Lavra S. Alipio (morto verso il 1114), nonché il suo collaboratore S. Gregorio. Ma, se di essi si hanno notizie relative al modo di ispirarsi, delle loro opere non è rimasta traccia identificabile. A giudicare da quanto ci è pervenuto del periodo premongolico, si può dire che le icone di quel periodo sono particolarmente monumentali. Leonid Uspenskij parla di "laconic character of artistic expression", di colori scuri. A partire dal XIII secolo tali colori tristi furono rimpiazzati da colori più svariati e più luminosi, e l'arte russa cominciò a liberarsi del modello greco. *Le icone di questo periodo si distinguono per freschezza e immediatezza di espressione, colori vivaci, senso del ritmo e semplicità di composizione*, scrive ancora Uspenskij. Santi iconografi furono in questo periodo il metropolita di Mosca Pietro (+1326) e l'arcivescovo di Rostov Teodoro (+1394).

Alcuni recenti studiosi hanno stabilito un rapporto fra l'esicasmo bizantino, visto come veicolo della rinascita ortodossa, e il grande momento dell'iconografia russa.

> *La rinascita del cristianesimo ortodosso, che nel corso delle dispute bizantine aveva ricevuto il nome di esicasmo, i suoi presupposti teologici e le discussioni legate all'esperienza ascetica, tutto questo trovò nella Rus' un'eco potente…L'arte russa del XIV e XV secolo è sotto la diretta influenza dell'esicasmo. Tuttavia il suo sviluppo non dipende, come a Bisanzio, da una lotta dogmatica. Essa non si configura come la risposta ad un attacco; è la manifestazione visibile di un incremento della vita spirituale e della santità… Gli uomini che erano in prima fila nell'arte di questo periodo vivevano in prima persona l'esperienza esicasta o erano in contatto in qualche modo con l'esicasmo* [77] .

[76] Cfr. J. Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* DTC XIV, col. 239-242.

[77] Leonid Uspenskij, *La teologia dell'icona*, La casa di Matriona, Milano 1995, p. 172-173. Vorrei però avvertire che rigettando la tesi dell'Uspenskij sull'esistenza di un esicasmo russo (almeno fino a Paisij Veličkovskij), non intendo mettere in discussione la sua interpretazione (del resto magistrale)

Tale affermazione è però alquanto eccessiva, poiché dà dell'esicasmo un'accezione generale (luce, preghiera, deificazione), dimenticando alcuni aspetti specifici (rifiuto dello studio, peculiare posizione corporea nella preghiera). Se si prende dell'esicasmo ciò che gli è specifico e non la connotazione generica di *rinascita del cristianesimo ortodosso*, allora si può affermare tranquillamente che l'esicasmo non solo non ebbe *un'eco potente* in Russia, ma non ebbe alcuna eco, se non quella letteraria per il tramite della scuola di Tirnovo.

Parlando di arte russa non è da credere ad una certa uniformità, poiché, conformemente al periodo in cui questa arte si è sviluppata, quella cioè della frammentazione feudale sotto il giogo mongolo, sono abbastanza individuabili le caratteristiche locali.

Così, ad esempio, l'ideale dell'uomo a Novgorod è quello di una bellezza nella forza. La mano decisa dell'artista rappresenta colori vivaci che non si confondono, ma si contrastano, con preferenza del rosso, del verde, del giallo e dell'oro.

Tendente all'aristocratico è l'arte di Suzdal', sensibile all'eleganza ed alla proporzione, e quindi alquanto più distaccata. I colori preferiti sono l'azzurro e l'argento.

Più tradizionale e quindi tendente all'oscuro è l'arte di Pskov, con prevalenza dei colori rosso, marrone e verde scuro. Si usa anche l'oro per i raggi divini, ma l'atmosfera di maestosità non si ravviva più di tanto.

L'arte di Vladimir, che poi viene ereditata da Mosca, si caratterizza con l'equilibrio dei colori (senza la prevalenza di uno sull'altro), sì da creare un senso di armonia [78].

La massima espressione dell'iconografia russa si ebbe negli anni intorno al 1400, quando molto attivi erano Teofane il Greco, Andrej Rublëv e Daniele il Nero (*Černyj*).

Teofane il Greco era un iconografo lontano da certi canoni standardizzati dei teologi dell'icona. Invece di raccogliersi o di contemplare i modelli, come facevano al suo tempo gli iconografi russi, nel suo caso *le mani sembrano creare il dipinto mentre egli passeggia in continuazione, chiacchierando con i visitatori e ponderando pensieri nobili e sapienti, scorgendo la bontà con i suoi occhi profondi e sensibili* [79]. Sembra che nel giungere in Russia, Teofane avesse consapevolezza della sua missione, nel senso cioè di dare un contributo all'iconografia russa. E certamente dalle linee delle sue icone traspare la grande personalità dell'artista.

La prima notizia cronachistica su Andrej Rublëv, il più grande iconografo russo, risale al 1405 quando, proveniente dal monastero della Trinità-S.Sergio, fu chiamato a dipingere la cattedrale dell'Annunciazione nel Cremlino di Mosca. Nella stessa cronaca il suo nome è fatto dopo quello di due artisti più anziani di lui e già ben affermati, Teofane il Greco e lo starec Procoro di Gorodec. Sembrava che di queste pitture non fosse rimasto più nulla dopo l'incendio del 1547, ma gli studiosi hanno riportato alla luce, rimuovendo alcune incrostazioni, tracce degli originali dipinti. Verso lo stesso periodo Rublëv lavorò alle miniature di un Vangelo, che dal nome del suo proprietario nel seicento, fu detto di "Chitrovo". Quando il 25 maggio 1408 il gran principe Vasilij Dmitrievič inviò nella città di Vladimir i migliori artisti del tempo per ridipingere la

dell'iconografia russa, ma soltanto la sua idea di esicasmo (che non corrisponde a ciò che è specifico di questo movimento spirituale, ma che viene inteso come trasfigurazione del mondo e come tutto ciò che vi è di bello nella spiritualità monastica).

[78] Cfr. Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The meaning of icons,* Boston (Mass) 1969, pp. 27-50; questi autori rinviano anche a M. e V.I. Uspenskij, *Note sull'iconografia russa antica. S. Alipio e A. Rublëv*, Sanktpeterburg 1901; I. Grabar, *Problemi di restauro*, Moskva 1926, che però non ho avuto modo di consultare.

[79] Il brano, dello scrittore coevo Epifanij Premudryj (lettera a Kirill di Tver', del 1415), è riportato in V. N. Lazarev, *Feofan Grek i ego škola* (Teofane il Greco e la sua scuola), Moskva 1961, pp. 11-12. Anche Alan Bird, *Storia della pittura russa,* Umberto Allemandi, Torino 1991, p. 35.

celebre cattedrale della Dormizione (*Uspenskij sobor*), tra di essi c'erano Andrej Rublëv e Daniil Čërnyj. Negli anni venti furono entrambi chiamati a lavorare nel Monastero della Trinità-S. Sergio (saccheggiato dai tartari nel 1409). Nel relativo documento vengono chiamati *pittori affatto straordinari, sopra tutti eccellenti, perfetti in virtù*. Nel 1422 dipinse poi la celebre *Trinità* che dedicò a S.Sergio, che proprio quell'anno veniva canonizzato. L'ultima opera che di lui si conosce è la decorazione della cattedrale del Salvatore "non plasmato da mani umane" (*nerukotvornye*) nel monastero di Andronikov a Mosca, e risale alla fine degli anni venti.

Egli fece risorgere l'antica arte russa profondendo in essa una sua "giovanile freschezza", un senso della misura, "una suprema armonia di colori, un incantevole ritmo e musicalità delle linee". Il suo messaggio è di serenità e di fiducia nel futuro. Ed in questo quadro si colloca il *Giudizio universale* della cattedrale di Vladimir. Ivi le punizioni per i peccati non sono terribili al punto da spaventare chi guarda, ma ispirano un senso di pietà umana, ed una fiducia in quella verità e giustizia che trionferanno nell'al di là.

Il suo capolavoro, come si è detto, è l'icona della Trinità, concepita come tre angeli che siedono a tavola in meditazione, prefigurando l'ultima cena del Nuovo Testamento.

> *L'inclinazione della figura e lo sguardo raccolto dell'angelo centrale paiono suggerire a quello che siede a destra (dello spettatore) il pensiero dell'inevitabilità del sacrificio. Il volgere degli occhi verso l'alto è una risposta impercettibile che fa capire che questi ha inteso il comando. Il gesto benedicente sul piatto del sacrificio esprime il suo consenso [...] Sottomissione e meditazione esprime invece l'atteggiamento del terzo angelo a fianco degli altri due: sul suo volto sono la pace, la calma e l'equilibrio di chi sta compiendo un'azione. Dietro ognuno degli angeli si leva un emblema: dietro quello centrale, l'albero della vita e dell'amore; dietro il sinistro, una casa di cui si vedono le stanze (simbolo dell'edificazione del mondo interiore dell'uomo); dietro il destro, una montagna, immagine dell'ispirazione divina e della sublimità di pensiero.*

L'influsso della sua arte in Russia fu enorme, e nel famoso concilio di Mosca del 1551 fu fatto espressamente il suo nome quando fu deciso che le icone avrebbero dovuto essere *dipinte secondo gli antichi modelli, come fecero gl'iconografi greci, Andrej Rublëv ed altri celebrati artisti*.

La sua arte esprimente gioiosa serenità influenzerà tutta l'iconografia del XV secolo (che è il secolo d'oro dell'arte russa), fino all'altro grande iconografo, Dionisio, che lavorò tra la fine di quel secolo e gli inizi del XVI. Da notare che, nonostante la tendenza al silenzio sugli artisti sacri (che di solito non firmavano le loro opere), le notizie su Andrej Rublëv sono frequenti nella letteratura russa. Esse non permettono di ricostruire una solida biografia, ma testimoniano del prestigio raggiunto in tutta la nazione [80].

Iosif Volokolamskij, ad esempio, scriveva:

> *I mirabili e celebri pittori di icone Daniil e il suo allievo Andrej e molti altri come loro, avevano tale virtù e tale cura del digiuno e della vita monastica, come se fosse loro concessa la grazia divina, e solo nell'amore di Dio avanzavano, come se non si fossero mai occupati delle cose terrene, ma sempre avessero innalzato*

[80] Su Rublëv, oltre ai già citati autori (nota precedente), vedi Irina Ivanova e Natalija Demina, *Rublëv,* Fabbri ed. (collana "I maestri del colore"), Milano 1976, da cui ho tratto la citazione sull'icona della Trinità.

la mente ed il pensiero al mondo spirituale e divino, e sempre rivolto l'occhio sensibile alle immagini da secoli dipinte di Cristo Signore e della sua Madre Purissima e di tutti i Santi [81].

Questa misticizzazione dell'arte religiosa in senso verticale, che sembra dare ragione all'interpretazione "esicasta", va in realtà temperata con la sensibilità (orizzontale) del senso della natura. Scrive al riguardo il Lazarev:

I colori della sua tavolozza non sono quelli dei canoni cromatici tradizionali, bensì quelli del paesaggio circostante… . I suoi blu stupefacenti si ispirano al blu del cielo primaverile; i suoi bianchi ricordano quelli delle betulle russe; il suo verde è simile al colore della segale acerba; il suo ocra dorato richiama alla mente le foglie che cadono d'autunno, e nei suoi verdi scuri c'è qualcosa dell'ombra crepuscolare delle pinete russe. Tutti i colori del paesaggio sono da lui tradotti nel nobile linguaggio dell'arte [82].

Dionisij, attivo tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento, chiude la grande triade apertasi con Teofane il Greco e continuata da Andrej Rublev. Del primo non ha il senso del dramma interiore, del secondo non ha la profonda serenità spirituale, ma eccelle nella cura delle linee. La fortissima richiesta di opere pittoriche lo costrinse ad un certo manierismo caratterizzato da figure allungate e sottili con le parti del corpo visibili ritratte in dimensioni spesso ridotte. In lui i critici vedono ancora un grande, che però annuncia l'inizio della decadenza, vale a dire la rivalsa dell'arte per l'arte sull'arte come espressione della teologia e della spiritualità [83].

7. Grigorij Camblak (+1419): sale la tensione tra Mosca e Costantinopoli

La rinascita spirituale ed artistica degli ultimi decenni del XIV secolo e dei primi decenni del XV coincise con un progressivo fenomeno di sfaldamento dell'integrità territoriale russa. La potenza lituana, infatti, da poco entrata nell'orbita cattolica, lentamente si era portata in gran parte delle terre occidentali e meridionali dell'antica Rus', corrispondenti grosso modo all'attuale Bielorussia ed Ucraina. Cosa che ovviamente creò non pochi problemi nell'amministrazione ecclesiastica, in particolare col rendere sempre più difficili i contatti fra i russi moscoviti da una parte e quelli occidentali e meridionali dall'altra. Al contempo, questo passaggio di tante terre russe sotto il dominio dei "latini" favorì quel processo di accentramento a Mosca non soltanto del potere politico russo, ma anche di quello ecclesiastico. Ciò che prima veniva riconosciuto a Kiev, man mano che Kiev entrava nell'orbita politica cattolica (regno polacco lituano) il centro della cristianità ortodossa si spostava verso Mosca. Sorgeva così nell'Ortodossia russa un problema di canonicità e quindi di legittimità ecclesiastica [84].

[81] *Prepodobnago Josifa Volockago "Otveščanie ljubozazornym i skazanie vkratce o svjatych otcach byvšich v monastyrjach iže na Rustej zemli suščich* (Risposta del beato Josif Volokolamskij ai curiosi e breve racconto sui santi padri vissuti nei monasteri della terra russa), in Čtenija v Obščestve Istorii i drevnostej Rossijskich, 1847, n. 7. Cito da V.N. Lazarev, *Rublev,* Milano 1966, pp. 95-96.

[82] V. Lazarev, *Andrej Rublev*, Moskva 1960, p. 19; anche Alan Bird, *Storia della pittura russa*, p. 35.

[83] Alan Bird, *Storia della pittura russa*, cit., 36.

[84] Malyševskij, cit., *Zapadnaja,* p. 43. Condizionata dal problema dei Tartari, la Moscovia (intendendo con questo nome tutti i principati grande-russi, inclusi quelli di Novgorod e Tver') non aveva potuto frenare le mire espansionistiche polacche. Nel 1340 re Casimiro aveva conquistato Leopoli, il che gli permise di annettere la Galizia alla Polonia. Nel 1341 il papa dava incarico ai Domenicani di istituirvi la Santa Inquisizione. Ma la grande svolta, che coinvolse praticamente tutta la Russia occidentale e

Il problema canonico nasceva anche dal fatto che Costantinopoli continuava a nominare i metropoliti di Kiev, anche se questi poi andavano a risiedere nel gran ducato di Lituania. Manteneva cioè uno status canonico chiaramente in contrasto con la nuova realtà politica, che necessitava nuove soluzioni, essendo sia Kiev (a causa dei tartari) che Vilna (a causa dei cattolici) sedi metropolitane inadatte a svolgere una normale vita ecclesiastica ortodossa.

Il granduca di Lituania Vitovt, intanto, lasciava una notevole libertà religiosa nel suo ducato, confermando la nomina di Gregorio Camblak a metropolita di Kiev (con sede a Vilna), ma esortandolo anche a tenere i contatti con la chiesa romana (motivo per cui questi partecipò al concilio di Costanza, 1414-1418). Come Cipriano (di cui era forse parente), Gregorio era uno dei massimi esponenti della scuola di Tyrnovo, cosa che dimostrò sia durante la sua permanenza in Moldavia, ove scrivendo la *Vita di S. Giovanni di Bielgorod,* dava inizio alla letteratura moldava, sia in Serbia. Qui si era recato quando apprese della morte a Mosca di Cipriano (1406), e scrisse la Vita e l'ufficio di S. Stefano Dečanski. Gli studiosi suppongono che a lui risalgano tutti quei testi liturgici che nella metropolia di Kiev riflettono tracce della scuola di Tyrnovo[85].

I primi decenni del Quattrocento videro il progressivo deterioramento dei rapporti fra Mosca e Costantinopoli. Il che era causato da interessi politici contrastanti. Infatti, i principi di Mosca, grazie alla crisi crescente nell'Orda d'Oro, divenivano sempre più potenti e non nascondevano la loro ambizione di muovere guerra alla Lituania per "riconquistare" le terre ortodosse occidentali. Costantinopoli, al contrario, ormai sotto costante assedio da parte dei Turchi, faceva di tutto per mantenersi l'amicizia delle potenze occidentali. Le conseguenze canoniche di tale situazione politica si manifestarono alla morte di Grigorij Camblak, quando Vitovt (+1430) permise che il metropolita di Mosca Fozio visitasse gli ortodossi delle sue terre. Nel 1432, mentre Mosca nominava metropolita Giona di Rjazan', il granduca di Lituania Svidrigailo nominava Gerasim di Smolensk, che fu subito confermato dal patriarca di Costantinopoli. Giona invece non fu confermato. Anzi, al suo posto fu nominato nel 1436 il greco Isidoro che giunse a Mosca l'anno seguente. Ben immaginabile e densa di conseguenze fu la delusione del gran principe Vasilij Vasil'evič, che si era visto rifiutare il suo candidato. In questa situazione di grande risentimento del gran principe nei confronti di Costantinopoli fu annunciato il celebre concilio di Ferrara-Firenze.

8. Concilio di Firenze (1439) : la chiesa russa si proclama autocefala (1448).

Come è noto, i Greci erano allora interessati all'unione con Roma perché avevano bisogno di aiuti dall'occidente contro i Turchi che erano alle porte di Costantinopoli. Ecco perché nel 1435, alla morte del metropolita di Kiev Gerasim, il patriarca di Costantinopoli (cui spettava la nomina o l'approvazione del successore), preferì non confermare il candidato moscovita Giona di Rjazan', per non correre il rischio di una politica contraria all'unione con Roma. Designò pertanto Isidoro, che aveva già

meridionale (inclusa Kiev) ebbe luogo nel 1386, allorché il gran duca di Lituania Jagailo sposò la regina Jadviga, divenendo così re di Polonia e di Lituania. Passato al cattolicesimo col nome di Vladislav, Jagailo lasciò al fratello il gran ducato di Lituania, esortando i principi ad abbracciare la fede romana (cosa che però si verificò soltanto in minima parte). L'unità raggiunta sotto il suo regno rese possibile la grande vittoria a Grünwald contro i cavalieri teutonici (1410).

[85] Su di lui vedi A. I. Jacimirskij, *Grigorij Camblak. Očerk ego žizni, administrativnoj i knižnoj dejatel'nosti,* Sanktpeterburg 1904.

partecipato ad alcune sessioni del concilio di Basilea e si era dimostrato convinto fautore dell'unione.

Per recarsi al concilio convocato dal papa, Isidoro scelse come compagno di viaggio, per prendere parte al concilio, Abramo, vescovo di Suzdal', una sede che già in altri casi (ad esempio, per la questione degli Strigolniki) aveva svolto la funzione di esarcato greco in Russia, ed a loro si aggregò Tommaso, rappresentante del principe di Tver', e vari altri personaggi minori. Abramo era accompagnato da un monaco di nome Simeone, che, come si vedrà, lascerà una relazione fortemente critica sull'andamento del concilio.

Tuttavia, nonostante tutte queste manovre del patriarca di Costantinopoli, il dialogo per l'unione era tutt'altro che facile. In quel tempo, infatti, Roma, da poco uscita da uno scisma ecclesiastico di vaste proporzioni, offriva un'immagine di sé non dissimile da quella dell'ortodossia, vale a dire di una frammentazione teologica tale che rendeva arduo individuare l'interlocutore autorevole. Gli orientali designavano col termine di Latini tutti i cristiani occidentali soggetti al papa, ignorando che proprio in quel periodo molto forte era l'idea conciliarista[86].

La delegazione russa guidata dal greco Isidoro, dopo essere stata trattenuta da Sigismondo di Lituania, giunta a Lubecca, il vescovo di questa città la informò che i Greci non erano andati a Basilea, bensì a Ferrara. Cambiata così destinazione, giunse nella città italiana nell'agosto del 1438. Avendo quindi partecipato attivamente alle sessioni conciliari di Ferrara e poi di Firenze, Isidoro firmò il decreto di Unione del 6 luglio 1439, come del resto Abramo di Suzdal' (anche se successivamente questi, ostile all'unione, tornato nella sua terra si giustificò dicendo di essere stato costretto). Con la nomina di legato pontificio per la Lituania, Livonia e Russia, nonché con il titolo cardinalizio, Isidoro prese la via del ritorno, ripromettendosi, prima di recarsi a Mosca, di propagare l'unione nelle altre terre soggette ai latini. A Venezia fu abbandonato di nascosto dal monaco Simeone e da Tommaso, il rappresentante del principe di Tver'. Nel maggio del 1440 lo lasciò anche Abramo di Suzdal', perché, come si è detto, Isidoro aveva intenzione di soffermarsi nelle terre lituane e polacche.

Il suo compito si rivelò, tuttavia, meno agevole del previsto, poiché a città favorevoli all'unione seguivano città contrarie. Ladislao di Polonia ed Ungheria gli si mostrò favorevole, mentre nettamente contrario gli fu il gran cancelliere lituano Mattia di Vilno, come pure il metropolita latino di Galič Giovanni Sborovski. A Leopoli ed a Smolensk poté annunciare l'unione, come pure a Kiev, dove il principe Aleksandr Vladimirovič lo accolse con tutti gli onori. La decisione di richiamare da Pskov il suo rappresentante, gli volse a suo favore l'arcivescovo di Novgorod Eutimio (che aveva delle mire su Pskov), presso il quale si era rifugiato quel monaco Simeone, ostile a Firenze. Recatosi a Smolensk, Simeone fu accusato da una delegazione greca e consegnato a Isidoro, che lo portò con sé a Mosca, ove giunse il 19 marzo 1441.

---

[86] Sull'argomento, vedi Baümer R. (a cura di), *Die Entwicklung des Konziliarismus,* Darmstadt 1976. In italiano vedi Joseph Wohlmuth, *I concili di Costanza (1414-1418) e Basilea (1431-1449),* in G. Alberigo (a cura di), *Storia dei concili ecumenici,* Queriniana, Brescia 1990, pp. 219-281. Nella prima metà del XV secolo si erano tenuti dunque due concili (Costanza e Basilea), il secondo dei quali era stato dal papa Eugenio IV interrotto nel 1437 per continuarlo col concilio di unione di Ferrara-Firenze (1438-1439). Ma, una parte dei padri di Basilea non si era piegata alla decisione papale ed aveva continuato ostinatamente il concilio. Sia a Costanza che a Basilea erano stati approvati decreti che affermavano la superiorità del concilio sul papa, e vari sovrani aderirono a questa dottrina, rifiutandosi di legittimare il concilio convocato a Firenze da Eugenio IV. Su questo sfondo si comprendono le difficoltà che incontrarono i fautori slavi dell'unione, ed in particolare le vicende nella Russia soggetta alla Lituania e alla Polonia, regioni in cui prevaleva il partito conciliarista di Basilea e non quello papista di Firenze. Di conseguenza i fautori dell'unione finivano in carcere non soltanto nella Moscovia ortodossa, ma anche nelle cattoliche (ma conciliariste!) Polonia e Lituania.

Evidentemente, Isidoro non aveva sentore delle difficoltà che qui avrebbe incontrato, altrimenti avrebbe evitato di portare con sé a Mosca proprio colui che lo avrebbe messo in cattiva luce dinanzi al gran principe e avrebbe steso la relazione sul concilio fiorentino in chiave completamente negativa. E soprattutto avrebbe evitato di esibire la sua nuova dignità di legato del papa, né si sarebbe fatto precedere dalla croce latina. Il gran principe, infatti, non aveva dimenticato l'affronto costantinopolitano di aver deposto il suo candidato e nominato metropolita proprio lui, Isidoro.

Al termine della celebrazione liturgica nella cattedrale del Cremlino, Isidoro lesse la bolla d'unione accolto da un silenzio di sorpresa e di attesa . Una cronaca del tempo nota che i vescovi dormicchiavano, ma che il gran principe Vasilij vegliava sull'ortodossia, dichiarandosi subito contrario all'unione con Roma. Tre giorni dopo, egli fece rinchiudere Isidoro nel monastero Čudovo, da dove nel mese di settembre riusciva a fuggire. Si trattò però di una fuga avventurosa, poiché la direzione che prese era tutt'altro che a lui favorevole. Si rifugiò dapprima presso il principe di Tver', Boris, il quale nel frattempo si era dichiarato anche lui contrario a Firenze. E così finì ugualmente in carcere. Fuggito anche da Tver', riparò in Lituania, ove, anche se cattolico, il granduca Casimiro si era dichiarato a favore del partito di Basilea, e quindi di tendenza conciliarista. Dopo avergli per qualche tempo impedito di ripartire, finalmente verso la fine del 1442, poté riprendere il viaggio diretto verso l'Italia.

Intanto nel 1441 un sinodo di cinque vescovi russi rigettava l'unione di Firenze, ratificando anche ecclesiasticamente la decisione del gran principe e, dimostrando una notevole ignoranza sull'iter dell'intera vicenda fiorentina, si riprometteva di denunciare Isidoro al patriarca di Costantinopoli. Furono inviate lettere sia all'imperatore Giovanni Paleologo che al patriarca Metrofane, nonché al *proto* e ai monaci del Monte Athos, in cui davano notizia della loro condanna nei confronti di Isidoro. Ma, col tempo, anche a Mosca fu chiaro che i greci (compresi i principali monasteri del Monte Athos) si mantenevano fedeli all'unione firmata a Firenze. Si riproponeva quindi il problema del metropolita, avendo essi dichiarato deposto Isidoro. Fu così che, il 5 dicembre 1448, coronando la tendenza politica di egemonia moscovita, inaugurata da Dimitrij Donskoj, Vasilij si prese la rivincita su Costantinopoli, facendo eleggere Giona di Rjazan' metropolita di Kiev e di tutta la Rus' [87].

Il fatto che tale elezione non fosse stata preventivamente sottoposta all'approvazione del patriarca di Costantinopoli faceva sì che la deliberazione conciliare si trasformasse in una dichiarazione di indipendenza, dando così inizio all'*autocefalia* della chiesa russa. Il metropolita Giona, senza perdere tempo, si preoccupò di mantenere fedeli alla metropolia moscovita i russi che si trovavano sotto il dominio lituano e polacco, inviando in tal senso diverse lettere in cui comunicava la sua elezione. Ci è pervenuta quella inviata al principe di Kiev Aleksandr Vladimirovič, in cui lo esorta a mantenersi fedele all'ortodossia ed a collaborare alla riunificazione della metropolia sotto la guida moscovita.

9. La giustificazione teologica: lo *Slovo izbrano ot svjatych Pisanij*

Il rigetto del concilio di Firenze e la proclamazione dell'autocefalia si presentano dunque come il punto d'arrivo della prima fase verso la centralità politica e religiosa di Mosca nell'ambito delle altre città russe, come Kiev, Novgorod, Tver', Pskov. Dall'epoca in cui Dimitrij Donskoj aveva cercato di prendere le redini anche degli affari

[87] Cfr. E. Denisoff, *Aux origines de l'église russe authocéphale,* in "Revue des Etudes Slaves", t. XXIII (1947).

ecclesiastici erano trascorsi poco più di 70 anni. Il granduca Vasilij II Vasil'evič, erede dell'idea del Donskoj, riusciva in ciò che a questi non era riuscito di realizzare, vale a dire a fare scelte in materia ecclesiastica, lasciando al concilio dei vescovi russi il compito di ratificare quanto da lui deciso. Il naturale sviluppo di questa politica fu la proclamazione dell'autocefalia, il che metteva il granduca al riparo da interferenze esterne, senza neppure il condizionamento formale del patriarca di Costantinopoli. La caduta poi della capitale bizantina doveva dargli la conferma da parte della provvidenza divina della bontà della sua linea di politica ecclesiastica. Dalla ricerca dell'autonomia si passava, appena questa era stata raggiunta, alla ricerca della leadership nel mondo ortodosso.

Tra i testi russi relativi all'unione di Firenze è opportuno ricordare il "Viaggio del metropolita Isidoro al concilio fiorentino", che narra appunto le varie peripezie sopra accennate [88] come pure pure il "Panegirico dell'umile monaco Tommaso in onore del gran principe di Tver' Boris Aleksandrovič" [89]. Dal punto di vista dell'andamento del concilio però il più interessante è il "*Racconto del monaco Simeone di Suzdal', sul come il papa di Roma Eugenio abbia istituito l'ottavo concilio insieme ai suoi seguaci*" [90].

Il testo di Simeone, il più volte ricordato nemico di Isidoro, è prezioso, perché mostra l'atmosfera in cui si tennero le dispute teologiche. E fa da ottimo contrappeso alle narrazioni latine. Queste ultime infatti, come già era accaduto per il concilio di Lione (1274), danno un quadro del tutto irreale del contesto in cui si tennero le discussioni teologiche. Fanno quasi credere che il dialogo e i dibattiti si svolgessero in un'atmosfera normale, in un confronto imparziale. Esattamente al contrario si esprime Simeone il quale, dimenticando i sinceri amanti dell'unità ecclesiale (come ad esempio il Bessarione e lo stesso Isidoro), sostiene che l'interesse teologico era inesistente, e che l'unica preoccupazione fosse politico-militare.

Sin dalle prime righe Simeone, stabilisce uno stretto rapporto fra il bisogno d'aiuto del patriarca e dell'imperatore da una parte, ed il desiderio di convocare l'ottavo concilio ecumenico da parte del papa. D'altro canto, già al momento della partenza di Isidoro, il gran principe Vasilij aveva rivelato le sue perplessità sulla legittimità di un "ottavo" concilio. Dopo tali premesse, Simeone inizia il racconto esaltando il coraggio di Marco di Efeso nell'affrontare il papa, sostenuto in ciò dai metropoliti Gregorio di Iberia, Sofronio di Anchialo e Isaia di Stavropoli, rilevando il fatto che il papa parlava illegittimamente di un ottavo concilio ecumenico e non commemorava i patriarchi e l'imperatore nella liturgia. Ad una apostrofe più dura, il papa coi latini erano usciti dalla sala, con grande gioia degli zelatori dell'ortodossia. Ed all'imperatore, che gli chiedeva moderazione, l'eroico Marco sottolineava l'arroganza del papa che si permetteva di non commemorare né i patriarchi né l'imperatore. Ed ugualmente Marco resisteva alle minacce del papa, come pure alle sue lusinghe ed offerte di denaro. E all'imperatore ed al patriarca diceva: *Siete accecati dalla brama di denaro*.

A questo punto Simeone crea un'atmosfera provvidenziale. Lo zelo per l'ortodossia di Marco fu contrassegnato anche da alcuni segni straordinari. Dopo una disputa in cui era stato attaccato dal filosofo Giovanni, come quest'ultimo tornò a casa, morì. Poco dopo moriva anche il patriarca Giuseppe, favorevole all'unione. Il papa intanto se la prendeva con l'imperatore per l'atteggiamento di Marco. Ai nunzi papali questi ribadì l'illegittimità del concilio e all'archimandrita Ambrogio predisse la morte in 40 giorni,

[88] *Choždenie mitropolita Isidora na Florentijskij sobor* "Peregrinatio", in J. Krajcar (ed.), *Acta Slavica Concilii Florentini*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1976, pp. 7-44.

[89] *Smirennago inoka Fomy slovo pochval'noe o blagovernom velikom knjazi Borise Aleksandrovič*, in Krajcar, *Acta Slavica*, cit., pp. 108-111.

[90] *Povest' svjaščennoinoka Simeona Suždal'ca, kako Rimskij Papa Evgenij sostavil osmyj sobor so svoimi edinomysleniki.* Il testo di Simeone di Suzdal', nelle sue varie recensioni si può trovare nello stesso Krajcar, *Acta Slavica*, cit., pp. 47-104.

il che puntualmente si verificò [91]. Comunque in una grande chiesa il papa presiedette una messa solenne in cui fu proclamata l'unione.

> *Il metropolita russo Isidoro,* continua Simeone di Suzdal', *sottoscrisse da parte sua ed a nome di tutta la terra russa. Quindi il papa mandò il suo vescovo Cristoforo dal vescovo Abramo di Suzdal', affinché firmasse. Ma, poiché quello si rifiutava di farlo, il metropolita Isidoro lo fece prendere e mettere in carcere, ove stette per una intera settimana, fino a che, costretto* (nužeju), *firmò.*

Simeone stesso si rifiutò ostinatamente, andando a riferire la cosa a Marco di Efeso, il che lo mise a riparo da eventuali rappresaglie.

Segue il racconto della sua fuga da Venezia (per non essere partecipe di quella "grande eresia"), dell'arrivo a Novgorod e della sua incarcerazione a Smolensk quando qui arrivarono dei monaci greci. Interessante è poi l'arrivo a Mosca di Isidoro con l'uso di modalità latine nell'incedere, nonché l'omissione al momento dell'*Imprimis* della commemorazione sia dei patriarchi che dei principi ortodossi. Questa temerità del metropolita viene spiegata con la promessa che avrebbe fatto al papa:

> *Il gran principe è ancora giovane e i vescovi illetterati. Mi temono, e non avranno il coraggio di dissentire. Sarò padrone della loro volontà, ed eseguendo il tuo volere accoglieranno la fede latina. Allora nella chiesa commemoreranno sempre il tuo nome e tutti i principi porterò verso di te, e porterò tutta la cristianità dalla fede greca a quella latina e verranno a Roma, portandoti abbondanza di doni. Non andranno più a Costantinopoli ed io consacrerò i vescovi che tu vorrai nominare.*

E conclude con un grande elogio al principe Vasilij Vasil'evič:

> *Salve, o principe ortodosso Basilio, che hai confermato tutti i sacerdoti della chiesa, ...Sul tuo capo è stata messa la corona dell'ortodossia, mentre lo stesso imperatore greco ha abbandonato la luce della fede, rimanendo accecato dalle tenebre dell'eresia latina.*

Come si può vedere, a parte le numerose inesattezze (dovute all'intento del suo scritto), Simeone di Suzdal', pur essendo particolarmente entusiasta di Marco di Efeso, dalle obbiezioni di questo ai cattolici latini non rileva che l'omissione della commemorazione dei patriarchi e dell'imperatore nella liturgia, nonché l'illegittimità di un ottavo concilio ecumenico che potrebbe mettere in ombra i primi sette. Sia pure alquanto grezzo nel resoconto, lo scritto si rivelò particolarmente efficace sotto l'aspetto dell'impatto psicologico. I latini venivano presentati soltanto come degli ingannatori che usano l'oro e l'argento per sottomettere gli ortodossi. Non viene neppure presa in considerazione la possibilità che i greci che sposarono la causa dell'unione potessero essere mossi da nobili sentimenti per la riunificazione della Chiesa di Cristo, in quanto l'unico motivo che li poteva spingere era il denaro. Il linguaggio di Isidoro sui vescovi russi illetterati e sui prìncipi che egli facilmente avrebbe sottomesso al papa manifesta ugualmente lo scopo indiretto di suscitare sentimenti di risentimento nei confronti del metropolita greco e del papa. Il che significa che, se teologicamente lascia molto a desiderare, sul piano pratico lo scritto di

[91] Fra le inesattezze di Simeone destinate ad avere un certo impatto emotivo nel lettore c'è la morte del filosofo Giovanni (il domenicano Giovanni di Montenero). Secondo il suo racconto sarebbe morto durante il concilio dopo una disputa con Marco di Efeso, mentre, in realtà, morì soltanto nel 1446.

Simeone sortì l'effetto desiderato, convogliando abilmente i sentimenti dei russi in senso antilatino.

Sulla sua falsariga, verso il 1461 fu composto un altro scritto, ancor più esplicito quanto agli intenti di coloro che rigettavano il concilio di Firenze. Trattasi del "*Sermone raccolto dalle sacre scritture, rivolto ai latini, e narrazione della riunione dell'ottavo concilio latino, e della deposizione di Isidoro il perfido, e dell'insediamento dei metropoliti della Terra russa; ed infine elogio del pio gran principe Vasilij Vasil'evič di tutta la Rus*'" [92].

Questo *Slovo* è di fondamentale importanza sia dal punto di vista teologico che ideologico. Infatti, già le parole iniziali (che rappresentano il titolo dell'opera) stabiliscono la differenza fra la teologia latina e la teologia ortodossa. Tutto il discorso è infatti tratto non da considerazioni umane o terrene, ma dalle Sacre Scritture, intendendo per Sacre Scritture, come si comprende meglio nel corso dello scritto, non soltanto la Bibbia, ma anche i Santi Padri e i Canoni dei sette concili ecumenici. In altri termini lo *Slovo izbrano* potrebbe essere considerato come il manifesto teologico della Russia medioevale.

Esso non si limita ad una cronaca (sia pure tendenziosa) del concilio di Firenze, ma, con conoscenze storiche e sensibilità teologica di gran lunga superiori, propone una interpretazione della vicenda fiorentina e costantinopolitana ideologicamente schierata ai fini di una affermazione del ruolo guida dell'ortodossia russa. Anche se l'autore costruisce una solida impalcatura con l'inserimento di alcuni documenti, non riesce ad evitare il linguaggio emozionale, con i suoi continui richiami alle "menzogne" dei latini, al "denaro" per corrompere, agli "inganni" di ogni genere per far prevalere "l'eresia latina".

A suo avviso, è stato il diavolo a suggerire al papa Eugenio l'idea di un "ottavo" concilio ecumenico. Per la sua realizzazione, colui che maggiormente si è dato da fare è stato il "tenebroso" metropolita Isidoro, mentre colui che ha sventato il complotto è stato il pio e potente zar (è usato frequentemente questo termine, piuttosto che gran principe) Vasilij Vasil'evič. Scopo di questo ottavo concilio avrebbe dovuto essere di portare all'unione con Roma la chiesa ortodossa, obbligandola a seguire i riti latini, come ad esempio l'eucarestia con gli azzimi, disprezzando i canoni stabiliti nei sette concili ecumenici, nonché l'inserimento nel credo del *Filioque*, come aveva rilevato Marco di Efeso.

Dopo aver inserito la lettera di Isidoro a tutti i cristiani di Lituania e Russia, riporta, più fedelmente di quanto non facciano altre fonti, il suo discorso nella cattedrale moscovita della Dormizione. In particolare si ribadisce la questione del *Filioque,* quella degli azzimi, e quella del purgatorio. L'autore dimostra una notevole preparazione storica poiché, ad esempio, sulla questione del *Filioque,* conosce bene il fatto che papa Leone nel fare incidere il simbolo aveva proibito questa aggiunta, mentre più tardi lo fece inserire il papa Benedetto, seguito in ciò dai suoi successori. Vengono quindi elencati numerosi errori dei latini, basandosi su uno scritto di Niceta Stethatos. Particolare importante, questo, perché permette di dedurre che i principi russi si

[92] *Slovo izbrano ot svjatych pisanij eže na Latynju, i skazanie os'tavlenij osmago sobora latynskago, i o izverženii Sidora prelestnago, i o postavlenii v Rustej zemli mitropolitov. O sichže pochvala blagovernomu velikomu knjazju Vasil'ju Vasil'eviču vseja Rusi.* Ho seguito il testo edito in Andrej Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinenij protiv Latinjan XI-XIV v.* (Rassegna storico letteraria delle opere polemiche antico-russe contro i latini nei secoli XI-XV), Moskva 1875, pp. 360-395, il quale è una riedizione del testo contenuto nei *Četii Minei* del metropolita Makarij (mese di luglio). Per un più dettagliato apparato critico e codicologico dei testi russi relativi al concilio di Firenze, vedi il già citato A. Pavlov, *Kritičeskie opyty,* pp. 88-112.

preparavano a raccogliere l'eredità di Bisanzio circondandosi di teologi preparati e conoscitori della teologia bizantina.

Parlando degli azzimi, sia in questo slovo che in tutta la letteratura di Mosca terza Roma, l'accusa è di eresia *apollinarista*. Come Apollinare immaginava l'incarnazione fra il Logos e la carne di Gesù senza l'anima, così gli azzimi non sono pane (vivo fermentato), ma materia morta (che è poi l'antica accusa formulata da Cerulario per il tramite dell'arcivescovo di Ochrid nella lettera a Giovanni di Trani, che fu all'origine dello scisma del 1054).

Altro testo riportato è quello della lettera del papa al gran principe Vasilij Vasil'evič, in cui gli comunicava l'unione delle chiese e lo esortava a sostenere l'opera del metropolita Isidoro. Ma, ispirato da Dio (è il commento dell'anonimo autore), lo zar Vasilij mise in carcere Isidoro. Più tardi convocò un concilio, nel quale fece eleggere il vescovo di Rjazan', Giona, metropolita della terra russa. A questi, che governò mirabilmente la chiesa russa, è recentemente succeduto Teodosio, eletto secondo le norme canoniche dai vescovi russi riuniti in concilio. Sotto di lui, in comunione con gli altri gerarchi, la chiesa russa è destinata a progredire, grazie alla protezione dell'arcangelo Michele, degli apostoli Pietro e Paolo, dei grandi padri Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo, come pure del veneratissimo S. Nicola, nonché dei metropoliti e taumaturghi della terra russa Pietro e Alessio, Leonzio di Rostov, oltre a Sergio, Barlaam e Cirillo. Lo scritto si conclude con lungo ed entusiastico encomio all'indirizzo di Vasilij Vasil'evič, senza omettere il figlio Ivan, nonché i principi Giorgio e Andrea.

La giustificazione ideologica dell'istituzione dell'autocefalia è presentata con notevole maestria. Non viene attaccato direttamente il patriarcato di Costantinopoli, ma il metropolita Isidoro. E' contro di lui l'apostrofe, ma il contenuto è chiaro. Mentre nella chiesa russa la pietà fiorisce, Isidoro ha portato l'eresia latina nella chiesa costantinopolitana, sconvolgendola.

> *Quante anime del popolo ortodosso hai portato alla rovina, ed hai allontanato da Dio. E puoi constatare, maledetto Isidoro, come, a causa del tuo inganno e la violazione della legge divina, fu colpita nel popolo greco la pietà della vera fede, e per lo scompiglio dell'eresia latina la città imperiale (*Costantinopoli) *ha subìto una grande rovina. A causa tua Dio l'ha punita per mezzo dei pagani. Una gran moltitudine di empi agareni ha preso e massacrato i fedeli ortodossi* [93] .

Il testo si presenta dunque denso di spunti per una riflessione teologico-ecclesiale. Oltre alla *cronaca del concilio*, presa soprattutto da Simeone di Suzdal' ed incentrata su Marco di Efeso, l'autore fa sfoggio di una notevole conoscenza delle fasi che portarono alla divisione delle chiese. Quindi presenta il *gran principe*, quale *continuatore di Costantino* e di Vladimir, che salva la fede ortodossa in un momento difficile. Frutto di questa nuova situazione è la proclamazione dell'*autocefalia ecclesiastica russa* e, purtroppo, anche la punizione divina manifestatasi con la capitolazione di Costantinopoli. Si apre quindi la strada per l'unica soluzione naturale, vale a dire che, essendo scomparsa Costantinopoli, Mosca prenda la guida dell'Ortodossia. Il concetto non è espresso in termini così espliciti, ma non c'è dubbio che le basi ideologiche, e se vogliamo teologiche, per la teoria di *Mosca terza Roma* sono state gettate teologicamente nel modo più appropriato possibile.

Secondo lo storico della chiesa russa E. Golubinskij

[93] Ivi, p. 384.

> *l'elevazione di Giona a metropolita da parte dei suoi vescovi russi, senza l'approvazione del patriarca-uniata, fu indubbiamente un fatto condiviso pienamente dalla stragrande maggioranza del clero russo ed in generale di tutta la società russa. Tuttavia, si trovavano fra il clero e fra i laici persone singole che protestarono contro questa violazione dei diritti del patriarca.*

Ma si tratta di un'affermazione che tradisce l'intento apologetico, come dimostra la trattazione in poche righe della questione di S. Pafnuzio, santo di prima grandezza nel firmamento agiografico russo del tempo.

Tale elezione, invece, non fu unanimemente accettata, in quanto, essendo legati alle tradizioni canoniche, molti fra il clero e i monaci si rifiutarono di riconoscere Giona metropolita, non avendo avuto l'approvazione di Costantinopoli. Testimonianza indiretta di ciò è l'insistenza con cui lo *Slovo izbrano* torna sul concetto dell'osservanza dei canoni e sul fatto che si tratta di una decisione conciliare. I casi più eclatanti di questa protesta furono quello di Simeone, vescovo di Polock e del già menzionato S. Pafnuzio di Borovsk. Al primo, Giona scrisse una violenta lettera in data 7 dicembre 1456, chiamandolo *decrepito e smemorato*; col secondo fu ancora più duro, gettandolo *in carcere in catene* e tenendovelo per molto tempo, e costringendolo pare alla sottomissione [94]. Un caso questo che fece tanto scalpore da essere ricordato alcuni decenni dopo da Giuseppe di Volokolamsk. Tuttavia, è chiaro che nel giro di qualche decennio, prima per l'autorità di Vasilij Vasil'evič poi per il progresso dell'idea di "Mosca terza Roma", la legittimità di Giona come metropolita non fu più messa in discussione.

Persino nei territori sotto il dominio polacco-lituano la sua autorità fu inizialmente riconosciuta, almeno a partire dal 31 gennaio 1451, quando Casimiro Jagellone stabilì che i suoi sudditi di *fede russa* dovessero obbedire a Giona. In tale contesto, il vescovo di Vladimir e Brest, Daniele, chiese perdono per essere stato scelto a quella sede dal metropolita Isidoro nell'ambito di un concilio tenuto a Costantinopoli.

Le cose però cambiarono quando il papa Pio II riservò la sede di Mosca ad Isidoro dividendola da quella di Kiev, concessa al suo discepolo Gregorio Bulgaro. Avendo questi ottenuto il riconoscimento di Casimiro Jagellone, per reazione in Russia Giona convocò un concilio con i vescovi a lui fedeli, che si concluse ovviamente con la condanna di Gregorio. I vescovi "moscoviti" (e lo *Slovo izbrano* li elenca uno per uno) dichiararono la loro fedeltà a Giona ed ai suoi successori eletti dallo Spirito Santo *secondo i canoni apostolici e dei santi padri, nonché per volontà del nostro sovrano il gran principe Vasilij Vasil'evič, autocrate russo*. Un'aggiunta, quest'ultima, di grande importanza anche per i destini della teologia, poiché veniva praticamente codificato il ruolo guida dello zar nella salvaguardia della fede. Gli oppositori a questa regola, anche solo su aspetti della morale, come ad esempio un secolo dopo S. Filippo, andranno incontro alla morte. Che la Russia cominciava a chiudersi nella sua ambizione a divenire guida dell'ortodossia si vide anche quando fu proibito all'arcivescovo di Novgorod di ricevere i legati del patriarca di Costantinopoli.

---

[94] Cfr. M.F. Paozerskij, *Russkie svjatye pred sudom istorii* (I santi russi dinanzi al tribunale della storia), Moskva-Petrograd 1923, pp. 28-29 che cita Makarij Bulgakov, *Istorija Russkoj Cerkvi* (Storia della chiesa russa), t. VI, pp. 17, 28,29. Anche E.Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi* (Storia della chiesa russa), Moskva 1900, 2ª parte, 1, p. 490-491, 500. E' sorprendente come il Golubinskij riduca a poche righe il contrasto fra il metropolita ed uno dei santi più noti della chiesa russa. Vedi al riguardo A. Kadlubovskij, *Žitie blažennago Pafnutija Borovskago, napisannoe Vassjanom Saninom* (Vita del beato Pafnuzio di Borovsk, scritta da Vassian Sanin) , Nežin 1898. Su tutta la questione del presunto unanime rifiuto del concilio di Firenze in Russia, vedi G. Cioffari, *L'Uniatismo: una sfida per la storiografia e l'ecumenismo,* in Nicolaus, 1/2 1992, pp. 217-258.

10. Le ambizioni di Novgorod. Gennadio: le eresie e la Bibbia.

Il ruolo guida di Mosca non fu però accettato senza difficoltà, poiché anche altre città potevano aspirare ad esso. La più importante sotto questo aspetto era Novgorod. Un racconto, letterariamente rielaborato da Pacomio Logofet, riporta le origini di tali ambizioni. Trattasi del "Racconto sul prodigio dell'icona della Madre di Dio" (*Skazanie o znamenii ot ikony Bogorodicy*), ove si narra che, dopo aver vendicato l'assassinio dei martiri Boris e Gleb, Jaroslav il Saggio riconobbe a Novgorod il diritto di autogovernarsi secondo regole repubblicane (qualcosa di analogo, ma in misura minore, va detto anche di Pskov). Il miracolo in questione è un episodio del più vasto ciclo che va sotto il nome di "Racconto della battaglia fra Novgorodiani e Suzdaliani""(*Skazanie o bitve novgorodcev s suzdal'cami*). E riguarda propriamente la parte finale dell'assedio dei suzdaliani, guidati dal figlio di Andrej Bogoljubskij. Colpita da molte frecce, la Madonna dell'icona che stava sulle mura, si volge verso la città di Novgorod e piange calde lacrime. Gli assedianti si confondono al punto di uccidersi l'un l'altro. L'arcivescovo Ioann (1165-1186) accorse sulle mura e raccolse quelle lacrime. La guerra volse a loro favore e gli assedianti furono sconfitti.

Il protagonista di questa storia, Ioann, è anche il protagonista di numerose leggende novgorodiane che lo raffigurano come il vero protettore della città. La più nota di esse è il "Racconto del grande Giovanni arcivescovo di Novgorod la Grande, di come nel giro di una notte andò da Novgorod a Gerusalemme e nuovamente quella notte stessa tornò a Novgorod la Grande" (*Slovo o velikomu Ioanne Archiepiskope Velikago Novagrada, kako byl' vo edinoj nošci iz Novagrada vo Ierusalim' grad' i paki vozvratisja vo Velikij Nov'grad' toeže nošci*). Ivi si narra che avendo catturato un diavolo, Giovanni gli permise di uscire dalla caraffa solo dietro la promessa che l'avrebbe trasportato a Gerusalemme e riportato indietro nel giro della stessa notte. Da parte sua si impegnava di non rivelare ad alcuno l'accaduto. Dopo qualche tempo egli venne meno alla promessa, per cui il diavolo si vendicò facendo apparire immorale la vita dell'arcivescovo. In sembianze di una fanciulla si fece vedere mentre usciva dalla cella di Giovanni. Il popolo passò dalla venerazione all'esecrazione, e lo abbandonò su di una zattera sul fiume Volchov. Non volendo però il Signore che il male prendesse il sopravvento, fece sì che la zattera risalisse la corrente e che tutto il popolo osservasse il prodigio [95].

Altro personaggio da leggenda è S. Barlaam Chutynskij, il quale dorme nella sua tomba, ma si sveglia nei momenti drammatici della sua città [96]. Il racconto che però meglio esprime queste ambizioni di Novgorod, anche se poi è divenuto addirittura strumentale di quelle di Mosca, è la "*Storia della mitra bianca di Novgorod*".

Esso narra di Costantino che, per gratitudine verso papa Silvestro che lo ha aiutato nella sua conversione al cristianesimo, gli dona una mitra episcopale, simbolo del potere spirituale sul mondo. Una volta trasferita la capitale a Costantinopoli, i papi perdono ogni interesse per quel sacro copricapo e lo rimandano in oriente. Nel naufragio della nave che lo trasporta si salva un certo Geremia, che lo riporta a Roma.

---

[95] Sul ciclo di racconti intorno a Giovanni di Novgorod, vedi L.A. Dmitriev, *Žitijnye povesti russkogo severa kak pamjatniki literatury XIII-XVII vv.* (Racconti di vite di santi del settentrione russo come monumenti della letteratura dei secoli XIII-XVII), Leningrad 1973, pp. 95-185; anche D.S. Lichačev (red.), *Istorija Russkoj Literatury X-XVII vv.* (Storia della letteratura russa dei secoli X-XVII), Moskva 1980, pp. 225-230 (nell'edizione italiana: *Storia della letteratura russa dei secoli 11-17*, ed. Raduga, Mosca 1989, pp. 302-308).

[96] Sui racconti intorno a Barlaam Chutynskij e sulla vita di lui scritta da Pacomio Logofet, vedi L. A. Dmitriev, *Žitijnye povesti,* cit., pp. 13-95.

Ma ormai la vecchia capitale non è più degna di conservarlo. Un angelo minaccioso appare al papa, al quale è riservata un'orrenda morte, e gli ordina di inviare il klobuk al patriarca di Costantinopoli Filoteo. Questi vorrebbe trattenerlo presso di sé, invece di inviarlo in Russia. Ed anche a lui appare un angelo minaccioso:

> *Patriarca Filoteo ! Recedi dall'idea di portare sul tuo capo il bianco klobuk... alla fondazione di questa città già tutto fu rivelato: "la vecchia Roma decadrà dalla gloria e dalla fede di Cristo per la sua superbia ed il suo volere; nella nuova Roma, ossia nella città di Costantinopoli, per la violenza agarena pure perirà la fede cristiana; nella terza Roma, ossia nella Terra Russa, la grazia dello Spirito Santo risplenderà. E sappi, Filoteo, che tutti gli imperi cristiani giungeranno alla fine e si fonderanno nel solo impero russo, in virtù dell'ortodossia* [97].

Il testo termina ricordando che il klobuk pervenne a Novgorod accolto con tutti gli onori e che l'arcivescovo Gennadio si stava preoccupando intorno al modo migliore di venerarlo. A tale scopo inviò a Roma e Firenze Dimitrij "il Traduttore" (cioè D. Gherassimov) per condurre delle ricerche archivistiche al riguardo.

Sembra che lo spunto o l'occasione per la rielaborazione di questa leggenda sia stato il furto avvenuto a Roma nel 1485 della "tiara di S.Silvestro". I Novgorodiani svilupparono la vicenda alla luce delle ambizioni della loro città che, con l'arcivescovo Gennadio, stava attraversando un periodo di grande splendore culturale. Tuttavia la redazione finale pare che abbia assorbito il provincialismo novgorodiano nella visione panrussa dell'emergente Mosca, come sembra suggerire l'affinità espressiva di questo testo rispetto alla celebre lettera del monaco Filoteo di Pskov, che sarà l'espressione compiuta della teoria di Mosca Terza Roma.

Gli ultimi decenni del XV secolo e i primi del XVI non furono per Novgorod però secoli solo di leggende e fantasie ma, come si è detto, di grande attività ecclesiastica e culturale. Il territorio, anche per le sue antiche tradizioni di civica libertà, era più sensibile agli influssi occidentali. Di conseguenza, era più soggetto al sorgere di libere opinioni. Si è già visto come proprio nei pressi di Novgorod fiorì l'eresia degli *Strigolniki* verso la fine del XIV secolo. Negli ultimi anni del XV, invece, si diffuse un'eresia che gli ortodossi qualificarono come *giudaizzante*.

E' difficile individuare con precisione le origini di questa eresia, se proveniente da ebrei al seguito dei principi lituani (come voleva Gennadio di Novgorod), oppure da sette antitrinitarie moldave. D'altra parte, il fenomeno non era del tutto nuovo, poiché tra l'XI e il XII secolo la chiesa ortodossa aveva già dovuto sostenere una vivace polemica antigiudaica, essendo il territorio russo a contatto con quello dei khazari, popolo della Russia meridionale convertito all'ebraismo. Certo è che, alle istanze moralistiche ed anticlericali presenti nel movimento degli Strigolniki, i Giudaizzanti aggiungevano la contestazione del dogma fondamentale del cristianesimo, la Trinità. Questa veniva intaccata dalla negazione di Cristo come Messia e come Figlio di Dio. Portatori di una razionalismo estraneo alla mentalità ortodossa (che, come si è visto, aveva radici prevalentemente mistico-fideistiche), costoro mettevano in discussione le

---

[97] Su questo *Povest'*, vedi N.N. Rozov, *Povest' o novgorodskom belom klobuke kak pamjatnik obšerusskoj publicistiki XV v.* (Il racconto sul klobuk bianco di Novgorod come monumento della pubblicistica russa comune del XV secolo), in TODRL M.-L. 1953, t. IX. Le storie della letteratura tendono a spostare questo testo alla metà del XVI secolo (la recensione lunga al XVII secolo), ma io condivido la tesi del Rozov, perché mi pare senza senso una leggenda simile quando Mosca aveva già saldamente preso il sopravvento. Nel passaggio centrale da noi citato ecco come si esprime il testo: *Vetchij bo Rim otpade slavy i ot very Christovy gordost'ju i svoeju voleju. V novem že Rime, eže est' v Konstjantinegrade, nasil'em agarjanskim takože Christianskaja vera pogibnet. Na tretiem že Rime, eže est' na Ruskoj zemli, blagodat' Svjatago Ducha vozsija.*

tradizioni più radicate della mentalità popolare, vale a dire il culto delle icone e delle reliquie dei santi. Pur contestando poi l'autorità indiscriminata delle Scritture, molto frequenti nei loro scritti erano i riferimenti ad esse, con argomentazioni dettate da evidenti interessi filologici.

Il movimento dei Giudaizzanti trovò appoggi un pò ovunque, non esclusa la stessa Mosca. Né poteva essere altrimenti, se è vero quanto ebbe a dire Gennadio in una lettera al metropolita Zosima nel 1490. Secondo l'arcivescovo di Novgorod, nel 1470 al seguito del principe lituano Michele Aleksandrovič era venuto a Novgorod l'ebreo Scharij, originario di Kiev, il quale riuscì a convertire due preti, Dionisio e Alessio. Questi entrarono nelle grazie di Ivan III, successore di Vasilij II, il quale nel 1480 li portò con sé a Mosca, concedendo l'ufficio di arciprete al primo nella cattedrale della Dormizione e al secondo nella cattedrale di S. Michele Arcangelo. Nonostante i suoi avvertimenti, il metropolita Geronzio non si era deciso a prendere provvedimenti, e proprio la sua tolleranza spinse non pochi eretici novgorodiani a trasferirsi a Mosca.

Il metropolita Zosima, invece, decise di agire. Il 16 ottobre 1490 nella cattedrale della Dormizione, essendosi presentato anche Dionisio per celebrare, i vescovi lo cacciarono dalla chiesa. Quindi si riunirono in un concilio, cui parteciparono anche i due più famosi starcy del tempo, Paisij Jaroslavov e Nil Sorskij. Nel decreto di condanna si richiamano esplicitamente i reati dei Giudaizzanti, che avrebbero profanato la santa croce e le icone dei santi, come pure avrebbero pronunciato insulti all'indirizzo di Gesù Cristo (rifiutandosi di chiamarlo Figlio di Dio) e della Madonna, negando sia la risurrezione che l'ascensione del Cristo. Altri avrebbero sparlato dei sette concili ecumenici, ed altri ancora durante la quaresima avrebbero mangiato carne, formaggi, uova e latte, dando più risalto al sabato che alla domenica.

Diversi eretici furono messi in prigione, altri inviati da Gennadio per essere puniti, ma *non messi a morte*. Fu probabilmente questa riluttanza di Zosima alla condanna a morte a spingere Giuseppe di Volokolamsk ad accusarlo di simpatie per i Giudaizzanti. Fatto sta che nel 1494 fu costretto a dimettersi e la politica verso gli eretici divenne più dura.

Gli *Annali di Nikon* (*Nikonovskaja Letopis'*), riferendosi a fatti del dicembre 1503 scrivevano:

> *In quest'inverno il gran principe Vasilij Ivanovič e il suo padre (spirituale) il metropolita Simeone, con i vescovi riuniti in concilio esaminarono la questione degli eretici e decisero che fossero messi a morte. Volk Kuricyn, Michele Konoplev ed Ivan Maksimov furono bruciati vivi il 27 dicembre; Nekras Rukavov ebbe la lingua tagliata e poi fu bruciato a Novgorod; nello stesso inverno fu bruciato Cassiano, archimandrita di Juriev, e suo fratello Ivan Cërnyj e molti altri eretici; altri furono esiliati o chiusi nei monasteri.*

Così nella violenta repressione degli eretici si ritrovavano insieme Mosca e Novgorod, Giuseppe di Volokolamsk (autore di un trattato contro di essi) e Gennadio di Novgorod [98]

Quanto a Gennadio, se si resta perplessi di fronte alla sua durezza inquisitoriale verso gli eretici, bisogna riconoscere che volle combattere l'eresia anche con strumenti

[98] Sull'eresia dei Giudaizzanti vedi Josif Volokolamskij, *Prosvetitel'* (l'illuminatore), Kazan' 1857; N.A.Kazakova e JA.S.Lur'e, *Antifeodal'nye eretičeskie dviženija na Rusi XIV – načala XVI v.* (Movimenti ereticali antifeudali in Russia fra il XIV e gli inizi del XVI secolo), M.-L. 1955; AA.VV., *O eresi Židovstvujuščich* (Sull'eresia dei giudaizzanti), in "Čtenija", marzo 1902; M.N. Speranskij, *Psal'tyr' Židovstvujuščich* (Il salterio dei giudaizzanti), in "Čtenija", 1907; Th. Il'inskij, *Mitropolit Zosima i d'jak Feodor Vasil'evič Kuricyn* (Il metropolita Zossima e il segretario Fedor V. Kuricyn), in "Bogoslovskij Vestnik", ott. 1905; J. Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* loc. cit., col. 249-262.

culturali. Egli volle fornire la sua biblioteca di tutti gli scritti che erano alle origini dell'eresia, o che erano citati dagli eretici, e che egli menziona in una lettera a Joasaf, arcivescovo di Rostov. Sono ricordati, ad esempio, la *Donatio Constantini,* il discorso del prete Cosma contro i Bogomili, l'epistola di Fozio a Boris di Bulgaria, i Profeti, la Genesi, i Re, i Proverbi, Menandro, Dionigi Areopagita. Dovette essere proprio la difficoltà nel reperire i libri della Sacra Scrittura, mentre i Giudaizzanti con il *Salterio dei Giudaizzanti* avevano una raccolta più ricca, a suggerirgli l'idea di una grandiosa iniziativa: la traduzione in russo dell'intera Bibbia.

Come si è detto, al tempo dell'attività di Cirillo e Metodio e dei loro discepoli, i traduttori si limitarono alle traduzioni dalla Sacra Scrittura che rivestivano un certo interesse ai fini liturgici. Per il resto c'era soltanto la raccolta della *Paleja Tolkovaja,* la quale se era di grande utilità per convogliare l'attenzione popolare, era perfettamente inutile in un confronto con gli eretici, che invece si rifacevano a testi originali. Decidendo di realizzare tutta la traduzione e di raccogliere tutto il materiale utile, Gennadio intendeva andare al di là della liturgia e produrre uno strumento catechistico apologetico. L'impresa era così grande che decise di chiedere la collaborazione anche di studiosi cattolici, il che spiega l'attiva presenza del domenicano slavo Beniamino. In altri termini, pur di assolvere il compito di difensore dell'ortodossia, ricorse a metodi abbastanza spregiudicati, chiamando attorno a sé traduttori dal greco, dal latino, ed anche dal tedesco. La mano di Beniamino si rivela già in testi del 1491, anno che possiamo considerare come inizio del lavoro. Nel 1499 la *Bibbia gennadiana,* basata sulle traduzioni slave già esistenti nonché sulla *Vulgata* (nella doppia versione, latina e tedesca del quattrocento) era terminata, risultandone un'opera di valore disuguale quanto a precisione filologica, ma certamente interessante come documento dell'impegno della cerchia culturale creata da Gennadio.

Nel testo si rinvengono spesso le tracce dell'autore, grazie a polonismi, bulgarismi, latinismi e dialettalismi vari che, rinunciando alla scuola di Tirnovo, testimoniano dello sforzo ardito e gigantesco. A Beniamino, *venerabile presbitero e monaco nel monastero di S. Domenico,* è stato riconosciuto il ruolo guida, mentre fra i russi il più attivo fu Dimitrij Gherasimov che per migliorare le traduzioni fu più volte in Italia a raccogliere codici. Sembra che conoscesse abbastanza il latino e il greco, oltre all'italiano ed al tedesco.

Tutta questa attività non va vista però in linea con le ambizioni di Novgorod, in quanto lo stesso Gennadio, già archimandrita del monastero Čudovo di Mosca, fu eletto arcivescovo di Novgorod con l'appoggio di Ivan III. Egli era, quindi, un difensore delle mire egemoniche di Mosca. Tuttavia, a Novgorod, per continuare a lavorare in questo senso, trovò un terreno particolare, quello di una maggiore apertura all'occidente [99].

[99] Cfr. I.E.Evseev, *Očerki iz istorii slavjanskogo perevoda Biblii* (Linee dalla storia della traduzione slava della Bibbia), Praha 1916; ID., *Gennadievskaja Biblija* 1499 g. (La Bibbia gennadiana dell'anno 1499), Moskva 1914; M.I. Rižskij, *Istorija perevodov Biblii v Rossii* (Storia delle traduzioni della Bibbia in Russia), Novosibirsk 1978. Sul ruolo del domenicano Beniamino, vedi A.D. Sedel'nikov, *K izučeniju Slova Kratka i dejatel'nosti dominikanca Venjamina* (Per lo studio del "Discorso breve" e dell'attività del domenicano Beniamino), in IORJaS, t. XXX (1926); A.A. Zimina e Ja.S. Lur'e, *Poslanija Iosifa Volockogo* (Lettere di Giuseppe di Volokolamsk), M.-L. 1959, p. 49.

Capitolo III

DA "MOSCA TERZA ROMA" AL PATRIARCATO

Nella storia del pensiero teologico russo il XVI secolo fu un periodo particolarmente importante ai fini di una maggiore determinazione delle varie correnti spirituali. Il monachesimo ebbe un'evoluzione chiarificatrice anche grazie allo scontro di due spiritualità (Nil Sorskij e Josif Volokolamskij) e la teoria di *Mosca terza Roma* (che trovò la sua formulazione matura col monaco Filoteo verso il 1521) sfociò nell'istituzione del patriarcato (1589). Questo è anche il secolo di S. Massimo il Greco, che fece emergere alcune differenze fra l'ortodossia russa e quella greca, come pure dei dissidenti Viskovatyj, Baškin, Artemij e Kosoj. Vi sono risposte ortodosse al protestantesimo con lo zar Ivan il Terribile e soprattutto col teologo Zinovij Otenskij. Un secolo convulso che si concluse col concilio di Brest (1596), che porterà soprattutto nel secolo seguente ad un faccia a faccia fra l'ortodossia ed il cattolicesimo.

Se però i singoli temi hanno una innegabile importanza, non si può negare che alla base di tutto c'è la teoria di *Mosca terza Roma*. E' vero che si tratta soprattutto di una ideologia politica. Tuttavia il suo impatto sia sui rapporti con l'ortodossia greca, che sul confronto coi latini e i protestanti risulterà decisivo. La teoria di *Mosca terza Roma*, inoltre, senza essere un tema teologico, condizionerà non poco lo sviluppo della teologia russa nell'ambito dell'Ortodossia. Sia che la si prenda come un momento della *crisi del bizantinismo russo* (come voleva Giorgio Florovskij), che come espressione di tensione apocalittica dopo la caduta di Costantinopoli, la sua valenza teologica è innegabile, quanto meno perché avrebbe condizionato sia i rapporti fra stato e chiesa che i rapporti interecclesiali .

1. La teoria di *Mosca terza Roma*.

La politica autonomistica della chiesa russa rispetto a quella greca, avviata già con il ***Sermone sulla legge e la grazia*** del metropolita Ilariòn nel 1049/50 e risuscitata da Dimitrij Donskoj già prima della battaglia di Kulikovo (1380), aveva trovato un'**occasione** di concretizzazione nel concilio di **Firenze** (1439), rigettando il quale il giovane Vasilij Vasil'evič coglieva l'occasione più propizia per staccarsi da Costantinopoli e proclamare l'**autocefalia** della chiesa russa (**1448**).

Come si è detto, i russi da secoli premevano per avere l'autocefalia. Ad essi non bastava che prima Vladimir e poi Mosca divenissero sede del metropolita di Kiev inviato da Costantinopoli. Il gran principe premeva per poter avere lui la possibilità di condizionare le elezioni episcopali se non proprio avere il diritto di nomina. D'altra parte il ruolo dell'imperatore come garante e custode dell'ortodossia era stato fortemente sottolineato nel 1398 dal patriarca Antonio IV nella sua lettera a Vasilij I. Per cui ai gran principi russi sembrava naturale aspirare fortemente a questo diritto-dovere.

L'ultimo metropolita greco, che non per nulla si chiamava Fozio, aveva accentuato le accuse contro i Latini con parole molto violente, per cui l'accordo raggiunto a Firenze con gli "odiati" Latini, si presentava come un'occasione ghiotta da non lasciarsi sfuggire. Facendo eleggere un metropolita russo, Vasilij II coronava un sogno che significava nella pratica, se non di diritto, l'autocefalia della chiesa russa.

Egli coronava così, sul piano religioso, quanto cominciava a profilarsi a livello politico, vale a dire l'egemonia di Mosca. Una iniziativa questa che trovò la sua **tragica e mistica conferma** nella caduta di Costantinopoli sotto gli attacchi dei Turchi nel **1453**. Non fu difficile per i moscoviti presentare questo evento come una diretta conseguenza del "**tradimento della fede**" compiuto dai Greci a Firenze con l'unirsi alla *fede latina,* ormai irrimediabilmente intrisa di eresia. E' vero che restavano da conquistare alcune città, come Novgorod e Pskov, ma le prospettive erano più che promettenti. Tale affermazione politico-religiosa di Mosca trovò la sua espressione in una vasta pubblicistica, e soprattutto nel già menzionato ***Slovo izbrano...na Latyniju*** (1461), che servì a forgiare in tal senso la mentalità della società russa del tempo.

Ivan III non ereditò quindi dal padre soltanto il trono, ma anche questa grande idea della centralità di Mosca e dell'autorità dello zar come difensore dell'ortodossia. Ed in questa veste egli intraprendeva anche le campagne militari, come quella **contro Novgorod**. Persino il **metropolita Zosima**, che in più d'una occasione ebbe motivi di contrasto con lui, parlava di lui come del *sovrano e autocrate di tutta la Rus',* ***nuovo zar Costantino per una nuova Costantinopoli*** [100]**.** Tale missione di difensore dell'ortodossia emerge soprattutto nella "Epistola sul fiume Ugru" (***Poslanie na Ugru***), scritta dall'arcivescovo di Rostov, **Vassian Rylo, a Ivan III**, che nel **1480** era indeciso se affrontare militarmente il khan dei tartari Achmet. Per la sua esortazione, Vassian Rylo ricorre ai classici greci come Democrito, ma soprattutto ai più gloriosi principi russi, sino al più recente Dimitrij Donskoj. Ad Ivan il Signore ha affidato il gregge dei fedeli ortodossi ed egli non può venir meno al suo compito provvidenziale, non può permettere che la patria e le chiese possano essere calpestate dagli infedeli [101].

---

[100] Cfr. Ja. S. Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV – načala XVI veka* (La lotta ideologica nella pubblicistica russa della fine del XV - inizi XVI secolo), M.-L. 1960, p. 378.

[101] Cfr. I.M. Kudrjavcev, *Poslanie na Ugru Vassiana Rylo* (La lettera sull'Ugru di Vassian Rylo), in TODRL, VIII, M.L. 1954. Vedi anche N.V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evoljucsja russkoj srednevekovoj koncepcii*, Moskva 1998, pp. 117-118.

Il senso di una trasmissione del potere si avverte già nei "Racconti sulla caduta di Costantinopoli" (*Povest' o Car'grade*) e nella "Parabola sulla città di Babilonia" (*Skazanie o Vavilone),* ma diventa sempre più esplicito nell' "Epistola sulla corona del Monomaco" (*Poslanie o Monomachovom vence*) di **Spiridon Savva** e nel "Racconto sui gran principi di Vladimir" (*Skazanie o knjazjach Vladimirskich*).

Il Savva in questione era il metropolita designato dal patriarca di Costantinopoli nel **1471 per la sede di Kiev**, ma il re Casimiro non l'accolse, ed egli riparò nella Moscovia. Qui non ebbe migliore accoglienza, e fu rinchiuso nel monastero di Feraponto, ove scrisse una "Vita di Zosima e Sabbazio" su incarico di Gennadio, oltre ad un "Trattato sulla vera nostra fede ortodossa". Ma più noto è egli per la ***Poslanie*****,** che tende a giustificare storicamente e giuridicamente il titolo di cui Vasilij III (succeduto ad Ivan III nel 1505) cominciava a fregiarsi: ***Vasilij, per grazia di Dio, zar*** *e sovrano di tutta la Russia e gran principe di Vladimir*. Partendo dalla divisione dei regni della terra operata da Noé e passando dal regno di Egitto, Savva ricordava il primo imperatore romano, **Giulio Cesare**. Il nipote di questi, Augusto, in Egitto vestì i paramenti del primo faraone Seostri e fu incoronato con la mitra di Por, il primo re indiano, portata dall'India da Alessandro il Macedone. Con questi segni di sovranità universale, **Augusto divise i vari regni** assegnandoli ai suoi nipoti. A **Prus** andò la terra che poi da lui si sarebbe chiamata Prussia. Discendente **diretto di questi fu Rjurik,** capostipite di tutti i principi della terra russa.

Questa fantastica ricostruzione della genealogia dei principi russi, arricchita di riferimenti alquanto più realistici a contatto con gli imperatori di Bisanzio, tendeva non soltanto a nobilitare la casa regnante russa, ma a riconoscerle un diritto di dominio universale. E bisogna dire che i sovrani russi non perdettero tempo ad utilizzare la ricostruzione di Savva, poiché la portarono come argomento anche nelle dispute del 1517 con i lituani [102]. **Sulla base dell'*Epistola*** di Spiridon Savva fu composto il ***Racconto sui principi di Vladimir.*** Secondo altri invece il rapporto è inverso, sostenendo la tesi che sarebbe stato il *Racconto* alla base dell*'Epistola* [103].

Il testo che però solitamente viene considerato come il manifesto dell'ideologia di Mosca terza Roma è costituito dalla "Lettera del monaco Filoteo, del monastero Elizarov di Pskov" (**Poslanie starca Pskovskago Elizarova monastyrja Filofeja**), scritta verso il **1520** [104]. Dell'autore non si conosce molto, a parte quanto già detto nel titolo della lettera. Si sa che però chiese la clemenza dello zar per la sua città.

Filoteo si inserisce nel dibattito con la sua "**Lettera contro gli astrologi**" (*Poslanie na zvezdočëtcev*) diretta al cancelliere Munechin contro il medico e filosofo tedesco Nikolas von Bulow (Nikolaj Bulev), il quale alla corte di Ivan III scriveva almanacchi e prediceva il futuro. Con una curiosa inversione dei ruoli, dopo aver attaccato il cattolico Bulev, si lanciava anche lui in una predizione. Il mondo cattolico era caduto in errore (e quindi Bulev era delegittimato sia come propugnatore dell'unione delle chiese che come astrologo), seguito in ciò dalla seconda Roma: *Poiché due Rome sono cadute, la terza è salda e non ci sarà una quarta.*

---

[102] Su tutti questi testi, vedi Lichačev, *Storia della letteratura russa*, cit., pp. 361-362; anche Vodovozov, *Istorija,* cit., pp. 221-226.

[103] Cfr. I.N. Ždanov, *Povest' o Vavilone i Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich* (Il racconto su Babilonia ed il Racconto sui principi di Vladimir), Sanktpeterburg 1891; R.P. Dmitriev, *Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich* (Il racconto dei principi di Vladimir), M.- L. 1955.

[104] Sulla lettera di Filoteo, vedi V. Malinin, *Starec Elizarova monastyrja Filofej i ego poslanija* (Lo starec Filoteo, del monastero di Eleazaro, e le sue lettere), Kiev 1901; A.L. GOL'DBERG, *Tri poslanija Filofeja. Opyt tekstologičeskogo analiza* (Le tre "Lettere di Filoteo". Saggio di analisi testuale), in TODRL, XXIX, (Leningrad 1974), pp. 68-97. Vedi anche Lichačev, *Storia della letteratura russa,* cit., 362-366; Sinicyna, *Tretij Rim*, cit., pp. 138-163; L. N. Majkov, *Nikolaj Nemčin, russkij pisatel' konca XV veka-načala XVI v.,* Spb 1900.

I critici non sono d'accordo sul rapporto fra questa "Lettera contro gli astrologi" e la sua più famosa "Lettera allo zar Vasilij" (qualcuno pensa che questa sia solo un rifacimento posteriore sulla base della prima), ma al di là del problema filologico, non c'è dubbio che alla base c'è la stessa ideologia.

Filoteo rientra in quella corrente che ha in comune col monachesimo esicasta l'antiintellettualismo. Sin dall'inizio egli specifica infatti di non avere alcuna preparazione culturale. Ha imparato a leggere e a scrivere, ma ha evitato di addentrarsi nelle sottigliezze dei Greci: *Non ho letto,* egli dice, *i sapienti astronomi,* ***non sono nato ad Atene*** *e non ho conversato con i saggi filosofi, ma ho letto i libri della santa Legge.*

La sua interpretazione della storia è fortemente allegorica, onde non rimane deluso dal fatto che **l'antica Roma**, che pure *è* ***prigioniera del demonio*** *a causa degli* ***azzimi*****,** sia libera e magnifica per i palazzi, mentre la nuova Roma si trova sotto il dominio degli agareni, che però *non hanno forzato i greci ad apostatare.* L'impero romano è indistruttibile, perché è una *figura del Signore.*

Nella sua lettera, indirizzata a Vasilij Ivanovic III, egli rivolge ai latini l'accusa di eresia a causa degli azzimi e dell'*eresia apollinarista*. Non è specificato in che senso i latini siano caduti nell'eresia apollinarista, la quale sosteneva che la natura umana del Cristo non era una natura perfetta, bensì manchevole dell'anima razionale o spirito, il cui posto sarebbe stato preso dal Verbo. Dato che nessuno in occidente ha sostenuto questa "eresia", è da ritenere che i russi di fine quattrocento inizi cinquecento, che tanto insistevano contro l'uso degli **azzimi** nella chiesa latina, considerassero tale uso **conseguenza dell'eresia apollinarista**. Secondo i russi cioè, i latini con gli azzimi ricorrevano ad una "carne" morta, invece di una carne viva, raffigurata nel pane fermentato. Che questo sia il senso dell'accusa trova conferma nel più volte citato ***Slovo izbrano*** *na latyniju*, ove è detto che l'imperatore Carlomagno, influenzato da maestri che si rifacevano ad Ario, Apollinare e Macedonio, introdusse il *Filioque* e l'uso degli azzimi:

> *e cominciarono ad insegnare ai fedeli in modo erroneo, introducendo gli azzimi nel servizio liturgico e, ripetendo le bestemmie di quei maledetti,* [insegnando] *che non soltanto dal Padre procede lo Spirito Santo, ma anche dal Figlio, mettendosi così sotto il giogo di falsi maestri.* Influenzato a sua volta da questi "eretici carolini", il papa **Formoso** operò l'ufficializzazione di questi errori. In particolare, *introducendo l'uso degli azzimi disse cose insensate, ignorando il maledetto che gli azzimi erano una* ***usanza dell'Antico Testamento.*** *Ciò che è morto viene gettato via. Gli ebrei infatti lo facevano seguendo i dettami della Legge nelle tenebre e nell'ombra della morte. Ed in ciò i latini li hanno seguiti liberamente e si sono staccati dalla santa Chiesa* [105].

Sembra, pertanto, che Filoteo conoscesse il contenuto dello *Slovo izbrano*. Egli tuttavia non ritiene necessario doversi dilungare sulle argomentazioni contro i latini. Gli sembra più che sufficiente l'accostamento dell'usanza latina a quella degli ebrei. Il suo interesse invece è nello sviluppo quasi escatologico dell'intera vicenda ecclesiale.

Nel commentare il passo dell'Apocalisse XII, 1, così egli scrive:

---

[105] Cfr. *Slovo izbrano ... na latyniju*, in Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor*, cit., pp. 386. Nel contesto del discorso sul papa Formoso, si ha la seguente citazione dello *Slovo izbrano*: *i opresnočnaja sloužiti lepo est' gdaša, a nevedyj okajannyj jako to est' sen' zakona vetchago, opresnok, mertvo bo est' otverženo, ego že Judei stvorjat chodjašce pod senju zakona v' tme i seti smertnej i tako vsi Latyni iže bechou ljubezno po nem idoša, i ot svjatya Crkvi otstupiša* (ivi, p. 389).

> *La **donna vestita di sole,** con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di dodici stelle, è la **chiesa di Cristo**, della quale Giovanni dice che dovette fuggire dal dragone nel deserto. Essa **lasciò l'antica Roma** a causa degli azzimi, poiché Roma la Grande cadde nell'eresia apollinarista. La donna **si rifugiò** allora nella **nuova Roma**, la città di Costantino, ma neppure lì trovò la pace, poiché essi **s'unirono ai latini nell'VIII concilio. Fuggì allora nella terza Roma** che si trova nella giovane grande Russia. Essa ora risplende, Chiesa una ed apostolica, più brillante del sole, in tutto l'universo, e solo il pio zar la guida e la protegge.* [...] ***Osserva ed intendi, o zar** misericordioso, come **tutti gli imperi** siano confluiti **nel tuo**, come **due Rome sono cadute mentre la terza resta salda, e non ve ne sarà una quarta*** [106].

Queste incisive parole, particolarmente espressive di tutta una mentalità, diedero al monaco Filoteo una gloria imperitura, nonostante l'esiguità dei suoi scritti. La sua lettera fu infatti conosciuta da tutti gli intellettuali del tempo, e i **concetti** basilari entrarono in due delle opere più importanti del tempo, le "**Grandi Letture Mensili"** (*Velikija Četii Minei*) del metropolita Macario, e "Il Libro dei gradi della genealogia degli Zar" (***Kniga stepénnaja Carskago Rodoslovija*).** Si chiudeva così definitivamente, anche grazie alla scomparsa delle ultime pretese dei tartari (ormai troppo deboli per impensierire lo zar), il periodo della **frammentazione feudale.** Iniziava, invece, l'epoca della **monarchia assoluta degli zar** che, non solo politicamente ma anche religiosamente, svolse un ruolo di primo piano nella vita della chiesa ortodossa russa.

2. L'eresia dei Giudaizzanti

Dopo l'eresia degli **Strigolniki,** che aveva, come si è visto un carattere prevalentemente **etico,** nella seconda metà del XV secolo si affacciò in Russia un'altra eresia, quella dei **Giudaizzanti** (Židovstvujuščie). Questa seconda eresia aveva però un carattere più **dottrinale**.

Secondo un annalista del tempo a portarla a Novgorod, proveniente da Kiev, fu l'ebreo Scharija nel 1471. A Novgorod riuscì a coinvolgere alcuni sacerdoti ortodossi. La dottrina ci è nota non da testi originali ma dalla reazione nei loro confronti di Gennadij di Novgorod (Lettere) e dal "Prosvetitel'" di Iosif Volokolamskij.

Da questi scritti risulta che la critica dei Giudaizzanti era rivolta soprattutto contro l'autorità della **gerarchia ecclesiastica** e contro la legittimità e bontà del **monachesimo.** Secondo la sobrietà ebraica nei confronti delle immagini, ritenevano un'empietà prostrarsi dinanzi alle **icone** e venerarle (anzi per dimostrare la loro avversione a questa devozione arrivavano ad insultare la figura rappresentata). Ovviamente in nome della visione monoteista rigettavano il dogma della **Trinità,** come pure la comunione eucaristica. Qualcuno, spinto da spirito razionalistico arrivava a negare l'immortalità dell'anima[107].

Il fatto che a Novgorod attecchisse meglio che altrove derivava dalla circostanza di trovarsi più esposta ai movimenti ereticali occidentali e soprattutto con un clero ed una popolazione delusa del crollo politico e religioso della città di fronte all'ascesa di Mosca.

---

[106] *Bljudi i vnemli, blagočestivyj carju, jako vsja christianskia carstva snidošasja v tvoe edino, jako dva Rima padoša, a tretij stoit, a četvertomu ne byti, uže tvoe christianskoe carstvo inem ne ostanetsja.* Citato da Vodovozov, *Istorija*, cit., p. 227. Vedi anche Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* cit., col. 247.

[107] Ho seguito la sintesi che è data a firma di V. M. alla voce *Židovstvujuščie* il Brogkaus Efron, pp. 943-945. Qui si rinvia anche allo studio di Servickij, *O eresi novgorodskich eretikov,* in Pravoslavnoe Obozrenie, 1862, VI.

Tuttavia nel 1480 essa entrava anche nella capitale, grazie al fatto che tra vari uomini di cultura il gran principe Ivan Vasil'evič portò con sé da Novgorod anche due giudaizzanti, i sacerdoti Aleksej e Dionisij. Avendo costoro ricevuto l'affidamento delle chiese della Dormizione e dell'Arcangelo, predicarono secondo queste nuove dottrine e fecero molti adepti. Il più importante dei nuovi convertiti fu un favorito dello zar, il segretario Fedor Kuricyn. Molto scalpore fece anche l'adesione ai giudaizzanti dell'archimandrita del monastero Simonov, Zosima, nonché di altri ecclesiastici, come Istoma e Sverčok. Lo zar li considerava con una certa tolleranza e persino benevolenza.

Il **caso scoppiò** ufficialmente nel **1487,** allorché a Novgorod alcuni **sacerdoti** mezzo **ubriachi** cominciarono ad **offendere** grossolanamente **alcune icone.** La cosa fu riferita all'arcivescovo Gennadij, che aprì un'inchiesta. Uno degli interrogati, tale Naum, rivelò i dettagli intorno al movimento dei giudaizzanti. Il che portò a conoscenza di tutti l'esistenza di questa eresia.

A questo punto Gennadij avviò una lotta personale contro questi eretici. Personale perché non riuscì a sensibilizzare lo zar, che con essi simpatizzava, né il metropolita Gerontij, che nutriva sentimenti di ostilità verso di lui e non intendeva sostenere alcuna sua iniziativa. Tuttavia, almeno a livello cittadino Gennadij riuscì a convocare un concilio nel 1488 ed un altro nel 1491, quando metropolita era divenuto proprio quel Zosima di cui si è detto sopra. I due **concili** fissarono diverse **pene carcerarie** per gli eretici. Ma **Gennadij** insistette giungendo a mettere **al rogo** parecchi di questi eretici, e così facendo quasi eliminò l'eresia dalla sua città. Ma se era riuscito ad estirpare la piaga a Novgorod, ben diversamente andarono le cose a Mosca, dove non solo come metropolita lo zar aveva designato Zosima, ma l'alto funzionario Kuricyn riusciva a fare eleggere archimandrita del monastero Juriev di Novgorod il giudaizzante Kassian. Questi ben presto ingaggiò una decisa lotta contro Gennadij, il quale in quel momento non trovò alcun appoggio nella popolazione che viveva sotto la preoccupazione della fine del mondo, secondo alcune interpretazioni del calendario.

Con il potere politico avverso, **Gennadij** cambiò tattica. Cominciò un'opera di formazione intellettuale e spirituale, chiamando a Novgorod scrittori ortodossi e letterati capaci di portare a termine la traduzione della Sacra Scrittura. Ma il colpo decisivo fu quello di riuscire a tirare **dalla sua parte l'autorevole igumeno Iosif Volokolamskij.** Questi cominciò a predicare con veemenza contro l'eresia, ottenendo addirittura le dimissioni del metropolita Zosima (17 maggio 1494). Non riuscì invece a fare cambiare politica allo zar, anche perché la polemica andò ad incrociarsi con quella fra possidenti (la sua) e non possidenti (capeggiata da Nil Sorskij), i quali ultimi erano contrari ad ogni forma di coercizione nei confronti degli eretici.

L'esito era condizionato dall'atteggiamento del sovrano. **Ivan** era stato sempre **contrario alla persecuzione** degli eretici. E sulla sua scia si mosse la moglie Elena col figlio Dimitrij. Ma, dalla lotta politica, nel 1502 usciva vincitore l'altro figlio, **Vasilij, che imprigionò la madre e il fratello,** Ciò significò anche un mutamento nella politica nei confronti degli eretici, e Vasilij convocò al riguardo il **concilio del 27 dicembre 1504,** in cui fu deciso di procedere con gli eretici anche con la **condanna a morte.** Finirono pubblicamente sul **rogo** a Mosca il d'jak Kuricyn, il fratello Fedor, Ivan Maksimov e Dimitrij Konoplev. A Nekrasov Rukavyj fu tagliata la lingua, ma poi finì anch'egli sul rogo a Novgorod insieme all'archimandrita Kassian ed altri. Queste ultime esecuzioni con il concomitante mettere in prigione o chiudere in monastero gli eretici meno aggressivi, mise fine all'eresia. Un'eresia che, come si è visto, da un lato richiama la contemporanea violenza dell'inquisizione cattolica, dall'altra la contemporanea lotta delle due concezioni monastiche, quella di Nil Sorskij e quella di Iosif Volokolamskij.

3. Nil Sorskij e i Non-possidenti (Nestjažateli). Vassiàn Patrikéev.

Il monachesimo, sia pure con minore intensità rispetto al periodo "mongolico" e nonostante le numerose contraddizioni, aveva continuato ad essere un punto di riferimento per il popolo russo. A cavallo fra il XV ed il XVI secolo, mentre si definiva la teoria di Mosca Terza Roma, si stavano affrontando anche due **concezioni molto diverse del monachesimo**, quella di **S. Nilo e quella di S. Giuseppe di Volokolamsk.** Ma questo scontro non era cominciato allora. Concezioni diverse e spesso contrastanti si erano rilevate sin dalla morte di **S. Sergio** (1392) [108], il quale aveva cercato una **sintesi fra cenobitismo e anacoretismo**, fra il ritiro dell'*ora et labora* e l'impegno per la vita sociale e politica.

Lentamente si erano formate due correnti sempre più divergenti fra loro. L'ideale anacoretico era il più diffuso fra coloro che si davano alla vita monastica, ma poi il fascino che emanavano faceva sì che si formassero dei discepoli e i semplici skit si trasformavano in grandi monasteri. Una trasformazione che influiva anche sugli ideali spirituali, che non sempre potevano mantenersi nella loro impostazione primordiale. Fu così che persino **l'ideale di perfetta povertà** che tanto aveva propugnato **S. Cirillo di Belozero** (+ 1427) dovette **piegarsi alle esigenze** della comunità che almeno in comune poteva possedere. Su una cosa però **l'ideale di Cirillo** sembra che resistesse, quello di rifiutarsi dal possedere i villaggi circostanti con i loro abitanti. In linea con questa posizione si esprimeranno altri monaci, il cui massimo rappresentante sarà **S. Nilo Sorskij.** Il loro movimento sarà chiamato dei ***Non-possidenti*** (Nestjažateli), o dei monaci ***d'Oltre Volga.***

A fianco alla corrente di Cirillo, però, un'altra tendenza si sviluppò, quella dei monasteri che accettavano di fatto il formarsi intorno ad essi di **villaggi** che si ponevano **sotto la loro protezione** e praticamente divenivano loro proprietà. Per molto tempo questi non ebbero guide spirituali di grande personalità, fino a che non si fece monaco **S. Pafnuzio di Borovsk** (+ 1477), il quale, pur non differendo molto dalla spiritualità cirilliana nella severità della vita comunitaria, se ne allontanava per la legittimazione delle proprietà monastiche. Anzi, in **occasione di carestie interveniva di persona** a sfamare i poveri contadini ed a salvarli da sicura morte. Sul finire del XV secolo, come i *Non-possidenti* avevano trovato la loro guida in S. Nilo, i *Possidenti* si riconobbero nella spiritualità di **S. Giuseppe Volokolamskij,** che a questo aspetto aggiunse anche un forte senso dell'ordine sociale e religioso.

La circostanza che fece scontrare queste due concezioni fu la presa di Novgorod (1478) da parte dello zar **Ivan III**, seguita **dall'esproprio delle proprietà monastiche** della provincia date in premio ai boiari che avevano collaborato alla sua vittoria. La polemica che ne nacque portò lo zar a mettere la questione all'ordine del giorno in un concilio ecclesiastico, che si tenne effettivamente a Mosca nel **1503** e che vide **fronteggiarsi direttamente** Nil Sorskij e Josif Volokolamskij.

Nilo era nato nella famiglia contadina dei Majkov intorno al 1433. Da giovane svolse l'attività di **copista,** quindi entrò **nel monastero di S. Cirillo** di Bjeloozero, dove si nutrì della spiritualità dei difensori della povertà monastica. In questo spirito intraprese un viaggio in Palestina, quindi a Costantinopoli per fermarsi **a lungo sul monte Athos.** Al suo ritorno in Russia (in un anno imprecisato fra il 1473 ed il 1489) fondò uno skit, circondandosi di pochi monaci impegnati soprattutto alla copiatura di libri. In questo lavoro dimostrò notevole senso critico, tenendo conto nella copiatura di vari manoscritti della stessa opera e scegliendo i più attendibili (***s raznych spisok, tščasja obresti pravyj***).

[108] Cfr. Pierre Kovalevsky, *San Sergio e la spiritualità russa,* Gribaudi, Torino 1977, pp. 104-111.

Maestro di S.Nilo era stato lo starec **Paisij Jaroslavov**, particolarmente sensibile ad un atteggiamento **moderato e tollerante** verso tutti coloro che non la pensavano in linea con la chiesa ufficiale. Insieme parteciparono al concilio del **1490,** che aveva all'ordine del giorno la proposta di mettere al rogo tutti gli eretici. Furono proprio Paisij e Nilo a condizionare le decisioni e far sì che le condanne generalizzate previste all'inizio del concilio, furono sensibilmente ridotte. La saggezza di Nilo divenne di dominio pubblico e molti si recavano da lui a chiedergli consigli. Fu chiamato anche lui con i monaci d'Oltre Volga al concilio del **1503 contro i Giudaizzanti**, esprimendosi a favore di atteggiamenti miti. Per quanto riguardava poi l'altro problema, ribadì con forza la sua tesi che i monasteri non dovessero possedere beni terreni né contadini. A suo avviso, **qualsiasi possesso terreno è sempre *cosa di un altro presa con la forza*.** L'attività di beneficenza verso i poveri da parte dei ricchi monasteri non è di grande utilità, è una cosa momentanea. E intanto, tali ricchezze impigliano l'attenzione dei monaci, facendoli pensare secondo categorie terrene.

Contro la sua tesi, e con successo, si pronunciò invece l'altro celebre monaco del tempo, **Josif Volokolamskij**. Con questi Nilo si scontrò anche a proposito dell'atteggiamento della chiesa nei confronti degli eretici. Mentre Josif, come Gennadio di Novgorod, era per l'uso della coercizione **fino alla pena** di **morte,** Nilo sosteneva che gli eretici dovevano essere convertiti con l'esempio e la dolcezza, anche se era opportuno evitare la convivenza con gli ostinati nell'errore. Una posizione, questa, che venne interpretata come un cedimento all'eresia, se non addirittura come sinonimo di collusione. Onde, non pochi seguaci di Nilo furono indagati sulla loro ortodossia.

Nilo morì nel **1508,** chiedendo nel suo **Testamento spirituale** (*Zaveščanie*) ai suoi monaci di "gettare il suo corpo sulla nuda terra, affinché se ne potessero cibare gli animali e gli uccelli, poiché aveva peccato molto contro Dio e non meritava di essere sepolto"[109]. Di lui ci sono pervenuti vari scritti, i più importanti dei quali sono l'*Ammaestramento* (lett. Tradizione) ai discepoli sulla vita dello skit (***Predanie učenikam o skitskoj žizni*)**, la *Regola* della vita monastica (***Ustav** monastyrskoj žizni*), diverse lettere (allo starec Germano, a Gurij Tušina, a Vassiàn Patrikeev, ed altri) [110].

Anche se di Nilo mancano ulteriori notizie biografiche, abbastanza chiari sono i princìpi e le fonti cui si ispira. Una perenne **fonte di ispirazione** sono ad esempio i **santi padri,** e spesso egli rinvia a Giovanni Cassiano, Nilo Sinaita, Giovanni Climaco, Basilio il Grande, Isacco il Siro, Simeone il Nuovo Teologo e Gregorio Sinaita. A suo avviso, per il perfezionamento spirituale del monaco, è più adatto **l'eremo,** sia pure nelle vicinanze di altri eremi, piuttosto che il grande monastero di vita comune. Ivi il monaco deve vivere del **lavoro** delle sue mani (*Ne delajaj, da ne jast,* se non vuoi lavorare, allora non devi neppure mangiare), esercitando una sua operosità interiore che gli permetterà di poter *dare l'elemosina della sua parola* e del suo consiglio.

---

[109] *Povergnut' telo ego v pustyne, da is'edjat e sverie i ptica, poneže sogrešilo k Bogu mnogo i nedostojno pogrebenija.*

[110] Senza alcun apparato critico fu stampata dal monastero di Optina Pustyn' la *Predanie, Učenikom svoim o žitel'stve skitskom,* M 1849. Più tardi furono pubblicate anche le lettere: *Prepodobnyj Nil Sorskij pervoosnovatel' skitskago žitija v Rossii i ego ustav o žitel'stve skitskom v perevode na russkij jazyk, s priloženiem vsech drugich pisanij ego, izvlečennych iz rukopisej* (Il beato Nil Sorskij, primo fondatore della vita dello skit in Russia e il suo Regolamento sulla vita dello skit in traduzione russa, con l'aggiunta di tutti gli altri scritti, tratti dai manoscritti), SPb 1864, 2ª ed. M 1869. Cfr. A.S. Archangel'skij, *Nil Sorskij i Vassjan Patrikeev. Ich literaturnye trudy i idei v drevnej Rusi* (N.S. e V.P. I loro lavori letterari e le loro idee nell'antica Rus'), SPb 1882; M.S. Borovkova –Majkova, *Nil Sorskij. Predanie i ustav* (Nilo di Sora. La Tradizione e il Regolamento), in PDPI SPb 1912; D. Tschiževskij, *Storia dello spirito russo,* cit., pp. 94-108.

L'interiorità è un fattore predominante della concezione religiosa di Nilo Sorskij, onde non sorprende che ritenesse **inopportuno** e superfluo che nelle chiese si conservassero calici e varia **suppellettile preziosa.** Le chiese dovevano essere semplici e povere, senza ornamenti e senza lusso. Il monaco poi, non solo non doveva possedere, ma non doveva neppure desiderare di possedere (*ne točiju ne imeti imenija, no ni želati to stjažavati*).

Fondamento della vita spirituale del monaco dev'essere la Sacra Scrittura, la quale però presenta dei punti oscuri e non dà risposte sempre specifiche. Onde la necessità del ***padre spirituale.*** Si è attribuito a Nilo un **certo *razionalismo*,** il che è giustificato solo se si intende nella sua formulazione astratta. Egli richiedeva infatti un minimo di saggezza critica, un minimo di ragione (razum) nella lettura della Sacra Scrittura e nell'attribuire maggiore o minor valore a questo o a quest'altro libro della Bibbia e della letteratura religiosa (***Pisanija mnoga, no ne vsja božestvenna sut'***). Ed è altrettanto vero che, nel rielaborare Vite di Santi, tendeva ad eliminare molti **miracoli strani** o anacronistici.

I suoi consigli si basano su ben precise premesse psicologiche, in particolare tenendo conto delle fasi per le quali si forma la ***volontà passionale.*** Egli riduce a cinque i sei momenti di cui parla Giovanni Climaco: *rappresentazione* dell'oggetto, *legame* o mantenimento di esso nella coscienza, *unione* o consolidamento dell'oggetto nella struttura della propria vita morale, *asservimento* della volontà (cioè la crescente difficoltà di liberarsi della rappresentazione), *passione* o costante attrazione verso la rappresentazione dell'oggetto.

Se si considera l'oggetto di queste passioni, si può parlare di otto tipi di vizi (gola, lussuria, invidia, ira, afflizione, pusillanimità, vanagloria e superbia), i quali devono essere combattuti con decisione se si vuole progredire nel cammino spirituale. I mezzi principali sono la preghiera ed il digiuno. Per preghiera non va intesa però la recita come adempimento esteriore, bensì lo stato d'animo interiore (***umnaja molitva***). *Chi prega con la bocca e trascura lo spirito,* egli dice, *prega al vento.* Anche il digiuno non va inteso nella sua materialità, come privazione assoluta, bensì come astensione dagli eccessi e dall'ingordigia. Ognuno deve regolarsi in base alle sue esigenze, né deve rinunciare ai cibi saporiti, poiché disprezzerebbe un *bene offerto da Dio*. Ciò che, invece, nel digiuno bisogna temere è la sensazione di stare praticando una virtù, e quindi la presunzione che ci fa cadere in preda al diavolo.

Il punto più alto della spiritualità è nell'incontro fra la libertà e la preghiera interiore. Se la preghiera interiore viene realizzata al meglio (e qui può essere utile la tecnica esicasta) si perviene ad uno **stato di estasi (*izstuplenie***), nel quale, reputando come immondizia tutto ciò che è terreno si sperimenta la **realtà della *luce divina.*** In essa si verifica quell'*unificazione* al mondo divino che è il punto più elevato del cammino mistico.

Quest'ultimo punto è il momento che maggiormente giustifica l'affermazione di vari studiosi che Nil Sorskij introducesse ***l'esicasmo*** nel monachesimo russo. L'affermazione non è del tutto falsa perché, come si è visto, egli era stato sul Monte Athos e apprezzava quel metodo per il raggiungimento della quiete del cuore e della comunione con Dio. Inoltre, come si è detto, egli citava spesso gli autori bizantini cari agli esicasti.

Per amore di verità, però, va anche detto che questo aspetto non è proprio centrale nella sua spiritualità. Altre cose sono per lui ugualmente se non più importanti, dal lavoro manuale al lavoro intellettuale (studio e copiatura di manoscritti), dalla Sacra Scrittura al disprezzo del corpo (da destinare in pasto agli uccelli), dalla dolcezza verso gli eretici alla lotta per la povertà monastica. E non c'è dubbio che questa lotta fu la sua preoccupazione principale. Se l'esicasmo fosse stato prioritario, come minimo avrebbe

avuto in sospetto i monaci inclini allo studio (come faceva ad esempio Simeone il Nuovo Teologo). Invece è esattamente il contrario. **Lungi dall'estremismo esicasta**, a quanto afferma esplicitamente il *Povest' o Nilo-Sorskom skite* (scritto o copiato da Ivan Ivanovič Pleškov nel XVII secolo), i monaci senza cultura non venivano accettati nello skit di Nilo (***negramotnych v skit ne prinimali***). Quanto agli autori bizantini cui si ispira, più d'una volta egli ribadisce di non avere altro maestro che il Libro di Dio, la Sacra Scrittura, alla cui lettura esorta i suoi discepoli [111].

Tale conclusione è tanto più vera, quanto più si prende in considerazione quella regola fondamentale di Nilo, secondo cui ognuno deve scoprire in sé stesso il metodo migliore: *Ma se a tale proposito qualcuno sa qualche cosa di meglio e di più utile, deve agire in conformità e io me ne rallegrerò.*

E' proprio questo spirito di comprensione che distingue Nilo dal suo **irruente discepolo Vassiàn Patrikéev, un** nobile coinvolto nelle fazioni di corte, costretto nel 1499 ad entrare nel monastero di Cirillo Beloozero. Già vicino ai movimenti ereticali, Vassiàn Patrikéev entrò in contatto con Nil Sorskij, condividendone appieno gli ideali, ma esprimendoli con maggiore vigoria.

Nel difendere, ad esempio, il *nestjažatel'stvo* (il non diritto alla proprietà da parte dei monasteri), parlava della **proprietà** come di depredamento e di **frode.** Di conseguenza si **rifiutava** di considerare **santi** gli ultimi taumaturghi russi che avevano **difeso il diritto di proprietà** dei monasteri (compreso il famoso S. Pafnuzio di Borovsk). Difensore della tolleranza (*terpimost'*) verso gli eretici, negava alla chiesa il diritto all'uso della forza. In nome del primato dell'interiorità spirituale, criticava aspramente quelle **solenni liturgie** piene di canti, che a lui apparivano alla stregua di **spettacoli teatrali.** Poté esprimersi in tal modo (definendo addirittura pazzo e anticristo Giuseppe di Volokolamsk, il principale rappresentante della corrente opposta) per tutto il periodo in cui fu metropolita Varlaam (1511-1522), seguace di Nil Sorskij. Ma, quando divenne metropolita Daniele (1522-1539), già igumeno proprio del monastero di Volokolamsk, fu condannato (insieme a Massimo il Greco) nel concilio del 1531 e successivamente messo a morte [112].

4. Giuseppe Volokolamskij e il *Prosvetitel'*.

Deciso avversario della corrente di Nil Sorskij e di Vassian Patrikéev fu **Giuseppe Sanin (1439-1515),** il quale, formatosi nel monastero Vozdviženskij (dell'esaltazione della Croce), si fece monaco nel 1459 nel monastero di **S. Pafnuzio di Borovsk,** ove stette per 18 anni, anche come igumeno (dopo la morte di S. Pafnuzio nel 1477).

La sua **rigorosità e disciplina** provocò notevoli resistenze nei monaci, ed egli preferì lasciare, girando per la Russia alla ricerca di un altro monastero che gli si adattasse spiritualmente. Non avendolo trovato, si recò verso il nord, ove, a **Volok Lamskij** (onde il suo nome di Giuseppe *Volokolamskij*), nel 1479 ne **fondò uno tutto suo** con nuovi statuti. Generose donazioni permisero di creare un'imponente struttura e, grazie al fatto che ivi si facevano monaci uomini delle "**migliori casate**", al monastero fu possibile svolgere notevoli azioni benefiche durante una carestia, come pure in altre occasioni.

---

[111] Cfr. G. M. Prochorov, *Nil Sorskij,* in SKKDR 1989, pp. 133-141. Sulla non accoglienza dei *negramotnye* vedi p. 136. Al termine della voce si può trovare una ricchissima bibliografia.

[112] Cfr. N.A. Kazakova, *Vassian Patrikéev i ego sočinenija* (V.P. e le sue opere), M.-L. 1960; V. Žmakin, *Mitropolit Daniil i ego sočinenija* (Il metropolita Daniele e le sue opere), M 1881; O. Bodjanskij, *Prenie Daniila mitropolita Moskovskago i vseja Rusi s starcem Vasjanom*, in ČOIDR, M 1847, fasc. 9, pp. 1-28.

Sul finire del XV secolo si dedicò in modo particolare alla lotta contro i Giudaizzanti, anche senza l'appoggio dello zar Ivan III (il quale perseguiva una politica di ridimensionamento dei possedimenti monastici). Tra l'altro, Giuseppe appoggiava il principe di Volock, che non era certo amico dello zar. Tuttavia, quando Ivan III nel 1504 si decise ad una severa repressione degli eretici, egli mutò atteggiamento e divenne uno dei principali difensori dello zar, al punto da dire: *Per la sua natura lo zar è uguale a tutti gli uomini, ma per la sua potenza è uguale a Dio.* Questa svolta spinse il principe di Volock a cambiare a sua volta atteggiamento e a vessare in più modi il monastero, che Giuseppe si affrettò a mettere sotto la protezione dello zar. Morì il 9 settembre 1515 e fu canonizzato nel 1579.

L'opera principale che egli scrisse è il "Libro contro gli eretici di Novgorod" (***Kniga na novgorodskich eretikov***), **meglio noto come** l'"Illuminatore" (***Prosvetitel'***). In essa Giuseppe elabora tutta una apologetica della dogmatica cristiana a partire dalla sacra scrittura e dai santi padri.

L'anonimo commentatore del *Prosvetitel'* edito nel "Pravoslavnyj Sobesednik" del 1859 (parte III), confrontando le tesi dell'autore con le posizioni di S. Giovanni Damasceno e di altri padri, giunge alla conclusione che l'opera ha un carattere "**compilativo e non innovativo**". **Ma,** giustamente, il **Golubinskij** faceva osservare che il richiamo ai Padri ed alla Sacra Scrittura non è di per sé indizio di non originalità, poiché quella è la materia su cui gira tutta la teologia. L'originalità o meno va considerata a partire dalle argomentazioni addotte, ed in tal senso l'opera di Giuseppe di Volokolamsk non può essere ridotta a *compilazione*.

Quanto alla spiritualità monastica di Giuseppe, è opportuno ricordare che essa va esplicitata a partire non solo dal *Prosvetitel',* ma anche dalle sue numerose ed interessanti *Lettere.* I princìpi sono comunque abbastanza chiaramente espressi e quindi non vi sono difficoltà di interpretazione.

Pur avendo una certa libertà nello scegliere il tipo di vita ascetica, il monaco che segue la regola di Giuseppe Volokolamskij sa che, una volta fatta la scelta, l'igumeno gliela farà rispettare rigorosamente.

Per lui ciò che conta non è la durezza dell'ascesi ma la scrupolosità dell'osservanza della norma che ci si è prefissata. Il **senso della chiesa** e della comunità è **prevalente su quello dell'interiorità,** per cui il suo ideale non è il perfezionamento spirituale, bensì il decoro religioso (***blagočinie***). Ecco perché le sue lettere abbondano di norme che regolano la vita quotidiana. Non sono pesanti da osservare, ma sono molte, e tutte tendono, attraverso il timore della punizione, ad una **vita comunitaria ordinata e scandita** secondo orari ben precisi.

Questo "massimalismo" monastico si riflette anche in altri campi, come ad esempio nella considerazione della Bibbia. Giuseppe non fa suo il discorso di Nilo di distinguere cose importanti e meno importanti. Per cui non solo la **Sacra Scrittura è ugualmente ispirata,** ma anche diversi scritti bizantini sono considerati ispirati (come le *Pandette* del monaco bizantino Nikon dell'XI secolo).

Quanto agli eretici, Giuseppe è convinto che è necessario estirparli dalla faccia della terra, in quanto possono contaminare gli altri cristiani. *E' la stessa cosa,* egli dice, *uccidere un peccatore ed eretico con le mani o con la preghiera.* Non solo però egli preferisce che siano uccisi con le mani, ma ritiene conveniente uccidere anche gli eretici convertiti, essendo difficile giudicare sulla sincerità della conversione. Egli non pensa così di commettere una grande ingiustizia, in quanto l'eretico sinceramente convertito e messo a morte viene a guadagnarsi *un premio nel regno dei cieli esistendo sicuramente per il giusto che soffra ingiustamente.*

Queste idee di Giuseppe appaiono meno strane se le si considera all'interno della sua concezione del rapporto fra chiesa e stato. A suo avviso, pur essendo superiore spiritualmente, la chiesa è sotto la guida del principe. E' questi, infatti, che da Dio ha

avuto il compito di proteggerla, poiché proteggendola fa sì che essa sia di lievito alla società. In tal senso, non solo è lecito, ma è auspicabile che lo zar si interessi e prenda decisioni anche a proposito dell'alta gerarchia ecclesiastica. Il criterio di fondo deve essere quello **dell'utilità sociale,** e ciò deve guidare sia l'azione dello zar che della chiesa.

A questo scopo vanno considerati altamente preferibili i **monasteri che posseggono e possono fare del bene.** Inoltre, se i monasteri non possedessero, gli aristocratici difficilmente si farebbero monaci, e così sarebbe difficile trovare soggetti idonei alla carica di metropolita e di arcivescovo.

Venendo ora al problema dell'originalità teologica, pur senza insistervi, non è possibile non scorgerla almeno in alcune argomentazioni. Ad esempio, e la cosa è stata giustamente rilevata, non del tutto "tradizionale" è la sua interpretazione della redenzione nel quarto *slovo* del *Prosvetitel'* (*o* ***blagopremudrostnych kovarstvach***, sulle astuzie provvidenziali). Dopo aver dimostrato la Trinità e l'Incarnazione con continui rinvii alle profezie dell'Antico Testamento, Giuseppe Volokolamskij vede la redenzione attraverso l'incarnazione del Figlio come *un'astuzia* che Dio avrebbe usato per vincere il diavolo (*prechišcrenie božie*) e restituire all'uomo il suo primitivo stato.

Rispondendo alle critiche degli eretici, Giuseppe rileva che nella Storia Sacra molte opere sono compiute mediante l'astuzia. E qui il suo linguaggio è degno di una classica sacra rappresentazione medioevale. Dio ordinò a Mosé di ingannare gli Egiziani; Samuele ingannò Saul per coronare Davide; Giuditta ingannò Oloferne, e così via. D'altra parte, **se Dio avesse vinto il diavolo con la sua forza,** avrebbe commesso una palese **ingiustizia** ed il diavolo avrebbe potuto dire: *Dio non è affatto più giusto di me, poiché fa tutto approfittando della sua potenza e usando la violenza; fa tutto come me, che ho vinto l'uomo con la violenza.* Invece, usando **l'astuzia, Dio si è ricoperto di umanità nel Cristo** e, quando questi è morto, **il diavolo si è precipitato per accompagnarlo all'inferno.** Allora il **Cristo si è manifestato** nella sua divinità: *Io sono Dio dal Dio eterno, sono venuto dal cielo e sono diventato uomo, ora dovete dirmi qual è il peccato per il quale mi avete ucciso e per il quale avete portato qui la mia anima.* Spaventati i demoni tacquero, e Dio li condannò all'inferno, liberando i prigionieri ed inviando lo Spirito Santo sugli Apostoli.

Interessante è la sua difesa del culto delle icone, contro i Giudaizzanti. Utilizzando anche scritti di S. Nilo, Giuseppe espose i caratteri fondamentali dell'iconografia ortodossa. Già si è avuto modo di riportare il brano relativo alla scuola di Rublev, in cui il Volokolamskij sottolineava lo stretto rapporto fra **prodotto artistico e vita spirituale del monaco**. Recentemente uno studioso russo, N. K. Golejzovskij, ha messo in rilievo l'importanza della "Missiva a un iconografo" (*Poslanie ikonopiscu*), contenuta nel Prosvetitel' e composta di tre parti, probabilmente di diversa origine.

La prima è un'esposizione generale della teologia dell'icona, assumendo gli argomenti della teologia bizantina contro gli iconoclasti. Ma al valore dell'immagine come espressione del prototipo, l'autore procede anche ad un discorso sulla sacralità del luogo di culto. In un certo senso è come se i Giudaizzanti mettessero in discussione ben più della legittimità delle immagini, ma andavano a negare il senso stesso del sacro e quindi il senso stesso della liturgia. Ovviamente il centro dell'argomentazione è l'incarnazione del Figlio di Dio, che dà un significato nuovo alla materia. Così nell'icona non è la materia ad essere venerata (il che vale per gli idoli), ma il prototipo della figura ivi presente:

> *Quanto più conviene, nella grazia nuova, venerare ed inchinarsi dinanzi all'immagine di nostro signore Gesù Cristo dipinta da mani umane sull'icona, e adorare la sua umanità deificata ed elevata nei cieli. Lo stesso vale per la sua*

> *purissima Madre… Così alla stessa maniera, conviene dipingere sulle icone tutti i santi, venerarle ed inchinarsi ad esse… E quando dipingiamo le immagini dei santi sulle icone, non si tratta di venerare un oggetto, ma partendo da questo oggetto visibile, il nostro spirito e il nostro pensiero si elevano verso l'amore e il desiderio divini.*

La seconda parte si sofferma soprattutto sulla Trinità, che come mistero centrale del cristianesimo deve essere meditata e deve accendere di amore il nostro cuore. Questa è la funzione **dell'icona della Trinità,** la quale non può essere raffigurata secondo la creatività dell'artista, ma deve seguire il modello indicato nell'Antico testamento. Ad Abramo, infatti, Dio si mostrò sotto forma di tre angeli, e così deve raffigurarla l'iconografo. La Trinità divina

> *apparve ad Abramo in modo sensibile e sotto un'apparenza umana, e come ha voluto apparire, così ha ordinato d'essere rappresentata. E partendo da questo aspetto visibile il nostro spirito e il nostro pensiero si innalzano verso il desiderio e l'amore di Dio, venerando non un oggetto, ma la visione e l'aspetto della bellezza di quest'immagine divina.*

Tra la seconda e la terza parte, il Volokolamskij si sofferma sul problema del ***Filioque*****,** prendendo le **tradizionali argomentazioni bizantine** contro il *Filioque,* e citando soprattutto Gv XV, 26, e Gv XIV, 14-16 e 25-26.

Nella terza parte riprende il discorso iconografico, incentrando di nuovo l'attenzione sulla raffigurazione della Trinità. All'obiezione degli eretici giudaizzanti, che Abramo incontrasse non tre persone divine, ma Dio con due angeli, il Volokolamskij insiste sull'interpretazione cristiana. Tira perciò la conseguenza che è molto più confacente alla verità rappresentare non Dio Padre da solo, ma in comunione col Figlio e lo Spirito Santo.

Dopo aver difeso a lungo la legittimità del culto delle icone, Giuseppe passa alla venerazione dei santi misteri, ed in particolare **l'eucarestia.** *Come il fuoco trasforma la cera in luce, così* ***l'azione dello Spirito Santo mescolandosi*** (primesivjašcisja) ***al pane,*** *al vino e all'acqua, li trasforma nella carne e nel sangue di Cristo*. Prima cioè sono soltanto pane, vino e acqua, ma *dopo le preghiere del sacerdote e la venuta dello Spirito,* i doni sono santificati e cambiati in carne e sangue di Cristo.

Quanto alla parusia, si trovò a dover **giustificare la gerarchia russa** che in numero notevole, a partire da qualche espressione dei Santi Padri, aveva creduto che nel **1492** (a 7000 anni dalla creazione) avrebbe avuto luogo la **fine del mondo.** Il mancato avvenimento diede **coraggio agli eretici** sia per lo smacco della chiesa ufficiale che per **l'erroneità degli scritti patristici.** Giuseppe di Volokolamsk (*Slovo o skončanii sed'moj tysjašči)* insiste invece sulla nostra **ignoranza** relativamente alla seconda venuta del Figlio di Dio, e che tutti i testi patristici al riguardo vanno intesi in senso mistico.

Per queste posizioni chiaramente medioevali, come per il suo atteggiamento verso gli eretici, Giuseppe Volokolamskij è stato considerato un conservatore, quasi che la sua ideologia fosse quella di mantenere la dottrina degli antichi. Se questo aspetto è presente, non va tuttavia dimenticata l'esigenza fortemente sentita nel *Prosvetitel'* di addurre argomentazioni logiche. Insieme a Gennadij di Novgorod egli può essere considerato un rappresentante della scolastica russa, che prima ancora di apparire come fonte di oscurantismo (di fronte all'avanzata delle scienze sperimentali) costituì invece, col suo richiamo alla ragione, una premessa indispensabile allo sviluppo scientifico. Ovviamente, tale illuminismo (*prosvetitel'stvo*) non penetrava in tutte le

questioni teologiche. Non giungeva, come presso gli eretici, a mettere in discussione la Bibbia e la Tradizione. Ma era pur sempre un primo elemento di razionalità all'interno di un sistema precostituito.

Lo scolasticismo di Gennadio di Novgorod e di Giuseppe di Volokolamsk è stato spesso interpretato come simpatia per il cattolicesimo e inclinazione all'uniatismo. Ma ha ragione Lur'e quando dice che tutti gli argomenti portati a sostegno di questa tesi sono poco probanti. Ci fu certamente una stretta **collaborazione con i cattolici,** in particolare con **l'uniata Dimitrij Tracaniota e col domenicano Beniamino**, ma si trattò di una collaborazione strumentale a scopi ben precisi. Il primo conosceva bene l'inquisizione spagnola, il secondo la *Donatio Constantini*, il che semplificava il problema sia del modo di procedere con gli eretici che dello sviluppo di una teoria teocratica, senza parlare della loro utilità come biblisti e traduttori. Quanto però ai tradizionali contrasti con i cattolici (azzimi, Filioque) sia in Gennadio che in Giuseppe Volokolamskij non si riscontrano cedimenti [113].

5. Massimo il Greco.

Pur potendosi trattare nel contesto della lotta fra *Non-possidenti* e Giuseppinisti (*Josifljane*), essendo uno dei più convinti assertori del monachesimo prospettato da Nil Sorskij e amico del Patrikéev, Massimo il Greco merita un posto particolare nella cultura teologica russa della prima metà del XVI secolo [114].

[113] Cfr. A.A. Zimina i Ja.S.Lur'e, *Poslanija Iosifa Volockogo* (Le lettere di Giuseppe di Volock), M.-L. 1959 (per la parte teologica ed i rapporti col cattolicesimo, vedi in particolare pp. 67-80); Ledit, *Russie. Pensée religieuse,* col. 256-262; N.A. Bulgakov, *Prepodobnyj Iosif Volokolamskij*, Sanktpeterburg 1865; I. Chruščev, *Issledovanie o sočinenijach Iosifa Sanina* (Sulle opere di Giuseppe Sanin), Sanktpeterburg 1868; A.N. Pypin, *Iosif Volockij i Nil Sorskij*, in "Vestnik Evropy" 1894; J.L.I. Fennell, *The attitude of the Josephians and Trans-Volga Elders to the heresy of Judisers*, in "The Slavonic and East European Review", vol. XXIX, giugno 1951; Th. Špidlik, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe,* in "Orientalia Chr. Analecta", Roma 1956. Per la parte relativa alla teologia dell'icona mi sono rifatto a Leonid Uspenskij, *La teologia dell'icona*, cit., pp. 177-183, rigettando ovviamente tutto ciò che dice sull'esicasmo di Josif Volokolamskij.

[114] Al secolo Michele Trivolis, era nato da nobile famiglia greca ad Arta nell'Epiro verso il 1470. Da giovane partecipò alla vita politica della sua città, quindi si trasferì a Firenze, ove venne a contatto con diversi umanisti italiani. Collaborando con vari studiosi, si spostò a Bologna, Vercelli, Venezia, Padova e Milano. Prima la predicazione poi il martirio di Girolamo Savonarola, nonché l'amicizia col bibliotecario di S.Marco (Zenobio Acciaiuoli), lo spinsero ad entrare nella comunità domenicana di S.Marco a Firenze. Dopo meno di due anni però, nel 1504, lasciò e tornò sul Monte Athos, ove si fece monaco nel monastero di Vatopedi, assumendo il nome di Massimo.

Nel 1518 giunse a Mosca, per un breve periodo, ma vi restò (per lo più nelle carceri dei monasteri) fino alla morte, avvenuta nel dicembre del 1555 o nel gennaio del 1556.

Le opere di Massimo furono pubblicate parzialmente a più riprese. La prima raccolta globale è *Sočinenija Prepodobnago Maksima Greka* (Opere del beato Massimo il Greco), Edizioni dell'Accademia, Kz, vol. I (1859-60), II (1860) e III (1862). Su di lui la letteratura è abbondantissima. Mi limito a segnalare i testi di un certo interesse per la problematica teologica: O. Bodjanskij, *Prenie Daniila, mitropolita Moskovskago i vseja Rusi so inokom Maksimom Svjatogorcem* (Disputa fra Daniele, metropolita di Mosca e di tutta la Rus', contro il monaco athonita Massimo), in "ČOIDR, 1847, n. 7; Vl. S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremija* (M. il G. e il suo tempo), K 1865/66 (2ª ed. 1915); A. Palmieri, *Un'opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Giorgio Krijanitch,* in "Bessarione", serie III, t. 9 (1912), pp. 54-79, 379-384; Elie Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis,* Paris Louvain 1943; B. Schultze, *Maxim Grek als Theologe*, in OCA, VII (Roma 1963); A.I. Ivanov, *Maksim Grek kak učenyj na fone sovremennoj emu Russkoj obrazovannosti* (M.G. come studioso, sullo sfondo della cultura russa del tempo), in BT , n. XVI (1976), pp. 142-187; N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii* (M.G. in Russia), Moskva 1977; Gregorio Papamichail, Μαξιμος ο Γραικος ο πρωτος φωτιστης των Ρωσων (Massimo il Greco, primo illuminatore dei Russi), Atene 1950. Per una ricca bibliografia vedi D. M. Bulanin, *Maksim Grek,* in SKKDR, 1989, pp. 89-98.

Nato ad Arta in Epiro verso il **1470,** dopo alcuni anni in Italia, entrò sul Monte Athos nel monastero di **Vatopedi.** Dall'igumeno fu incaricato di sostituire il vecchio Savva in una **missione a Mosca** su richiesta dello zar. Giuntovi nel **1518,** si mise a riordinare la biblioteca dello zar e, su richiesta del metropolita Varlaam, tradusse alcuni testi sacri, come gli *Atti degli Apostoli*. In questi primi anni preferiva tradurre in latino, dopo di che si trovava chi traducesse in russo. Attorno a lui si formò ben presto una **cerchia culturale** di cui facevano parte traduttori di talento, come **Dimitrij Gerassimov** e il monaco Vlasij, e valenti copisti come il monaco Siluan della Trojckaja Lavra e Michele Medovarcev, quasi tutti (come pure il metropolita Varlaam) appartenenti alla **corrente di Nil Sorskij**.

Fino al 1522 le cose andarono per il meglio poiché, benché toccasse una questione così delicata come quella della correzione dei libri liturgici, Massimo godeva della protezione del metropolita e dello zar. Nel **1522** però, essendo morto Varlaam, divenne **metropolita Daniele**, convinto **seguace di Giuseppe di Volokolamsk** e quindi ostile a tutta la cerchia cui apparteneva anche Massimo. Il primo scontro aperto sembra essere stato quello intorno a **Teodoreto.** Daniele aveva chiesto a Massimo la traduzione della *Storia Ecclesiastica,* opera di questo celebre scrittore. Essendosi Massimo rifiutato, perché quella "Storia" **conteneva** anche le **lettere di Ario** e di altri eretici, Daniele lo prese come un affronto a sé stesso ed alla chiesa russa, che annoverava **Teodoreto fra i beati.** A questa accusa Daniele ne aggiunse altre, come il disprezzo della chiesa e del monachesimo della Russia. Quest'ultima accusa era fondata relativamente ai monasteri che possedevano grandi proprietà terriere, ed infatti Massimo usa spesso espressioni forti sullo sfruttamento dei contadini. Non era però un'accusa a tutto il monachesimo russo.

Finché lo zar lo protesse, Massimo non ebbe nulla da temere dal terribile metropolita. Ma **appena,** coerentemente coi suoi princìpi, **criticò lo zar che aveva lasciato la moglie sterile** per passare a seconde nozze, le cose cambiarono radicalmente. Lo zar, che aveva sorvolato su molte cose, come le critiche verso la sua politica crudele e bellicosa nei confronti di Smolensk e Kazan', nonché sui sospetti di contatti di Massimo con l'ambasciatore turco, questa volta gli voltò le spalle.

Libero finalmente di agire, nel **1525** il metropolita convocò Massimo dinanzi ad un **concilio.** Qui fu accusato di **disprezzo dei libri liturgici paleoslavi**, di sostenere la tesi dell'illegittimità dell'**autocefalia** della chiesa russa, e infine, relativamente alla *sessio Filii ad dexteram Patris,* avrebbe sostenuto che Cristo ha cominciato **nel tempo** (e non dall'eternità) ad **essere assiso alla destra** del Padre. Massimo fu pertanto condannato ad essere **rinchiuso** nel monastero Simonovskoe, e poi in quello di **Volokolamsk,** centro del monachesimo a lui ostile.

Nel concilio di Mosca del **1531,** alle precedenti accuse, ne furono aggiunte alcune a carattere politico, ed un'altra a carattere religioso: quella di aver negato la santità dei **taumaturghi russi** che avevano **permesso ai loro monasteri di possedere.** Egli ammise di averlo fatto per S. Pafnuzio, ma non per gli altri (Pietro, Alessio, Sergio e Cirillo), mentre negava di aver messo in dubbio la divinità di Cristo e la divina maternità di Maria. Quest'ultima accusa era uno sviluppo della teoria della *temporaneità* dell'essere assiso di Cristo a fianco al Padre. A nulla gli valse il precisare che si trattava di imprecisione linguistica e non di una teologia diversa da quella tradizionale.

Iniziarono così lunghi anni di prigionia (con privazione anche della santa comunione) in vari monasteri. Neppure la caduta in disgrazia del metropolita Daniele (1539) fu sufficiente a farlo liberare, poiché il partito dei **Giuseppinisti** era

decisamente prevalente alla corte dello zar Ivan il Terribile. Questi alleggerì la sua condizione di prigioniero, **ma lo liberò soltanto** qualche anno prima della morte avvenuta nel **1555** (secondo altri 1556).

Non è agevole ricostruire la teologia di Massimo il Greco, perché, nonostante la sua formazione umanistica occidentale, non ha lasciato opere sistematiche. La sua acutezza intellettuale non si accompagnò ad una visione serena della vita, ma dovette concretizzarsi nell'ambito di una personalità temperamentale. Ecco perché non compose opere di vasto respiro, ma brevi scritti (anche se numerosi) per lo più polemici. Suo costante punto di riferimento dal punto di vista teologico fu **Fozio,** sia nella concezione di Dio che dell'uomo.

Per quanto riguarda il suo rapporto col cattolicesimo, vanno distinti due aspetti, uno relativo alle differenze dottrinali, l'altro alla spiritualità. Per il primo aspetto bisogna rifarsi ad alcuni suoi scritti, come l'"Encomio dei santi apostoli Pietro e Paolo" (*Slovo pochval'noe k svjatym apostolom Petru i Pavlu*), in cui attacca le "**tre innovazioni" dei latini**, cioè gli **azzimi, il purgatorio e il Filioque**, il "Discorso contro lo scritto fallace di Nicola il Tedesco sull'unione dei cristiani ortodossi coi latini" (*Slovo protivu l'stivago spisanija Nikolaa Nemčina latynina o sovokuplenii pravoslavnym christianom i latinom*), ove rigetta l'affermazione secondo cui tra la fede greca e la latina non ci sarebbero differenze sostanziali, mentre a suo avviso vi sono importanti differenze, come gli azzimi, il purgatorio, il celibato ecclesiastico, il digiuno al sabato e soprattutto il Filioque. In altri due discorsi contro i latini, Massimo riprende la questione sollevata dal Nemčin, cioè Nicola Bulev, il medico di Vasilij III, che si dava da fare per avvicinare i russi alla chiesa romana e pare che avesse conquistato le simpatie di Vlasij, uno dei principali collaboratori di Massimo nella revisione dei libri liturgici. La lettera di Bulev sull'unione dei russi coi latini (*O soedinenii rusakom i latynom*) J era diretta a Fëdor Karpov, il quale l'aveva girata a Massimo. Il sottotitolo del primo *Discorso* di Massimo, chiarisce molto bene la sua tesi:, "**Discorso contro i latini,** in cui si spiega che **non è lecito aggiungere o togliere** alcunché nel divino simbolo della fede cristiana" (*Slovo na latynov, jako ne let' est' ni edinomu priložiti čto ili ubaviti v božestvennom ispovedanii christianskya very*). Nel secondo *Slovo* sviluppa gli stessi argomenti.

Per Massimo l'aggiunta del *Filioque* al credo non è una cosa di poco conto. Per lui è un segno di empietà e di bestemmia il ritenere che lo Spirito Santo proceda anche dal Figlio (*Nečestivo takožde i chulno est' i eže mudrostvovati ducha i ot syna ischoditi*). E' vero, come afferma Nicola il Tedesco, che il Figlio ha dentro di sé lo Spirito, ma ciò non implica che ne sia la causa dell'origine ipostatica (*ne vinoju ipostasnago ischoždenija).* Né è accettabile il concetto "**tamquam ab uno principio",** perché in tal caso si creerebbe confusione fra il Padre e il Figlio e si cadrebbe **nell'eresia sabelliana.**

> *Come non si trasformerebbero in sabelliani, se vengono confuse delle proprietà non mescolabili, coloro che mettono insieme il Padre ed il Figlio ? Non bisogna ragionare* (mudr'stvovati)*, o Nicola, e soprattutto non così intorno alla Trinità altissima. Sarebbe per te molto più opportuno tenere in stima il valore degli antichi teologi e padri* (drevnych bogoslovov i otec dostojnstva)*, e da essi apprendere la via retta che non porta verso l'errore. Per la loro affidabilità garantisce non soltanto il lungo tempo trascorso e la grandissima saggezza, ma anche la loro vita angelica* (žitel'stvo ravnoaggel'noe)*, e soprattutto la divina grazia del Consolatore che è andata ad abitare in loro* (vsel'šajasja v nich

božestvennaja blagodat' utešitelja) *e che li ha illuminati con i suoi innumerevoli doni* [115].

Così, a prescindere dal valore della discussione di Massimo sul *Filioque,* che del resto non aggiunge alcunché di nuovo alle argomentazioni di Fozio, ciò che emerge e che influenzerà moltissimo l'atteggiamento teologico russo successivo, è questo criterio di aderenza alla dottrina dei padri. Essi, infatti, non sono puri e semplici teologi che portano le loro idee sulle questioni della fede, bensì sono dei portatori dello Spirito (che ha voluto andare a dimorare in loro), uomini dalla vita angelica. Il che significa che gli influssi culturali legati alla situazione del tempo in cui vissero non avrebbero inciso profondamente nel loro pensiero, essendo essi rivolti alla vita angelica e soprannaturale.

Ovviamente Massimo non si sofferma soltanto sulle differenze concrete per confutare le usanze latine a partire dalla Sacra Scrittura, ma pone anche la questione del problema della conoscenza, se la sua validità cioè dipenda dalla ***filosofia ecclesiale*** *ispirata da Dio* (vnutrennaja cerkovnaja i bogodarovannaja filosofija) oppure **dall'*abilità dialettica*** *esteriore* (vnešnee dialektičeskoe vedenie). Per Massimo è da preferirsi la filosofia che i Padri ci hanno trasmesso meditando sulle Sacre Scritture e che hanno personalmente sperimentato nella loro comunione con Dio. Riferendosi alla *cultura umanistica italiana* (učilišča italijskija) egli critica l'eccessiva passione per la logica aristotelica, divenuta criterio assoluto di verità, anche in materia di fede.

> *Tra di loro nessun dogma è considerato solido, né umano né divino, se non è confermato dal sillogismo aristotelico. Se non è in armonia con la correttezza logica del discorso, lo rigettano come insignificante oppure viene qualificato come irrazionale; questo viene quindi sezionato e adattato secondo la logica aristotelica e solo allora viene difeso come veritiero* [116].

Per Massimo, tale atteggiamento dei latini, di prendere a criterio di verità la dialettica aristotelica, è un lacerare la tunica della chiesa, un mettere sullo stesso livello Cristo ed Aristotele.

A fianco a questo rigetto del "razionalismo" cattolico sul piano filosofico, in Massimo c'è un rigetto dell'uniatismo, dovuto al fatto che la sua formazione a **Vatopedi** era avvenuta fra il 1505 ed il 1515. Pochi anni prima del suo arrivo, questo celebre monastero aveva deciso di interrompere la sua esperienza di unione con Roma a seguito del concilio di Firenze. Per alcuni anni ancora fedele all'unione con Roma si terrà soltanto la grande Lavra di S.Atanasio, ma a Vatopedi al tempo della presenza di Massimo il **linguaggio** nei confronti di Roma era tornato ad essere particolarmente **aspro.**

Antirazionalista ed antiunionista, Massimo il Greco non rigettava però in blocco la spiritualità cattolica. Egli non poteva dimenticare l'**esperienza** vissuta nel **convento domenicano di S. Marco**, ed era pertanto conscio che molte delle accuse rivolte ai latini erano del tutto infondate. Il celebre martire domenicano Girolamo **Savonarola** era per lui *latino di nascita e di cultura, ripieno d'ogni saggezza ed intendimento, sia delle Scritture di ispirazione divina che della scienza profana, cioè della filosofia, zelantissimo asceta, adorno di grande fervore divino.* Onde la sua incisiva narrazione nel "Racconto spaventoso e memorabile, o della perfetta vita monastica" (***Povest' strašna i dostopamjatna*** *i o s'veršennom inočskom žitel'stve*).

---

[115] Cfr. Sočinenija, ed. cit., I, pp. 281-282.
[116] Ivi, p. 247.

Ma tali aperture al cattolicesimo erano malviste nella Russia del tempo come un attentato all'autocefalia russa, che aveva scelto un ruolo guida nell'ambito dell'ortodossia. Perciò egli concludeva il suddetto Racconto con queste parole:

> *Scrivo questo non perché voglia fare apparire la fede latina pura, perfetta e giusta sotto ogni aspetto, - non alberghi in me tale follia, - ma perché voglio mostrare agli ortodossi che anche presso i latini, che pure non ragionano rettamente, vi è una zelante cura dei salutari precetti evangelici ed un fervore per la fede di Cristo Salvatore, malgrado non sia accompagnata da un perfetto intendimento* [117].

Questi sono solo alcuni aspetti della teologia di Massimo il Greco, che invece si occupò delle più svariate problematiche sempre in vista della difesa dell'ortodossia, dalla critica alle usanze armene (che con i latini avevano in comune gli azzimi) al determinismo astrologico (in difesa del libero arbitrio, *samovlastie čelovečeskoe*), da interventi contro le superstizioni a discorsi in difesa del culto della Madonna e delle icone.

6. Il metropolita Makarij: i *Velikija Četii Minei* e lo *Stoglavyj sobor*.

L'influsso del pensiero di Massimo il Greco si fece sentire nello sviluppo del pensiero religioso successivo. Anzi, se non fosse stato per la sua avversione alla teoria di Mosca Terza Roma, sarebbe stato ancora più vasto e percepibile. Invece, proprio mentre egli era recluso nei monasteri, la chiesa russa faceva enormi sforzi per mettersi al passo col nuovo ruolo che intendeva svolgere nel mondo ortodosso.

Fra i protagonisti nella realizzazione del **sogno moscovita** va annoverato certamente **Makarij** [118], anche se, a dire il vero, la sua creatività era già in azione quando era arcivescovo di Novgorod. L'opera più imponente realizzata in questo periodo fu la sua grande raccolta dal titolo ***Grandi Letture Mensili*** (Velikija Četii Minei). Composta nel corso di dodici anni, essa venne a comprendere quasi tutti gli scritti religiosi comparsi in Russia dalle origini e che anche alla lontana avessero a che fare con qualche santo [119].

Di questa eccezionale raccolta in 12 volumi (quanti sono i mesi dell'anno) ci sono pervenute **tre redazioni** principali, che corrispondono al luogo in cui si sono conservati gli antichi esemplari. La ***Sofijskaja***, che prende il nome dalla cattedrale di **S. Sofia a Novgorod,** conserva otto volumi (mancano dicembre, gennaio, marzo e aprile). Fu iniziata nel **1529 e terminata nel 1541**. La ***Uspenskaja,*** che si conserva nella Biblioteca sinodale, è l'unica raccolta completa. Fu depositata nel 1552 nella cattedrale della Dormizione **nel Cremlino** e vi restò fino al 1886, quando passò alla Biblioteca sinodale. La ***Carskaja,*** ugualmente nella Biblioteca sinodale, contiene tutti i mesi, eccetto marzo e aprile. Era in corso di completamento nel 1554, realizzata per

---

[117] Cfr. *Povest' strašna i dostopamjatna* (Racconto terribile e degno di memoria), ivi, III, pp. 194-202 (trad. franc. in E.Denissoff, *op. cit.,* pp. 423-428).

[118] Su di lui vedi l'opera monumentale dell'archimandrita Makarij Veretennikov, *Žizn' i trudy svjatitelja Makarija mitropolita Moskovskogo i vseja Rusi,* M 2002.

[119] Cfr. *Velikija Četii Minei* (Le grandi letture mensili), a cura della Archeograficeskaja Komissija Akademii Nauk, SPb 1868-1915; K. Zaučinskij, *Makarij mitropolit vsej Rusi* (M. metropolita di tutta la Rus'), in ŽMNP, nov- dic. 1881; N. Lebedev, *Makarij mitropolit vsej Rusi* (M. metropolita di tutta la Rus'), M 1881.

Ivan Il Terribile. Era conservata nel palazzo dello zar (una nota del d'jak Ivan Arbenev registra l'appartenenza allo zar Fedor Alekseevič.

Praticamente Makarij intendeva continuare le grandi iniziative di Gennadij di Novgorod. **Come il predecessore** aveva raccolto un gran numero di traduttori per realizzare **la prima Bibbia** completa in slavo ecclesiastico, **così** ora **egli** aveva raccolto molti teologi e copisti (tra gli altri, Zinovij Otenskij, Lev Filolog, Vasilij Michajlovič Tučkov, Ermolaj Erazm, d'jak Dmitrij Gerasimov, il presbitero Il'jà, l'agiografo di Pskov Vasilij Varlaam) per realizzare un grandioso **corpus agiografico.** La redazione di Novgorod dovrebbe essere anteriore, visto che le due moscovite sono quasi il doppio rispetto ad essa come quantità di materiale[120].

Divenuto **metropolita di Mosca (1542-1563),** Macario continuò a lavorare per il prestigio della chiesa russa, concepito del resto in armonia col prestigio dello stato, secondo l'antica bizantina "sinfonia dei poteri". Il 16 gennaio del **1547** veniva **incoronato il giovane Ivan il Terribile** e già il due febbraio successivo riuniva un **concilio,** nel quale si elevavano a **culto universale per la Russia 21 santi** già venerati localmente, mentre due restavano di culto locale (a Ustjug). Si diedero subito disposizioni per farne scrivere la vita e comporre l'ufficio liturgico obbligatorio per tutte le diocesi.

Un secondo concilio sullo stesso argomento fu riunito nel **1549,** e benché manchino testimonianze più precise, è possibile ricostruire la lista dei santi canonizzati. I nomi si possono trovare nella *Vita di S. Giona,* il primo metropolita della chiesa autocefala russa. Eliminando quelli che compaiono nel precedente concilio, si possono dedurre quelli che furono canonizzati nel secondo. Tuttavia, come è stato fatto notare, non sempre i libri liturgici sino a tutto il XVII secolo rispettarono queste decisioni conciliari. Si riscontrano talvolta delle omissioni [121].

Non di canonizzazioni, bensì della riforma della chiesa, si occupò il famoso concilio del **1551,** noto come "Concilio dei cento capitoli" (***Stoglavyj Sobor***). L'esigenza di una riforma era tale che, quando Macario annunciò la convocazione del concilio, *i vescovi furono ripieni di indicibile gioia e si affrettarono a venire a Mosca come aquile che volano nel cielo con ali leggere.* Lo stesso Ivan il Terribile parlò ai padri, chiedendo perdono per i suoi peccati ed esortando a perdonarsi a vicenda. Da parte sua prometteva poi di garantire la giustizia fra i suoi sudditi. Da questi cento articoli, sia pure disposti alquanto disordinatamente, si comprende bene quanto poco l'ortodossia ufficiale fosse penetrata nell'animo del popolo. Sembrerebbe quasi che ci fosse ancora lo *dvoeverie* (doppia fede). Si riconosceva ad esempio (art. 27) che durante le feste, anche quelle religiose, si cantavano canzoni "volgari e diaboliche" (*skvernye besovskie pesni*). Mentre molti fedeli ignoravano persino il Padre Nostro, per non parlare del Credo. Si esortava quindi il clero a **celebrare dignitosamente** ed integralmente le cerimonie liturgiche, di farsi il segno della **croce con due** dita, di cantare il **triplice alleluia.** Si istituivano i decani ecclesiastici (*popovskie starosti*), e si emettevano norme a proposito dei preti vedovi.

---

[120] La Commissione Archeografica russa progettò un'edizione critica fra il 1863 ed il 1916. Ma non riuscì a completare che i mesi di aprile, settembre, ottobre e dicembre (e in parte gennaio e novembre). Per una ricca bibliografia sull'argomento vedi N. F. Droblenkova, *Velikije Minei Četii,* voce in SKKDR 1988, pp. 126-133.

[121] I concili del 1547 e 1549, anche se toccarono temi relativi alla riforma, sono noti soprattutto per la canonizzazione di numerosi santi russi. Sono perciò trattati specialmente in opere di critica agiografica. Vedi ad esempio, V. Vasil'ev, *Sobory 1547 i 1549 g.,* in Chr. Č, gen. 1889; Id., *Istorija kanonizacii russkich Svjatych* (Storia della canonizzazione dei santi russi), in ČOIDR 1893; E. E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii Svjatych v Russkoj Cerkvi* (Storia della canonizzazione dei santi nella Chiesa russa), in ČOIDR, 1903.

Sono condannati non pochi abusi che si sono introdotti nei monasteri, come **l'ubbriachezza e l'immoralità,** la permanenza fuori convento, l'uso di una tavola separata per il superiore, l'usura, la facile omissione della recita dell'ufficio per i morti. Vengono quindi regolamentati i beni dei monasteri, stabilendo la cura che essi debbono avere verso i poveri. In un certo senso, si ribadiva il principio al diritto di proprietà dei monasteri, ma si facevano proprie anche le preoccupazioni della corrente monastica di Nilo, Vassiàn Patrikéev e Massimo il Greco.

Vari sono i vizi **presi di mira,** come il gioco d'azzardo, l'impudicizia contro natura, l'ubbriachezza, il falso giuramento, nonché le usanze che contrastavano con la mentalità russa, come **vestirsi alla maniera dei tartari** o **radersi la barba come i latini**, poiché questa è un'eresia latina, ed è estranea all'uso cristiano ed è lussuria (*poneže sie delo Latynskaa eresi i čjuž' est' christianskago obyčaja i bludoljubie est'*). Così, pur non essendo un concilio dogmatico, lo *Stoglavyj sobor* ha delle ripercussioni anche sulla dogmatica. Infatti tende ad assolutizzare usanze che erano puramente contingenti, esaltando quella che era la tradizione russa. In questo contesto sono del tutto **ignorate le tradizioni greche,** quasi ad ostentare una totale autonomia ed autosufficienza della chiesa russa. E forse è proprio per questa insistenza sull'osservanza delle tradizioni russe che **Florovskij** commentava: *Il concilio dei cento capitoli, concepito come riformistico, fu realizzato come* ***un concilio reazionario*** [122].

Come si vedrà, l'assolutizzazione di alcuni riti (triplice alleluia, segno della croce con due dita) spianerà la via al grande scisma del secolo successivo. Anche nei confronti dei latini non vi sono particolari prese di posizione, ma è sufficiente la frase riportata per capire il negativo impatto psicologico. Tornando alla più retriva polemica bizantina contro i latini, il radersi la barba è definito *eresia* latina, e per di più estranea all'uso *cristiano*. In una sola frase si respira l'intransigenza della chiesa russa del XVI secolo, che eleva al grado di eresia un costume abbastanza marginale, e usa il termine cristiano come sinonimo di ortodosso, il che porta inavvertitamente i latini fuori del mondo cristiano.

7. Il concilio del 1553: Viskovatyj, Baškin, Artemij.

Nel **1553** scoppiavano i casi di **Ivan Viskovatyj** e di Matteo Baškin. Importante diplomatico per gli affari esteri, il primo si era permesso di criticare le innovazioni che sia Macario che il cappellano di corte Silvestro avevano fatto apportare nei restauri della cattedrale danneggiata dall'incendio del 1547. A suo avviso, l'**iconografia** aveva dei **canoni tradizionali** che andavano rispettati, e specialmente quello del realismo delle immagini. I due potenti ecclesiastici, invece, avevano lasciato che gli iconografi di Novgorod e Pskov dipingessero ricorrendo a non poche **immagini simboliche,** che tra l'altro necessitavano di una certa cultura letteraria per essere capite. Viskovatyj criticava anche il fatto che si stava ricorrendo un po' troppo alle parabole e ai simbolismi dell'Antico Testamento, invece di preferire il Nuovo Testamento. E aggiungeva che, se proprio si volevano tollerare quelle immagini simboliche, sarebbe stato opportuno iscrivere una breve didascalia, e non soltanto "S. Trinità" oppure

[122] I decreti dello *Stoglavyj sobor* sono stati editi più volte. A cura di N. Subbotin a Mosca nel 1860. Due edizioni si ebbero a Kazan' nel 1862 e nel 1887. In traduzione francese li pubblicò E. Duchesne, *Le Stoglav ou les Cent chapitres,* Paris 1920. Vedi anche V. Bokarev, *Stoglav, storia del concilio del 1551,* Juchnov 1906; D. Stefanovič, *Sullo Stoglav, sua origine, redazioni e contenuto,* SPb 1909. Per una ricca bibliografia vedi D. M. Bulanin, *Stoglav,* voce in SKKDR 1989, pp. 423-427.

"IC.XC". I fedeli, infatti, vedendo il Cristo rappresentato in un'icona in un modo e in un'altra in modo totalmente diverso, si sarebbero confusi, e l'icona invece di aiutare avrebbe creato delle difficoltà di comprensione.

Già precedentemente il metropolita aveva redarguito il Viskovatyj, esortandolo a non interessarsi della cosa, essendoci al riguardo preposte le autorità ecclesiastiche. Ma lui non si era fermato e aveva sottoposto al metropolita un opuscolo con le sue critiche ai nuovi iconografi, chiedendogli infine di sottoporre le sue idee al prossimo concilio. Anche lo zar fu d'accordo che la cosa fosse discussa in concilio. I Padri che si riunirono nel **1553** esaminarono la questione, e alla fine si schierarono col metropolita, **condannando il Viskovatyj** per eresia "galata" a tre anni di penitenza [123].

Di diverso carattere era invece l'"eresia" di **Baškin,** il quale tornava sulle questioni che avevano agitato le correnti di Nil Sorskij e Josif Volokolamskij. Criticava, ad esempio, l'atteggiamento della chiesa nei confronti della schiavitù, specialmente perché, invece di favorirne l'abolizione, spesso **il clero trattava i servi senza alcuna carità** evangelica. Il suo confessore Simeone riferì la cosa al suddetto prete Silvestro, e su ordine dello zar fu avviata un'inchiesta. Dapprima tenace nel negare qualsiasi colpa, un po' alla volta disse di aver ricevuto quell'**insegnamento dai latini**, dal farmacista lituano Matteo e da Andrea Choteev, e che era stato confermato nelle sue convinzioni dai monaci d'Oltre Volga.

Al concilio del dicembre **1553 fu invitato** anche **Massimo il Greco**, il quale **rifiutò,** molto probabilmente perché conosceva bene l'atteggiamento dei padri nei confronti dei monaci d'Oltre Volga. A nulla valsero le rassicurazioni dello zar Ivan il Terribile, che gli diceva che non era possibile prendere un uomo di fede per un infedele (*vernago s nevernym ščinjati*). D'altra parte, i timori di Massimo erano più che fondati, in quanto l'idea che gli **schiavi andassero liberati** Baškin l'aveva presa proprio **da lui e da Ivan Peresvetov**. Le accuse che i padri conciliari rivolsero a Baškin furono numerose, dalla negazione della consustanzialità del Figlio col Padre a quella della presenza reale del Cristo nell'eucarestia, dall'affermazione che chiesa è soltanto la comunità dei fedeli e che le icone sono idoli, dalla tesi dell'inutilità del sacramento della penitenza a quella secondo cui tradizione ecclesiastica e concili non sono altro che una illecita legittimazione del potere dei vescovi e dei sovrani.

E' difficile esprimere un giudizio sulla fondatezza di tali accuse a Baškin, il quale probabilmente non aveva alcuna propensione per le verità speculative della fede, ma era particolarmente interessato alla riforma morale. Di queste accuse, comunque, si occupò il concilio, ma i Padri **più che lui intendevano colpire** quelli che ritenevano fossero i focolai di quelle idee, vale a dire i monaci d'Oltre Volga, i **seguaci di Nil**

[123] Cfr. O. Bodjanskij, *Inchiesta o lista delle bestemmie o dei dubbi a riguardo delle sante icone prospettati dal djak Ivan Michajlovič Viskovatyj nel 7062,* in Čtenija, 1858, 2; interessante anche ciò che dice G. Florovskij, *Ways of Russian Theology,* Nordland, Belmont (Mass.) 1979, pp. 28-30. Leonid Uspenskij (*La teologia dell'icona*, cit., pp.210-225), sviluppando il pensiero del Florovskij, simpatizza col condannato, affermando che probabilmente il metropolita non capì il punto di vista del Viskovatyj: *Dalla persona o dall'evento rappresentato, l'interesse passa all'idea astratta. Il contenuto teologico e spirituale cede il passo all'intellettualismo e al virtuosismo pittorico. La deviazione avvenuta nell'arte sacra e nella sua concezione trova un difensore ideologico nella persona del metropolita Makarij, e viene sanzionata da lui stesso e dal Concilio. "Nell'atmosfera del XVI secolo, satura dell'elettricità del protestantesimo e del libero pensiero"* (Kartešev)*, tale deviazione offre un terreno favorevole alle influenze occidentali. Il caso Viskovatyj rappresenta lo scontro fra la concezione ortodossa tradizionale dell'immagine e la crescente influenza occidentale. "Sarà quest'ultima a trionfare, seppure paradossalmente, nel segno del passato e della sintesi* (ivi, p. 220).

Sorskij, che restavano i più decisi critici dei metodi degli zar e dell'atteggiamento della chiesa ufficiale [124].

Infatti, di lì a poco fu chiamato **Artemij, il più noto di quei monaci**. Era stato in corrispondenza con Ivan il Terribile al tempo dello *Stoglavyj sobor* e nel 1551 eletto igumeno della Trinità-S.Sergio. In tale veste aveva chiesto ed ottenuto che Massimo il Greco fosse trasferito da Tver' al suo monastero. Ma sei mesi dopo era tornato nell'eremitaggio di Porfirio. L'ideale etico a cui si ispirava e di cui parlava ai suoi monaci era quello della **povertà,** del vivere col **lavoro** delle proprie mani (senza chiedere aiuti a persone altolocate) e dello **studio.** Il fatto che egli auspicasse che i monaci rinunciassero alle grandi proprietà, ai villaggi che loro appartenevano, fece sì che si diffondesse la voce che egli aveva consigliato allo zar di sequestrare questi villaggi ai monasteri con la forza. Egli, invece, specificava che, fermo restando l'ideale della povertà, era contrario all'uso della forza.

Convocato al concilio del 1553-54, si trovò a doversi difendere da un nutrito attacco da parte degli igumeni dei monasteri più famosi del tempo, nonché del metropolita Macario stesso. Fu accusato di aver trovato errori esegetici nel commento di Giuseppe di Volokolamsk sulla visione di Abramo, e di aver sostenuto l'inutilità del segno della croce, **l'inutilità delle preghiere** funebri per i morti in peccato, l'inutilità dei canoni in onore di Gesù e degli acatisti in onore della Vergine **se non accompagnati da una riforma spirituale**, nonché l'immoralità delle condanne degli eretici novgorodiani. Ad eccezione di un'accusa, quella di aver mangiato pesce in quaresima durante una cena con lo zar, Artemij si dichiarò innocente di tutte le altre.

Dal suo **esilio a Solovki,** a seguito della sentenza di condanna per eresia, Artemij **fuggì in Lituania,** andando a dimorare nella terra di Jurij, principe di Sluck, ove venne a contatto con molti protestanti. Il **calvinista Simon Budny** gli inviò una copia del suo scritto *La giustificazione del peccatore dinanzi a Dio*, seguito da un catechismo e da una traduzione della Bibbia in polacco (stampata nel 1572). Artemij gli rispose con umanità, ma anche con fermezza sulle verità di fede. E, considerando il suo interlocutore, dovette valorizzare proprio quelle realtà *esteriori*, come i riti e le tradizioni, che egli invece aveva criticato dinanzi ai padri del concilio del 1553. Né si deve vedere in questo alcuna contraddizione, poiché ai russi che ne esageravano il ruolo rispetto all'esperienza interiore, era necessario collocarli nel loro giusto valore, mentre ai protestanti che li consideravano superflui era necessario farne notare l'importanza. Per provare la sua tesi, Artemij faceva ricorso ai Padri della chiesa, come S. Basilio di Cesarea, S. Isacco di Ninive, lo Pseudo-Dionigi e S. Giovanni Damasceno.

Nel secolo successivo, Zaccaria **Kopystenskij** scrisse di lui **lodandone** appunto **l'attività apologetica nei confronti dei protestanti**: *Questo santo monaco, con l'aiuto di Dio, distolse molti in Lituania dalle eresie ariana e luterana, e tramite lui Dio eliminò il pericolo che tutto il popolo russo potesse cadere in queste eresie.* Questo

[124] Cfr. O. Bodjanskij, *Moskovskie sobory protiv eretikov XVI veka* (Concili moscoviti contro gli eretici del XVI secolo), in Čtenija, t. III (1843), n. 3; I. Emel'janov, *O proischoždenii učenija Baškina i Kosago na Rusi* (Sull'origine dell'eresia di Baškin e di Kosoj nella Rus'), in "Trudy K.D.A.", 1862, n.I, pp. 265-309; N. Kostomarov, *Velikorusskie religioznye vol'nodumcy v XVI veke: Matfej Baškin i ego součastniki. Feodosij Kosoj* (Liberi pensatori religiosi granderussi nel XVI secolo. Matteo Baškin e i suoi seguaci. Teodosio Kosoj), in "Sobranie Sočinenij", I (Spb 1903), pp. 237-263.

elogio, che potrebbe apparire eccessivo, si potrebbe spiegare col successo dei suoi scritti anche tra i russi, che li utilizzarono nel confronto coi protestanti [125].

8. Zinovyj Otenskij: confutazione dell'eresia di Feodosij Kosoj.

Insieme ad Artemij, nel **1553** fu condannato anche Feodosij **Kosoj,** il quale finì ugualmente in carcere nel **monastero di Solovki.** Invece di continuare l'attività teologica come fece Artemij, Teodosio fuggì, rinunciò ai voti, **si sposò e abbandonò l'ortodossia.** A nulla valsero i tentativi di Artemij per riportarlo nel grembo della chiesa.

Il pensiero di Feodosij Kosoj [126] non ci è noto direttamente, in quanto dei suoi scritti non ci sono pervenuti che dei frammenti. Nella sua sostanza è però ricostruibile attraverso la polemica che **contro di lui** sostenne **Zenobio di Oten'** [127]. Quest'ultimo, nato negli ultimi anni del XV secolo, era vissuto per qualche tempo a Mosca, ove ebbe modo di avere contatti con la cerchia intellettuale che si riuniva attorno a Massimo il Greco, tanto che in vari scritti è indicato come discepolo di Massimo. Anch'egli subì la sorte degli studiosi che avevano partecipato alla **correzione dei libri,** e così nel **1526 lasciò Mosca** per Novgorod, andando a vivere nel **monastero-prigione di Oten'**. Morì nel **1568.**

Di lui ci è pervenuta una "Esposizione della verità a coloro che si pongono domande sulla nuova dottrina" (*Istiny pokazanie k voprosivšim o novom učenii*) e due encomi ai santi di Novgorod Nikita e Giona. A lui viene attribuita anche l'opera anonima "Epistola estesa a coloro che si interrogano sulla vera religiosità contro il pensiero malvagio del Kosoj" (*Poslanie mnogoslovnoe k voprosivšim o izvestii blagočestija na zlomudrie Kosogo i iže s nim*). In queste opere Zinovij dimostra di avere una solida conoscenza della storia religiosa della Russia, una notevole familiarità con i manoscritti antico-russi, per cui è più che probabile che nel monastero di Otnja, già prima di mettere mano alle opere polemiche, fosse particolarmente versato in studi religiosi con impostazione storico-paleografica. Aveva, ad esempio, un'ottima conoscenza della situazione degli studi patristici in Russia, se questo o quel padre della chiesa fosse stato o meno **già tradotto** e se le sue opere fossero reperibili in Russia.

---

[125] Cfr. S.G. Vilinskij, *Poslanija inoka Artemija* (Le lettere del monaco Artemio), Odessa 1906; P.M. Zaknov, *Starec Artemij, pisatel' XVI veka* (Lo starec Artemio, scrittore del XVI secolo), in ŽMNP, 1887, n. 11; S. Sadkovskij, *Artemij, igumen Troickoj* (*Artemio, igumeno della Trojca*), in ČOIDR, 1891, n. 4.

[126] Cfr. I. Emel'janov, *Polemika protiv učenija Kosago* (La polemica contro la dottrina del Kosoj), in TKDA, 1862, III, pp. 88-120; Id., *Učenie Feodosija Kosago* (La dottrina di Teodosio Kosoj), in TKDA, 1862, II, pp. 176-215; P. G. Lapšina, *Feodosij Kosoj, ideolog krestjanstva XVI veka* (Teodosio Kosoj ideologo del mondo contadino del XVI secolo), in TODRL., IX (1953), pp. 235-250.

[127] Cfr. *Zinovija inoka Istiny Pokazanie k voprosivšim o novom učenii* (Dimostrazione della verità del monaco Zenobio a coloro che fanno domande sulla nuova dottrina), Kz 1863; F. Kalugin, *Zinovij, inok Oten'skij i ego bogoslovsko-polemičeskija i cerkovno-učitel'nyja proizvedenija* (Zenobio monaco di Oten', le sue opere di teologia polemica e di istruzione ecclesiale), SPb 1894; A.N. Popov, *Poslanie mnogoslovnoe. Sočinenie inoka Zinovija* (L'epistola lunga. Opera di Zenobio di Otnja), in ČOIDR, 1880, n. 2; N. Andreev, *Inok Zinovij Oten'skij ob ikonopočitanii i ikonopisanii* (Il monaco Zenobio Otenskij intorno alla venerazione ed alla pittura delle icone), in "Seminarium Kondakovianum", Praga VIII (1956), pp. 259-278; S.G. Vilinskij, *Vopros ob avtore Mnogoslovnago poslanija* (La questione sull'autore dell'Epistola Lunga), in IORIaS, SPb (1905), vol. 2, pp. 146-176. Per gli aspetti teologici il libro a cui mi sono rifatto è: Rudolf M. Mainka, *Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16 Jahrhunderts,* OCA, 160, Roma 1961. Ad esso rinvio per una trattazione più dettagliata. Per una ulteriore bibliografia, vedi D. M. Bulanin, *Zinovij Otenskij,* voce in SKKDR, 1988, pp. 354-358.

L'"**Epistola estesa**" vuole essere una risposta a degli ortodossi lituani che erano stati scossi dalle affermazioni di Kosoj. Dalle parole di costoro risulta che **Kosoj** era partito dalle posizioni dei monaci d'Oltre Volga, vale a dire i seguaci di Nil Sorskij e Massimo il Greco, criticando cioè le ricchezze dei monasteri e il loro diritto ad avere sotto di sé dei contadini e dei servi. Da questo punto iniziale, il suo pensiero si era sviluppato **in senso radicale,** giungendo cioè a **rigettare** la bontà stessa della **vita monastica.** Secondo questi ortodossi lituani, egli aveva inoltre negato l'utilità degli edifici ecclesiastici e delle icone, la frequenza e la solennità delle preghiere pubbliche, nonché la presenza reale nell'eucarestia, l'esistenza di profeti e taumaturghi. Prescindendo dalla tradizione ecclesiale, il Kosoj basava tutte le sue argomentazioni in passi scritturistici. E l'analogia dei suoi ragionamenti con quelli del protestantesimo tedesco era abbastanza evidente. Ad esempio, sul fatto che oggi (al suo tempo) non esistono più profeti e taumaturghi, egli richiamava il brano evangelico in cui Cristo afferma che le profezie sono finite con S. Giovanni Battista e i miracoli con gli apostoli.

"**L'esposizione della verità**" è in forma dialogica e fu composta da Zenobio Otenskij a seguito di alcune visite di monaci e laici che volevano conoscere la sua opinione sull'eresia del Kosoj. L'interlocutore che ha **di mira è il mondo protestante,** anche perché, come si è detto, l'eresia di Feodosij Kosoj si ispira al protestantesimo. Forse è per questo che dal testo non appaiono sentimenti antilatini. Nell'unico riferimento alla caduta di Costantinopoli, ad esempio, non fa sua l'opinione ormai comune che tale caduta sia stata la punizione divina per il tradimento della fede (con l'unione al concilio di Firenze), bensì la connette alle gravi ingiustizie sociali che, queste sì, hanno provocato la giustizia divina.

Riprendendo il discorso sulle eresie del Kosoj, oltre che sui punti già menzionati, qui ci si sofferma su uno che appare decisamente più centrale ed all'origine degli altri errori. Il Kosoj, cioè, avrebbe negato la **divinità di Gesù** Cristo, basandosi, sia sul monoteismo di cui è permeato tutto l'Antico Testamento, che su passi come Atti 2, 36: *Sappia quindi con certezza tutto il popolo d'Israele che questo Gesù, che voi avete fatto crocifiggere, è stato da Dio costituito Signore e Messia.* Il carattere terreno del Cristo sarebbe manifestato anche nella I Tim., 2, 5: *C'è infatti un solo Dio ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Cristo Gesù, il quale diede sé stesso in riscatto per tutti.* Zinovij non confuta subito questi errori del Kosoj, ma tenta un'analisi che si muove fra la psicologia e la filosofia. Cercando di ricostruire la personalità del Kosoj, giunge a vedere in lui la mancanza della ragione e della speranza, vale a dire la mancanza della fede nell'esistenza stessa di Dio. Kosoj, a suo avviso, non credeva più nella risurrezione né nell'immortalità dell'anima. Forse era stata la terribile fame patita in Lituania a renderlo così pessimista e spingerlo a proporre una nuova dottrina. Così il **Kosoj** era **per la Lituania** l'incarnazione dell'**Anticristo**, come **Maometto** lo era **per l'oriente,** e **Martino** il Tedesco (= Lutero) **per l'occidente**.

Avendo così spostato il problema all'esistenza di Dio, Zinovij si può permettere una esposizione della dottrina tradizionale in termini decisamente più sistematici. L'argomento fondamentale dell'**esistenza di Dio** è quello della **vita sulla terra,** o, se vogliamo, dell'origine delle specie. Sia questo uomo, che questo uccello o questo pesce, è nato dai rapporti dei genitori, e questi dai rapporti degli avi. Il processo va ovviamente all'indietro abbastanza a lungo. Tuttavia **non è ragionevole** pensare che **i primi della specie si siano fatti da soli,** ma è necessario porre un essere supremo che abbia creato i primi. Il **secondo argomento** dell'esistenza di Dio proviene dalla meditazione sui mari, sulla terra e sul cielo, nonché sul loro **moto perpetuo.** Anche

queste realtà sarebbero incomprensibili nella loro origine, se non si ricorresse alla creazione da parte di Dio. Un **terzo argomento** è costituito dall'osservazione che **tutti gli uomini** di ogni tempo e luogo hanno sentito il **bisogno di un culto per la divinità.** Questo bisogno è spiegabile soltanto col fatto che Dio ha creato l'uomo. Né poteva mancare nell'esposizione di Zinovij l'argomento dell'**ordine dell'universo** [128].

Una volta stabilita l'esistenza di Dio, Zinovij passa alla **dottrina trinitaria.** E prima ancora di utilizzare la rivelazione della Sacra Scrittura, egli si rifà all'analogia dell'uomo, in particolare alla sua perenne convivenza con la parola e col respiro. La parte dell'uomo che corrisponde maggiormente all'immagine di Dio è l'anima: *Vi sono soltanto queste tre cose che distinguono gli uomini dagli altri animali, un'anima, che è dotata di ragione, è manifestata dalla parola, che a sua volta è rivelata dal respiro.* E come **nell'uomo la mente, la parola e il respiro** convivono, così pure **in Dio** coesistono eternamente le **tre ipostasi** [129].

Zenobio ricorre ovviamente anche alla Sacra Scrittura ed ai Padri per meglio evidenziare questa dottrina. Molto bello è, ad esempio, il suo commento ad un discorso di S. Basilio di Cesarea sulla fede. E lo stesso fa a proposito della venerazione delle icone, delle preghiere e delle genuflessioni. Per fondare le sue argomentazioni a favore della tradizione, come si è visto, egli non si ferma alla **citazione dei padri,** dando per scontata l'interpretazione ortodossa, bensì adduce una serie di **ragioni teologiche** che possano giustificarne la validità. Ed è proprio in questo spazio riservato alla ragione che secondo alcuni studiosi va ravvisato il suo grande contributo al pensiero teologico russo.

Egli appare fuori delle polemiche più vivaci del tempo, un po' come un pensatore che prenda le distanze da entrambe le correnti predominanti. Si sa tuttavia, attraverso le sue critiche, che egli era vicino ai seguaci di Nilo e quindi a Massimo il Greco per quanto riguardava la giustizia sociale e quindi la fustigazione dei costumi. Nelle sue opere infatti è frequente il richiamo alla giustizia ed alla misericordia, diretto soprattutto ai laici che avevano un certo potere su altri uomini. Se ne distaccava, invece, avvicinandosi ai Giuseppinisti, a proposito della proprietà dei monasteri e dell'uso della forza nei confronti degli eretici. A tale proposito, per attaccare il Kosoj, si lascia andare ad un commento **sarcastico anche su Massimo il Greco**. Riferendosi, infatti, alla *Povest' strašna* (su Savonarola e la povertà dei monasteri domenicani), Zinovij faceva notare che Massimo, **mentre esaltava la povertà dei monasteri latini**, **viveva egli stesso** come uno che possedeva molte cose (***mnogostjažatel'nyj***) e che si nutriva di cibi di ogni genere dalla tavola del gran principe (*ot trapezy velikago knjazja mnogorazličnymi brašny*) [130]. Della stessa incoerenza accusava anche Vassian Patrikeev.

Zinovij Otenskij, difensore della povertà monastica individuale e della proprietà monastica comune, appare così come un teologo originale, non appartenente cioè a nessuno dei due campi in lotta nella Russia del cinquecento. Il suo nome non compare spesso nei testi teologici successivi, come invece compare Giuseppe Volokolamskij col suo *Prosvetitel',* ma la sua linea apologetica (specie per quanto riguarda la legittimità e la bontà della vita rituale e sacramentale della chiesa), è facilmente ravvisabile in altre opere analoghe.

[128] Ivi, pp. 50-69.
[129] Ivi, pp. 71-109.
[130] Cfr. *Istiny Pokazanie*, p. 890-93.

9. Ivan il Terribile ed Andrej Kurbskij.

In questa temperie teologica, disordinata ma estremamente vivace, si inserisce la **corrispondenza** fra il principe Andrea Kurbskij e lo zar Ivan il Terribile e, successivamente quella fra Ivan ed il riformatore boemo Jan Rokyta. Alla **morte della prima moglie (1560**), da rispettoso della chiesa e della nobiltà, lo zar mutò completamente atteggiamento, cominciando a **perseguitare i boiari** (compresi i due fidati consiglieri **Andrej Kurbskij** e Aleksej Adašev) ed esiliando il pope Silvestro nel monastero di Solovki. Restava solo il metropolita **Macarij,** il quale, finché visse rappresentò un freno per lo zar. Ma, alla sua **morte** (**1564**), ogni freno fu spezzato e Ivan si diede alle peggiori gozzoviglie ed efferatezze che gli guadagneranno il soprannome di "**Groznyj"** (minaccioso, terribile). Iniziava così un'epoca di terrore, dominata dagli *opricniki*, una polizia violenta destinata a difendere le proprietà dello zar (***opričnina***) dai "perfidi" boiari.

In questa drammatica atmosfera si avviò la corrispondenza col principe **Andrej Kurbskij.** Era stato quest'ultimo ad iniziarla [131] **dalla Lituania,** dove era fuggito quando Ivan, verso il 1560, aveva cominciato a perseguitare tutti i boiari. Alle accuse di crudeltà, **Ivan aveva risposto** con una lettera di eccezionale incisività, in cui oltre ai suoi diritti divini, rifaceva la storia dei suoi anni d'infanzia in una corte dominata dagli intrighi e dai massacri da parte dei boiari. Egli delineava le **tappe** principali della storia, riferendosi agli imperatori ortodossi e **protettori dell'ortodossia** in termini teologici. Da **Costantino** a **Vladimir, da** Vladimir **Monomach ad Alessandro Nevskij,** da Dimitrij **Donskoj ad Ivan III**, e tramite il padre **Vasilij III** fino a lui, umile portatore dello scettro dell'impero russo.

Ma queste giustificazioni non addolcirono molto il linguaggio di Kurbskij che, dopo aver tanto combattuto per la terra russa, doveva ritenersi fortunato se era ancora vivo. Nella **terza** ed ultima delle sue lettere, richiamando un episodio della vita del santo più popolare in Russia, così scriveva:

> *E questo **Costantino il Grande,** già da tempo illuminato con la retta fede e consolidato in essa, quando diede ascolto al consiglio di fannulloni e spudorati adulatori, comandò che senza processo fossero messi in catene i tre ufficiali che erano stati da lui inviati nella Frigia superiore a domare una rivolta, e che erano stati calunniati dall'eparca, corrotto col denaro. Quando quella stessa notte comandò che costoro, che si trovavano in carcere in catene, fossero messi a morte, proprio allora, ti dico, il rapido soccorritore nella disgrazia, **S. Nicola,** a quel tempo ancora in vita, appena fu da essi invocato affinché pregasse il Signore di aiutarli, **apparve** vicino al letto dell'imperatore che dormiva. Entrando a porte chiuse, come già il nostro Cristo apparve ai discepoli e agli apostoli, disse all'imperatore in tono di rimprovero: "**O Cesare ! Ordina subito di liberare Nepoziano,** Urso ed Erpilione, che senza alcuna colpa tu hai condannato e gettato in prigione. Se non lo farai, allora senza pietà ti farò guerra, di modo che sarai colpito vergognosamente e tu e la tua famiglia subirete una rovina ignominiosa !". Come di ciò scrive dettagliatamente S. Simeone Metafraste nella sua storia, scrivendo la sua vita, la quale, mi sembra, da voi in Russia ancora non*

[131] Sulla corrispondenza del Kurbskij con Ivan il Terribile, vedi Ja.S. Lur'e e Ju.D. Rykov, *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* (Corrispondenza di Ivan il Terribile con Andrea Kurbskij), Leningrad 1979.

è stata tradotta. Tale è la vita veritiera di questa luminosa fiaccola del mondo intero.

La ***crudeltà del tuo potere*** *ha portato alla morte non soltanto un Nepoziano ed altri due innocenti, ma numerosi signori e condottieri, nobili e di illustre lignaggio, celebrati per le loro azioni e la loro saggezza, provati a tante imprese guerresche sin dalla prima giovinezza. Tutti questi uomini, il fior fiore di coloro che combatterono per la vittoria sui nemici,* ***tu hai sottoposto a diverse torture,*** *distruggendo intere famiglie senza processo e senza motivo, ma soltanto* ***prestando orecchio*** *a una parte, e propriamente* ***ai malvagi tuoi adulatori****, che mandano la patria in rovina* [132].

Tutta la corrispondenza fra il principe Kurbskij e Ivan il Terribile è piena di riferimenti biblici e di citazioni patristiche, il che prospetta un quadro di una società violenta, ma permeata di concetti religiosi, se non addirittura teologici. Anzi, sembra che il Kurbskij, che in Lituania rimase sempre fedele all'ortodossia, perseguisse un programma di traduzioni di testi patristici. I risultati non furono comunque all'altezza delle sue aspettative. L'idea stessa di un ritorno alle fonti bizantine, in una Russia tutta protesa alla ricerca delle proprie fonti paleoslave, fa di Kurbskij (come nota il Florovskij) una figura anche teologicamente interessante.

Fu in questa stessa fosca cornice che alcuni anni dopo si stagliava la stupenda **figura di S. Filippo,** che risplende nel firmamento dei santi della stessa luce di cui risplendono S. Ambrogio di Milano, S. Giovanni Crisostomo e S. Tommaso Becket. Il nuovo metropolita, ricorrendo al suo diritto di *supplica* (pečalovanie), esortava insistentemente lo zar ad usare **clemenza**. Vedendo inutile ogni tentativo, coraggiosamente in sua presenza **denunciò** durante la liturgia la sua **vita immorale**. L'8 novembre del 1568 Ivan lo destituì, facendolo umiliare dai suoi *opricniki*, ma non si riteneva ancora soddisfatto, non avendolo piegato ai suoi voleri. Quando il 23 dicembre **1569 Filippo si rifiutò** di **benedire la spedizione punitiva contro Novgorod,** il Terribile lasciò mano libera al peggiore dei suoi *opričniki*, Maljuta Skuratov, il quale lo strangolò.

Questa crudeltà dello zar, che uno psicanalista troverebbe radicata nei suoi terribili anni d'infanzia, da Ivan non era sentita come tale, ma come la giusta vendetta contro i traditori che hanno violato la fedeltà al sovrano voluto da Dio.

Collegare il suo intervento in questioni religiose all'autorità avuta da Dio fu un tema ricorrente nelle polemiche di Ivan, come quella **contro il riformatore boemo Jan Rokyta**, sostenuta poco più di cinque mesi dopo l'uccisione del santo metropolita. Il 10 maggio **1570,** dandogli udienza, lo zar biasimò i capi del protestantesimo, **Hus e Lutero,** di aver insegnato senza alcun mandato, e **senza alcun mandato o autorità** era lo stesso Rokyta (*Tu non hai alcun diritto di atteggiarti a servitore del Vangelo poiché non hai ricevuto da alcuna autorità legittima la facoltà di darti a questo ministero*). Dopo di che, Ivan rigettò il principio protestante della giustificazione mediante la sola fede, nonché il libero esame delle Sacre Scritture e l'assenza di una vera e propria gerarchia legittima.

Avendo avuto libertà di parlare, il Rokyta calcò la mano sull'**immoralità del clero latino,** il che rendeva comprensibile il rifiuto dei protestanti di ricevere da quel clero il mandato di predicare: *Non è dalle mani di tali persone che possiamo accettare l'ordinazione di predicatori, dignità che gli stessi pagani hanno riconosciuto come*

[132] Ivi, pp. 114-115, 176-177. Va detto però che il Kurbskij erra nel dire che il testo del Metafraste era sconosciuto in Russia. Esso fu incluso infatti da Macario nei suoi *Velikija Ceti Minei* al 6 di dicembre (di cui ho una copia).

onorabile e di difficile accesso, ma noi siamo deputati a tale compito dalla stessa comunità cristiana.

Nella *Risposta del sovrano* lo zar riprendeva il suo attacco contro Lutero. Giocando sull'etimologia del nome (Ljut = feroce), commentava: *E' cosa feroce insorgere contro il Cristo, pietra angolare, vanificare i suoi divini precetti, fare a pezzi l'insegnamento dei suoi discepoli e dei suoi apostoli.* Si soffermava quindi sulla successione apostolica e sul primato di Pietro. La mediazione di Cristo nella salvezza dell'uomo, basata sull'incarnazione, veniva collegata alla particolare mediazione di Maria *che conserva nelle sue viscere, senza esserne consumata, il fuoco della divinità; ha portato dentro di sé l'immensità divina, e grazie a lei noi siamo stati riconciliati con Dio. Essa ha calmato la collera di Dio contro Adamo. Madre, regina dell'universo, e madre di Dio, che gode di una confidenzialità materna presso Dio, essa riempie la nostra insufficienza con la grazia di Cristo.* Continuando su questa linea, Ivan riprendeva infine il discorso sulla necessità delle **buone opere,** collegandolo alla santità e quindi alla venerazione dei Santi e delle **immagini** [133]

10. Istituzione del patriarcato di Mosca (1589).

Gli ultimi anni del XVI secolo sono caratterizzati da due avvenimenti di grande importanza per la storia della chiesa e della teologia russa: l'istituzione del patriarcato di Mosca (1589) [134] e il concilio di Brest -Litovsk con il ristabilimento della comunione ecclesiale fra la gerarchia rutena e Roma (argomento sul quale si tornerà più avanti)**.**

L'istituzione del patriarcato fu il naturale punto d'arrivo della teoria di ***Mosca terza Roma.*** Il più grande e potente paese ortodosso non poteva restare con un semplice metropolita, mentre altri paesi completamente in balìa dei Musulmani avevano un patriarca. Fu questa l'esigenza che seppe ben interpretare l'uomo forte del regime moscovita, Boris Godunov, cognato dello zar Fedor Ivanovič. Fu lui ad accogliere onorevolmente il patriarca di Antiochia **Gioacchino V (17 giugno 1586**), che espose la difficile situazione dei patriarchi orientali. Spinto dalle considerazioni del Godunov, lo zar riunì il suo consiglio e prospettò la possibilità dell'istituzione del patriarcato, nonché l'opportunità di essa nel più potente, grande e libero paese ortodosso. L'iniziativa non doveva però essere realizzata autonomamente, come un atto autoritario dello zar, ma come una decisione presa ugualmente dai quattro patriarchi orientali. Congedarono poi con ricchi doni il patriarca di Antiochia, invitandolo a patrocinare presso gli altri patriarchi la causa del patriarcato di Mosca.

Contemporaneamente si trovavano a Mosca **due vescovi inviati dal patriarca** di **Costantinopoli, Teolepto II,** i quali mostrarono di vedere con favore la nascita del nuovo patriarcato. Due anni dopo (13 luglio 1586) giungeva a Mosca con un grande seguito il nuovo **patriarca di Costantinopoli Geremia II,** che aveva ripreso il potere per la **terza volta (1586-1595**) rovesciando il suo rivale Teolepto. Inizialmente reticente (a Mosca come patriarca di Costantinopoli si considerava ancora Teolepto), Boris Godunov seppe sfruttare bene l'occasione, alternando generosi doni a strette sorveglianze e pressioni. Geremia si dichiarò pronto a riconoscere l'autocefalia russa proclamata nel 1448, ma ai russi sembrò troppo poco, in quanto praticamente

[133] Cfr. Andrej Popov, *Risposta dello zar Ivan Vasil'evič il Terribile a Jan Rokyta*, in "Čtenija", 1878, n. 2; Jaroslav BIDLO, *Fr. Jean Rokyta presso lo zar Ivan il Terribile* (in ceco), in "Česky Časopis Historičky", t. IX, 1903, pp. 1-25.

[134] Per la ricostruzione della vicenda del patriarcato di Mosca, vedi N. Tal'berg, *Istorija Russkoj Cerkvi* (Storia della Chiesa russa), Jordanville N.Y. 1959, pp. 300-306; A.M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi,* Torino 1948, pp. 197-207 e J. Ledit, *Pensée religieuse,* col. 272-276.

già la esercitavano. Si dichiarò poi disposto a spostare la sua sede costantinopolitana **a Mosca,** rimanendo lui come patriarca della capitale. Chiedeva soltanto che la sua sede non fosse Vladimir, ma la capitale, poiché non era concepibile che il patriarca risiedesse in una città diversa da quella del sovrano. Questa sua proposta incontrò **l'insoddisfazione dei russi,** che non vedevano l'opportunità di avere un patriarca che non conoscesse le usanze locali né la lingua. Quando si accorse che rischiava addirittura di essere trattenuto in Russia contro la sua volontà, **Geremia II cedette, e il 10 gennaio** del **1589** consacrò **patriarca di Mosca il metropolita Giobbe,** il candidato scelto dallo zar fra tre che un concilio di vescovi gli aveva presentato.

A lungo Hieroteo, metropolita di Monemvasìa, si rifiutò di firmare quelle *lettere bulgare*, ma alla fine si piegò. Lo zar volle che da tutta la cerimonia della consacrazione emergesse che il nuovo patriarca avesse la stessa dignità degli altri, facendo omettere qualsiasi atto del rituale costantinopolitano che significasse soggezione. Qualche giorno dopo, il patriarca Giobbe convocò nuovamente i vescovi e ufficialmente istituì **quattro metropolie** nominandovi i relativi gerarchi: Alessandro di **Novgorod,** Barlaam di **Rostov**, Gelasio di **Krutickij** ed Ermogene di **Kazan**'.

Nel maggio **1590** il sinodo patriarcale di Costantinopoli confermava **ufficialmente** il nuovo patriarcato assegnandogli il **quinto posto** fra i patriarchi. Lo zar Fëdor protestò, volendo che al patriarca di Mosca fosse riservato il terzo posto. Le cose tuttavia non cambiarono. Quando il nunzio patriarcale Dionigi Cantacuzeno Paleologo di Tirnovo giunse a Mosca per comunicare i risultati del sinodo, dovette attendere molto prima di essere ricevuto, e quando lo fu, la cosa avvenne quasi occasionalmente. A Mosca infatti era giunta notizia della critica del nuovo **papa di Alessandria Melezio Pigas** all'autoritarismo di Geremia II. Al sinodo del 1593 il Pigas ebbe un ruolo notevole, ma al termine a Mosca fu riservato soltanto il quinto posto. L'insoddisfazione di Mosca, che aveva mandato ricchi doni ai patriarchi, la subirono concretamente i **nunzi** del patriarca alessandrino, che appena arrivarono furono messi **in prigione**. In ogni caso, quel quinto posto completava la tradizionale pentarchia che la Chiesa di Roma aveva indebolito con la sua "pretesa" di primato universale.

Qualche anno dopo si tenne a Mosca un concilio che dimostra bene il potere raggiunto dallo zar nelle cose ecclesiastiche, specialmente se si tien conto dell'attaccamento dei Russi alle tradizioni liturgiche. Il problema nasceva dalla carenza di vino sul territorio russo, onde era necessario farlo venire *dai pagani, che non conoscono il vero Dio,* oppure *dai Latini che hanno rigettato la grazia di Dio e sono caduti in svariate eresie.* Fu lo zar a risolvere la questione. Dopo aver comunicato il suo progetto ai nobili ed al clero, inviò sul territorio russo dei messi per individuare dei prodotti della terra da cui si potesse trarre il vino. Il meglio che si trovò furono le ciliegie. Ed il concilio decretò che si affidasse ad agricoltori esperti la produzione del **vino dalle ciliegie** per farne vino liturgico. Per il resto, sarebbe stato Dio stesso a trasformare questo vino in sangue di Cristo [135].

[135] Cfr. V.N. Beneševič, *Un concilio di Mosca della fine del XVI secolo sul vino della chiesa,* in Izvestja Otdelenija, t. XXII, 1917, pp. 1-9. Citato da Ledit, *Pensée religieuse,* col. 276.

Capitolo IV

IL FASCINO DELL'OCCIDENTE: DALL'UNIATISMO ALLA SCUOLA DI KIEV

La grande ascesa della Moscovia, iniziata con Dimitrij Donskoj e proseguita dagli avi di Ivan il Terribile (Vasilij II, Ivan III e Vasilij III), non aveva ribaltato sostanzialmente i rapporti di forza rispetto al più potente vicino, il regno di Polonia e Lituania. Rimaneva la particolare situazione di una gran parte dell'antica Rus', grosso modo corrispondente alle attuali nazioni della Bielorussia e dell'Ukraina che, pur avendo la stessa lingua, cultura e religione della Moscovia, si trovavano sotto il dominio di regnanti cattolici. Naturalmente una simile situazione non poteva non dare adito a paragoni, confronti, sospetti e … persecuzioni e violenze da entrambe le parti. Benché gli ortodossi si trovassero in una condizione di inferiorità, essendo i regnanti di religione cattolica, i rapporti di forza non erano sempre a loro svantaggio, a motivo del fatto che la Polonia aveva estremo bisogno dei cosacchi dell'Ukraina per tenere a bada i tartari e soprattutto i turchi.

1. Il dopo-Firenze nella Russia occidentale e meridionale.

Condizionata sin dal XIII secolo dai continui attacchi dei tartari, la Moscovia (con i gran principati di di Novgorod e Tver') non aveva avuto la possibilità di impedire le mire espansionistiche polacche. Nel 1340 re Casimiro aveva conquistato Leopoli, il che gli permise di annettere la Galizia alla Polonia. Nel 1341 il papa dava incarico ai Domenicani di istituirvi la Santa Inquisizione[136]. Ma la grande svolta, che coinvolse praticamente tutta la Russia occidentale e meridionale (l'antica Rus' di Kiev) ebbe luogo nel **1386,** allorché il gran duca di **Lituania Jagailo sposò la regina Jadviga, divenendo così re di Polonia e di Lituania.** Passato al cattolicesimo col nome di Vladislav, Jagailo lasciò al fratello il gran ducato di Lituania, esortando i principi ad abbracciare la fede romana. L'unità raggiunta sotto il suo regno rese possibile la grande **vittoria a Grünwald** contro i **cavalieri teutonici (1410).**

Il granduca di Lituania Vitovt, intanto, lasciava una notevole libertà religiosa nel suo ducato, confermando la nomina di **Gregorio Camblak a metropolita di Kiev (con sede a Vilna),** ma esortandolo anche a tenere i contatti con la chiesa romana (motivo per cui questi partecipò al concilio di Costanza, 1414-1418). Alla morte di Camblak, Vitovt (+1430) permise che il metropolita di Mosca Fozio visitasse gli ortodossi delle sue terre.

[136] I.I. Malyševskij, *Zapadnaja Rus' v bor'be za veru i narodnost'*, čast ' I, Spb 1899, p. 43.

Nel **1432** mentre **Mosca** nominava **metropolita Giona di Rjazan'**, il granduca di Lituania **Svidrigailo** nominava **Gerasim di Smolensk**, che fu subito confermato dal patriarca di Costantinopoli. **Giona** invece non solo **non venne confermato**, ma dovette subire l'affronto di vedere nominato al **suo posto nel 1436 il greco Isidoro,** che giunse a Mosca l'anno seguente. Si può ben immaginare la delusione del gran principe Vasilij Vasil'evič che, vedendosi rifiutare il suo candidato, cominciò a nutrire sentimenti di rivalsa nei confronti del patriarcato di Costantinopoli. Tale era la situazione quando fu annunciato il celebre concilio di Ferrara-Firenze.

Tra le varie chiavi di lettura, quella forse meno frammentaria va messa proprio in rapporto col concilio di Firenze che, come si è visto, ebbe conseguenze così diverse in Russia e nel mondo greco-bizantino da rendere impossibile una impostazione del problema in termini di blocchi confessionalistici. Infatti, sia all'interno del mondo cattolico che di quello ortodosso, vi furono correnti tali (diverse e contraddittorie) da rendere superato ed inapplicabile una simile prospettiva. Inoltre, gli interessi politici erano talmente forti da sovrastare quelli religiosi fino a strumentalizzare questi ultimi ai fini di una rinascita nazionale. In concomitanza con la crescita della Moscovia si doveva poi constatare la nuova esperienza religiosa e culturale (oltre che linguistica) degli ortodossi ukraini e bielorussi, ormai a contatto continuo col cattolicesimo lituano e polacco.

Nonostante le continue difficoltà derivanti da intemperanze confessionalistiche e nazionalistiche, il **retaggio del concilio di Firenze** non era tuttavia del tutto spento. E' opportuno quindi riallacciare le fila del discorso da quell'evento sgombrando il terreno da uno di quei pregiudizi, tanto ripetuto quanto falso. Di solito si dice, infatti, che la chiesa ortodossa ha rigettato il concilio di Firenze, mentre la realtà è piuttosto l'opposto: è stata la chiesa occidentale a rigettare il concilio di Firenze o, se si vuole essere più corretti, a disattendere completamente i dati degli accordi fiorentini.

Nel decreto di *Unione* a Firenze si era convenuto sulla legittimità del *Filioque,* sul purgatorio, sulla legittimità degli azzimi e finalmente **sul primato** romano, collegato al ruolo di S.Pietro fra gli apostoli. Quest'ultimo, ovviamente, non veniva riconosciuto in modo assoluto e incondizionato, **ma nel rispetto della tradizione ecclesiale.** Per cui, veniva ribadito l'ordinamento della chiesa attraverso la struttura dei **cinque patriarcati** (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme), e che il primato romano avrebbe dovuto essere esercitato ***salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*** [137].

Ad eccezione della Moscovia, ove gli ortodossi furono costretti al rifiuto di Firenze a causa delle mire egemoniche del gran principe (che così si liberava definitivamente del condizionamento costantinopolitano), nella maggior parte dei paesi ortodossi l'opposizione non fu particolarmente rilevante. I patriarchi Metrofane (1440-1443) e Gregorio Mammas (1443-1453) si tennero fedeli all'unione, come pure l'imperatore. Tuttavia, il mancato aiuto dall'occidente e la conseguente caduta di Costantinopoli (1453) rovesciarono i rapporti di forza, facendo prevalere i nemici dell'unione. Qua e là questa teneva ancora agli inizi del XVI secolo, come ad esempio tra i monaci del Monte Athos, ove la grande Lavra di S.Atanasio fu l'ultima (verso il 1510) a venir meno agli impegni fiorentini [138].

---

[137] Vedi il testo latino e greco del decreto di unione in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* a cura di Giuseppe Alberigo ed altri, ed. Dehoniane, Bologna 1982, pp. 523-528.

[138] Sul perdurare dell'unione fiorentina nei paesi ortodossi, vedi i miei studi *L'uniatismo: una sfida per la storiografia e l'ecumenismo*, in Nicolaus 1/2 1992, pp. 217-258; *Il vero uniatismo in un sincero dialogo ecumenico,* in "Studi Ecumenici" dell'Istituto S.Bernardino di Venezia, n. 11 (1993), pp. 177-202. Per l'unione di Firenze accolta sul Monte Athos, in particolare nei monasteri di Vatopedi fino alla

Per quanto riguarda la Russia, si è già detto che il principe di Kiev, Aleksandr Vladimirovič, accolse con tutti gli onori il metropolita Isidoro, confermandogli tutti i privilegi. Appena seppe però che a Mosca l'unione era stata rigettata e che anche in Ukraina si avvertivano sintomi di malessere, scrisse al patriarca Gregorio Mammas, che lo esortò a non seguire l'esempio moscovita e di coloro che volevano dividere la chiesa, ma ad obbedire ad Isidoro.

Nella Russia occidentale le cose andarono diversamente. Il gran principe Casimiro, rigettando per motivi diversi l'unione di Firenze (in Polonia prevaleva la corrente conciliarista), continuò a negare ai ruteni i diritti riconosciuti dalla chiesa romana, considerando polemicamente come loro leader spirituale il metropolita di Mosca Giona. Successivamente, quando ad Isidoro come metropolita di Kiev succedeva **Gregorio Bulgaro (1458),** praticamente tutte le **diocesi ortodosse fuori della Moscovia** (Brjansk, Smolensk, Polock, Turov, Luck, Vladimir-Volynsk, Pržemysl, Chelm, Halič) furono **annesse alla metropolia di Kiev, unita con Roma.**

Gregorio Bulgaro era stato consacrato dal patriarca uniata Gregorio Mammas, il quale, dopo essersi rifugiato a Roma nel 1451, fu a Costantinopoli sostituito con un altro patriarca (Atanasio). Di conseguenza, i successivi patriarchi "ortodossi" non lo riconobbero, allineandosi con il gran principe di Mosca e il suo metropolita. Un concilio tenuto a **Mosca nel 1459 condannava** ufficialmente il metropolita **Gregorio Bulgaro,** chiarendo così definitivamente i **due blocchi** contrapposti: da una parte il regno di Polonia col suo **metropolita di Kiev,** dall'altra lo zar di Russia col suo **metropolita di Mosca.**

L'atteggiamento di **Costantinopoli restò altalenante**, a seconda che prevaleva il partito filounionista o quello avverso. Nel caso specifico il patriarca sostenne la decisione moscovita. Ma nel 1970 il patriarca Dionigi ribaltava quella soluzione, mettendo anche in discussione la stessa autocefalia russa, proclamata senza l'assenso costantinopolitano. Di conseguenza, riconoscendo **Gregorio Bulgaro *metropolita di Kiev e di tutta la Rus' ,*** inseriva nuovamente il suo nome nei dittici. Una decisione che si spiega coll'intento di impedire che i Lituani riconoscessero quale metropolita quello di Mosca, eletto in violazione dei canoni. Minimizzando il contrasto fra Costantinopoli e Mosca, gli storici ortodossi ricorrono ad un'altra chiave di lettura, e spiegano (a dire il vero senza alcun fondamento documentario) il reinserimento di Gregorio nei dittici come conseguenza di un suo ritorno all'ortodossia[139].

Intanto nel 1468 il gran principe Casimiro scriveva al papa che nella Lituania il numero degli "scismatici" stava crescendo, e poco dopo decideva di chiamare dei monaci cattolici da Cracovia. La crescita in questione, tuttavia, non aveva nulla da vedere con il preteso rifiuto del concilio di Firenze. Essa aveva una motivazione ben precisa, il maltrattamento dei cristiani ortodossi (uniti al papa) da parte dei vescovi latini, come risulta chiaramente da una **lettera** che il successore di Gregorio, **Misail Prsutskij,** scrisse al papa nel 1476. Egli faceva notare che nella Rutenia i latini, **venendo meno allo spirito e alla lettera dell'unione di Firenze, ribattezzavano i ruteni** e disprezzavano i loro riti. Il che ovviamente rafforzava il partito di coloro che avevano sostenuto l'inopportunità della riunione ecclesiastica con la chiesa di Roma, essendo questa incapace di rispettare la tradizione orientale. La lettera contiene diversi spunti teologici su cui si tornerà più avanti.

---

fine del XV secolo, e di S.Atanasio fino agli inizi del XVI secolo, vedi i testi pubblicati da Elie Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident,* Paris Louvain 1943, pp. 436-445.

[139] Cfr. O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596),* in "Sacrum Poloniae Millennium", t. V, Rzym 1958.

La situazione diveniva sempre più complessa per l'intrecciarsi agli elementi religiosi di fattori squisitamente politici. Casimiro, ad esempio, nel 1480 proibì la costruzione di nuove chiese ortodosse a Vilna e a Vitebsk, aumentando la tensione fra ortodossi e cattolici. Sul versante costantinopolitano le cose restavano altrettanto confuse, poiché il patriarca rigettando ugualmente il Prsutskij come metropolita di Kiev e Geronzio come metropolita di Mosca, nel 1479 aveva nominato *metropolita di Kiev e di tutta la Rus'* (per Costantinopoli ancora non esisteva il metropolita di Mosca) il monaco Spiridone di Tver'. Quest'ultimo però finì nelle carceri sia della Lituania che della Moscovia. La partita, in altri termini, non si giocava tra due sponde (fra ortodossi e cattolici), bensì tra almeno quattro sponde, vale a dire tra Roma, la Polonia-Lituania, Costantinopoli e Mosca, ciascuna con interessi non del tutto omogenei con quelli del partner. Gli interessi di Roma erano spesso diversi da quelli della Polonia "cattolica", e quelli di Costantinopoli erano spesso diversi da quelli della Mosca "ortodossa".

Nel 1498 a Costantinopoli prevaleva la fazione favorevole all'unione con Roma, e così fu nominato metropolita di Kiev il vescovo di Smolensk Giuseppe Bolgarinovič. Questi, appena eletto, scrisse una lettera al papa Alessandro VI, comunicandogli che riconosceva i canoni del concilio fiorentino e chiedendo la sua protezione. La lettera giunse al papa il 20 agosto 1500, quando cioè il papa era già venuto a conoscenza di un opuscolo del rettore di Cracovia, intitolato *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*. Così, mentre in precedenti pronunciamenti Alessandro VI si era mostrato favorevole al mantenimento dei riti ortodossi, ora trovò da ridire sul fatto che Giuseppe Bolgarinovič manteneva rapporti col patriarca di Costantinopoli Gioacchino I (1498-1502), invece che col patriarca "in esilio", il latino Giovanni Michele.

Con Roma che, disattendendo ormai palesemente gli accordi di Firenze imboccava la strada della latinizzazione, gli ortodossi ruteni, favorevoli all'unione con Roma, cominciarono a vedere nel concilio di Firenze un puro e semplice inganno. E se prima non avevano dato segni di ostilità, ora cominciarono a sentire sempre di più la "differenza" dai latini. Contemporaneamente, l'acuirsi delle ostilità fra la Polonia e la Moscovia prendeva sempre più la forma di una guerra fra cattolici e ortodossi. Un momento di distensione venne quando il re Alessandro Jagellone confermò un diploma di Ladislao III del 1443 in cui, grazie all'unione con Roma, ai ruteni si riconoscevano uguali diritti che ai latini. Nel febbraio del 1505, il suo cancelliere, Jan Laski, esponeva un programma ai lituani in cui si contemplava *Qualiter ordinandum, ut nulla in futurum differentia fieret inter Ruthenos et regnicolas et inter Ruthenos et Lithuanos*. Inoltre, con una doppia funzione religiosa, cattolica e ortodossa (con sacerdoti moscoviti), Alessandro sposava Elena, figlia dello zar Vasilij III di Mosca.

Alla morte di Alessandro, la regina Elena otteneva da Sigismondo I di poter nominare metropolita di Kiev il moscovita Giona II, iniziando così un periodo di forte influsso di Mosca sulla chiesa ucraina e bielorussa. Tuttavia, la politica **filoortodossa di Sigismondo I non impedì che Vasilij III gli muovesse guerra** e riconquistasse Smolensk. I polacchi allora, attraverso lo stesso Jan Laski (già così a loro favorevole) cominciarono a dipingere le differenze rituali dei ruteni come *errori*. Se qualche principe ortodosso, come Costantino Ostrožskij e Giorgio Slucki, distinguevano ancora politica e religione, combattendo per i polacchi contro i russi, per la maggioranza della popolazione l'estraneazione religiosa prendeva sempre più i connotati dell'ostilità. Si cominciava nuovamente a considerare l'altro alla stregua di *eretico*. Tanto che nel 1544 il polacco Stanislao Oržechovskij sentiva il bisogno di riproporre la questione dell'unione fra Roma e i Ruteni. Una proposta che, di per sé stessa, fa capire che ormai il Concilio di Firenze era solo un vago ricordo. La proposta era comunque destinata a non avere alcun successo, anche perché solo pochi anni

prima, grazie all'intervento della regina Bona Sforza, la gerarchia ortodossa si era liberata dalla sottomissione a quella cattolica. Sino ad allora, infatti, i gerarchi ortodossi per entrare nell'esercizio delle loro funzioni dovevano avere il *placet* dell'arcivescovo cattolico di Pržemysl o di Lvov[140].

Un fattore nuovo si inserì negli anni che accompagnarono il concilio di Trento, la nascita della **compagnia di Gesù.** Con sorprendente rapidità i Gesuiti si imposero nel mondo culturale dell'est europeo, e specialmente in Polonia. Ovunque installarono tipografie, procedendo ad una minuziosa diffusione della teologia tridentina, che era un po' come una fissazione della teologia scolastica. Nei confronti dei Ruteni il loro primo atteggiamento fu abbastanza polemico, e le differenze erano considerate quasi sempre degli "errori". Ancora nel 1577 il gesuita polacco **Pietro Skarga** scriveva un'opera **contro gli errori dei ruteni.** Quattro anni dopo però veniva alla luce un testo che dava come autore Gennadio Scholarios, ed intitolato *Difesa dei cinque capitoli del Concilio*. L'opera, che era in realtà del suo segretario Giuseppe Plusiadenos, ebbe grande ripercussione in Polonia ed aprì una prospettiva nuova. Quella difesa del concilio di Firenze fece rinascere la nostalgia dell'unione. Gli stessi gesuiti, con Pietro Skarga in testa, abbandonando il terreno dello scontro polemico, imboccarono la strada dell'avvicinamento ai ruteni [141].

2. Misail Prsutski e la difesa del Concilio di Firenze

Nella storia dei rapporti fra cattolici ed ortodossi uniti alla chiesa di Roma uno dei capitoli più belli, oltre che teologicamente più significativi, è la nobile lettera scritta nel 1476 dal metropolita di Kiev (residente a Vilna) Misail Prsutski [142]. Avrebbe potuto essere presa in considerazione nel periodo successivo al concilio di Firenze, ma forse è più opportuno trattarne qui perché la sua circolazione e notorietà si ebbe proprio sul finire del XVI secolo.

E' una lettera abbastanza lunga e prolissa, specialmente negli elogi al papa e al papato, cosa però ben spiegabile a motivo delle accuse rivolte dai latini ai Ruteni, quasi che non riconoscessero il primato del papa. Nonostante l'insistenza negli elogi del papa, l'autore non recede dai principi fondamentali dell'unione di Firenze, vale a dire riconoscimento del primato del papa e concomitante riconoscimento dei diritti e privilegi dei patriarchi. Né recede dall'esporre una teologia, come quella della redenzione, che riflette piuttosto la tradizionale visione orientale e russa di Dio come amante dell'uomo, e quindi con una visione decisamente più sfumata sull'eventuale condanna eterna.

---

[140] Protagonista della liberazione della gerarchia ortodossa dalla soggezione cattolica fu la regina Bona Sforza. Per i dettagli della vicenda vedi il mio *Bona Sforza, donna del Rinascimento tra Italia e Polonia,* CSN, Bari 2000, pp. 198-211 ("Bona e l'autonomia della chiesa russa").

[141] Cfr. G. Cioffari, *L'uniatismo,* cit., pp. 234- 240. Ivi possono trovarsi numerosi altri riferimenti, ma testo classico resta quello dell'Halecki. Il testo del Plusiadenos, attribuito allo Scholarios, è edito in Migne PG 159, col. 959-1394, col titolo: *Del vero e supremo pastore nella chiesa di Gesù Cristo*.

[142] Cfr. *Monumenta Ukrainae Historica,* IX-X (Roma 1971), pp. 6-30 (in russo-ucraino), e 30-55 (testo latino, conservato nella cancelleria polacca). Questa epistola al papa fu portata alla luce dall'uniata Ignazio Poty (Pocej) nel 1605 per sostenere l'esistenza dell'Unia in Lituania ben prima di Brest. L'autenticità di essa è stata negata da M.O. Kojalovič (*Litovskaja Cerkovnaja Unija*, Sankt-Peterburg 1859, e *Istorija vozsoedinenija unijatov starych vremen*) e da S. T. Golubev (*Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki. Opyt istoričeskago izsledonanija,* Kiev 1883), mentre fu riconosciuta da Makarij Bulgàkov (*Istorija Russkoj Cerkvi*, t. VIII).

Questa lettera è poi molto importante per comprendere la situazione e gli stati d'animo dei gerarchi ortodossi uniti alla sede di Roma. Scrivendo al papa Sisto IV, il metropolita lo chiamava *pastorumque supremo pastori, sanctae universalis Ecclesiae Christi vicario*. Prima di entrare nel tema, Misail Prsutski continuava a tessere le magnificenze del papato, che ha la cura del gregge universale. Nell'ovile posto sotto le sue cure erano entrati anche quei cristiani a lungo rimasti fuori, e che sono stati battezzati nella tradizione orientale che si è sviluppata sotto la guida dei quattro patriarchi greci, ad immagine dei quattro "evangelisti ecumenici". Così i cristiani, siano essi Romani, Greci o Slavi, erano stati incorporati alla chiesa grazie al battesimo e allo Spirito Santo, venendo a formare il corpo di Cristo.

> L*'intero corpo delle anime fedeli rinato per mezzo dell'acqua del battesimo e l'opera dello Spirito Santo si trova e si compatta sotto l'unico capo che è il Cristo, per il quale ogni opera si realizza e cresce a vantaggio della santa Chiesa nel Signore, nel quale anche noi siamo strutturati in questo edificio per opera dello Spirito divino, affinché abitiamo tutti insieme nella casa del Signore per lunghi giorni. Non esiste perciò distinzione alcuna in Cristo tra un Romano e un Greco o un Russo Slavo: tutti, infatti, sono un corpo solo, e dove ciascuno è chiamato a vivere, lì rimanga: ciascuno secondo il suo ordine. Di tutti il capo è Cristo, e dopo di lui colui che lo rappresenta. Coloro che sono battezzati in Cristo e si sono rivestiti del Cristo saranno giustificati presso Dio non in quanto rispettosi della legge, come alcuni ritengono, ma in quanto la realizzano nella vita, avendo una legge scritta nei loro cuori.*

Misail scriveva, cercando di dare un'idea esatta delle fede dei Russi, avendo appreso che alcuni avevano comunicato al papa che essi non erano veri cristiani, *non esse nos vere christianos sanctae orthodoxae fidei.* Il vero problema, a suo avviso, era la mancanza d'amore fra i cristiani, con alcuni che rimproveravano gli ortodossi di non credere al primato romano solo perché rispettavano le antiche tradizioni.

> *Noi tutti, invece, crediamo e professiamo che tu sei il santissimo pastore ecumenico, sommo padre e principe di tutti i santi padri e ortodossi patriarchi, e dinanzi a te inchiniamo il capo in piena obbedienza, sottomissione e riverenza, e non a causa delle nostre angustie e necessità, ma trascinati da uno spontaneo amore della fede e da sincera inclinazione dell'animo chiediamo la santissima benedizione dalla tua Santità e penetriamo con la forza della nostra mente i misteri nascosti delle Sacre Scritture.*

Dopo aver nuovamente lodato il papato sia come ministero che come vita personale di Sisto IV, il metropolita ricordava che

> *Si conviene al sapiente conquistare gli animi con la carità e l'umiltà, né è possibile impiegare l'arma dell'ira nel governare le greggi di Cristo, come fanno nelle nostre regioni da parte della Chiesa occidentale alcuni che si chiamano pastori, credendo così di incrementare il gregge con la severità, mentre piuttosto lo diminuiscono, pronunciando condanne al carcere, trascinando in catene e al martirio, costringendo altri con la violenza a passare dall'ortodossia al cattolicesimo. Espellono dall'ovile quelli che sono atterriti da queste voci, e spinti da motivi di nessuna o della minima importanza questi pastori temerari cancellano molti dal numero dell'ovile. Hanno portato alcuni al rischio della salvezza o alla perdita della ragione per aver colpito questi alla testa, prostrato*

altri a colpi di frusta, altri umiliati con aspre calunnie, altri ancora lasciati andare dopo averli picchiati e rotto loro le costole.

Invocava dunque la protezione del pontefice affinché i Russi potessero vivere *sub instituto et ritu Orientalis Ecclesiae,* tenendo fermi i sette concili ecumenici, ai quali si era recentemente aggiunto l'ottavo (il Fiorentino) *et quidquid in illis a sanctis patribus sancitum est, haec omnia constanter et integre custodientes in veritate sanctae fidei detinemus.* Esortava ancora il papa ad essere come il Padre celeste, che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, e non vuole che alcuno perisca, ma che tutti siano salvi, *qui amat iustos, et peccatores non damnat, vocat omnes ad se uti clemens hominum amator, et promittens largiter futuro bona, sicut largifluus hominum amator.*

A questo punto, parlando di Dio come amante degli uomini (celovekoljubec) il metropolita tracciava le linee della dottrina ortodossa della redenzione, che è ispirata alla bontà di Dio, piuttosto che ai timori della punizione. Dio ha tanto amato il mondo da non esitare ad inviare il suo Figlio e a consegnarlo alla morte, affinché tutti siano salvati *dall'ira e in Cristo sia la giustizia di Dio.* Donandoci il Cristo Dio ci ha donato tutte le cose, Lui che giustifica tutti. *Non vi sono differenze. Tutti abbiamo mancato e ci siamo staccati dalla gloria di Dio, e tutti siamo giustificati in Lui per la grazia e la redenzione di Gesù Cristo… nel cui sangue e per la sua crocifissione ha lavato tutti i nostri reati e tutte le nostre macchie, stringendo col mondo un patto e cancellando tutti i suoi peccati.*

Dalla dottrina della redenzione Misail passava poi alla professione di fede, in cui lo Spirito Santo è detto *aeque procedentem a Patre primum, postea a Filio, una spiratione; qui mittitur atque effunditur super omnia per eundem Dominum nostrum Iesum Christum.* Richiamandosi quindi alla fede nicena professava un battesimo *non duo, ut nonnulli in his degentes partibus solent, ac per vim ab Ecclesia nostra corripientes homines, eos altero baptismate abluunt, sic iubere Sanctissimum Patrem Pontificem affirmantes. Quod vero an licitum sit, et reficiendum, sentiat Sanctitas Vestra, o beatissime et doctissime Pater, ac iudicet.* Esortava quindi il papa ad intervenire affinché il corpo di Cristo non fosse lacerato nelle sue membra. Era opportuno inviare due *doctissimos viros* esperti non solo nei dogmi cattolici, ma anche rispettosi dei canoni del Concilio di Firenze, *sicuti tunc statutum fuit et sancitum per viros amborum rituum sapientes.* Solo così *cadrà quell'impedimento e muro d'inimicizia che si è innalzato fra noi, e vivremo pacificamente nello stesso amore di Cristo.*

Particolarmente a cuore a Misail stava l'ultimo canone del decreto di unione, che insieme al primato del papa contemplava anche il rispetto dei privilegi dei patriarchi. Ivi, infatti, il papa è visto come il primo, ma non l'unico patriarca:

Da te infatti si riversa la fonte della vita in tutti, fonte di acqua viva che scorre perennemente da mezzo il paradiso, grazia divina che muovendosi produce quattro fiumi, che irrigano ogni creatura, affinché questa riviva grazie alla predicazione evangelica ad opera dei quattro patriarchi universali, solide colonne della santa Chiesa orientale. (…) Per cui noi supplichiamo la vostra Santità, affinché siamo inondati dalla speciale acqua di questi quattro fiumi, di modo che dissetati mai soffriremo più la sete, grazie a te che sei fonte della vita e che scorri prima di tutti e tutti rendi idonei a conseguire le delizie della vita eterna.

L'esaltazione del ruolo del papa come padre clemente e protettore arriva sino a richiamare l'immagine di S. Nicola tanto cara ai Russi:

Ricordati del grande taumaturgo Nicola che, mentre era ancora in vita, liberò tre uomini dal carcere e da una morte acerbissima, non soltanto temporale ma anche eterna, avendo pregato il Signore per la loro liberazione e la loro vita eterna. Si rivelò padre di consolazione anche per molti altri che si trovavano in tribolazioni ed ansietà. I suoi chiari miracoli si verificano nelle nostre parti tutti i giorni.

E conclude col rammarico di non esserci stata risposta alla lettera che diverse autorità ecclesiastiche e civili avevano mandato nel 1473 al papa a mezzo del legato Antonio Bonaumbra, vescovo di Aiaccio (1467+ prima del 1480), il quale era andato a Mosca ad accompagnare la cattolica Zoe (Sofia, figlia di Tommaso Paleologo), che andava sposa di Ivan III. Entrato a Mosca il 12 novembre del 1472 ne era ripartito il 26 gennaio dell'anno seguente. Si era quindi soffermato alcuni mesi in Polonia e Lituania. Il 1° aprile era a Vilna, ove aveva concesso delle indulgenze alla chiesa di S. Nicola. E fu in tale occasione che gli fu consegnata la lettera per il papa, rimasta appunto senza risposta. Ora, Misail chiedeva che alla sua il papa rispondesse, evidentemente per avere più peso nei confronti dei cattolici che violavano gli accordi di Firenze.

L'accorata lettera di Misail si chiudeva con l'indicazione cronologica e topografica: *datum Wilnae a creatione primi Adam 6784, anno Nativitatis Christi 1476 mensis martii 14 die, Indictione 5.* Seguono le firme, tra le quali è importante quella di *Ioannes abbas laurae Criptensis in mansionibus SS. Deiferorum Patrum nostrorum Antonii et Teodosii,* che attesta l'adesione a Firenze da parte del più famoso fra i monasteri dell'antica Rus', la Pečerskaja Lavra di Kiev.

3. Il concilio di Brest Litovsk (1596) e la nascita dell'Uniatismo

Ferma restando la **fedeltà politica alla Polonia,** nella seconda metà del XVI secolo gli ortodossi furono più decisi nell'opporsi alle malversazioni dei cattolici polacchi. Avendo ottenuto una notevole indipendenza grazie **all'interessamento della regina Bona Sforza** nel 1534 e nuovamente nel 1539, ora potevano tentare una certa riorganizzazione, resa non facile dalla mancanza di tipografie (parzialmente dovuta a certi pregiudizi sui mezzi moderni). Così, per circa un quarantennio (1540-1580) ripresero le ostilità e gli ortodossi non si considerarono uniti a Roma.

Gli anni ottanta del XVI secolo, gli stessi che segnarono un atteggiamento più positivo da parte dei cattolici polacchi verso il rito slavo bizantino, furono anche gli anni delle visite dei patriarchi nella Moscovia ortodossa e dell'istituzione del patriarcato di Mosca. Costoro però non si limitarono alla Moscovia, ma visitarono anche le diocesi ortodosse che si trovavano sotto il dominio polacco.

Nel **1586 giunse in Ukraina** il patriarca di **Antiochia Gioacchino**, il quale visitò Leopoli incontrando i rappresentanti della potente locale confraternita ortodossa. Ad essa riconobbe in modo autorevole il compito di sorvegliare il comportamento del clero, sia sotto l'aspetto morale che dottrinale. Tre anni dopo arrivava il patriarca di Costantinopoli **Geremia II,** il quale **confermò** l'operato del patriarca di Antiochia relativamente al **ruolo trainante delle confraternite** nell'ambito dell'ortodossia. Da parte sua, il re di Polonia Sigismondo III gli riconobbe piena autorità giurisdizionale sulla chiesa ukraina di rito bizantino, garantendogli la sua protezione.

Su richiesta del principe di Kiev Costantino Ostrožskij e con l'autorizzazione del re, il patriarca designò come metropolita di Kiev un archimandrita di Minsk, Michele Ragoža, al posto di Onesìforo Devocko, che era stato due volte sposato. **Geremia** non volle però limitarsi ad istituire il nuovo metropolita voluto dal principe. **Nominò**

anche un suo esarca nella persona di **Kirill Terleckij** (vescovo di Luck, 1585-1607), col compito di curare la **fedeltà a Costantinopoli** della gerarchia fuori della grande Russia. Era chiaro dunque che Geremia era consapevole di lasciare dietro di sé una gerarchia scontenta. Il metropolita di Kiev e i vescovi di Chelm e Pinsk, agli altri motivi di insoddisfazione (specie il potere dato alle confraternite), aggiungevano poi anche la nomina dell'esarca, che ai loro occhi appariva come un controllore del loro operato [143].

Giunto in Romania, **Geremia scrisse al Ragoža** richiedendogli i **14.000 pezzi d'oro** dovutigli **per la sua ordinazione** a metropolita. Questi stava per mandarglieli, ma **ne fu dissuaso dal ...Terleckij.** Il che dimostra quanto imprevidente fosse stato il patriarca. Uomo di fiducia del patriarca, il Terleckij era proprio lui a cominciare a tessere **una rete in senso filocattolico.** Nell'assemblea di Belza (24.VI.1590), infatti, il Terleckij ebbe a dichiarare che per risolvere eventuali dissensi i vescovi ruteni si sarebbero dovuti rivolgere al papa di Roma [144].

E' difficile individuare tutte le cause che portarono il Terleckij e gli altri vescovi (Leontij Pelčinskij, Gideon Balaban, Dionisij Zbirujskij) ad effettuare questa svolta. Gli ortodossi tendono a vedere questa causa nelle **pressioni di Roma e dei Gesuiti**. Ma è una **spiegazione di parte,** che nasce dall'incapacità di saper vedere le carenze dell'ortodossia. Certamente influirono, invece, la sopravvivenza del retaggio del concilio di Firenze, i timori sorgenti dalla recente (1589) istituzione del patriarcato di Mosca (che potenzialmente assoggettava la chiesa ukraina), il **potere assegnato alle confraternite** nei confronti dei vescovi, l'intento di avere **uguali privilegi rispetto al clero latino.**

Furono avviati dei contatti con le autorità polacche e, il 18 marzo 1592, Sigismondo III prometteva uguali diritti al clero ukraino cattolico di rito slavo rispetto al clero di rito latino. Cosa che poi non si verificò. Ma l'idea di fare riferimento al papa, piuttosto che al patriarca di Mosca o di Costantinopoli si faceva rapidamente strada, al punto che anche colui che era considerato il campione dell'ortodossia, il principe Costantino Ostrožskij, il 21 giugno 1593 sottoponeva al nuovo vescovo di Brest Ipatyj Potyj un suo progetto di unione con la chiesa romana. Questo progetto era concepito in senso più universale, affinché non si riducesse ad una unione parziale ma che venissero coinvolti anche i patriarchi orientali, come pure le chiese di Mosca e di Moldavia [145]. Il poco entusiasmo del Potyj a tale progetto spinse l'Ostrožskij ad avvicinarsi ai protestanti.

Morto Geremia II (1594), gli successe il patriarca di Alessandria **Melezio Pigas,** che avviò intense corrispondenze col clero ukraino per mantenere quella gerarchia nella fedeltà a Costantinopoli. In tal modo, le confraternite ed il clero ortodosso presero consapevolezza che il movimento gerarchico a favore dell'unione con Roma non aveva il beneplacito di Costantinopoli, massima autorità ecclesiastica per la cosiddetta "fede greca". Una lacerazione che non poteva che spaccare in due il mondo ortodosso slavo, tra favorevoli all'unione e contrari.

Intanto, il Terleckij riuniva molti vescovi a Brest e tutti dichiaravano la loro disponibilità a passare al cattolicesimo. Il 12 giugno 1595 egli era già in possesso di una lettera di questi vescovi diretta al papa, in cui si dichiarava apertamente la decisione di

[143] Per un punto di vista ortodosso, vedi O. Levickij, *Kirill Terleckij, episkop Luckij i Ostrožskij,* Kiev 1885; Th. Titov, *Kirill Terleckij,* in Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, X, Spb 1909, col. 401-403; N. Vasilenko, *Unija* (L'uniatismo), in Enciklopedičeskij Slovar' di Brogkauz Efron, XXXIV/A, S.Peterburg 1902, p. 823; per un punto di vista cattolico, vedi Theodosia Boresky, *The Life of St. Josaphat, martyr of the Union,* New York 1955, p. 5.

[144] Cfr. Vasilenko, loc. cit., p. 824; Boresky, op. cit., p. 48.

[145] Cfr. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600),* a cura di P. Atanasio G. Welykyj OSBM, Roma 1970, pp. 23-24.

unirsi a Roma. Con questa lettera il **Terleckij ed il Potyj si misero in viaggio per Roma.** Ivi giunti (25.XI), dinanzi al papa, dal quale furono ricevuti il 23 dicembre, lessero la lettera, aggiungendovi la professione di fede cattolica secondo le disposizioni del concilio di Firenze. Il papa volle però che questa loro decisione fosse **sancita da un concilio.**

Rientrati in Ukraina, i due si misero ad organizzare il suddetto concilio. Dopo non facili preparativi, finalmente il concilio si aprì il **6 ottobre 1596** proprio a **Brest Litovsk.** Vi giunsero i rappresentanti del papa, preti latini, e messaggeri del re di Polonia. Nonostante il divieto del re di portare con sé gente armata, Costantino Ostrožskij si presentò con un gran numero di soldati, e fra i suoi delegati c'erano anche alcuni calvinisti e luterani. Il suo intento era di far sì che il dibattito fosse diretto dai rappresentanti del patriarcato di Costantinopoli, Niceforo e Cirillo Lukaris. L'atmosfera di scontro si avvertì sin dal momento dell'apertura del concilio, poiché, mentre i vescovi ukraini concelebravano coi legati pontifici nella cattedrale di S.Michele, **il principe** (che aveva dato ordine di chiudere tutte le chiese ortodosse) e i suoi fautori aprivano un **contro-concilio,** iniziando un dibattito in un salone protestante.

I rappresentanti del re, Nicola Radziwill, Leone Sapega e Demetrio Halenskij lo accusarono per il fatto di essere venuto con numerosi armati. Ma egli dichiarò che non aveva alcuna intenzione ostile, e che voleva garantire soltanto la libertà e la serenità del dibattito. I vescovi allora lo scomunicarono. L'Ostrožskij reagì facendo scomunicare gli uniati dagli ortodossi, e motivando la **scomunica** col fatto che il metropolita di Kiev e **quattro vescovi ortodossi** non si erano presentati, pur essendo stati **convocati dall'esarca di Costantinopoli.**

Il 9 ottobre del 1596 a Brest le chiese suonarono a distesa. I vescovi uniati con i legati papali si recarono **processionalmente alla chiesa di S.Nicola di Brest,** dove il metropolita di Kiev presiedette la celebrazione. Il sermone ufficiale fu tenuto da Ermogene, vescovo di Polock, che lesse pubblicamente anche il decreto di unione con Roma.

Questo decreto [146] faceva esplicito riferimento al concilio di Firenze, cui intende strettamente collegarsi:

> *Sed quia ab ista sancta Unione nostri patriarchae Constantinopolitani recesserunt, in paenam peccati recessionis et dismembrationis unitatis Ecclesiae, in miseram servitutem paganorum Turcarum devenerunt, unde innumeros errores, et ex pessimis exemplis et male administrata gubernatione (maxime in nostris partibus Russiae) abominabilem simoniam invexerunt, haeresim disseminando totam Russiam infecerunt, vastando templa, gloriam Dei nostri annihilantes.*

Non volendo rendersi complici di questo sfaldamento e smembramento delle chiese, i vescovi ruteni decidevano dunque di unirsi a Roma, dichiarando di prestare obbedienza al vicario di S.Pietro, il papa Clemente VIII. Collegato cioè a S.Pietro, il papa è visto come unico capo della chiesa e *dispensator mysteriorum Dei super familiam constitutus.* A lui si rivolgevano anticamente i patriarchi, come dimostrano gli antichi libri slavi tradotti dal greco, vale a dire che *omnes patriarchae ad unum successorem Sancti Petri, Dominum Papam Romanum, tam ex parte fidei quam ex parte autoritatis spiritualis, in iudiciis episcopalibus et aliis appellationibus, soliti sunt confugere.*

[146] Per il testo del decreto, ivi, pp. 341-344.

Il testo però non è del tutto chiaro poiché, dopo aver parlato di giudizi e appellazioni, parla di governo e autorità sui vescovi di tutto il mondo, senza specificare se intenda un'autorità straordinaria (limitata cioè ai giudizi e appellazioni) oppure di autorità ordinaria. La maggiore differenza, comunque, rispetto al testo fiorentino, consiste nel fatto che il decreto fiorentino, dopo aver parlato dell'autorità del papa, si sofferma sul rispetto della tradizione e dei privilegi dei patriarchi orientali. Il che implicava, ad esempio, che la chiesa slava potesse continuare a fare riferimento al patriarcato di Costantinopoli, che tra i privilegi aveva appunto giurisdizione sulla chiesa russa. Il testo di Brest, invece, si limita a dire che il papa aveva approvato che *omnes ritus, caeremonias antiquas orthodoxarum Ecclesiarum graecarum absque ulla immutatione (secundum usum Patrum nostrorum antiquorum documenta) nobis penitus intactas relinquat*. In altri termini, il concilio di Brest escludeva dal potere papale solo un'eventuale soppressione del rito greco, e quindi gli permetteva di subentrare alle giurisdizioni sino ad allora privilegi patriarcali. In altri termini, ora egli aveva una giurisdizione universale senza alcun condizionamento da parte degli altri quattro patriarchi.

4. La reazione ortodossa e l'opera culturale di Costantino Ostrožskij.

Non tutti i vescovi ortodossi ruteni accettarono l'unione di Brest. Due che in antecedenza l'avevano promossa (Michele Kopystenskij di Peremysl', e Gedeone Balaban di Leopoli) ci ripensarono e si rifiutarono di sottoscrivere, e per questo furono scomunicati dal metropolita di Kiev. Ma il campione dell'ortodossia in quel frangente si rivelò il principe Basilio Konstantinovič Ostrožskij [147](12), passato alla storia come Costantino, vale a dire come il padre, celebre vincitore della battaglia di Orsza contro i Russi. Così, mentre Melezio Pigas invitava i fedeli ortodossi a mantenersi saldi nell'ortodossia non seguendo l'esempio dei loro falsi pastori, l'Ostrožskij offriva un appoggio militare che, unito a quello dei cosacchi, era in grado di tener testa al potere del sovrano cattolico della Polonia.

Alla morte del padre l'Ostrožskij aveva ereditato il principato di Kiev, che comprendeva ben 25 città, 10 paesi e 670 villaggi. Si era da poco sposato quando i gesuiti cominciarono a frequentare più da vicino la sua famiglia per portare al cattolicesimo i suoi cari. Vi riuscirono con la nipote Elisabetta, la quale, invece di sposare il principe ortodosso Dimitrij Sanguško (come egli auspicava), sposò un conte cattolico, mentre il Sanguško, accusato e condannato, fu ucciso mentre fuggiva verso la Slovacchia. La vita di Elisabetta però cominciava a rivelare sofferenze ed incomprensioni, e l'Ostrožskij cominciò a nutrire odio per quei gesuiti e per il conte cattolico. Alla fine la prese con sé quando ormai la donna mostrava gravi problemi psichici.

Questa dura esperienza lo fece passare da un certo indifferentismo religioso ad un impegno non comune a favore dell'ortodossia. Egli, già negli anni settanta, aveva offerto il suo castello di Ostrog come rifugio agli ortodossi perseguitati dai loro signori cattolici. A differenza del padre, convinto ortodosso ma anche deciso antimoscovita, Basilio Costantino prese un atteggiamento più scoperto e intraprendente in difesa dell'ortodossia, combattendo in special modo l'invadenza dei gesuiti. In questi primi anni comunque non era alieno da una riunione con la chiesa cattolica. A lui, ad

[147] Su Costantino Ostrožskij, vedi E. Lichačev, *Ostrožskij, knjaz' Konstantin (Vasilij) Konstantinovič,* in *Russkij Biografičeskij Slovar'* (Dizionario Biografico russo), XII, S.-Peterburg 1905, pp. 461-468. Vedi anche l'opera sulla confraternita di Leopoli *Monumenta confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis,* t. I, Lvov 1895.

esempio, aveva dedicato nel 1577 il gesuita Pietro Skarga l'opera: *Sull'unità della chiesa di Dio sotto un unico pastore e sul distacco dei greci da questa unità, con un'avvertenza ed esortazione al popolo russo*[148].

Se, però, l'Ostrožskij era in linea di massima favorevole all'unione, non per questo intendeva fare assorbire l'ortodossia nel cattolicesimo. Per lui era importante che gli ortodossi avessero a cuore la loro veneranda tradizione, e magari saperla difendere. Per raggiungere questo scopo era necessario creare delle scuole e diffondere la stampa ortodossa. In una sua lettera diceva:

> *Noi ci siamo raffreddati nella fede, e i nostri pastori non sono in condizione di insegnarci alcunché, non possono ergersi a difesa della chiesa di Dio. Non vi sono maestri, non vi sono predicatori della parola di Dio.*

Fondò quindi delle scuole, la più importante delle quali fu istituita ad Ostrog (sul modello dei collegi dei gesuiti), insieme ad una tipografia per pubblicare libri religiosi. Fece venire da Leopoli Ivan Fëdorov, il primo tipografo russo, che aveva già lavorato a Mosca, e lo incaricò di stampare una Bibbia a partire da un manoscritto della biblioteca dello zar Ivan il Terribile (tenendo comunque conto delle bibbie stampate in occidente). Aveva a disposizione anche la prima Bibbia in russo stampata a Praga dal dott. Francesco Scorina. Dal patriarca Geremia si fece inviare alcuni esperti di greco. Trovandosi però spesso di fronte a molte "lezioni", seguì il consiglio del principe Andrej Kurbskij (che allora si trovava in Volynia) di dare preferenza alla versione dei Settanta.

Nel 1580 finalmente uscirono il Salterio ed il Nuovo Testamento. Ben presto seguirono i libri liturgici e quelli di polemica antilatina. Fra questi ultimi è opportuno ricordare le *Lettere* del patriarca Geremia ai fedeli di Vilna, allo stesso principe Ostrozskij, al metropolita di Kiev Onesìforo, quindi le opere di Melezio Smotrickij, *Il nuovo calendario romano* (1587), l'opera del prete Basilio *Sulla fede unica,* contro il gesuita Pietro Skarga che aveva proposto una unione delle chiese cristiane sotto l'autorità del papa (1588), lo scritto di Maksim Grek *Sulla processione dello Spirito Santo* (1588), le lettere del patriarca Melezio Pigas e il suo *Dialogo contro gli Scismatici*. Oltre ad alcuni testi patristici, fu pubblicato anche il piccolo catechismo di Lavrentij Zizanij, e tutta una serie di scritti polemici tendente a ribattere colpo su colpo gli scritti degli uniati [149]. Molto attiva fu la tipografia anche quando fu trasferita nel monastero Dermanskij, sotto la direzione del sacerdote Damiano Nalivajko. Prima di morire l'Ostrožskij fondò una terza tipografia nella Pečerskaja Lavra di Kiev.

Fu sempre nella tipografia dell'Ostrožskij che nel 1597, in risposta al trattato di Skarga in difesa del concilio di Brest, uscì il volume intitolato *Apòkrisis*. Testi patristici furono invece lo scritto di Basilio il Grande *Sul digiuno*, la *Margarita* di Giovanni Crisostomo, i *Versi sarcastici* di Melezio Smotrickij contro gli apostati (1598), l'*Abecedario* comn un piccolo vocabolario.

Per quanto riguarda le scuole, Costantino Ostrožskij cominciò col far tenere delle lezioni a Dimitrij Miturič a Turov, quindi ridiede vigore alle scuole delle confraternite. La maggior parte dei professori venivano dalla Grecia, come pure il primo rettore, il famoso Cirillo Lukaris. Ivi si insegnava a leggere, scrivere, cantare, studiare russo,

---

[148] Per questi tre scritti anteriori al concilio di Brest, vedi S. Archangel'skij, *Bor'ba s katoličestvom i zapadno-russkaja literatura konca XVI i 1-oj poloviny XVII veka* (La lotta contro il cattolicesimo e la letteratura russo-occidentale della fine del XVI secolo e della prima metà del XVII), in Čtenija, 1888, I, pp. 1-137, in particolare p. 111-112.

[149] Su Melezio Pigas e i suoi rapporti con la Russia, vedi I. Malyševskij, *Aleksandrijskij patriarch Meletij Pigas i ego učastie v delach Russkoj Cerkvi*, Kiev 1872.

greco e latino, dialettica, grammatica e retorica. La scuola fu fondata nel 1580, e dieci anni dopo aveva già costituito una cerchia di intellettuali preparati alla lotta contro il polonismo e il cattolicesimo. Fra costoro è opportuno ricordare Gerasim e Meletij Smotrickij, Pietro Konasevič-Sagajdačnyj, il sacerdote Damiano Nalivajko, Stefan Zizanij, Giobbe Boreckij. Il gesuita Possevino, parlando dell'importanza di questa scuola per l'ortodossia, diceva che qui "covava lo scisma russo".

La rinascita ortodossa, però, non aveva solo Ostrog come centro, ma anche le confraternite, le più importanti delle quali furono quella di Vilna e soprattutto di Lvov. Quest'ultima, annessa alla chiesa della Dormizione, aveva il titolo di *stauropigiale,* vale a dire che dipendeva direttamente da Costantinopoli. Nel 1485 aveva già i suoi statuti e persino una tipografia, il che spinse il patriarca Gioacchino a dare il suo consenso per la costituzione di una scuola. Inizialmente la confraternita ebbe duri contrasti col vescovo Gedeone Balaban, che vedeva la sua autorità molto diminuita dal potere raggiunto da essa. Successivamente i contrasti furono sopiti grazie agli interventi del patriarca oltre che del principe Costantino Ostrožskij. Lo stesso vescovo si diede da fare per l'ordinamento degli studi e il reclutamento degli studenti ortodossi. Nei primissimi anni del XVII secolo ivi insegnò lingua latina Giobbe Boreckij, divenendovi rettore (1604), ma venuto in discordia con i confratelli, trascorse prima qualche tempo presso il principe Ostrožskij, passando infine alla confraternita di Kiev.

Quanto all'Ostrožskij, va detto che quando nel 1595 Poty e Terleckij stringevano i tempi verso l'unione con Roma, egli si mostrò molto critico. Anzi, scrisse una lettera ai suoi sudditi invitandoli ad opporsi con tutte le forze all'unione. I primi a rispondere all'appello furono i cosacchi che, guidati da Nalivajko, depredarono le terre dei vescovi passati al cattolicesimo e quelle dei nobili russi che avevano accettato l'unione con Roma. Nulla riuscì però a fare in favore di Niceforo, che egli aveva presentato a Brest come rappresentante del patriarcato di Costantinopoli, e che fu condannato (1597) per spionaggio a favore dei turchi. Anzi, egli stesso dovette biasimare gli eccessi dei cosacchi, per non peggiorare ulteriormente i rapporti col re di Polonia. Moderazione consigliò pure in occasione di un decreto del parlamento polacco sfavorevole agli ortodossi (1600). Morì il 13 febbraio 1608 e fu sepolto nella chiesa del castello di Ostrog. Dei figli solo Alessandro restò ortodosso, mentre Costantino e Ivan si fecero cattolici, come pure la principessa Anna. Ironia della sorte, nel 1636 la nipote Anna Alojsia fece riesumare le sue ossa, le fece benedire con rito cattolico e trasferirle nella propria cappella cattolica a Jaroslavl'. Anche la tipografia cadde nelle mani dei cattolici.

5. La polemica teologica

Una storia della teologia non dovrebbe soffermarsi sulle vicende dell'uniatismo. Tuttavia, data l'importanza che questo tema ha assunto nell'attuale dialogo ecumenico, è opportuno delineare almeno per sommi capi questa triste pagina dei rapporti fra cattolici e ortodossi in terra russa [150]. Si tratta di un compito difficile per certi versi, ma molto facile per altri. Difficile, perché non esistono fonti imparziali. Ogni autore, convinto della verità della propria fede, ha dipinto le efferatezze della propria parte

[150] Questa ricostruzione storica sulle origini dell'Uniatismo e sulla polemica intorno ad esso è basata soprattutto su fonti ortodosse, con l'aggiunta di alcuni scritti cattolici. In particolare ho fatto uso dei già citati scrittori ortodossi Archangel'skij (*Bor'ba s katoličestvom…),* M. O. Kojalovič (*Litovskaja Cerkovnaja Unija*, nonché la *Istorija vozsoedinenija Uniatov*), S. T. Golubev (*Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*), N. Vasilenko, (*Unija*), Makarij Bulgàkov (*Istorija Russkoj Cerkvi*), mentre tra i cattolici mi sono rifatto soprattutto ai *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600),* editi a cura di P. Atanasio G. Welykyj, e al citato O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596).*

come conquiste della fede, quelle della parte avversa come persecuzioni. Facile, perché proprio questa ottica fa sì che i fatti non vengano taciuti né da una parte né dall'altra. Gli uni ritenevano che l'unione con la chiesa di Roma fosse necessaria alla salvezza e quindi le chiese ortodosse come sinagoghe del diavolo, gli altri come se questa stessa unione fosse un tradimento della fede, per la quale invece era un bene uccidere o morire.

A parte comunque le vicende persecutorie, l'uniatismo suscitò da una parte e dall'altra anche un dibattito teologico che non dovrebbe essere sottovalutato, e del quale qui si tratterà.

Gli ultimi decenni del XVI secolo e i primi del XVII sono caratterizzati nella Russia occidentale dalla violenta polemica che si sviluppò a proposito del concilio di Brest (1596) e dalla riunione con la chiesa di Roma di una buona parte degli ortodossi che si trovavano nel Regno di Polonia e nel Gran Ducato di Lituania. Tale polemica coincise anche con la grande fioritura delle confraternite laicali e la diffusione della stampa.

La polemica fu all'origine di tutta una serie di opere religiose [151](16) di confutazione della posizione avversa. Punto di riferimento per i cattolici erano i gesuiti Benedetto Herbest (1531-1593) e Pietro Skarga (1536-1612). Quest'ultimo già nel 1577 aveva scritto "Sull'unità della chiesa di Dio sotto un unico pastore e sul distacco dei greci da questa unità, con un'avvertenza ed esortazione al popolo russo" (*O jednosci kosciola božego pod jednym pasterzem i o greckiem od tej jednosci odstapieniu*), alla quale qualche anno dopo l'autore aggiunse un'appendice: *Sugli errori dei Russi e sulle cause per cui la Grecia si staccò dalla Chiesa romana.* Solo nel 1586 fu pubblicata invece a Cracovia l'opera dell'Herbest: "Argomenti a favore della fede della chiesa romana, e storia della cattività greca, per l'unione delle chiese. Episodi tratti dalla più vasta storia ecclesiastica in vista della conversione dei Russi" (*Wiary kosciola Rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa histoeya*) [152].

Uno dei principali fautori dell'unione di Brest, Ipatyj Poty, pochi mesi prima di questo concilio, pubblicò uno scritto dal titolo *L'Unia,* comprendente una serie di considerazioni sulle motivazioni per cui la chiesa greca avrebbe dovuto unirsi alla romana. Composti prima del Concilio di Brest, tali scritti ebbero notevole diffusione anche dopo.

La confutazione di questi scritti anteriori al concilio fu affidata prima a Gerasim Danilovič Smotrickij con *La chiave del regno celeste* (Ostrog 1587) e poi al presbitero Basilio di Ostrog, il quale scrisse "Sull'unica vera fede ortodossa e sulla santa chiesa sobornaja e apostolica, quale è stata la sua origine e come si è diffusa ovunque" (*O edinoj istinnoj pravoslavnoj vere i o svjatoj sobornoj apostol'skoj Cerkvi, otkudu načalo prinjala i kako povsjudu rasprostranilas'*, Ostrog 1588). In essa Basilio di Ostrog tocca un po' tutti i principali temi di divergenza fra la chiesa cattolica e l'ortodossa: il Filioque, il primato romano, gli azzimi, il calendario appena mutato, il culto delle immagini. A lui appartiene anche una "Storia del conciliabolo o latrocinio ferraro-fiorentino, raccontata brevemente e secondo verità" (*Istorija o listrikijskom, to est' o razbojničeskom Ferarskom abo Florenskom sinode, v korotce pravdive spisanaja*) del 1598 [153].

[151] Sulle pubblicazioni polemiche uniate e antiuniate, vedi il già citata Archangel'skij, *Bor'ba s katolicestvom*, specialmente pp. 114-121.

[152] Palmieri A., *Theologia Dogmatica Orthodoxa Ecclesiae Graeco-Russicae ad lumen Catholicae doctrinae examinata et discussa,* t. I., Prolegomena, Firenze 1911, p. 785.

[153] *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka, Pamjatniki*, t. II, col. 633-938 (*Sull'unica vera fede*), t. III, col 433-476 (sul Concilio di Firenze).

Proprio nei giorni di Brest apparve il *Racconto di S. Cirillo, patriarca di Gerusalemme, sull'anticristo e i suoi segni, e spiegamento della scienza contro varie eresie* (Vilna 1596). Si tratta di un testo di Stefano Zizanij, fratello del più noto Lavrentij, che era una rielaborazione della 15ª catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme, adattata alla situazione del suo tempo. Ciò che fece alzare la temperatura della polemica fu l'affermazione che l'anticristo era il papa di Roma. Un decreto regio dispose l'immediato esilio dell'autore.

Ad un anno di distanza dalla chiusura del concilio di Brest che aveva sancito l'adesione a Roma di quasi tutta la gerarchia ortodossa della Russia occidentale venivano alla luce due storie di esso, una narrata dal punto di vista cattolico, l'altra dal punto di vista ortodosso. A rappresentare il punto di vista cattolico era ancora una volta il gesuita Pietro Skarga, che in russo e in polacco pubblicava *Synod Brzeski i ego obrona* (Il sinodo di Brest e la sua difesa). Ignoto è il nome dell'autore che impersonò il punto di vista ortodosso. L'opera era intitolata: *Ektesis, al'bo korotkoe sobranie sprav, kotoryja sia dejali na pomestnom berestejskom sobore* (1597). Immediatamente veniva pubblicata una confutazione cattolica di quest'opera (*Spravedlivoe opisanie del i spravy sobora Berestejskogo*), forse di I. Poty, ma comunque non pervenutaci.

Nel 1598 gli ortodossi tornavano alla carica con i *Versi* sarcastici contro gli apostati nonché con la raccolta intitolata *Knižnica,* contenente "Testimonianze raccolte in breve dalle Scritture Sacre sulla processione dello Spirito Santo dal solo Padre", sette lettere di Melezio Pigas, una dell'Ostrožskij sui rischi dell'Unia e una dei monaci del Monte Athos. Anche il linguaggio cominciava a farsi sempre più pesante. Si è già detto come Basilio di Ostrog nel 1598 aveva definito "brigantesco" (*razbojničeskij*) il concilio di Ferrara Firenze.

Fra queste opere merita particolare attenzione l'*Apokrisis, al'bo otpoved na knižki o sobore berestejskom*, (cioè *la Risposta al libro sul sinodo di Brest, a nome dei padri dell'antica fede greca*) di Cristoforo Filalete (pseudonimo per il teologo calvinista Cristoforo Bronskij), pubblicata a Vilna nel 1597. L'edizione kieviana di quest'opera (1870) fu curata dai professori Mališev skij, Ternovskij, Ponomarev e dall'archim. Agostino (*Apokrisis Christofora Filaleta v perevode na sovremennyj russkij jazyk*). Secondo lo Skaballanovič, quest'opera rappresenta *il primo lavoro scientifico e sistematico di confutazione della dottrina romana sul primato del romano Pontefice e dei principi su cui si fonda la costituzione ecclesiastica* [154](19). Come il sottotitolo faceva intendere, l'autore cercava di confutare gli argomenti dello Skarga con numerose citazioni dai padri.

Contro l'*Apokrisis* gli uniati risposero nel 1599 con un'*Antirrisis,* opera del salentino (d'origine corfiota) Pietro Arcudi (secondo altri, dello stesso Poty), che accusava il Filalete di falso e di calunnia. Fu pubblicato nuovamente a Vilna nel 1600 [155].

Ma ormai gli ortodossi erano all'offensiva e pubblicavano anche nelle altre tipografie impiantate dall'Ostrožskij, come a Dermani. Nel 1603 venivano alla luce le "Domande e risposte tra un ortodosso ed un papista" (*Voprosy i otvety pravoslavnomu z papežnikom*), mentre nel 1607 un sacerdote di Leopoli pubblicava un lavoro intitolato *Perestroga* (Ammonimento), che narrava gli inizi dell'uniatismo dal punto di vista ortodosso, soffermandosi sul primato romano, considerato come la differenza principale e cercando di confutarlo con argomenti storici. L'anno dopo

[154] Cfr. Skabalanovič, *Ob Apokrisise Christofora Filaleta. Izsledovanie*, Spb 1873, p. 34-35.
[155] Cfr. Palmieri, *Theologia*, cit., 787.

usciva un'opera di un monaco della Pečerskaja Lavra, lo ierodiacono Leontij: "Sulle eresie nella Russia sud-occidentale e sulla fede ortodossa, a proposito della comparsa dell'Unia o dell'unione dell'Ortodossia con la Chiesa romana" (*O eresjach v jugozapadnoj Rusi i vere pravoslavnoj, po povodu javlenija Unii ili soedinenija Pravoslavija s Rimskom Cerkoviju*). Dopo aver elencato 34 eresie (in realtà differenze liturgiche), l'autore concludeva con un'esortazione agli uniati a tornare nel grembo dell'Ortodossia.

A questo periodo risalgono anche le lettere che un monaco russo del monte Athos inviava sia a Costantino Ostrožskij che ai vescovi della Russia meridionale. Si tratta di Ivan Višenskij, che viveva al monastero *Tou Zografou*. Il senso di queste lettere è illustrato anche dal titolo di un suo breve scritto: "Breve notizia sugli inganni dei latini, opera del monaco athonita Ivan Višenskij sugli errori della fede romana" (*Izvešcenie kratkoe o latinskich prelestach, sočinenie monacha athonskago Ioanna Višenskago o zabluždenijach rimskoj very*). I punti maggiormente presi di mira erano il *Filioque,* il primato ed il purgatorio [156].

Nel 1608 anche i cattolici tornarono a farsi vivi, con un'opera tendente a dimostrare l'armonia dogmatica che era sempre esistita fra la chiesa cattolica e quella ortodossa: *L'armonia ovvero l'accordo nella fede, nei sacramenti e nelle cerimonie della chiesa orientale con la chiesa romana* (edita a Vilna).

Intanto, il concilio di Brest e la nascita dell'Uniatismo, anche sul piano della vita quotidiana e dei rapporti sociali, avevano creato in Lituania (cioè in Bielorussia e Ukraina) una situazione del tutto nuova, dalla quale non potevano non sorgere violenze. Infatti, da una parte i vescovi uniati (la maggioranza) cercarono di fare applicare i decreti del concilio, togliendo ogni libertà a quegli ortodossi che, rispondendo all'appello di Costantino Ostrožskij, non volevano riconoscere la canonicità di quel concilio. Dall'altra, questi ortodossi, convinti che quel concilio fosse stato convocato e tenuto contro lo Spirito Santo, si atteggiavano a difensori della fede ortodossa, il che ovviamente portava a considerare violenze ed uccisioni alla stregua di atti eroici per la difesa della fede. Così alla violenza cattolica nei confronti del libero esercizio della propria fede, gli ortodossi rispondevano con la violenza fisica, sopprimendo il "nemico".

Nel 1599, sentendosi in posizione di inferiorità di mezzi nei confronti dei cattolici, gli ortodossi avevano stretto un accordo con i protestanti, cosa che fu vivamente criticata dal famoso principe russo ortodosso Andrej Kurbskij. Quello stesso anno moriva il mite metropolita Ragoža, e il suo posto veniva occupato dall'energico Ipatyj Poty, che cominciò una vera e propria campagna di espropriazione delle proprietà dei sacerdoti ortodossi che non aderivano all'unione di Brest. Deponeva inoltre i ribelli e li sostituiva con sacerdoti uniati. Non ebbe successo però questa politica con le due maggiori istituzioni ucraine, la Pečerskaja Lavra di Kiev (igumeno era allora Niceforo Tura) e la cattedrale di S. Sofia a Kiev. In queste chiese solo a tratti prevalsero gli uniati, più a lungo in S. Sofia, ove più tardi il metropolita insediò un suo vicario. A Vilna ebbe più successo, riuscendo ad espellere dall'influente monastero della SS. Trinità la confraternita ortodossa, che dovette trasferirsi nel Monastero dello Spirito Santo. Alla guida della SS. Trinità mise quindi il suo amico Iosif Vel'jamin Rutskij. Tale campagna fu molto efficace. Basti pensare che a Vilna nel 1609, ad eccezione del Monastero dello Spirito Santo, tutte le chiese erano in mano agli uniati.

[156] Ivi, 788-789.

In queste chiese divenute cattoliche furono distrutte o rimosse le iconostasi e furono introdotti gli organi musicali. Contro questa vera e propria persecuzione, il maggiore pensatore ortodosso del tempo Meletij Smotrickij scrisse nel 1910 il *Thrinos* o *Lamento della chiesa orientale*. Ma il momento era drammatico anche sul piano militare, con una violentissima guerra i Polacchi portarono in territorio moscovita morte e distruzione. Nel 1911 un gran numero di monasteri fu distrutto o saccheggiato, e molti monaci furono massacrati.

Alla violenza cattolica, ovviamente, gli ortodossi della Russia occidentale non si limitavano a sopportare o a scrivere confutazioni. Ma rispondevano colpo su colpo alle violenze. Sin dal 1596, ai cosacchi di Nalivajko che depredavano sistematicamente le terre degli uniati, si unirono i semplici contadini, convinti di combattere una battaglia per la difesa della fede.

Tra i primi vescovi a ripensarci fu Gedeone Balaban, che affermò di essere stato ingannato da Kirill Terleckij. Subito dopo abbandonava l'uniatismo anche il vescovo di Peremysl', Michail Kopystenskij, mentre uno degli animatori della scuola della confraternita di Lvov, Stefano Zizanij, pronunciava discorsi di fuoco contro il suo metropolita uniata. Quando il metropolita Rogoža iniziò la visita canonica a Lvov, fu attaccato per strada e fatto oggetto di una fitta sassaiola, riuscendo a salvarsi soltanto grazie allo scatto dei cavalli della sua carrozza.

Fu in questa atmosfera che Costantino Ostrožskij aveva gettato in prigione il figlio Giovanni fattosi uniata, e stava per decapitarlo, ma fu trattenuto da queste accorate parole del figlio: *Non è opportuno che la tua spada, che ha visto tante magnifiche battaglie e prevalso su tanti nemici, sia macchiata del sangue di tuo figlio. Prendi piuttosto la mia ed usala. Io preferisco infatti morire mille volte per la causa della fede cattolica*. Ma questi eroismi ormai non si contavano sia da una parte che dall'altra. Ognuno era ormai disposto al martirio per la sua fede.

6. Tempo di violenze: San Giosafat e San Giobbe

A Vilna, ad esempio, gli ortodossi non si erano rassegnati a perdere il monastero della SS. Trinità e, guidati da Samuel Šinfilo e Bartolomeo combattevano contro gli uniati Rutskij e Giosafat. Ma il re, a mezzo del suo cancelliere Leone Sapega (che biasimò comunque Giosafat per eccesso di fanatismo), espulse i due capi ortodossi. Gli ortodossi risposero con un attentato contro il metropolita, Ipatyj Poty, il quale, a parte uno svenimento, se ne uscì soltanto con due dita tagliate. L'organizzatore dell'attentato, Giovanni Tupeka, fu catturato, condannato, torturato ed ucciso.

Intanto, come si è detto, emergeva anche la personalità di Giovanni Kuncevič, monaco nel 1604 col nome di Giosafat [157]. Tra le sue prime opere va annoverata una *Storia del battesimo di Vladimir*, con la quale intendeva dimostrare che Vladimir e l'antica chiesa russa erano nel grembo della chiesa cattolica. Sacerdote ai primi del 1609, cominciò presto ad intervenire nella lotta fra uniati e ortodossi. Nel 1613 fu nominato igumeno del monastero basiliano di Bytensk. Il nuovo metropolita, Iosif Vel'jaminov Rutskij (succeduto proprio quell'anno al defunto Ipatyj Poty) lo fece

[157] Su Giosafat Kuncevič, vedi Jacobus Susza, *Cursus vitae et certamen martyrii b. Josaphati Kuncevicii,* Romae 1645; O. Contieri, *Vita di S. Giosafat,* Roma 1867; Jul. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Wien 1880, II, pp. 304-319, e recentemente il più volte citato lavoro di Theodosia Boresky, *The Life of St. Josaphat, martyr of the Union.* Per il punto di vista ortodosso ("La sua non è la morte di un martire cristiano, ma qualcosa di simile ad un suicidio") vedi Th. Titov, *Iosafat Kuncevič*, voce in *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, t. VII, col.339-342.

archimandrita nel monastero della Trinità di Vilna. Nel 1617 Rutskij lo nominò vescovo di Vitebsk e coadiutore di Polock, essendo avanti negli anni l'arcivescovo Gedeon Brol'nickij, del quale l'anno dopo prese il posto.

Come arcivescovo di Polock, Giosafat Kuncevič accompagnò il metropolita Rutskij nella tana del lupo, il monastero della Pečerskaja Lavra. L'igumeno riunì i monaci, e in un'atmosfera tesa e surreale, Giosafat tenne il suo discorso. Ne uscì indenne. Non contento, si diede a fare a Kiev opera di conversione all'uniatismo. Tuttavia, il sostegno regio ai cattolici, stava cominciando a diminuire, essendo diminuito il pericolo moscovita, e gli ortodossi cominciarono ad agire con maggiore intraprendenza. Segno di questa nuova atmosfera fu la cattura a Kiev del vicario del metropolita, Antonij Archemovič, che fu gettato nelle gelide acque del Dnjepr.

Nel 1620 gli ortodossi di Kiev si sentivano più sicuri, protetti dall'esercito cosacco di Konaševič. E qui giunse addirittura da Mosca il patriarca di Gerusalemme Teofane, inviato dai Turchi allo scopo di un'alleanza con Mosca contro i Polacchi. Dopo aver consacrato metropolita di Mosca Filarete Nikitič, tornò passando da Kiev allo scopo, tra l'altro, di convincere i cosacchi ad abbandonare il re di Polonia e mettersi con lo zar. Cosa non del tutto peregrina, visto che i cosacchi erano ortodossi e, dopo tante persecuzioni polacche, potevano essere convinti a cambiare campo. Con la protezione dell'hetman dei cosacchi, Teofane poté così ricostituire una gerarchia ortodossa. Come metropolita di Kiev nominò Giobbe Boreckij, già rettore della locale confraternita dell'Epifania (1615-1619). A Polock, contro il vescovo cattolico Giosafat, Teofane designò il noto Meletij Smotrickij, a Volodimir pose Kurcevič.

Fu in questa nuova atmosfera che il metropolita convocò dei concili per la ricostituzione della disciplina ortodossa. Per meglio sottolineare il legame con Costantinopoli nel 1620 fu stampato a Kiev il "Nomocanone o norma canonica" (*Nomokanon ili zakonnoe pravilo*), con prefazione di Pamva Berinda. La seconda edizione (1624) recava la prefazione di Zaccaria Kopystenskij, mentre la terza (1629) di Pietro Moghila.

Tale svolta non poteva rimanere senza reazione da parte cattolica, e cominciarono a diffondersi voci sulla illegittimità di Teofane come patriarca di Gerusalemme, oltre che sulle sue nomine. Il re emise un decreto che proibiva di riconoscere le suddette nomine episcopali, ma non poté farlo applicare, poiché proprio in quel momento la Turchia dichiarava guerra alla Polonia, e non poteva rischiare una defezione dei cosacchi. Fattosi baldanzosi, questi ultimi pretesero che il re esiliasse o deponesse tutti i vescovi uniati. Il re non accettò, ma neppure poté fare alcunché contro i vescovi nominati da Teofane. Alla dieta del 1621 il metropolita Rutski ebbe a dichiarare

> *Settanta assassini si sono appostati sul mio cammino e su quello dei miei vescovi, e ci perseguitano ovunque, allo scopo di toglierci dalle nostre sedi ma, Dio mi sia testimone, per loro sarà più facile toglierci la vita che non le nostre sacre dignità. In un paese cattolico, con un re cattolico, le nostre vite sono minacciate, e per quale ragione ? Proprio perché siamo cattolici.*

La vita però non fu lui a perderla, ma l'arcivescovo di Polock, Giosafat, il quale, alla notizia della nomina di Meletij Smotrickij a vescovo della sua città, ordinò di chiudere tutte le chiese ortodosse della sua diocesi. La cosa accese ulteriormente gli animi e, quando si diffuse la notizia che egli a Varsavia aveva celebrato secondo il rito latino, cominciò ad essere contestato pubblicamente. Al suo ritorno la folla lo apostrofò: *Noi non siamo uniati e non vogliamo esserlo. In tutta la città a stento potrebbero trovarsi dieci uniati. Abbasso i traditori! A morte il papista afferra-anime!*. La situazione

allora non degenerò perché i ministri regi minacciarono di morte il capo della rivolta, Giovanni Terlikovskij.

Nel 1621 il monaco Silvestro e il sacerdote Giovanni Kamin lasciarono Giosafat e passarono dalla parte di Smotrickij. E proprio mentre a Polock e Vitebsk gli ortodossi si abbandonavano a saccheggi e incursioni nelle chiese uniate, protestavano di essere oggetto di persecuzione da parte di Giosafat. Finalmente, nel 1623, dopo aver tanto sfidato la sorte, Giosafat cadde ucciso in un agguato ortodosso a Vitebsk. Il re di Polonia ordinò una severa rappresaglia, facendo decapitare 19 cittadini e confiscare i beni a molti altri. L'episodio impressionò anche molti ortodossi, e alcuni che prima avevano combattuto l'uniatismo abbandonarono il partito "ortodosso". Le defezioni più celebri furono quella dello stesso Meletij Smotrickij, che si sentiva un po' colpevole della violenza omicida degli ortodossi, il colto ieromonaco Kirill Trankvillion-Stavroveckij e il rettore della scuola di Kiev, Kassian Sakovič.

Restò invece ortodosso Giobbe Boreckij, il quale era diventato metropolita nel 1620, quando da meno di un anno aveva lasciato il rettorato della confraternita dell'Epifania e, mentre la moglie abbracciava la vita monastica, egli entrava nel monastero Michailovskij.

Nato a Borča (onde il nome) in Galizia, a giudicare dalla sua formazione culturale sembra che trascorresse qualche tempo all'estero. Verso il 1600 era stato professore di latino nella scuola della confraternita di Lvov, ove nel 1604 divenne rettore. Incomprensioni con alcuni professori lo convinsero a lasciare la scuola andando a vivere presso il principe Konstantin Ostrožskij. Trasferitosi a Kiev ricevette l'ordinazione sacerdotale. Secondo alcuni nel 1615 divenne primo rettore della scuola della confraternita della Epifania.

A consacrarlo metropolita il 9 ottobre 1620 fu il patriarca di Gerusalemme Teofane, il quale vedendo la desolazione dell'ortodossia, ridotta ad un solo vescovo, procedette a diverse concacrazioni. L'insediamento sulla cattedra di Kiev, benché contestata a corte, vivendo a Vilna il "legittimo" metropolita uniata di Kiev, fu facilitata proprio dal fatto che il metropolita uniata aveva scelto Vilna come sede. Anche se non poté insediarsi in S. Sofia allora in mano agli uniati, protetto dai cosacchi, Giobbe intraprese il suo ministero con l'intento di riportare nella sua metropolia l'ordine ecclesiastico, che da anni era trascurato. Per questa riforma convocò a Kiev diversi concili (1621, 1627 e 1628) con la partecipazione sia dei vescovi che dei monaci e dei laici. Quello del 1621 è illuminante per capire la sua futura politica ecclesiastica. Le "Esortazioni alla pietà religiosa" che rappresentavano le conclusioni del concilio erano concepite in 11 punti:

1. Vita pura ed onesta del clero
2. Governo ecclesiastico rispettoso dei canoni
3. Amore per l'ortodossia fino ad essere pronti a morire per essa
4. Continua predicazione a carattere apologetico
5. Accuratezza nella scelta dei candidati al sacerdozio
6. Prestare aiuto agli ortodossi perseguitati
7. Diffusione fra il popolo di libri ortodossi
8. Maggiore frequenza nel convocare i sinodi
9. Fondare nuove scuole
10. Comportarsi in spirito di pace
11. Mantenersi in comunione e obbedienza nei confronti della chiesa d'oriente.

Giobbe Boreckij intendeva dunque dare un'impronta conciliare alla sua lotta di resistenza contro l'uniatismo. Questa convinzione, che l'ortodossia fosse perseguitata

e che la sua missione fosse di lottare strenuamente per la difesa di essa, lo poneva come il naturale avversario di Giosafat Kuncevič.

In una lettera enciclica ai vescovi della Russia occidentale, scritta alla vigilia dell'uccisione del vescovo di Polock, il metropolita di Kiev scriveva che

> *non c'è un luogo delle Terre del re di Polonia, dove già da 27 anni i vescovi apostati-uniati non abbiano spinto il re e le altre autorità cittadine ad agire contro i fedeli ed innocenti sudditi ortodossi, e non li abbiano sottoposti alle più pesanti persecuzioni. Ma questi apostati ingiustamente si arrogano il ruolo di padri e pastori del popolo russo, dal momento in cui essi stessi si sono allontanati dal supremo pastore e padre, il patriarca di Costantinopoli, che ha fatto rinascere tutta la terra russa con santo battesimo. Seguirli significa peccare mortalmente e finire con loro nella maledizione eterna. Di conseguenza, chi si opporrà all'uniatismo, dovrà ringraziare Dio. Chi ne è stato attratto dovrà fare penitenza e tornare nel grembo della madre chiesa. Questo è il tempo favorevole, poiché il Signore ha inviato alla chiesa russa occidentale la sua benedizione da parte del patriarca di Gerusalemme. Adesso i Russi hanno vescovi ortodossi in tutte le loro diocesi, canonicamente ordinati, e nelle loro più gravi necessità spirituali possono ricorrere a Kiev, la città salvata da Dio, seconda Gerusalemme russa, al metropolita, che rappresenta la propria autorità costituita* [158].

La riforma di Giobbe, dunque, che ribadiva la comunione con la chiesa orientale, segnava la fine del dibattito fra ortodossi che volevano unirsi a Roma e ortodossi che stavano ancora con Costantinopoli. Essa infatti prevedeva una regolarizzazione canonica con la ripresa di tutte le "postazioni" da parte ortodossa e quindi con l'esclusione automatica di ogni legittimità uniata. La riforma fu condotta con molta energia, rispondendo alle persecuzioni uniate con una persecuzione altrettanto decisa nei confronti degli uniati presenti a Kiev. Ma, il confine fra la difesa della fede e il fanatismo, come nel caso di S. Giosafat, è molto labile. Così, il linguaggio di fuoco del metropolita spinse alcuni a passare a vie di fatto, colpendo a morte diversi preti uniati (fra cui i due che erano stati convertiti da S. Giosafat poco prima), oltre ad un certo Batalia. In altre parole, l'essere disposti al martirio finiva per essere disposti ad uccidere[159]. La sua opposizione all'uniatismo lo spinse addirittura a scrivere nel 1625 allo zar di Mosca, esortandolo ad invadere l'Ucraina. Morì il 2 marzo del 1631, considerato dagli ortodossi un *combattente per l'ortodossia contro gli scandali e gli attacchi dei nemici, zelatore dell'ordine ecclesiastico e della crescita delle forze spirituali della chiesa* [160].

Nel 1632, con la morte di Sigismondo III e l'ascesa al trono di Ladislao IV, la situazione per gli ortodossi migliorò ulteriormente. La confraternita di Vilna preparò un *memorandum* sui diritti degli ortodossi. Una commissione mista voluta dal re

---

[158] Malyševskij, *Zapadnaja Rus' v bor'be*, čast' II, Spb 1897, p. 88.

[159] Si noti che nella prestigiosa *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija* entrambe le voci Iov Boreckij e Iosafat Kuncevič escono dalla penna di Th. Titov. Nel caso di Giobbe si parla solo di difesa dell'ortodossia (omettendo completamente le uccisioni degli uniati a seguito dei suoi discorsi infuocati), in quello di Giosafat di vera e propria "persecuzione degli ortodossi" e, citando uno storico, afferma: *La sua morte non fu la morte di un martire cristiano, bensì qualcosa di simile al suicidio.*

[160] Ivi, p. 110. Su Giobbe Boreckij, vedi anche Th. Titov, *Iov Boreckij,* in *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, t. VII, S.Peterburg 1906, col. 221-225. Per un elenco delle violenze cattoliche contro gli ortodossi, vedi Nikolaj Bantyš-Kamenskij, *Istoričeskoe izvestie o voznikšej v Polše Unii,* Vil'no 1864. Con una introduzione molto aspra contro la Chiesa cattolica, il libro è stato ristampato per le edizioni Palomnik nel 2001.

raggiungeva finalmente un accordo sulla base del diritto degli ortodossi di eleggersi il metropolita, i quattro vescovi di Lvov, Luck, Peremysl' e Mstislav, di manifestare pubblicamente la loro fede, e di aprire scuole, tipografie e confraternite [161]. A questi famosi *Pacta conventa* si oppose il papa, ma il re rispose che era necessario salvaguardare la pace nel regno.

Il tempo comunque marciava a favore degli ortodossi, che ormai avevano trovato un nuovo leader, Pietro Moghila, loro rappresentante al parlamento polacco del 1633, allorché gli furono conferiti poteri metropolitici considerando l'età avanzata del metropolita Isaia Kopynskij, succeduto al Boreckij nel 1631. Il Moghila però, nuovo campione dell'ortodossia, non ricorse alla violenza come il Boreckij né perseguì una politica filomoscovita. E degli appelli del Boreckij fece suo solo quello ad una maggiore diffusione della cultura ortodossa. Il momento più favorevole agli ortodossi fu l'anno 1649, a seguito della vittoria dell'hetman cosacco, Bogdan Chmel'nickij, riuscendo per l'occasione ad ottenere un decreto che proibiva ai gesuiti di istituire scuole a Kiev. Pochi anni dopo, e precisamente nel 1654, gran parte dell'Ucraina veniva annessa alla Grande Russia, e terminava quel lungo periodo di dominio polacco lituano che tanto aveva influito sulla situazione religiosa. Per il legame ecclesiastico bisognerà però attendere il 1685.

7. Dall'ortodossia all'uniatismo: Melezio Smotrickij e Kirill Trankvillion Stavroveckij

Le violenze ortodosse contro gli uniati suscitarono un senso di colpa in alcuni teologi ortodossi i quali, poco a poco più o meno segretamente, passarono essi stessi in campo uniata. Il fenomeno coinvolse alcuni campioni dell'ortodossia, i più noti dei quali furono Meletij Smotrickij, Kirill Trankvillion-Stavroveckij e Vassjan Sakovič.

Fino al 1523 lo Smotrickij era stato in prima linea nello scontro intellettuale contro gli uniati. La violenza da entrambe le parti si era manifestata in persecuzioni, ma non ancora in assassinii. L'uccisione da parte ortodossa dell'arcivescovo di Polock, Giosafat, sia pure comprensibile per il carattere intollerante del presule, apriva un capitolo nuovo in cui la fedeltà alla propria fede cominciava a confondersi con la barbarie disumana. La crisi spirituale che attraversò allora lo portò alla conclusione che il senso della cattolicità della chiesa fosse più rispondente alla sua natura che il senso dell'autonomia della chiesa locale.

Melezio Smotrickij [162] era figlio del già menzionato Gerasim (l'autore della *Chiave del regno celeste*). Nato a Smotric verso il 1575, prima di farsi monaco si chiamava Massimo. Aveva frequentato la scuola di Ostrog, ove aveva avuto tra i professori il futuro patriarca di Costantinopoli, Cirillo Lukaris. Tra il 1601 e il 1605 sembra che frequentasse il collegio gesuita di Vilna. Quindi intraprese alcuni viaggi in Germania, ove ascoltò lezioni nelle università protestanti di Leipzig, Wittenberg, Nurenberg e Breslau. Rientrò in Russia nel 1608, proprio mentre la tensione era altissima, con i cattolici che cercavano di togliere diritti e proprietà agli ortodossi, e con quest'ultimi che nella polemica usavano toni molto aspri.

[161] Cfr. M. Kojalovič, *Litovskaja Cerkovnaja Unija*, II, Sankt-Peterburg 1861, p. 170.

[162] Lo studio più approfondito su Melezio Smotrickij è quello di Meletij M. Solovey, osbm, *Meletij Smotrickij jak pis'mennik* (Melezio Smotickij come scrittore), Roma-Toronto 1978. Ricchi però di informazioni sulla polemica sull'uniatismo sono anche i già menzionati Archangel'skij e Kojalovič.

La sua prima opera nota è l'*Antigrafe* pubblicata a Vilna proprio quell'anno. Un'opera che voleva essere una risposta a due brosciure apparse da poco, la prima ispirata al già citato lavoro di Pietro Skarga sugli *Errori* dei Russi, la seconda era la recente *Armonia ovvero accordo nella fede*, che ricalcava uno scritto di Ipatij Poty alla vigilia del Concilio di Brest. Il messaggio di fondo delle brosciure cattoliche era un invito agli Ortodossi di aderire all'unione con Roma per meglio combattere il dilagante protestantesimo. Lo Smotrickij non appose il suo nome al libro, ma lo pubblicò come un lavoro di *un Fratello della Confraternita ecclesiastica di Vilna*. Utilizzando tutte le conoscenze acquisite nelle scuole protestanti, lo Smotricski, in uno stile retorico e in uno spirito di polemica ironia, mise in rilievo i difetti del cattolicesimo e specialmente del papato.

Ma l'opera che maggiormente impressionò i contemporanei fu il *Thrinos* o "Lamento dell'unica universale chiesa orientale con una trattazione dei dogmi della fede... di Teofilo Ortologo" (*Thrinos, to jest Lament jedynej powszechney apostolskiey Wschodniej Cerkwie z objasnieniem dogmat wiary*), pubblicato a Vilna nel 1610. Trattasi di un'opera esemplare dal punto di vista della polemica. Le prime due parti, considerate di elevato valore letterario, sono scritte con pathos. L'autore assume le vesti della Chiesa orientale, prima lamentandosi *dei suoi figli degeneri*, e poi *ammonendo i figli che l'hanno abbandonata*. Segue la parte dogmatica, meno interessante dal punto di vista letterario, ma ugualmente efficace per la polemica teologica. Con l'aiuto di ben 143 autori e in un tono che passa dalla derisione all'aggressività, lo Smotrickij delinea la storia, i costumi e la dottrina della chiesa di Roma, soffermandosi sulla *supremazia autocratica dei vescovi di Roma*.

Quindi passa alla difesa della tradizione ortodossa su tutti i punti di divergenza con la chiesa cattolica: Filioque, pane azzimo per l'eucarestia, Purgatorio, invocazione dei Santi e comunione sotto le due specie. Il Filioque, oltre che una inserzione contraria ai canoni, è anche scritturisticamente e patristicamente ingiustificata e quindi eretica. Poi l'autore tenta di dimostrare che Cristo nell'ultima cena usò pane fermentato. Quanto al purgatorio, la chiesa orientale non conosce alcun fuoco materiale e temporaneo in funzione purgativa, né ciò può essere in alcun modo adombrato dal fatto che la chiesa prega per le anime dei defunti.

A proposito del primato papale egli critica l'universalità della giurisdizione pontificia, come pure tutte le novità introdotte nei costumi della chiesa, quali ad esempio il proibire ai laici la lettura della Sacra Scrittura e la santa comunione sotto le due specie. La sua precedente formazione protestante si rivela allorché parla dell'invocazione dei Santi, ove curiosamente accusa la chiesa romana di mettere sullo stesso piano la venerazione dei Santi e quella di Dio, e accusa persino i papi di aver escluso varie nazioni dalla sua comunione (Germania, Inghilterra, Scozia, Norvegia, Cecoslovacchia) abbandonandole al protestantesimo. La chiesa orientale termina il suo discorso-lamento esortando i suoi figli a tornare a lei, che è la vera madre, mentre quella romana è una matrigna.

In appendice al *Thrinos* si trova un breve *Catechismo* che, a parte le quattro tradizionali (con l'affermazione che il Purgatorio è una favola), non presenta differenze dalla dottrina cattolica.

Contro quest'opera di Melezio Smotrickij scrissero Pietro Skarga, Elia Morochovskij e Leone Krevza. Il primo quello stesso anno compose l'*Ammonimento* (Przestroga) *alla Rus' di fede greca contro il Lamento di Teofilo Ortologo*. Due anni dopo il segretario regio Elia Morochovskij scriveva *La consolazione* (Parigorìa al'bo utulenie) *del pianto*

della chiesa orientale di Teofilo Ortologo. Nel 1617 Leone Krevza, archimandrita uniata di Vilna, scrisse la *Difesa dell'Unia*. Tutti e tre andarono giù duro contro lo Smotrickij mettendo in rilievo i punti di contatto col protestantesimo. Krevza, fra l'altro, si soffermava e riportava tutta una serie di testimonianze greche sul primato del romano pontefice.

Ovviamente il *Thrinos* dello Smotrickij ebbe un impatto enorme nel mondo ortodosso, che accolse l'autore come il nuovo campione nella lotta alla chiesa di Roma. Dato il momento politicamente delicato, oltre che spinto dalle insistenze dei gesuiti, il re, di solito molto diplomatico, fu costretto ad intervenire a favore dei cattolici, facendo ritirare il *Thrinos* dalla circolazione e dandolo alle fiamme. Delle grane ebbero anche gli stampatori.

La cosa frenò lo Smotrickij dal prendere la penna e rispondere ai cattolici, preferendo darsi a studi letterari e filologici. E mentre la polemica veniva condotta da un altro teologo, Zaccaria Kopystenskij, lo Smotrickij lavorò alacremente per rispondere ad un'esigenza molto sentita dai Russi, specialmente dopo le critiche di Pietro Skarga, che a differenza del greco e del latino lo slavo ecclesiastico non aveva la necessaria precisione e scientificità. Già Ivan Vyšenskij aveva tentato una difesa, per così dire mistica, dicendo che il veteroslavo non aveva bisogno di regole essendo la lingua degli angeli. Ma questa era una difesa che non poteva reggere a lungo né soddisfare. Melezio Smotrickij, dopo anni di studi sui testi liturgici e teologici, compose la famosa *Grammatica della lingua slava* pubblicandola sul finire del 1618. Dal risultato, però, va detto che il suo punto di riferimento, più che gli antichi testi del X e XI secolo, fu la letteratura religiosa ukraina e bielorussa del XV e XVI secolo. Divisa in quattro parti (ortografia, etimologia, sintassi e prosodia), la *Grammatica* dello Smotrickij ebbe un grande successo, e fu ripubblicata nel 1629, 1638, 1648 e 1721, divenendo anche la base della nota *Grammatica russa* di Michail Lomonosov (1775).

Intanto, come si è già detto, nel 1620 il patriarca di Gerusalemme Teofane aveva ricostituito la gerarchia ortodossa sotto la protezione dei cosacchi. Smotrickij fu scelto come arcivescovo di Polock per contrastare l'opera dell'uniata Giosafat Kuncevic. Nella polemica, sollevata da parte degli uniati sulla legittimità dell'elezione patriarcale di Teofane e conseguentemente delle sue nomine episcopali in Russia, lo Smotrickij si inserì vivacemente. Tra il 1621 e il 1623 pubblicò infatti tutta una serie di scritti in difesa sua e dei fratelli nell'episcopato, ricorrendo ad un linguaggio estremamente violento. Gli uniati erano chiamati apostati, traditori e stupidi. Nella "Verifica dell'innocenza" (*Veryficacya niewinnosci*, Vilna 1621) difese Teofane contro l'accusa di essere una spia turca e un vagabondo, e ribadì il diritto dei vescovi ortodossi alle antiche proprietà. I vescovi ortodossi, egli aggiungeva, sono fedeli sudditi del regno polacco e si attendono dal re la reintegrazione nei loro diritti. Essi giustamente continuano a fare riferimento al patriarca di Costantinopoli, mentre gli uniati sono apostati e calunniatori, e l'ira divina si abbatterà su di essi.

Una confutazione da parte cattolica venne con il saggio "Doppia colpa" (*Sowita wina*), opera del metropolita uniata Giuseppe Rutski (1614-1637), in cui si fa notare che la Russia fu convertita da Costantinopoli quando questa sede era in comunione con Roma. Un ritorno a quell'unione non può quindi essere definita apostasia. Lo stesso Smotrickij aveva intrattenuto a Vilna dei colloqui con gli uniati, ed aveva fatto marcia indietro a motivo delle pressioni degli ortodossi più fanatici. Ed anche le violenze e gli eccessi sono piuttosto da parte ortodossa, in quanto c'è un rifiuto ad incontrarsi e risolvere le divergenze in spirito di carità.

Smotrickij rispose con la *Difesa della Verifica* (1621) che ribadiva i diritti costantinopolitani sulla Rus' di Kiev, rigettando quelli degli uniati a sedi episcopali nella Rus'. Contro questo scritto si pronunciarono Timoteo Simonovič e ancora il Rutski. Nel 1622 i cattolici insistevano con l'*Esame della difesa* ad opera di Leone Krevza (o Antonio Sielawa), che riesaminava canonicamente e storicamente i suddetti punti controversi. Smotrickij veniva accusato di comportarsi poco sinceramente, poiché nei dialoghi con gli uniati confessava di avere la stessa fede, e poi pubblicamente usava toni aspri che giustificavano le violenze degli ambienti ortodossi vicini ai cosacchi. Smotrickij rispose all'*Esame* con il suo *Elenchus,* a cui gli uniati risposero con un *Anti-Elenchus* (di A. Sielawa).

Nel 1623 lo Smotrickij si cimentò con la composizione di un *Catechismo*, che non ebbe però molto successo. Secondo il Gruzdev [163] le autorità ecclesiastiche ortodosse non l'approvarono perché troppo "latino", ma non è impossibile che la successiva vicenda spirituale lo abbia dissuaso dal pubblicarlo. Nel 1623, comunque, Smotrickij era ancora il campione dell'Ortodossia. Confutò infatti l'*Anti-Elenchus* con due scritti, *Giustificazione dell'Innocenza* (della cui diffusione si preoccupò lo stesso metropolita ortodosso Giobbe Boreckij) e *Protesta*, a dire il vero senza molti nuovi argomenti e sempre con le stesse accuse.

L'anno in cui apparvero questi scritti polemici è anche l'anno dell'uccisione per mano degli ortodossi del vescovo suo concorrente, Giosafat Kuncevič. E certamente i richiami fattigli dagli uniati, su come il suo linguaggio avrebbe potuto eccitare gli animi, influì sulla sua crisi spirituale. Volle quindi intraprendere un viaggio a Costantinopoli e a Gerusalemme, andare cioè alle sorgenti della fede ortodossa. Ma il risultato del viaggio fu per lui sconvolgente, poiché finì per rendersi conto che quella chiesa orientale che egli aveva tanto difeso e per la quale aveva tanto lottato contro gli uniati esisteva solo nella sua mente e nel suo cuore. Sul piano dogmatico era rimasto scosso di come a Costantinopoli prevalessero le tendenze protestanti, e preti e vescovi comprassero dai turchi le loro dignità. Da una conversazione avuta con Cirillo Lukaris si era convinto che lo stesso patriarca era infetto di Luteranesimo e Calvinismo, e che il suo protestantesimo era confluito nel recente *Catechismo ortodosso* da lui fatto stampare. Né gli altri patriarchi, i vescovi e i preti davano esempi di santità di vita, anzi commettevano i più svariati abusi. E tirava la conclusione che se la Rus' di Kiev si trovava in uno stato così deplorevole era dovuto al fatto di aver seguito e di seguire ancora ciecamente Costantinopoli. L'unica via per uscire dal protestantesimo, dagli abusi e dall'ignoranza era quella di riavvicinarsi alla chiesa cattolica secondo i decreti del Concilio di Firenze. Le differenze della chiesa ortodossa con la cattolica sono infatti secondarie, e coinvolgono piuttosto le pratiche liturgico-canoniche.

Tutto ciò emerge dalla sua *Apologia,* o *Difesa del viaggio nei paesi d'oriente* (Lvov 1628). Questa apologia impressionò molto perché gli ortodossi non potevano dimenticare che l'autore era stato fino a pochi anni prima il numero uno nella lotta contro gli uniati. Convinto di poter smuovere le acque, Smotrickij partecipò al concilio del 1628. Ma questo concilio era dominato dai cosacchi, i quali non avevano alcun interesse ad una pacificazione cattolico-ortodossa. Per non subire una condanna che poteva significare la sua fine, Smotrickij ritrattò l'*Apologia*. Come ebbe poi a dire in una lettera (a Lavrentij Drevinskij) *i cosacchi suonavano, e i vescovi e i preti danzavano al loro ritmo*. Alla condanna conciliare replicò lo Smotrickij con una *Protesta contro il concilio di Kiev del 1628* (Lvov 1628). In essa denunciava il fatto che

[163] Gruzdev B., *Katichizisy Russkie,* in Bog. Enc., IX, col. 203.

i laici avessero ormai preso tutto il potere e condizionavano pesantemente persino il metropolita Jov Boreckij e l'archimandrita Pietro Mogila. Anzi costoro andavano considerati come le vere vittime del concilio, costretti a rinunciare alle loro idee pacificatrici.

Nel frattempo Smotrickij aveva scritto anche due lettere a Cirillo Lukaris. Nella prima (1627) si rivolgeva a lui per chiarimenti sui punti controversi con la chiesa cattolica. Nella seconda chiedeva per quale motivo la chiesa greca aveva prima accettato l'unione al concilio di Firenze e poi aveva rinnegato tutto. E come mai egli stesso (il patriarca) aveva prima insegnato che la chiesa romana era in accordo con quella ortodossa nel campo dogmatico, mentre ora riteneva che tale accordo l'ortodossia lo trova col protestantesimo.

Contemporaneamente all'*Apologia* usciva *L'antidoto contro l'Apologia,* opera di Andrej Muzilovskij. Già nell'aprile di quell'anno Smotrickij rispondeva a questo scritto con l'*Ekzetesis o sentenza tra l'Apologia e l'Antidoto*, ove senza più diplomazia accusava il patriarca Cirillo Lukaris di calvinismo e i vescovi russi ("perfetti ignoranti") di eresia. Faceva anche notare l'armonia dogmatica con la chiesa cattolica. Simile nello spirito era la *Parenesi, o esortazione alla Confraternita di Vilna presso la Chiesa dello Spirito Santo* (Cracovia 1629). Alle accuse di apostasia da parte della Confraternita egli rispose che la conversione alla Chiesa cattolica non significava l'abbandono della chiesa ortodossa. Solo che nessuna salvezza poteva venire da Costantinopoli, quanto piuttosto da un patriarcato proprio dei Ruteni. E concludeva con l'esortazione a mettere da parte il *Thrinos* e riflettere sulla sua *Apologia*.

Gli ortodossi ripresero le critiche all'*Apologia* nel 1632 con l'*Antapologia* di Diplitz, pseudonimo di Eustazio Kisel'. Questo era anche l'anno della morte di Sigismondo III e dell'ascesa al trono di Ladislao IV. Nel contesto della migliorata situazione ortodossa, la confraternita di Vilna preparò un memorandum sui diritti degli ortodossi: *Synopsis, al'bo kròtkie spisanie prav, przywilejow, swiebody, … narodowi Russkiemu nadanych*.

Il 27 dicembre 1633 Smotrickij chiudeva gli occhi nel Signore, ma il suo esempio non era rimasto isolato. Altri intellettuali seguirono la via del riavvicinamento alla chiesa di Roma, i più noti dei quali furono Kirill Trankvillion Stavroveckij e Kassian Sakovič.

Il primo, negli anni iniziali del XVII secolo, era noto come *didascalo,* vale a dire maestro sia nelle lettere che nella predicazione morale. Aveva già insegnato alla scuola della nota confraternita di Lvov dal 1587 al 1591, ed ivi tornò dopo essere stato qualche tempo a Vilna. Insegnò anche nella confraternita di Zamost.

Nel 1618 scrisse il famoso "Specchio della teologia composto sulla base di molti libri teologici" (*Zercalo Bogoslovija*), che voleva essere un trattato sistematico di dogmatica. Edito e riedito più volte, questo trattato era diviso in tre parti: nella prima si trattava della natura o essenza di Dio, nella seconda del mondo nel suo aspetto invisibile (gli angeli), visibile (il cielo e la terra), umano e diabolico; nella terza si parlava delle tenebre, della luce e della beatitudine eterna. Qua e là si avvertiva l'influsso latino, come ad esempio sul momento della transustanziazione [164].

[164] *Sija kniga naricaemaja Zercalo Bogoslovija izbranna ot mnogich knig bogoslovskich trudoljubiem sostavlena jeromonacha Kirila Trankviliona, propovednika slova Božija*, monastero Počaev 1618, e monastero Unev 1692. Su Kirill Trankvillion Stavroveckij, vedi S.T.Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, Kiev 1883, appendice 35, pp. 231-234; Archangel'skij, *Bor'ba s katoličestvom*, pp. 120-121, 128-131; Th. Titov, *Kirill Trankvillion Stavroveckij,* in Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, X, Spb 1909, col. 404-405.

Nel 1619 divenne igumeno del monastero di Ljubart, ove compose il "Vangelo maestro di vita, omelie per le domeniche e giorni festivi, nonché di alcuni santi" (*Učitel'noe Evangelie*, Rochmanovo 1619), contenente 109 sermoni per le feste di tutto l'anno. Quello stesso anno diffondeva una sua epistola in cui esortava gli ortodossi *a preservare con fermezza l'immacolata fede cristiana*. Alcuni anni dopo, probabilmente a seguito di una crisi analoga a quella dello Smotrickij, passò all'uniatismo. Le prime reazioni contro di lui vennero da Giobbe Knjaginickij e da Teodosio, igumeno di Skit, poi a condannarlo fu lo stesso concilio di Kiev. Divenuto igumeno di un monastero di Černigov, continuò la sua attività pubblicando "La perla preziosa" (*Perlo Mnogocennoe*), contenente dei componimenti in versi in onore della Vergine, degli Angeli, degli Apostoli, sul destino dell'uomo nell'al di là. Se i sermoni del *Vangelo maestro di vita* avevano carattere prevalentemente dogmatico, quelli de *La perla preziosa* hanno carattere morale ed ascetico. Morì nel 1646, lo stesso anno della pubblicazione del suddetto libro.

Il destino della sua opera, inizialmente molto apprezzata nel mondo ortodosso, ebbe un colpo notevole man mano che diveniva noto il suo passaggio all'uniatismo. Data la sua precedente fama, persino nella Moscovia ci si mosse per impedire la diffusione delle sue opere. Ai primi di dicembre del 1627, spinto dal patriarca Filarete (che era suo padre), lo zar emise un decreto contro *Il Vangelo maestro di vita* denunciando non meglio precisate eresie ed errori *contro gli antichi vangeli, gli scritti dei santi padri e le divine scritture*. Di conseguenza questo e *gli altri libri dell'archimandrita Cirillo Trankvillion Stavroveckij andavano raccolti e dati alle fiamme, di modo che fosse sradicata dal mondo la sua eresia e ribellione*. Il decreto specificava che i libri dello Stavroveckij non andavano pubblicati né comprati. Chi fosse stato trovato in possesso di qualcuno di essi, avrebbe subito la punizione e la scomunica da parte del patriarca Filarete. Per dare l'esempio nella piazza di Mosca furono raccolti 60 esemplari e pubblicamente bruciati. Ciò nonostante lo *Specchio della Teologia* venne tradotto da Teofane, bibliotecario del monastero Čudov (1676) e diversi estratti del *Vangelo maestro di vita* circolavano ancora sia nel XVII che nel XVIII secolo. Fu pubblicato ad esempio a Mogilev nel 1697, ove due anni dopo veniva pubblicata anche la *Perla preziosa* [165].

Meno impressione fece sugli ortodossi la defezione di Kassian Sakovič, professore alla scuola della confraternita di Kiev [166]. Insieme allo Smotrickij e allo Stavroveckij, forma la triade dei grandi intellettuali ortodossi del tempo a passare all'uniatismo. Nel 1642 pubblicò a Varsavia l'*Epanòrthosis o Rappresentazione degli errori, eresie e superstizioni della chiesa greco-russa non unita, che si trovano sia nei dogmi di fede che nella celebrazione dei sacramenti e negli altri riti e cerimonie*. Scopo del libro, diceva la prefazione, era di sensibilizzare i cattolici ad aiutare i russi a liberarsi da questi errori e accoglierli nel grembo della chiesa universale. Il libro è diviso in otto parti, a cominciare dai sette sacramenti. Due anni dopo dalla tipografia della Pečerskaja Lavra usciva l'opera dal titolo *Lithos o Pietra lanciata con la fionda della verità della Santa Chiesa Ortodossa, composta dall'umile padre Eusebio Pimen a confutazione della prospettiva falsa e tenebrosa di Kassian Sakovič*. L'autore, concedendo al Sakovic che nella Russia occidentale vi sono molti difetti dal punto di vista ecclesiale, sottolinea che si tratta di difetti superficiali ed esteriori.

[165] AA. VV., *Kniga Belorussii. 1517-1917. Svodnyj Katalog,* Minsk 1986, pp. 125-130.
[166] Su Kassian Sakovič (scritto anche Sakowicz), vedi Archangel'skij, *Bor'ba s katoličestvom*, p. 118-119.

8. La risposta ortodossa: Zacharija Kopystenskij e Lavrentij Zizanij

A differenza dello Smotrickij e dello Stavroveckij, altri due intellettuali ortodossi non passarono all'uniatismo. L'uccisione di S. Giosafat fece loro abbassare i toni, ma non prendere decisioni eclatanti. Trattasi di Zacharij Kopystenskij, noto per la *Palinodia*, ponderosa opera di confutazione delle tesi uniate, e Lavrentij Zizanij, noto per il più diffuso *Catechismo* circolante in Russia prima di quello del Moghila.

Il Kopystenskij era nipote di quel Michail Kopystenskij, il vescovo di Peremysl' che non aveva aderito all'Unia. Aveva studiato probabilmente alla scuola della confraternita di Lvov, dove apprese il greco, il latino e lo slavo. Quindi intraprese alcuni viaggi di studio in Valacchia e altre terre meridionali. Nel 1616 era entrato nella confraternita di Kiev, che proprio allora si era fornita di una tipografia, allargando tra l'altro la cerchia di intellettuali ivi rappresentata da Lavrentij Zizanij, Pamva Berynda e Tarasij Zemka, Ivi nel 1617 pubblicava, con lo pseudonimo di Azaria, il "Libro delle ore" (*Časoslov*) con due introduzioni (nella prima c'era l'interpretazione delle pratiche liturgiche, nella seconda parlava del contenuto e dell'uso del libro). Nel 1619 pubblicava il "Libro della fede" (*Kniga o vere*), diretto sia contro i protestanti che contro i "papisti", poi procedeva alle correzioni dell'*Antologion*, una raccolta di scritti patristici tradotta dal greco da Giobbe Boreckij, allora soltanto igumeno.

Fu nel 1621 fu richiesto di entrare in lizza contro gli uniati. Lo fece pubblicando l'anno dopo la *Palinodia o Libro apologetico della santa chiesa cattolica orientale* (1622), la quale manoscritta (prima edizione a stampa, 1878, nel quarto volume della Russkaja Istoričeskaja Biblioteka) ebbe notevole diffusione sia nella Russia occidentale che nella Moscovia, e poco dopo specialmente negli ambienti del Raskol [167]. Quest'opera del Kopystenskij era stata stimolata dalla "Difesa dell'Unia" (*Oborona Unii*) dell'archimandrita Leone Krevza (1617), poi vescovo uniata di Smolensk (1625-1639). E' divisa in quattro parti. La prima concerne l'apostolo Pietro e la sua autorità, la seconda il primato del romano pontefice, la terza sull'origine greca della chiesa russa (mai soggetta alla chiesa romana), la quarta sull'invalidità dell'unione della chiesa russa con la romana in mancanza dell'assenso dei quattro patriarchi. E' un'opera di grande erudizione, con citazioni di testi nelle più svariate lingue. Forse nessuno scrittore russo occidentale ha portato prima di lui una tale mole di riferimenti e rinvii a scritti sia orientali che occidentali. Il carattere dell'opera è prevalentemente storico, con poche escursioni nella dogmatica [168](32).

L'autore, nella polemica contro il Krevza, dimostra non soltanto la padronanza di un materiale molto ricco, ma anche una tendenza allo spirito critico. Le fonti non sono tutte uguali; molte provengono da tradizioni non sempre conciliabili con la verità ecclesiale. E quindi nel confronto è necessario privilegiare quelle antiche, quelle provenienti dal Monte Athos. Non per nulla aveva scelto questo titolo: *Palinodia*, volendo intendere che nel teologizzare egli intendeva cantare il *canto antico* (Πάλιν

[167] *Palinodia ili Kniga Oborony katholičeskoj svjatoj apostol'skoj Vschodnej Cerkvi i svjatych patriarchov, i o Grekoch i o Rossoch christianech. V lasce Božoj, za blagosloveniem staršich, prez archimandrita Zachariju Kopistenskogo napisana i z revizieju učitelej vydana a pod rozsudok poddana svjatych vschodnych patriarchov. Roku ot Roždestva Boga Slova Iisusa Christa, 1621-go, mecjaca noembria 26,* in "Russkaja Istoričeskaja Biblioteka izdavaemaja Archeograficeskoju Kommissieju, tom IV, Pamjatniki polemičeskoj Literatury v Zapadnoj Rusi", Kniga I, Spb 1878.

[168] V. Z. Zavitnevič, *Palinodija Zacharii Kopystenskago i eja mesto v istorii zapadno-russkoj polemiki XVI i XVII vv.,* Varsavia 1883. Sul Kopystenskij vedi anche l'articolo nella *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, t. V, col. 673-676.

ώδη). Dovendo però rispondere al Krevza, che tra le argomentazioni riportava anche la perdita di tante reliquie da parte dei Greci a favore dell'Occidente, il Kopystenskij si soffermava anche sugli argomenti dei miracoli e delle traslazioni.

Secondo Zavitnevič, quasi tutto ciò che è scritto nella *Palinodia* potrebbe essere uscito dalla penna di qualsiasi teologo ortodosso moderno. Il punto principale si cui si può sollevare delle critiche è quello relativo alla partecipazione dei laici nelle cose ecclesiastiche. Pressato dalle critiche del Krevza anch'egli rigetta il diritto dei laici a partecipare ai concili, se non come consiglieri dei vescovi e del clero. In ogni caso, per il Kopystenskij, la massima autorità nella chiesa è costituita dal concilio universale (*vselenskij sobor*). I vescovi, che hanno i loro diritti direttamente dagli apostoli, sono uguali tra loro, anche se la storia a livello di onore ha messo in rilievo le sedi di cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Anzi, sempre motivi storici (come l'essere capitale dell'impero) ha fatto sopravanzare due di questi patriarcati, Roma e Costantinopoli.

Quanto agli avvenimenti storici, la polemica portò il Kopystenskij a valutazioni tendenziose al fine di difendere la sua tesi. E' il caso ad esempio di alcune iniziative che, secondo il Krevza, davano un'immagine molto negative di Fozio. La prima, riferita dallo storico Zonara, si riferisce alla tortura del patriarca Ignazio da parte di Barda, cui avrebbe partecipato lo stesso Fozio. La seconda, riferita da Niceta di Paflagonia, si riferiva al modo spregiudicato di Fozio di forgiare documenti falsi (pergamena della genealogia di Basilio il Macedone come discendente del re armeno Tiridate). Poiché nel testo di Zonara tale episodio non compariva, senza avere il testo di Niceta di Paflagonia dinanzi a sé, il Kopystenskij ne concludeva che si trattava nell'uno e nell'altro caso di interpolazioni di cattolici. E poco più avanti, per sottolineare questo concetto, chiama ironicamente Niceta "Vaticano", invece di Paflagonia [169].

Analogo è il caso delle lettere di Pietro di Antiochia al Cerulario e al patriarca Domenico di Aquileia. Secondo Krevza, il Cerulario era stato il vero colpevole della divisione delle chiese, come dimostrava la lettera di Pietro di Antiochia a lui diretta, e in cui lo accusava di dare importanza eccessiva alle differenze coi latini. Il Kopystenskij non si limitò a contrapporre la lettera a Domenico di Aquileia, in cui invece gli errori dei latini era considerati gravi, ma tirò fuori due redazioni russe di questa seconda lettera, quasi si trattasse di due altre lettere. Per cui, di fronte a ben tre lettere con lo stesso linguaggio, Kopystenskij ritenne di poter concludere per la non autenticità di quella indirizzata al Cerulario[170]. (34).

Scrive al riguardo Zavitnevic: *In tal modo, la sua tendenziosità porta in sé piuttosto il carattere di una generalizzazione frettolosa* (pospešnoe obobščenie)*, che non una reale e premeditata alterazione della verità.*

In realtà, se questa considerazione può valere in generale, non altrettanto si può dire per alcuni casi specifici, come ad esempio la traslazione di S. Nicola. A prima vista, per il credente occidentale la cosa appare del tutto secondaria. Invece, il Krevza sapeva benissimo come un'argomentazione su S. Nicola poteva pesare per qualsiasi ortodosso russo. Ora, egli diceva, se Dio aveva permesso che il corpo di S. Nicola passasse dai greci ai latini, ciò significa che la fede romana è nella verità e quella greca nell'errore.

[169] *Palinodia*, in Russkaja Istoričeskaja Biblioteka, t. IV, p. 740; Zavitnevič, *Palinodia*, p. 397-398.
[170] *Palinodia*, cit., pp. 789-791; Zavitnevič, Palinodia, 394-397.

Il Kopystenskij dedicava alcune righe per diversi Santi. Giunto però alla traslazione di S. Nicola a Bari volle soffermarsi per un intero paragrafo [171].

Le reliquie di questo Santo furono dunque traslate da Mira di Licia a Bari, "città italiana, nella provincia di Puglia" (*mesta Bloskogo, v provinciju Apuliju*). Secondo il Krevza, questa traslazione dimostrava due cose: la purezza della fede latina, e l'unità della chiesa russa e della latina. Essa fu voluta infatti dal papa di Roma Urbano II, dopo di che fu subito accolta dai russi e rigettata dai Greci. Il che significa che i Russi erano nell'obbedienza alla chiesa di Roma e quindi in unione con essa.

Contro questo argomento il Kopystenskij adduce vari elementi per dimostrare la grecità della Puglia al tempo della traslazione:

> *Qui si tratta della città di Bari, alla quale il santo taumaturgo Nicola ha voluto che il suo corpo fosse destinato, dalla Piccola Grecia cioè alla Magna Grecia, dai greci ai greci, e non ai latini, da uomini di fede ortodossa e cultura orientale ad uomini di stessa fede e cultura, da una diocesi sottoposta al patriarca di Costantinopoli ad una diocesi sottoposta allo stesso patriarca, e non ai latini o alla giurisdizione papale, da un luogo di sovranità greca attaccato dai pagani ad un luogo sempre di sovranità greca, ma protetto da Dio, da un luogo sacro ad un luogo sacro, vale a dire da una chiesa orientale desolata dai pagani ad una chiesa ugualmente orientale libera dall'aggressione dei pagani.*

Il fatto poi che noi russi celebriamo l'evento e i greci no, non sta a significare che noi eravamo uniti a Roma. I greci non celebrano neppure la festa della Madonna della Protezione (*Pokrov*), mentre noi la celebriamo solennemente. Del resto al tempo della traslazione era metropolita in Russia il greco Efrem e così poi gli altri metropoliti, per cui è infondata la tesi dell'unione con Roma. Il fatto che i greci non celebrano la festa è legato alla circostanza che subito dopo ci furono le crociate che peggiorarono i rapporti con l'occidente. Nella nostra Rus', regnando la pace, il culto del Santo poté svilupparsi adeguatamente. Quanto ad Urbano, si tratta di un errore. Infatti, in un suo scritto (*Obroča*) Skarga dice che Giovanni Arcidiacono di Bari datò l'avvenimento al 1087, quindi non sotto papa Urbano ma sotto Vittore III. Verso il 1080 invece la Puglia era ancora sotto i greci. Inoltre, i latini si rapportano a questi corpi di santi orientali (Andrea apostolo, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Marco) come il Faraone con Mosé, vale a dire senza fede e senza l'impegno ad imitarne l'esempio. Senza la fede di questi santi ed in questi santi i latini hanno ben poco da gloriarsi [172].

Questo a proposito di S. Nicola è un chiaro esempio di alterazione della verità. Kopystenskij afferma che la traslazione avvenne quando Bari era ancora dei greci. Questa opinione, che ancora oggi alcune guide per i pellegrini riportano, è completamente priva di fondamento. I normanni infatti conquistarono Bari nel 1071. La traslazione avvenne nel 1087, ben 16 anni

---

[171] *Palinodia,* ed. cit., Parte II, sezione XI, articolo 2. Che la questione toccasse un nervo scoperto della spiritualità russa è dimostrato da tutta una serie di elementi. Mi limito a due. Primo, persino il più grande storico della chiesa russa (Evgenij Golubinskij) dedica pagine al caso in questione, arrampicandosi sugli specchi per "spiegare" il fenomeno. Secondo, una recente edizione russa di preghiere a S. Nicola (*Polnyj sbornik kanonov i molitv svjatitelju Nikolaju Čudotvorcu,* Danilovskij Blagovestnik, M 2001), nell'intento forse di difendere il pellegrino da eventuali tentazioni o simpatie filocattoliche e dopo aver detto giustamente che la traslazione avvenne nel 1087, afferma tranquillamente: *Al tempo della traslazione delle reliquie la penisola pugliese si trovava nell'ambito del patriarcato di Costantinopoli. Ma nel 1196 i normanni conquistarono i territori greci dell'Italia e così la tomba con le reliquie di S. Nicola vennero a trovarsi tra i cattolici romani* (ivi, p. 21). In realtà Bari fu conquistata dai normanni nel 1071 e la tennero fino al 1194 quando furono sconfitti dagli svevi. Fu proprio la loro conquista (con conseguente perdita del ruolo di capitale) che spinse i Baresi a rapire le ossa di S. Nicola, allo scopo di dare alla città un prestigio religioso che compensasse il ruolo politico perduto. Di conseguenza, il concetto "dai greci ai greci" è del tutto falso.

[172] Cfr. *Palinodia,* cit., pp. 887-898.

dopo. Ed anche se l'autorità politica fosse stata greca, la popolazione era pur sempre in grande maggioranza latina. Il che significa che non passò da greci a greci o da orientali ad orientali. Se dunque è falsa la tesi del Krevza dell'unione ecclesiastica fra Roma, è altrettanto certo che nella Rus' la propaganda antilatina non aveva ancora attecchito.

Kopystenski si dimostrava sicuro di sé. La sua vasta erudizione e la sua verve dialettico-umoristica gli permise (per la prima volta nella storia della teologia russa) di affrontare la questione della divisione della chiesa fra oriente e occidente, analizzando fatti concreti e senza limitarsi ad invettive fideistiche. Egli fu anche il primo ad affrontare sistematicamente la questione dei rapporti fra la chiesa russa ed il patriarca di Costantinopoli, e la chiesa russa con i papi di Roma. In questo senso si può parlare dell'ultima parola dell'ortodossia sul piano della polemica storicistica: *Con la Palinodia*, è ancora lo Zavitnevic a parlare, *si può porre il limite, col quale si conclude il primo "storico" periodo nella storia della letteratura polemica russo-occidentale, dopo di che inizia un nuovo periodo, quando il pensiero teologale tende soprattutto alla rielaborazione dell'aspetto teorico in un sistema di teologia ortodossa* [173].

Nel 1623 completò un lavoro iniziato da qualche tempo insieme a Pamva Berynda, l'edizione delle *Conversazioni di S. Giovanni Crisostomo sulle lettere di S. Paolo*. E subito dopo (nello stesso anno) componeva il *Libro sulla vera unità dei cristiani ortodossi della Chiesa orientale, ove si parla anche contro gli apostati e la loro falsa Unia* [174] che però restava inedito. Il Kopystenskij si mostrava talmente avverso agli uniati che esortava gli ortodossi a non accedere ai sacramenti di questi neppure ove mancavano sacerdoti ortodossi. Il 20 novembre del 1624 fu fatto igumeno alla Pečerskaja Lavra di Kiev, occupandosi soprattutto di edizioni di libri ortodossi e di salvaguardare l'autonomia del celebre monastero.

In occasione della morte del suo predecessore, Eutimio Pleteneckij, egli pronunciò due omelie che poi furono pubblicate (1625) come due trattati sulla commemorazione dei defunti. Tra il 1626 e il 1627 furono pubblicati vari acatisti (alla Vergine, a Gesù Dolce e alla Dormizione), nonché il *Triòdion* di Quaresima. Morì il 21 marzo 1627.

L'anno in cui moriva il Kopystenskij, a Mosca il patriarca Filarete mostrava molta attenzione a quanto accadeva in Ukraina. Contemporaneamente condannava il *Vangelo maestro di Vita* dello Stavroveckij, e con alcune arbitrarie correzioni stampava un *Catechismo* composto da Lavrentij Zizanij Tustanovskij.

Quest'ultimo, che aveva insegnato nella scuola della confraternita di Lvov ed era stato tutore alla corte del principe Alessandro Konstantinovič Ostrožskij, dopo un breve soggiorno a Putivl', con i figli Ivan e Alessandro si era trasferito a Mosca. Il trasferimento fu dovuto anche al fatto che dopo l'uccisione di Giosafat Kuncevič le autorità ecclesiastiche volevano evitare altri motivi di scontro, e quindi non diedero l'assenso alla pubblicazione del Catechismo. Una volta a Mosca, Zizanij presentò il suo catechismo al patriarca Filarete, il quale riteneva opportuna la pubblicazione di un catechismo, tanto più che in Russia giungevano i catechismi luterani stampati in slavo a Stoccolma. D'altra parte non poteva semplicemente stampare un libro giunto dalla Lituania. Per cui diede la copia a Ilià, igumeno del monastero Bogojavlenskij, e a Grigorij Onisimov. Lo stesso Filarete si occupò della cosa, facendo aggiungere la dicitura che in russo si dice *besedoslovie*. Dopo tre giorni di discussioni, il Catechismo vide la luce col titolo Il titolo intero originale del lavoro dello Zizanij è: *"Libro detto in greco Catechismo, in lituano Oglašenie, in lingua russa Dialogo. Composto dalle Sacre Scritture, Sermoni evangelici, Dottrine apostoliche, Santi e teofori Padri, sotto*

[173] Zavitnevič, *Palinodia*, p. 400.
[174] *Kniga o pravdivoj ednosti pravoslavnych christian cerkvi vostočnoj, tam že i protiv apostatov i ich lživoj unii.*

forma di domande e risposte, vale a dire avendo da una parte u no che vuole capire e dall'altra uno che porta degli argomenti di ragione" [175].

Tuttavia, nonostante le correzioni, il patriarca Filarete non prese a cuore la sua diffusione. A suo avviso c'erano ancora troppi errori, alcuni per allineamento sulle posizioni protestanti (come sul matrimonio, che vede come essenza l'accordo degli sposi, senza il quale accordo il matrimonio è invalido) altri per l'allineamento su posizioni cattoliche (come sul momento della transustanziazione, con le parole di Cristo invece che con l'epiclesi).

La limitata circolazione di questo Grande Catechismo (*Bol'šoj Katichizis*)[176] fu dovuta anche all'insoddisfazione provocata sia nell'autore che nei teologi kieviani dall'inserimento di alcune opinioni moscovite non condivise. Tuttavia fu proprio l'edizione moscovita ad avere una maggiore diffusione, e da essa fu tratta anche l'edizione di Grodno del 1783, una seconda nel 1787 e una nel 1788. La sua anteriorità alle riforme nikoniane fece sì che questo catechismo fosse apprezzato dagli edinovery (*Staroobrjadcy* riunitisi alla chiesa ufficiale, ma conservando il vecchio rito), i quali curarono un'edizione a Pskov (1874) e una a Mosca (1878).

Trattasi di un catechismo molto semplice che parte dal concetto del cristiano e dallo stesso nome di Gesù Cristo, con un breve discorso sulla croce e sul segno di croce. Quindi allarga la visuale all'esistenza umana, alla fede e al battesimo del popolo russo. Dopo la professione di fede ortodossa si sofferma sui temi più importanti della fede, vale a dire l'incarnazione, l'unione ipostatica, la passione di Cristo e la sua discesa agli inferi, sul fuoco purificatore "che non c'è", la risurrezione di Cristo, l'immortalità dell'anima, lo stato del corpo dopo la resurrezione, la differenza fra i santi e gli altri defunti nell'aldilà, per terminare con i sacramenti e precisamente con l'unzione degli infermi [177]. Il carattere polemico ritorna qua e là, per cui talvolta la "risposta" diventa un piccolo trattato teologico non rigorosamente richiesto da un catechismo ortodosso. Questo è il caso di temi come il purgatorio, il digiuno il sabato e il battesimo della Rus'.

La lingua è davvero complessa, ritrovandosi termini lituani, polacchi, ukraini, belorussi e latini, cosa che ovviamente rende difficile talvolta la comprensione.

In ogni caso, tra la Grande Russia e la Russia occidentale iniziava un interscambio già alcuni anni prima dell'unione politica. Tale interscambio non avvenne in modo indolore a motivo del fatto che dopo secoli di dominazione polacca la Russia occidentale non poteva uscirne senza aver subito una qualche influenza cattolica. D'altra parte, la Grande Russia cominciava a riavvicinarsi al mondo greco, sino ad allora considerato "traditore della fede", ed anche questa svolta non poteva essere accolta pacificamente dai fedeli ortodossi.

9. Pietro Mogila e l'Accademia di Kiev.

Sul finire del terzo decennio del XVII secolo, mentre si smorzava l'eco della morte del Kuncevič e l'ortodossia diveniva sempre più consapevole della sua forza, cominciò

[175] *Kniga glagolemaja pogreceski Katichizis, politovski oglašenie, russkim že jazykom naricaetsja besedoslovie. Izbrana ot božestvennych pisanij, Evangel'skie propovedi i Apostol'skich ucenij i svjatych bogonosnych otec v voprosach i otvetach, rekše vo obraze chotjašego razumeti i vo obraze moguščago razum dati*). Cfr. B. Gruzdev, *Katichizisy russkie,* in *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Encyklopedija,* (a cura di N. N. Glubokovskij), IX (Spb 1908), col. 203-218, in particolare 203-207.

[176] La denominazione di *Grande Catechismo* non è originale, ma cominciò ad essere usata dopo che nel 1649 (sotto il patriarca Giuseppe) fu pubblicato il *Piccolo catechismo*. Secondo Makarij Bulgakov (*Istorija Russkoj Cerkvi,* II, pp. 50-59), il poco successo del Catechismo a dispetto dell'ok del patriarca Filarete nel 1627, fu la generale impressione che non si trattava di un vero Catechismo ortodosso, bensì: *di un'opera di un arciprete lituano, corretto due volte da revisori moscoviti*.

[177] AA.VV., *Kniga Belorussii. 1517-1917. Svodnyj Katalog,* Minsk 1986, p. 163.

ad emergere la figura di un grande gerarca ortodosso, Pietro Moghila, il quale ebbe il merito di spostare lo scontro cattolico – ortodosso dalle piazze alle aule scolastiche. Convinto che il confronto col cattolicesimo non dovesse assumere i contorni dello scontro violento e che l'attaccamento all'ortodossia dovesse arricchirsi di quelle argomentazioni che danno ragione della propria fede, ebbe un'intuizione che avrebbe impresso una svolta decisiva alla storia delle teologia russa. La difesa dell'ortodossia, a suo avviso, doveva essere fatta sul terreno del confronto culturale con gli stessi strumenti usati dai cattolici (ed in particolare dai gesuiti). Fu così che verso il 1627 cominciò a carezzare l'idea di fondare una istituzione accademica ortodossa in grado di competere con le analoghe istituzioni cattoliche. Da quell'idea sarebbe nata la prima scuola teologica russa.

Fondatore della scuola di Kiev, il metropolita Pietro Moghila fu al contempo un difensore dell'Ortodossia ed anche l'espressione più matura del rapporto fra la scolastica latina e l'ortodossia. Egli rappresenta il punto di maggiore vicinanza tra la tradizione ortodossa e quella romana, assimilando tutto ciò che gli sembrava scientificamente valido della teologia latina, senza andare a caccia di differenze a tutti i costi, ma prendendo posizione netta sui punti controversi, come il primato, il Filioque ed il purgatorio.

Nato in Moldavia [178] nel 1596, figlio del principe di Valacchia e poi di Moldavia, Pietro Moghila emigrò coi genitori a Leopoli. Qui frequentò la scuola della locale confraternita. Rientrato in patria dopo un viaggio all'estero, combatté agli ordini dell'hetman Zolkiewski a Chocim contro i Turchi e partecipò alla spedizione dell'hetman Chodkiewicz in Moldavia. Aveva sperato invano di riprendere la regione di cui suo padre era stato *gospodar'*. Nel 1625 entrava alla Pečerskaja Lavra, divenendovi (alla morte del Kopystenskij, 1627) archimandrita per interessamento del re, cosa che mise in sospetto i monaci (s'era sparsa la voce che aveva promesso di lavorare all'unione con Roma). Legato ai maggiori latifondisti ukraini, il Mogila non condivideva lo spirito ribelle dei cosacchi nei confronti del re. Al concilio del 1628, intimorito dai cosacchi si unì a quelli che condannarono Smotrickij. Per il loro atteggiamento al momento della salita al trono di Ladislao IV (1632), i ruteni furono favoriti da questo re. I *Pacta conventa* prevedevano infatti la concessione della libertà di culto, di tutte le chiese di Kiev compresa la cattedrale di S. Sofia (allora in mano agli uniati), la libertà di tenere e fondare nuove confraternite e tipografie. Il Moghila, che aveva guidato la delegazione ortodossa, fu elevato a metropolita di Kiev, avendo prima rimosso Isaia Kopinskij (che risiedeva nella Lavra di S. Nicola) per supposta elezione irregolare. Caos e violenze dei cosacchi seguirono questo episodio, fino a che lo stesso Kopinski nel 1635 non fuggì in Polesie.

Intanto, in pochi anni il Moghila aveva ristrutturato la scuola greco-slava della Confraternita, esistente già dal 1615, quando nacque presso la chiesa dell'Annunciazione grazie alla generosa donazione di uno stabile da parte della nobile Galškaja Gulevičevna Lozkina. Nel 1620, con l'aiuto dell'etman dei cosacchi Petr Konaševič Sagajdačnyj, fu costruita una nuova chiesa della Confraternita, dedicata all'Epifania. Visitata dal patriarca di Gerusalemme, Teofane, in quello stesso anno, la Confraternita e la scuola furono riconosciute come stavropigiale (dipendenti cioè direttamente dal patriarca ecumenico).

Il Moghila aveva cominciato ad interessarsi ad essa nel 1627, quando divenne archimandrita della Pečerskaja Lavra, ma, non intendendo sottomettersi al metropolita ortodosso di Kiev, Isaia Kopinskij (successore di Giobbe Boreckij), creò

[178] Fonte principale per questa ricostruzione è stato il volume di S. R., *Petr Mogila, mitropolit Kievskij,* Moskva 1877.

una sua scuola nella Pečerskaja Lavra. Nel 1631 riuscì a trasformarla in *Collegio* (sul tipo di quelli gesuiti in Polonia), con la benedizione del patiarca di Costantinopoli, da cui il monastero dipendeva. Inizialmente incontrò molte difficoltà a causa dell'opposizione sia del metropolita ortodosso che di quello uniata (Iosif Vel'jamin Rutskij), il quale accusò la scuola di tendenze protestanti e sociniane. Il Moghila, che resistette a tutti gli ostacoli, accolse la richiesta della Confraternita di aggregare la loro scuola al nuovo Collegio.

Divenuto egli stesso metropolita di Kiev (1632) ottenne per essa il titolo di *Accademia* nel 1633 grazie ad un decreto del re Ladislao. La legalizzazione dell'Ortodossia nel regno lituano rafforzò la sua posizione. Da metropolita di Kiev Moghila lottò sia contro i seguaci di Isaia Kopinskij (+1640) sia contro gli uniati. A questi ultimi tolse le chiese dei Tre Santi (Trechsvjatitel'skaja) e dell'Esaltazione della Croce (Vozdviženskaja), incamerandone i beni e devolvendoli al funzionamento dell'Accademia. A modo suo tentò una "riforma tridentina" a Kiev, ridando autorità ai vescovi (invitandoli alle sacre visite), obbligando il clero al rispetto dei canoni (come pure a tenere registri di battesimi, matrimoni, ecc.), limitando il potere dei patronati laicali.

Non fu facile vincere l'opposizione degli ambienti popolari e dei cosacchi nell'introduzione del latino nella scuola. Ma egli faceva notare la carenza di manuali di teologia in slavo, il costo eccessivo per procurarsi testi greci e, per contro, la facilità ed il basso costo dei manuali latini. Senza dire che il latino era la lingua ufficiale sia nella scienza che nella politica.

Contro i protestanti scrisse la *Confessione ortodossa*. E benché coi cattolici avesse buoni rapporti, nel 1644 pubblicò sotto lo pseudonimo di Ευσεβης Ποιμήν (Eusebio Pastore) l'opera polemica intitolata *Lithos* (*Λιθος*), provocata dal duro attacco dell'uniata Kassian Sakovič con l'opera *Epanorthosis seu Perspectiva et Declaratio errorum, haeresum ac superstitionum, quae in Graeco-Ruthena ecclesia disunita reperiuntur,* Cracovia 1642. Morì il 22 dicembre 1646.

Nella sua Accademia videro la luce nuove traduzioni di testi sacri, nuovi testi liturgici, come il *Trebnik* (Rituale), emendati dei tanti errori. Scosso dalla conversione al cattolicesimo di Melezio Smotrickij, Moghila non fu insensibile ai tentativi di unione. Tuttavia si mantenne energico difensore dell'Ortodossia anche nell'Accademia da lui creata. Anzi, per meglio difendere l'Ortodossia, adoperò gli stessi strumenti culturali dei cattolici, con l'insegnamento in latino e con l'impostazione filosofica e teologica della seconda scolastica. Fra gli studi umanistici nel 1635 il re di Polonia concesse l'insegnamento solo della retorica, della dialettica e della logica. Come materie autonome la filosofia fu introdotta nel 1672 e la teologia nel 1689. Il primo professore ad occupare la cattedra di teologia fu Ioasaf Krokovskij [179]. E' ovvio però che già prima i professori, insegnando retorica, logica e dialettica, vi facevano scorrere non pochi concetti teologici.

Il corso di filosofia è abbastanza costante, almeno a giudicare dai programmi svolti ad esempio da Innokentij Gizel' nel 1647, Stefano Javorskij nel 1691 e Feofan Prokopovič nel 1708. Il corso del Gizel' (*Opus totius philosophiae*) apre con la dialettica e comprende un discorso sulle operazioni conoscitive, con tutta una serie di puntualizzazioni sulle categorie, le definizioni, i predicamenti, sostanze e accidenti, enti singoli e gli universali. A questa prima operazione dell'intelletto segue la seconda incentrata sul giudizio e le sue componenti. La terza riguarda il ragionamento con particolare attenzione al sillogismo, materia e forma del sillogismo, l'argomento per

[179] Cfr. S. T. Golubev, *Istorija Kievskoj Duchovnoj Akademii,* Kiev 1886; N. I. Petrov, *Kievskaja Akademija vo vtoroj polovine XVII stoletija,* Kiev 1895; per una buona sintesi vedi N. Petrov, *Kievskaja Duchovnaja Akademija,* in Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, X, Spb 1909, col. 678-694.

assurdo, l'individuazione del termine medio; quindi i luoghi topici e specialmente del genere e della specie, le cause e gli effetti, accompagnate da osservazioni teologiche.

Anche la logica, come la dialettica segue le linee di Aristotele e della scolastica. Si parte sul concetto di *ens rationis* per passare alle sue suddivisioni in fittizio e reale, e se l'ens rationis è creato da Dio. Seguono gli altri trattati, secondo questo ordine:

1. Ens rationis
2. L'oggetto in generale
3. Le distinzioni
4. Gli universali
5. Gli antipredicamenti
6. Sostanza e accidenti
7. Relazioni ed altri predicamenti
8. La seconda operazione dell'intelletto
9. la terza operazione
10. La scienza

Gizel', come altri professori dopo, tenne anche un corso dal titolo *Tractatus in libros meteororum Aristotelis,* in cui trattava delle cause delle meteore, delle meteore di fuoco e di acqua, nonché dei venti e di altri fenomeni atmosferici. Un altro corso riguardava la fisica di Aristotele con i concetti di causa, natura, moto, il continuo e l'infinito, il cielo (anzi i cieli), la terra, l'aria, la nascita e la consumazione, per finire con l'importante tematica sull'anima in generale, le potenze e le sensazioni. Quanto all'anima razionale viene studiata nella sua origine, immortalità e spiritualità. Successivamente alla morte del Mogila, con Innokentij Gizel' come rettore, insegnarono il Baranovič, il Galjatovskij, lo Slavineckij, Satanovskij e forse lo stesso Simeon Polockij. Per la sua impronta scolastica, nelle sue lettere il Baranovič lo chiama scherzosamente "Aristotele".

Naturalmente la teologia ha maggiore spazio nel *Tractatus metaphisicus. De natura Metaphisicae deque passionibus et divisionibus entis*. Nella terza questione si affronta il tema dei "rapporti tra Dio e le creature: che cosa è la relazione trascendentale e in che essa differisce dalla predicamentale". Segue una disputa su Dio e gli Angeli, in cui ci si domanda se la proposizione "Dio esiste" sia evidente di per sé o abbisogna di dimostrazione; quali generi sono propri di Dio e quale è la sua massima specificità; sugli attributi divini in generale, la sua semplicità, la sua immutabilità ed eternità, la sua unità e la sua perfezione, per finire con la sua conoscibilità e la volontà divina. Si passa quindi agli Angeli, soffermandosi sulla loro composizione sostanziale, la loro indistruttibilità, il loro modo di conoscere, la loro prescienza e la loro suddivisione gerarchica[180].

[180] Su questi programmi scolatici dell'Accademia moghiliana vedi Ja. M. Stratij, V. D. Litvinov e V. A. Andruško, *Opisanie kursov filosofii i ritoriki professorov Kievo-Mogiljanskoj Akademii,* Naukova Dumka, Kiev 1982, pp. 156-165. Molto vicino a questo del Gizel' è il trattato anonimo: *Rationalis Philosophia sub auspiciis Beatissimae Virginis Annuntiatae Congregationis Kijovo-Mohilaeanae et divi Wladimiri Rossiaci Patroni inchoata anno 1687.* (ivi, p. 165). Stessa struttura, sia pure con qualche aggiunta, ha il corso di Stefano Javorskij: *Agonium philosophicum in arena gymnadis Mohilaeanae Kijoviensis orthodoxo-Rossiacis agonothetis apertum ad maiorem eius gloriam, qui olim gyganthaeo passu mortalitatis nostrae ingressus fuerat stadium novus ex comprehensore viator patris unigena ad augendum Hyperduliae cultum beatissimae eius matris per montana Judeae olim festinantis anno Domini 1691 die VII Septembris* (ivi, p. 175). Ancora più aggiornato era il corso di Feofan Prokopovič. Ad esempio nella fisica, dopo aver parlato della materia e della forma, si sofferma sul sistema tolemaico, quindi sul sistema di Copernico, poi del più recente Ticho Brahe. Avendo portato alcuni argomenti contro l'epicureismo, affronta la questione se il mondo possa essere eterno. Il capitolo VII è dedicato alla creazione del mondo; l'ottavo considera l'opera dei sei giorni secondo le opere di Basilio il Grande,

10. La *Confessione ortodossa* ed il *Piccolo Catechismo* del Mogila

Il testo teologico più importante prodotto dall'Accademia kieviana all'epoca del Mogila è la *Confessione ortodossa* (Pravoslavnoe Ispovedanie), attribuita comunemente allo stesso Mogila. Le origini ideali di questo ampio catechismo vanno viste nel disagio creato nella Rutenia dalla notizia diffusa dal teologo Melezio Smotrickij (il famoso campione dell'ortodossia passato al cattolicesimo) sul calvinismo di cui faceva professione il più volte menzionato patriarca di Costantinopoli Cirillo Lucaris (1572-1638).

Nato a Candia nel 1572, Cirillo Lukaris (al secolo Costantino) a 12 anni era già in Italia. Amico di Massimo Margunio, stando con questi a Padova (1588-1594) per un po' il Lucaris aveva mostrato delle simpatie per l'unione della chiesa cattolica e dell'ortodossa. Rappresentando il patriarca di Alessandria a Brest (1596), al contatto con gli ortodossi contrari all'unione, si avvicinò al protestantesimo. Sempre in Polonia fu per sei anni rettore dell'Accademia di Vilna (1595-1601). Successore di Melezio Pigas sul trono patriarcale di Alessandria (1602-1620), avviò alcuni dibattiti con gli amici protestanti (ad esempio con Marcus Fuxius sul culto dei santi), i quali lo trascinarono verso le loro tesi specie a proposito del culto delle immagini. Una lettera a Marco Antonio de Dominis del 1618 dimostra che in tale data aveva già fatto suoi gli articoli principali del protestantesimo. Restando la cosa ignota al pubblico, nel 1620 fu eletto patriarca di Costantinopoli. Il marchese di Cesy, cattolico, lo smascherò in occasione della diffusione a Costantinopoli del catechismo calvinista di Zaccaria Gerganos per cui, l'anno dopo (aprile 1623), veniva deposto. Reintegrato il 2 ottobre, il Lukaris non cambiò linea, tanto che un amico protestante curò a Ginevra la pubblicazione della sua *Confessione di fede*, palesemente calvinista. Una seconda edizione fu pubblicata nel 1633. L'opposizione, guidata da Atanasio Patellaros e Cirillo di Berea (quest'ultimo con l'appoggio di emissari pontifici), riuscì a farlo deporre ancora una volta. Il 20 giugno 1638 fu incarcerato dal gran vizir per sedizione e invito ai cosacchi ad attaccare Costantinopoli. Durante un trasferimento in mare il giorno 27 fu strangolato. Un sinodo del 1638 lo condannava per non aver voluto fare una refutazione scritta del catechismo che sotto il suo nome (1633) aveva creato scandalo in Rutenia. Il sinodo del 1639 indicava Cirillo di Berea come promotore dell'assassinio. Intanto sul trono patriarcale saliva Partenio (luglio 1639).

Alquanto perplesso, il metropolita Giobbe Boreckij aveva scritto al patriarca di Gerusalemme Teofane (1630) per chiedere se veramente il Lukaris era passato al protestantesimo. Teofane rispose che si trattava soltanto di calunnie latine. Il 4 dicembre 1634 lo stesso Lukaris inviava una *Apologia* alla confraternita di Leopoli rigettando tutte le accuse di calvinismo.

In un primo momento il Moghila aveva creduto ciecamente allo Smotrickij e aveva considerato il Lukaris come caduto nel calvinismo. Poi, pensando che lo Smotrickij fosse spinto dal desiderio di mettere in cattiva luce il patriarca di Costantinopoli, cominciò a mettere in dubbio che la Confessione fosse opera del Lukaris. Infatti, nel *Lithos* parlava *degli articoli di fede eretici, falsamente pubblicati sotto il nome di*

Ambrogio di Milano, Crisostomo, Eustazio di Antiochia, Teodoreto ed altri. Forse tenendo conto della riflessione di Leibniz, conclude con la questione se questo mondo sia perfetto e se Dio ne poteva creare uno più perfetto (ivi, pp. 214-215). Come si è detto, però, dalla fine del XVII secolo la teologia non è più contestualizzata nella filosofia ma gode di una sua autonomia. Il corso del Prokopovič si intitolava *Tractatus theologicus de sacramentis in genere et specie, disputationibus et quaestionibus anno incarnatae Sapientiae 1708 ... in Collegio Kijovo-Mohilaeano exporrectus et illustratus* (ivi, p. 208)..

Cirillo, patriarca di Costantinopoli, per sedurre i figli credenti della chiesa d'oriente. Ma, a prescindere dall'autenticità o meno del Catechismo del Lukaris, restava il fatto della confusione che ingenerava nella Russia occidentale [181].

Più tardi, dopo la morte del Lukaris, in collaborazione con alcuni professori il Moghila compose (o fece comporre) in latino la *Confessione Ortodossa,* secondo un metodo rigorosamente scolastico:

Parte I: *De Fide*
Le verità della fede sono trattate secondo l'ordine del simbolo Niceno-Costantinopolitano, che tradotto scolasticamente ha *De Deo Uno, De Deo trino, De Proprietatibus*. Seguono temi come gli *Angeli,* l'*Incarnazione del Verbo,* lo *Spirito Santo e i suoi doni,* la *Chiesa e le sue proprietà,* per finire con i *sacramenti* (Mysteria).

Parte II: *De Spe*
L'ordine di questa seconda parte è dato dalla Preghiera del Signore e dalle Beatitudini.

Parte III: *De Caritate*
L'ordine di questa terza parte, a carattere prevalentemente morale, è dato dai 10 comandamenti

Già dalle prime parole (Quaestio I) si nota l'intonazione filocattolica ed antiprotestante: *Che cosa deve osservare il cristiano ortodosso e cattolico per divenire erede della cita eterna ?* R. *La retta fede e le buone opere*. E questa impostazione filocattolica influisce sul tono anche di quelle parti che avrebbero potuto dare adito ad una dura polemica, come ad esempio il Primato, il Filioque, il Purgatorio e gli Azzimi. Il Moghila espone il pensiero ortodosso argomentandolo, ma senza entrare in polemica diretta con la Chiesa romana. L'unica volta che lo fa, nel caso del Filioque, smorza i toni ricordando come la stessa Chiesa romana fino al Papa Leone III fosse contraria all'inserzione del Filioque nel Credo. E per l'occasione cita il Baronio all'a. 809.

Ad evitare polemiche nel mondo ortodosso, egli volle dare alla *Confessione* una valenza conciliare. Nel mese di settembre 1640 nella cattedrale di S. Sofia si riunirono vari vescovi, fra i quali Sil'vestr Kossov, igumeni e professori: Josif Kononovič, rettore di Kiev, Innokentij Gizel', rettore di Goiska, Isaia Trofimovič Kozlovskij, igumeno del monastero Nikol'skij. Quest'ultimo da diversi autori (Makarij Bulgakov, Dobroklonskij e altri) è considerato il vero autore della *Confessione ortodossa*. In dieci sedute questa fu approvata, fermo però restando una consultazione del patriarca di Costantinopoli su alcuni punti, come la transustanziazione e lo stato delle anime dopo la morte.

Su quest'ultimo punto il Kozlovskij riteneva che le anime dei giusti prima del giudizio finale si trovino nel paradiso terrestre, mentre per Moghila si trovavano già nel cielo. Sull'origine delle anime alcuni erano per il traducianismo, altri (come il metropolita) per la creazione e l'immissione diretta di Dio nel corpo già creato. Quanto alle anime peccatrici, esse si trovavano ancora nell'aria (un testo latino di origine polacca ha "in purgatorio"). Nella seduta finale del 18 settembre fu deciso di sottoporre questi punti dubbi al patriarca di Costantinopoli. La decisione in tal senso nasceva sia dal fatto di non aver raggiunto un accordo sia dal desiderio di dare alla confessione stessa una valenza panortodossa.

[181] Sulla *Confessione Ortodossa,* vedi lo studio magistrale di Antoine Malvy e Marcel Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646)*, Roma-Parigi 1927, Or. Chr. X, pp. XVI-XLIII). I dubbi sull'autenticità del catechismo del Lukaris resistevano ancora in pieno XIX secolo; cfr. Pribavlenija k tvorenijam Sv. Otcev, 1857, t. IV, p. 56.

Con la mediazione del vojvoda di Moldavia, Basilio il Lupo, si tenne un concilio a Jassi nel settembre del 1642, ove rappresentanti del patriarca erano Melezio Syrigos e Porfirio di Nicea. I rappresentanti di Kiev erano invece Isaia Kozlovskij, Ignatij Oksenovič e Josif Kononovič. Il Syrigos, che aveva appena terminata l'*Antirrhesis contro Cirillo Lukaris* avrebbe voluto che vi fosse una previa condanna del Lukaris, ma sia i russi che Basilio il Lupo non erano convinti che quella confessione fosse veramente del Lukaris, per cui si rifiutarono di procedere alla suddetta condanna.

Il 15 settembre il Syrigos cominciò a tradurre in greco dal latino la *Esposizione della Fede della Chiesa della Piccola Russia* (μεταφρασθεισαν εκ της Λατινων εις κοινην διάλεκτον, dice lo stesso Syrigos nell'autografo Parisinus 1265). Nel corso di questa traduzione emerse la sua critica su due punti: l'accettazione delle dottrine romane di un terzo luogo oltre il paradiso e l'inferno (sia pure senza il termine *purgatorio* e senza il fuoco) e della transustanziazione mediante le parole dell'istituzione.
Corretta di queste e altre "imprecisioni", la Confessione fu inviata il 30 ottobre a Costantinopoli ed approvata da Partenio l'11 marzo 1643.
Non tutto comunque andò liscio, poiché Teofilo Coridaleos, vecchio amico del Lukaris, contestò la parola μετουσίοσις (q. 107), grecizzazione di "transustanziazione", che invece non è usata dai padri. Syrigos replicò chiedendogli il significato del termine μεταβάλλων usato da Giovanni Crisostomo. Avendo risposto che significava soltanto cambiamento, gli fu richiesto di quale cambiamento si trattasse nel caso specifico dell'eucarestia. Avendo risposto che si trattava di un'altra sostanza, i padri diedero ragione a Syrigos e alla legittimità di quel termine.
Nei mesi successivi al sinodo di Costantinopoli il Syrigos si recò a Kiev, andando a risiedere alla Pečerskaja Lavra. Nonostante i buoni rapporti col Syrigos, Moghila non rimase soddisfatto delle correzioni addotte. Almeno ciò si deve dedurre dal fatto che non pubblicò più la *Confessione*.
Sarebbe stata pubblicata in Olanda nel 1667, in rumeno nel 1691, poi a Leipzig nel 1695, Mosca 1696, in greco nel 1699, e successivamente altrove. Si noti comunque che l'edizione moscovita del 1696 era basata su una traduzione del 1685. L'iniziativa fu del metropolita di Kiev Barlaam Jasinskij, l'approvazione invece del patriarca di Mosca Adriano. Altre edizioni slave si ebbero nel 1743 e 1745. In russo fu pubblicata soltanto nel 1833. Seguirono altre edizioni, come nel 1900 e 1935.

Nel 1645 il Moghila pubblicò il *Piccolo Catechismo,* che era una riduzione della Confessione. Il titolo era: "Piccola raccolta della dottrina sugli articoli della fede ortodossa cattolica cristiana come la Chiesa orientale apostolica lo insegna e per l'esercizio della gioventù, per ordine e con la benedizione dei superiori, stampato nella Pečerskaja lavra, anno salutis 1645" (*Zebranie krotkiey nauki o artykulach wiary prawoslawno Katholickiey chrzescianskiey*). Nel *Piccolo Catechismo* il Moghila omise le correzioni apportate alla *Confessione,* come pure diverse questioni dibattute (trasmissione del peccato di Adamo, predestinazione, stato delle anime dopo la morte, luogo dei beati e dei dannati, preghiere dei defunti e purgatorio. E mantenne pure la sua convinzione sul momento della consacrazione (le parole di Cristo), mentre nella *Confessione* era stata apportata la correzione (l'epiclesi) [182].

[182] Per tutta questa ricostruzione, mi sono rifatto alla già citata opera di Malvy A. e Viller M., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646)*. Quanto alle numerose edizioni (specialmente rumene) della *Confessione* vedi: Mario Ruffini, *La fortuna della "Confessione ortodossa"*, in Oikoumenicon, 1968, vol. I, q. 149, pp. 118-137.

11. Aspetti teologici nella *Confessione ortodossa*

La stesura in latino delle opere dell'Accademia Moghiliana facilitava il dialogo e la polemica. **L'insegnamento in latino** evitava non pochi ostacoli derivanti dalle differenze linguistiche.

Avendo il Moghila assimilato la rigorosità della scolastica, anche la sua Confessione rivela concetti di derivazione latina, nel senso che se prima la dottrina ortodossa si limitava a riferire il linguaggio di questo o quel padre della chiesa, ora si allineava alla chiesa cattolica nel cercare un linguaggio teologico più preciso e rigoroso. Ad esempio è adottato il lessico latino nella distinzione dei peccati: **mortale, veniale, originale** [183]. Ed è adottato anche il linguaggio tomistico sullo stato di grazia del primo uomo [184], mentre la maggior parte dei teologi russi successivi parleranno di una innocenza "naturale".

Qua e là c'è comunque il tentativo di temperare la scolastica con un lessico più tradizionale. Ad esempio, il termine "**sacramento"** viene immediatamente seguito da quello di "**mysterium"** per entrare nella mentalità ortodossa. La qualifica di "cattolica" riferita alla chiesa viene poco dopo completato con il concetto dei concili ecumenici. Infatti, se la conciliarità non viene sottesa al termine di *catholica,* viene nondimeno fortemente ribadita come conseguenza del IX articolo della fede, relativo alle quattro note (*Credo…in unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*).

Tuttavia, se la *Confessione* dipendeva molto, sia nel metodo che nei contenuti, dai manuali latini, ciò non significa che condividesse in tutto le posizioni cattoliche. Rimanevano le differenze fondamentali sui punti tradizionali. Tali differenze, molto smussate nella redazione originale del Mogila, venivano esplicitamente sottolineate sia in greco che in latino nelle redazioni successive alle correzioni del Syrigos. Così, veniva negato qualsiasi stato intermedio fra i beati e i dannati: *multi ex peccatoribus liberantur e carceribus inferni, non per penitentiam propriam vel confessionem…, sed per bona opera viventium et orationes ecclesiae pro ipsis, et maxime per sacrificium incruentum absolvuntur, quod singulis diebus pro mortuis et vivis omnibus offertur, sicut etiam et Christus Dominus pro iisdem mortuus est* [185]. Di conseguenza non esiste **né purgatorio né fuoco del purgatorio.** Infatti, *Nulla Scriptura huius mentionem facit, ut post mortem sit poena temporalis quae purget animas; imo opinio Origenis propter hoc ab Ecclesia est condemnata in synodo Constantinopolitana secunda* [186]. Le anime dei giusti si trovano invece nelle **mani di Dio,** talvolta indicate come paradiso, talaltra come **seno di Abramo,** o ancora come Regno dei cieli. Quelle dei reprobi vanno nel luogo dell'*ira di Dio*, chiamato talvolta inferno, talaltra tenebre e comunque luogo dove c'è *ulla spe salutis*. Di conseguenza sia le anime dei giusti che quelle dei reprobi si trovano in cui non c'è ancora la perfetta corona né la perfetta condanna, che verranno solo dopo il giudizio finale [187].

Il **rigetto del *Filioque*** è contenuto nella **quaestio 71,** ove si afferma che la chiesa ortodossa *docet Spiritum Sanctum procedere a solo Patre, sicut a fonte et principio Divinitatis*. Posizione confermata dal Simbolo atanasiano (*Spiritus Sanctus ex solo Patre causatus et procedens, sed per Filium in mundum missus*), dal secondo concilio Costantinopolitano (che proibiva qualsiasi aggiunta), e per molto tempo dalla stessa

[183] Parte III, qq. 16-22; Malvy, 100-104
[184] Parte I, qq. 22-23, 103.
[185] Q. 64, Malvy, 38.
[186] Q. 66, Malvy, 39.
[187] Qq. 67-68, Malvy, 40-41.

chiesa romana (*tabulae argenteae*). Una dottrina che se fatta propria, si è nella certezza della salvezza e del far parte del consenso della Chiesa. Una conclusione, questa, che parla della salvezza dell'ortodosso, lasciando in dubbio quella dei negatori di questa verità.

Seguono i doni dello Spirito Santo: sapienza, intelletto, consiglio, fortezza, scienza, pietà, timor di Dio [188].

Nel campo **dell'ecclesiologia** va segnalata la stessa impostazione metodologica della chiesa cattolica, partendo cioè dalle quattro note della chiesa: **una, santa, cattolica, apostolica** [189]. Tuttavia si precisa subito che proprio tali note escludono che qualsiasi chiesa locale possa vanzare la pretesa dell'universalità. Anche se la **madre** di tutte le chiese è quella **gerosolimitana**:

> *Ecclesia igitur hierosolymitana est Mater omnium Ecclesiarum et prima (quamvis reges postea dederint primitias Veteri et Novae Romae propter imperii sedem, iuxta canonem tertium concilii secundi oecumenici Constantinopolitani), quia evangelii propagatio ab illa exordium sumpsit in omnes fines terrae; et propterea facta est catholica, cum sit ab omnibus gentibus quoad doctrinam fidei recepta* [190]. Quanto al fondamento è Cristo e soltanto lui: *Non enim Christus Dominus Ecclesiam suam fundavit supra homines, sed supra seipsum, tamquam verum Deum, et supra doctrinam suam*. Gli altri, cioè gli Apostoli e i Profeti sono fondamento soltanto *secundum quid et secundario* [191].

Una particolare autorità nella Chiesa gode la gerarchia, cioè i vescovi, che sono *capita ecclesiarum* e vicari di Cristo. Si tratta comunque di un'autorità relativa e locale. Anche se tutti i fedeli sono dotati del sacerdozio spirituale, quello sacramentale spetta al clero. Il potere magisteriale, come quello sacramentale e di governo, è riservato alla gerarchia.

> *Per igitur manus impositionem et per non* ***interruptam successionem illi habent potestatem docendi*** *salutaria dogmata qui sunt missi. Qui vero non sunt missi neque in illud electi, nequaquam debent audere, iuxta dictum: Quomodo vero praedicabunt nisi mittantur ?* [192].

L'autorità suprema spetta comunque alla Chiesa universale. La *Quaestio* in cui si parla dell'autorità della Chiesa in connessione coi concili è la seguente:

> *Praeterea Ecclesia eam gerit autoritatem, ut* ***in Conciliis generalibus*** *approbet scripta, iudicet Patriarchas, Papas et Episcopos, culpae conscios poenis canonicis afficiat, cum sit veritatis columna et firmamentum iuxta Apostolum: "Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis* [193].

I concili dunque, sia generali che locali, sono lo strumento col quale la chiesa si rivolge alla comunità dei fedeli, e una volta che in essi le decisioni sono state prese e promulgate, *statim omnibus servanda imponebantur* [194].

---

[188] Qq. 74-80.
[189] Q. 83.
[190] Q. 84, Malvy 47-49.
[191] Q. 85, Malvy 49.
[192] Q. 109.
[193] I Tim. III, 15; q. 86.
[194] Q. 72. Vedi al riguardo Malvy, 155-158.

Dei sette concili della Chiesa antica i primi due hanno un particolare ruolo normativo, in quanto in essi *omnia quae ad nostram fidem pertinent adeo declarata sunt, ut nec plus nec minus, nec aliter sit credendum quam intellexerunt illi Patres* [195].

Seguono i precetti ecclesiastici, come ad esempio le preghiere quotidiane e il precetto festivo, nonché l'osservanza dei 4 digiuni principali (Natale dal 15.XI; Quaresima; Apostolico la settimana dopo quella di Pentecoste; Dormizione della Vergine a partire dal 1 agosto).

La dottrina sacramentaria riflette più di qualsiasi altra materia teologica il linguaggio della scolastica cattolica, anche se c'è una particolare insistenza sul ruolo dello Spirito Santo. Il battesimo è l'*absolutio et sublatio peccati originalis* e viene effettuato mediante immersione. Tuttavia quest'ultimo aspetto è omesso allorché si parla della non reiterabilità; le condizioni della validità sono infatti specificate nella fede nell'unità e trinità di Dio e nelle parole del sacerdote [196].

La cresima è la *chrismatis inunctio* che comunica i doni dello Spirito Santo ed avviene subito *post peractum baptismatum*. Tra le condizioni la prima è che *ab ipso superiori episcopo consecratur chrisma* [197]. Un punto questo che, ancor più che nella chiesa cattolica (crisma dalla cattedrale), è fondamentale ai fini della dipendenza giuridica. Infatti, a seconda della chiesa dalla quale si prende il crisma, si deduce da quale chiesa ci si riconosce giuridicamente "affiliati".

L'eucarestia è il sacramento più importante, costituito dal *corpus et sanguis Christi Domini sub specie panis et vini et realis praesentia.* Deve amministrarlo il sacerdote legittimo, usando pane fermentato purissimo e vino, anche se poi durante la Proskomidia si versa anche un po' d'acqua, e sia il pane che il vino vanno distribuiti ai fedeli. E' a proposito dell'eucarestia che si registra la più forte "correzione" del Syrigos, il quale eliminando la transustanziazione mediante le parole del Signore, si espresse in questi termini:

---

[195] Q. I, 5. Sulla conciliarità nella Confessione Ortodossa, vedi TOCANEL P., *Theologorum et canonistarum dissidentium opiniones de convocatione concilii oecumenici,* Roma 1959 (estr. dalla Diss. di Dott.).

[196] Q. 102-103. Si noti che la chiesa ortodossa ha sempre sostenuto la non ripetibilità del battesimo, il che non significa che non ribattezza. Significa solo che, ribattezzando, considera nullo il sacramento precedente. Che i Greci ribattezzassero si evince già da una protesta del papa Innocenzo III al concilio Laterano del 1215 (Denzinger, n. 361). Nel 1355 il patriarca Callisto I dichiarava invalido ogni battesimo carente della triplice immersione: *Il battesimo dei preti bulgari mediante una sola immersione e talvolta per aspersione è cosa completamente strana ed empia. L'ordine fissato dai santi apostoli e i loro santi canoni dispongono di ribattezzare secondo la tradizione del Salvatore come se non fossero battezzati coloro che sono stati battezzati mediante una sola immersione* (PG 152, 1382-1388). Tuttavia al concilio di Costantinopoli del 1484 veniva deciso di non ribattezzare i latini convertiti all'ortodossia, secondo la teologia di Simeone di Tessalonica e Marco di Efeso (PG 155, 873). Una relazione di fra Richard (1657) fa notare però che la disposizione del 1484 era largamente disattesa sia dai Greci che dai Russi (lo zar di Russia nel 1656, avendo tolto la Lituania alla Polonia, fece ribattezzare un gran numero di Lituani. In realtà in Russia il ribattesimo fu in vigore fra i concili del 1620 e del 1667. Dopo di che non vi furono più ribattesimi. Più intransigente continuava a dimostrarsi la disciplina greca. Nel luglio del 1755 il patriarca Cirillo V, in accordo coi patriarchi d'Alessandria (Matteo) e di Gerusalemme (Partenio) dichiarava invalido il battesimo dei latini e disponeva nuovamente di ribattezzarli. Il patriarca Procopio di Costantinopoli (1785-1789) prescrisse il ribattesimo degli Uniati. Quindi seguì un periodo di confusione. Il 26 maggio 1675 il patriarca di Costantinopoli lasciava al metropolita d'Atene di decidere liberamente fino alla decisione di un concilio generale. Il 24 aprile 1878 un atto patriarcale decideva di *ricevere i latini mediante battesimo e non soltanto con l'unzione crismale.* L'11 dicembre 1888 si lasciava nuovamente facoltà ai vescovi, rifacendosi alla dottrina dell'*oikonomia*.

[197] Qq. 104-105.

Animadvertendum est ut sacerdos habeat talem intentionem tempore consecrationis, quod ipsa vera substantia panis et substantia vini transubstantientur in verum corpus et sanguinem Christi per operationem Spiritus Sancti. Cuius invocationem facit tum temporis, ut perficiat mysterium hoc, orando et dicendo: "Mitte Spiritum tuum Sanctum in nos et in haec praeposita dona et fac hunc panem preciosum corpus Christi tui, quod autem est in hoc calice preciosum sanguinem Christi tui, transmutans per Spiritum tuum Sanctum". Statim enim ad haec verba fit transubstantiatio, et transubstantiatur panis in verum corpus Christi et vinum in verum sanguinem Christi, remanentibus solum speciebus visibilibus [198].

Quanto al sacerdozio, a parte la previa distinzione in *spirituale* (comune dei fedeli) e *sacramentale* (*per manus episcopales fit consecratio in dispensationem divinorum misteriorum*) non vi sono particolarità. Praticamente gli stessi sono anche gli ordini minori, di cui si parla nei *Tactikà* [199]. Come pure, sulla stessa scia della penitenza cattolica è la penitenza ortodossa, vale a dire il *dolor cordis pro peccatis cum confessione eorundem coram sacerdote* [200]. E lo stesso vale sia per il matrimonio [201], che è detto *usque ad extremum vitae exitum*, senza alcun riferimento a casi previsti di divorzio, che per l'estrema unzione o unzione dei malati [202].

12. Un esempio di argomentazione: Unità e Cattolicità della Chiesa

La *Confessione Ortodossa* di Pietro Mogila procede in un tono scolastico discorsivo. Ciò si verifica anche laddove il sottofondo è polemico. Di conseguenza il lettore ha l'impressione di non trovarsi sul terreno della polemica, ma solo su quello dell'esposizione della fede ortodossa. Il testo latino procede secondo il consolidato lessico scolastico. Ecco la traduzione della parte relativa alla cattolicità, al primato e alla conciliarità:

Parte prima. Sulla Fede. Questione 82: *Qual è il nono articolo della fede ?*
Risposta: (Credo) Nella Chiesa una santa cattolica ed apostolica.

Questione 83: *Che cosa insegna la santa Chiesa in questo articolo ?*
Risposta: Insegna quattro cose. Innanzitutto che la Chiesa è una, santa, cattolica, apostolica, secondo la dottrina dell'Apostolo laddove dice: *Vi ho fidanzate ad un solo uomo quale vergine casta da presentare al Cristo*. E dato che Cristo è uno, unica è anche la sua sposa, come si evince dal cap. 4 della Lettera agli Efesini, versetto 5: *Uno è il Signore, una la fede, uno il battesimo. Uno solo è Dio* (Ef. IV,5-6)[203].

Questione 84: *Qual è la seconda cosa che si insegna in questo articolo ?*
In secondo luogo questo articolo insegna che la **Chiesa cattolica non prende il nome e il titolo da alcun luogo,** anche se di grande importanza, dal momento che queste chiese sono particolari, come l'Efesina, la Filadelfiense, la Laodicense, l'Antiochena, la Gerosolimitana, la Romana, l'Alessandrina, ecc. Tra queste tuttavia si

[198] Qq. 106-107. Malvy, 60-63, cit. a p. 62.
[199] qq. 108-111.
[200] qq. 112-114.
[201] Qq. 115-116.
[202] Qq. 117-118.
[203] I riferimenti biblici sono miei. La *Confessione* li omette.

chiama chiesa madre quella che per prima godette la presenza di Cristo ed ha sperimentato la salvezza eterna e la remissione dei peccati. Inoltre, da essa ha avuto inizio la predicazione evangelica per tutto il mondo, come attesta la Scrittura:

> *Era necessario che Cristo patisse e che risuscitasse da morte il terzo giorno; che nel suo nome si predicasse la penitenza e la remissione dei peccati fra tutte le genti,* ***cominciando da Gerusalemme.*** *Voi siete testimoni di queste cose* (Lc XXIV,46-48). E in un altro luogo: *Sarete miei testimoni in Gerusalemme e per tutta la Giudea e Samaria, sino ai confini della terra* Atti I,8).

Essa fu illuminata prima delle altre chiese per dottrina e costumi e fu dinanzi ad essa che gli Apostoli diedero la loro testimonianza, come dice la Scrittura:

> *Essendo salito Pietro a Gerusalemme, discutevano contro di lui quelli che erano circoncisi, dicendo: Perché sei entrato nelle case degli incirconcisi e hai mangiato con loro ?* (Atti XI,2-3)Al che Pietro rispose: *Chi ero io da oppormi a Dio ? Avendo inteso ciò, essi tacquero e glorificarono Dio dicendo: Allora Dio ha concesso la penitenza anche ai gentili per la loro salvezza* (Atti XI,17-18). E poco dopo: *Giunse questa voce alla chiesa che era in Gerusalemme e mandarono Barnaba fino ad Antiochia* (Atti XI,22). E in un altro luogo: *Stabilirono che Paolo e Barnaba ed alcuni altri salissero per incontrare gli Apostoli e i presbiteri a Gerusalemme per discutere la questione* (Atti XV,2). Allora sembrò opportuno agli Apostoli, ai Presbiteri e a tutta la chiesa che, scelti alcuni uomini in mezzo a loro, fossero mandati con una lettera insieme a Paolo e Barnaba in Antiochia: *Così è sembrato bene allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso se non quello che è strettamente necessario* (Atti XV,28). E ancora più chiaramente in quell'altro luogo: *Mentre attraversavano le città, raccomandavano loro di custodire i dogmi che erano stati decretati dagli Apostoli e dagli anziani che erano a Gerusalemme* (Atti XVI,4). Dunque la Chiesa di Gerusalemme è la madre di tutte le chiese e la prima di tutte (benché i re successivamente diedero il primato alla vecchia e alla nuova Roma in considerazione del fatto che erano **capitali dell'Impero,** secondo il canone terzo del secondo concilio ecumenico Costantinopolitano), poiché la diffusione del Vangelo prese l'avvio da essa per giungere ai confini della terra; ed è diventata cattolica nel momento in cui tutti i popoli hanno accolto la sua dottrina di fede (*et propterea facta est catholica, cum sit* ***ab omnibus gentibus quoad doctrinam fidei recepta****).*

Questione 85: *Qual è il terzo insegnamento di questo articolo della fede ?*
Risposta: In terzo luogo viene insegnato che **non esiste alcun fondamento della Chiesa tranne il Cristo,** secondo dice l'Apostolo: *Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che è stato messo, che è Cristo Gesù* (I Cor III, 11). Talvolta si trova nella Sacra Scrittura che gli Apostoli e i Profeti vengano chiamati fondamenta della Chiesa, come ad esempio nell'Apocalisse: *E le mura della città che avevano 12 fondamenta, sulle quali erano incisi i 12 nomi degli Apostoli dell'Agnello* (Apc XXI,14). E nell'epistola: *Hai costruito sulle fondamenta degli Apostoli e dei Profeti* (Ef II, 20). Ma qui bisogna distinguere. Il brano non vuole dire che gli Apostoli e i Profeti siano il fondamento della fede "absolute et primario", in quanto tale fondamento è solo Cristo Signore, bensì soltanto "secundum quid et secundario", in quanto essi, fondandosi più da vicino nella salutare dottrina di Cristo Signore, tennero il primato nella propagazione della fede cristiana per tutti i confini della terra. Del resto Cristo non fondò la sua Chiesa sugli uomini, ma su sé stesso, in quanto vero Dio, e sulla sua dottrina. Ugualmente risulta che capo della Chiesa è lo stesso Cristo, secondo la

dottrina dell'Apostolo: *Poiché l'uomo è capo della donna, come Cristo è capo della Chiesa: egli è il salvatore del corpo* (Ef V, 23). E altrove: *E' capo del corpo della Chiesa colui che è il principio, il primogenito dai morti, e tiene il primato per essere in mezzo a tutti* (Col I, 18). Quando poi si dice che i vescovi sono capi delle chiese, ciò significa che essi sono i vicari di Cristo nella propria diocesi e capi particolari, come dice la Scrittura: *Abbiate cura di voi e di tutto il gregge del quale lo Spirito Santo vi ha messi come pastori, per pascere la Chiesa di Dio, che egli aveva acquistato col suo sangue* (Atti, XX, 28). Cristo Signore è dunque l'arcipastore, secondo la parola dell'Apostolo: *E quando apparirà il Principe dei pastori, riceverete una corona indistruttibile* (I Pietro 5, 4).

Questione 86: *Che cosa in quarto luogo insegna questo articolo ?*
Risposta: Insegna ad ogni ortodosso ad essere obbediente alla Chiesa, secondo Cristo ha insegnato: *Se poi non ascolta la Chiesa, sia per te un pagano ed un pubblicano* (Mt 18, 17). Inoltre la Chiesa esercita la sua autorità quando nei concili generali approva gli scritti, giudica i patriarchi, i papi e i vescovi, comminando pene canoniche a chi è riconosciuto colpevole, essendo essa colonna e fondamento della verità, secondo la parola dell'Apostolo: *(Ti scrivo) affinché tu sappia come comportarsi nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e fondamento della verità* (I Tim 3, 15).

13. Alcuni teologi e filosofi della scuola di Kiev

La scuola di Kiev ebbe un gran numero di professori nelle varie discipline. La teologia, come si è visto, non rientrava fra queste. Tuttavia, diversi professori della scuola pubblicarono "a latere" interessanti opere teologiche che caratterizzarono il pensiero religioso kieviano. Fra questi si distinsero Silvestro Kosov, Innocenzo Gizel, Lazzaro Baranovič, che furono anche successori del Moghila come rettori dell'Accademia. Senza pretesa di esaustività, gli scrittori più in vista in tal senso furono i seguenti:

Josif Kononovič Gorbackij (+ 1653).
Nato nella seconda metà del XVI secolo, frequentò gli studi all'accademia di Zamojsk. Si trovava a Lvov quando il Moghila lo chiamò a Kiev, divenendo uno dei punti forti dei primi tempi del Collegio Moghiliano. Insegnò sia Retorica tenendo un corso intitolato: *Orator Mohileanus Marci Tullii Ciceronis apparatissimis partitionibus excultus*. Quindi insegnò filosofia (1639-1642) tenendo un corso di logica, del quale ci è pervenuto il testo *Subsidium Logicae* (1640). Fu quindi successivamente vescovo di Vitebsk, Mstislav, Oršča, Mogilev. Morì nel 1653.

Sil'vestr Kosov (+1657)
Autore di una *Didascalia, o scienza dei sette sacramenti* (Didaskalia. Al'bo nauka o sed'mi sakramentach), che già nel titolo tradisce l'impostazione latina. Tuttavia, anch'egli scrisse trattati polemici contro il cattolicesimo, il più noto dei quali è il *Paterikòn*. Rispondendo ai gesuiti che chiamavano "scismatica" l'ortodossia russa, il Kosov rifà le tappe del cristianesimo russo a partire dall'apostolo Andrea, per passare a Olga e Vladimir, affermando così che l'ortodossia russa non ha alcunché in comune col cattolicesimo.

Kal'nofojskij A.,
Autore del trattato polemico *Teraturgema*, in cui si dimostra la santità dell'ortodossia russa mediante le vite dei santi delle Grotte, i miracoli di costoro e i miracoli delle sante icone.

Innokentij Gizel (+ 1683)
Nato intorno al 1600, il Gizel' va considerato (dopo il Moghila) come il principale ispiratore dell'indirizzo aristotelico preso dal Collegio e poi Accademia Moghiliana, cosa che fu favorita prima dal suo periodo come rettore e poi come archimandrita e igumeno della Pečerskaja Lavra (fino alla morte). Aveva frequentato gli studi al Collegio Moghiliano, ove seguì i corsi di filosofia del Gorkackij. Quindi partì per l'estero, forse in Inghilterra. Tornato a Kiev, nel 1645 divenne professore e quindi rettore dell'Accademia Moghiliana. Fu nel 1646 che tenne il corso filosofico dal titolo *Opus totius philosophiae*. Nel 1648 o 1649 tenne un dibattito col gesuita Nicola Cichovius (1615-1669) sul *Filioque* [204]. La sua opera teologica più nota è il *Mir s Bogom čeloveku* (La pace dell'uomo con Dio), in cui forte è anche il senso della giustizia sociale. Edita a Kiev nel 1669, tocca argomenti come la volontà umana, la coscienza e la grazia.
Come deciso fautore dell'unione dell'Ukraina alla Russia, Innokentij Gizel' fu più volte mandato a Mosca come inviato dei cosacchi o del clero. Prese parte all'edizione del *Kievo-Pečerskij Paterik* del 1661, nonché all'edizione della *Sinopsis* (1674), primo manuale di storia patria. Scrisse anche varie opere contro l'Unia e contro i Gesuiti. A lui è attribuito lo scritto: *La vera antica fede della santa chiesa orientale ortodossa cattolica*, composto per confutare la *Fede antica* del gesuita Benedetto Paolo Boyme (+1670). Altri però ritengono che sia di Barlaam Jasinskij. Morì nel 1683.

Antonio Radilovskij (+ 1688),
Igumeno del monastero di S. Nicola a Kiev, il Radilovskij fu predicatore e autore di trattati morali nella regione di Černigov. Pubblicò due raccolte di sermoni, dedicandole una alla Madre di Dio col titolo: *Hortus Mariae Deiparae*, Kiev 1676, e l'altra a Gesù Cristo col titolo: *Corona Christi*, Kiev 1688.

Lazar' Baranovič (+ 1693)
Arcivescovo di Černigov, fu uno dei teologi più autorevoli della scuola kieviana e fra i più consultati. Di lui ci è pervenuta l'opera: *Nuova misura dell'antica fede da Dio comunicata a Lazar' Baranovič* (Nowa Miara starey wiary …) *… per valutare la potestà di S. Pietro e dei romani pontefici, nonché la processione dello Spirito Santo dal Padre,* edita a Novgorod nel 1676. Molto conosciuto fu anche come oratore. Una prima raccolta di sermoni uscì col titolo *La spada spirituale* (Meč duchovnyj, Kiev 1666), una seconda col titolo *Tubae praedicatorum pro praecipuis festivitatibus* (Kiev 1674).

Joannikij Goljatovskij (1688)
Archimandrita, predicatore, apologeta, autore della *Chiave dell'intendimento* (Ključ razumenja, Kiev 1659), una raccolta di sermoni intorno alle feste, alle domeniche, alle solennità mariane e dei santi. Di ognuna di queste festività è data la spiegazione dogmatica e l'applicazione morale. Più specificamente mariana è l'opera *Nebo novoe* (Il nuovo cielo), che riporta varie narrazioni sulla vita e i miracoli della Vergine tratte sia da fonti orientali che occidentali.
Di lui ci sono pervenuti diversi scritti a carattere polemico contro gli Ebrei (*Il Messia verace*) e i Mussulmani (*Alcoran Mahumetanorum a Christo judicatum*), nonché

[204] Vedi al riguardo l'opera del primo: *Colloquium kioviense de Processione Spiritus Sancti a Filio inter A. R. D. Innocentium Gizel, Collegii Mohileani Kioviae Rectorem ac Philosophiae professorem et P. Nicolaum Cichovium S. J. Kioviae tunc missionarium,* Cracoviae 1649. Opera contro la quale scrisse Adam Zernikaw.

quattro scritti anticattolici. Il primo, il *Colloquium Bielotserkovskium* edito nel 1676, riporta la polemica col gesuita Pekarski sul primato romano. Il secondo è una confutazione dell'opera del gesuita Nicola Cichovius (*Tribunal sanctorum Patrum orientalium et occidentalium*) e reca il titolo: *La vecchia Chiesa orientale mostra alla nuova Chiesa romana che lo Spirito Santo procede dal Padre, e non dal Figlio*, edito a Novgorod nel 1678. Il terzo, *Le anime dei morti*, è diretto contro la dottrina cattolica del purgatorio. Curiosa la distinzione che fa dell'inferno in due sezioni, quella dei pagani e infedeli (*abyssum cirerosam*), e quella dei peccatori induriti (*ignea gehenna*). Il quarto porta questo titolo: *Le fondamenta sulle quali i latini costruiscono l'unione della Russia con Roma, secondo la nuova odierna fede romana, divelte dalle giuste risposte della Chiesa orientale e ridotte a nulla* (1683). Tutti questi scritti attirarono l'attenzione e la risposta dei polemisti cattolici[205].

Adam Zernikaw (+1693)
Tecnicamente non dovrebbe essere inserito in questa lista, poiché non fu professore nell'Accademia Mogiliana. E' però opportuno riportarlo in quanto i suoi trattati furono ampiamente utilizzati da altri professori, come Feofan Prokopovič. Nato a Regiomonte (Borussia) nel 1652 da una famiglia luterana, studiò diritto a Jena, quindi patristica in Inghilterra. Dopo vari viaggi in Francia, Italia, Austria, e Polonia, giunse a Vilna nel 1680. Qui un sacerdote ortodosso lo inviò con una lettera di raccomandazione al vescovo di Černigov, Lazar' Baranovič. Qui, abiurato il luteranesimo, entrò nel monastero di S. Nicola "Krupickij" nel villaggio di Baturin. Dopo aver tentato invano la fortuna a Mosca nel 1684, entrò nel monastero di S. Teodosio a Kiev, ove morì. Sua è l'opera: *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre*, che nell'edizione curata da Samuel Mislavskij (Regiomonti 1774) comprendeva 1100 pagine. La prima parte sostiene che prima del mille nessun padre crede alla processione dal figlio, e che i testi in contrario sono interpolazioni successive. La seconda risponde agli argomenti biblici e di ragione addotti dai latini. Scopo principale è confutare il trattato del Cichovius (1615-1669) contro Innokentij Gizel'. L'opera fu tradotta in russo da B. Davydovič col titolo: *Pravoslavno-bogoslovskija izsledovanija ob ischoždenii svjatago Ducha ot odnogo tol'ko Otca*, Počaev 1902 (da notare che secondo i curatori il *Filioque* era *edinstvennaja pregrada k sljaniju cerkvej i ob'edineniju Christova stada*, ivi p. XIV). Un secondo trattato era rivolto contro la *Defensio* del gesuita Teofilo Rutka (+1700), edita a Poznan nel 1768.

Ioasaf Krokovskij (+ 1718)
Nato verso la metà del XVII secolo, entrò ben presto in contatto con l'Accademia Moghiliana. Qui insegnò prima Retorica, pubblicando il *Penarium Tullianae eloquentiae ad usus politicos Roxolanae iuventutis in collegio Kiiovomohylaeano* (1683), quindi filosofia (1686-87), pubblicando il testo *Disputationes per consonam dispositionem Organi Aristotelici traditae* (1686), e poi teologia (1693-97). Egli fu il primo a tenere ufficialmente la cattedra di teologia. Morì nel 1718.[206]

[205] Su di lui vedi D. Klimovskij, *Ioannikij Galjatovskij,* Vilna 1884; N. Sumcov, *Ioannikij Galjatovskij (k istorii južno-russkoj literatury XVII veka,* Kiev 1884; Th. Titov, voce nella Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, t. VII, Spb 1906, col. 749-750.

[206] Cfr. Ja. M. Stratij, V. D. Litvinov, V. A. Andruško, *Opisanie kursov filosofii i ritoriki professorov Kievo-Mogiljanskoj Akademii*, Kiev (Naukova Dumka) 1982. Secondo questo studio particolarmente attento, seguirono i modelli ciceroniani, nella seconda metà del XVII secolo Siluan Ozerskij (1687-89), Ioannikij Valjavskij (*Rhetor Roxolanus*, 1689-90), Prokopij Kaljačinskij (*Promptuarium artis oratoriae*, 1691-93), Michail Onikimovskij (1696-97), Innokentij Popovskij (1698-99).
Nella prima metà del XVIII secolo insegnarono Iosif Turobojskij (*Cornucopiae artis oratoriae*, 1700-1701), Ignatij Mištal'skij (*Rostra Tulliana ad formandos in omni arena equites et neotyrones Rossiacos*, 1701-1702), Ilarion Jaroševickij (*Arbor Tulliana*, 1703-1704), Feofan Prokopovič (*De arte rhetorica libri*

14. S. Dimitrij Rostovskij: tra occidente e tradizione russa.

Colui che nel XVII secolo meglio seppe interpetrare l'incontro fra la spiritualità occidentale e quella autenticamente russa fu Daniil Tuptalo, meglio noto come S. Dimitrij di Rostov. La tradizione latina era da lui conosciuta attraverso la scuola di Kiev che egli aveva frequentato. Quella russa non poteva trovare una migliore espressione che quella dei Velikie Minei Četii di Makarij, che egli nel corso di molti anni volle rielaborare e completare.

Daniil era nato a Makarovo[207], presso Kiev nel 1651. Il padre, che era un comandante dei cosacchi, lo portò a Kiev e lo iscrisse alla scuola della confraternita allorché rettore era il noto Gioannichio Galjatovskij. Qui naturalmente si insegnava in latino e secondo il modello della scolastica. Cresciuto poi in una famiglia molto pia (tre sorelle si fecero monache), nel 1668 Daniil entrò nel monastero di S. Cirillo prendendo il nome di Dimitrij. A conferirgli il diaconato fu il metropolita di Kiev Josif Nielubovič Tukalskij (1664-1676), fautore dell'autonomia della chiesa ukraina da Mosca. Il sacerdozio gli fu conferito invece da Lazar' Baranovič, arcivescovo di Černigov, e noto teologo, nel 1675. Dal monastero Gustinskij passò al Novodvorskij e poi a quello dello Spirito Santo di Vilna. Qui si legò d'amicizia al vescovo Fedor Vasil'evič, campione dell'Ortodossia. Poi, dopo un breve soggiorno a Sluck, rientrò nel 1679 a Černigov. Nonostante la nomina di igumeno prima a Maksakov e poi a Baturin, accettò l'invito alla Pečerskaja Lavra da parte dell'archimandrita Barlaam Jasinskij. Qui nel 1684 dava inizio ai Minei Četii, interrotti tra il 1686 ed il 1692, gli anni trascorsi nel monastero di Baturin. Il ritorno alla Pečerskaja Lavra fu interrotto da altri spostamenti. Nel 1700 era a Mosca, e Pietro il Grande lo fece nominare arcivescovo di Tobol'sk (Siberia). Lo zar comunque, considerando la sua cattiva salute, gli permise di non raggiungere la sua sede, anzi lo nominò (1703) metropolita di Rostov. Recatosi nella nuova sede, Dimitrij s'impegnò alla riforma dei costumi, nonché alla preparazione intellettuale del clero, chiamando da Kiev professori che si dedicassero all'insegnamento. Morì nel 1709.

Le grandi Letture Mensili (Velikie Minei Četii) sono la raccolta di vite dei santi disposte secondo il giorno della sua solennità. Così ogni giorno del mese contiene le vite dei santi di quel giorno. Trattasi del primo lavoro agiografico in russo di grandi proporzioni. Per tali narrazioni il Rostovskij tenne conto non solo delle vite in slavo ecclesiastico edite dal Makarij, ma anche di quelle greche di Simeone Metafraste, nonché di vite pubblicate in latino e in polacco.

A differenza delle *Letture Mensili* di Makarij, le fonti qui non sono pubblicate una a fianco all'altra, ma sono rielaborate in una sintesi fedele, ma personale. Il che significa

X, 1706). Successivamente insegnarono Feodosij Glinskij (1710), Gedeon Višnevskij (1711), Ilarion Levickij (1715), Venjamin Bogackij (1720), Ilarion Negrebeckij (1722), Feodor Sokolovskij (1729), Feofan Trofimovič (1729), Ignatij Buzanovskij (1730), Iosif Oranskij (1731), Stefan Skoračinskij e Antonij Kuvičinskij (1732), Sil'vestr Kuljabka (1733-35), Varlaam Novickij (1736, 1738), Timofej Aleksandrovič (1737), Sil'vestr Ljaskoronskij (1739-40) ed altri.

[207] Fonti di questo paragrafo sono: I. Šljapkin, *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja*, Spb 1891; Anikev, *Svjatitel' Dimitrij Rostovskij kak bogoslov i pisatel'* (Il santo vescovo Dimitrij di Rostov come teologo e scrittore), in Cerkovnye Vedomosti 1909, p. 2117-2120; Titov, *Sv. Dimitrij, mitropolit Rostovskij, byvšij učenik Akademii* (S. D., metropolita di Rostov, allievo dell'Accademia), TKDA, 1909, t. II, pp. 173-239; Dmitriev, *Rossijskij Zlatoust, Sv. Dimitrij, mitropolita Rostovskij* (Il Crisostomo russo. S. Dimitrij, metropolita di Rostov), Sergievo 1909. Due buone sintesi in A. Palmieri, *Dimitri Daniel, metropolite de Rostov*, in DTC 4 (Paris 1911), col. 1353-1357 e Ivan Kologrivof, *Dimitri de Rostov (Tuptalo Daniel),* in Dictionnaire de Spiritualité, III (Paris 1957), col. 982-985 (da quest'ultimo sono prese le citazioni).

che mentre il testo di Makarij riporta la fonte vera e propria, quello di Dimitrij riporta la sua rielaborazione. La prima parte, comprendente i mesi di settembre, ottobre e novembre, fu stampata a Kiev nel 1689. Il patriarca Gioacchino, cui non era stato chiesto il nulla osta, si lamentò con Barlaam Jasinskij, perché troppi errori latini si riflettevano in questi Minei Četii. Dimitrij, infatti, era sospettato soprattutto di condividere le posizioni latine sull'Immacolata Concezione e sulla transustanziazione.

Si recò a Mosca e dopo vari incontri fece atto di sottomissione al patriarca. Dagli scritti successivi si vede però che la sottomissione fu piuttosto morale che non dottrinale; mantenne infatti la posizione latina sui due temi in questione. Tanto più che successivamente il patriarca Adriano si rivelò meno tenacemente antilatino rispetto al predecessore. Nel 1695 a Kiev venivano pubblicati i mesi di dicembre, gennaio e febbraio; marzo, aprile e maggio apparvero nel 1700, mentre giugno, luglio e agosto nel 1705. Già nel 1711-18 apparve una seconda edizione a Kiev, mentre l'edizione sinodale apparve nel 1759. Il successo fu tale che, nonostante la mole, solo nel XVIII secolo si raggiunsero le dieci edizioni.

Carattere polemico riveste invece l'opera *Rozysk o raskolničeskoj brynskoj vere, o učenii ich, o delach ich i zajavlenie, jako vera ich ne prava, učenie ich duše vredno i dela ich nebogougodny* (Ricerca sulla fede degli scismatici dell'eremo di Brynska, sulla loro dottrina e le loro azioni, e dimostrazione di come la loro fede non sia retta, come la loro dottrina nuoce all'anima e le loro azioni non siano a Dio beneaccette), Mosca 1745. Dimitrij vedeva un nesso fra il fenomeno del Raskol e tutti quei movimenti ereticali anarchizzanti (acefali) presenti nella chiesa sin dall'antichità. Quindi confutava la dottrina del loro capo carismatico, Avvàkum, sottolineando la confusione che egli faceva fra verità fondamentali della fede e manifestazioni secondarie. Alla seconda parte, dedicata ai danni spirituali del Raskol, segue una terza in cui si critica la propaganda dei raskol'niki contro la Chiesa ortodossa e si dichiara l'invalidità dei sacramenti da loro conferiti.

La forza della polemica fece sì che più volte i vecchio-credenti risposero alle critiche e, quando fu canonizzato, non riconobbero la sua santità.

Per quasi un secolo manoscritta rimase un'altra opera: *Zercalo Pravoslavnago ispovedanija* (Specchio della Confessione ortodossa), edita a San Pietroburgo nel 1805. Più che un'opera originale, questa confessione non è che una sintesi di quella del Moghila. Scrisse inoltre *Voprosy i otvety kratkie o vere i o pročich ko Christianinu nužnejšich* (Domande e risposte brevi sulla fede e su altre questioni necessarie al Cristiano); *Vračestvo duchovnoe* (La medicina spirituale); *Vnutrennyj Čelovek* (L'uomo interiore); *Letopis'* (Annali).

La teologia di Dimitrij Rostovskij non si presenta in modo sistematico, ma è inserita in discorsi a carattere spirituale e pedagogico. Più che soffermarsi sulle argomentazioni filosofiche, egli cerca di risolvere le questioni con esempi biblici il più possibile semplici. In un certo senso si può parlare più di spiritualità che di teologia in senso scolastico, nonostante la sua formazione alla scuola di Kiev.

La perfezione spirituale si riconnette a suo avviso al tema centrale dell'antropologia ortodossa, vale a dire a quello dell'immagine:

> *L'immagine e la rassomiglianza con Dio non esistono nei corpi, ma nell'anima. E' l'anima ad essere una e dotata di una triplice facoltà, immagine della santa Trinità, la quale è una natura divina in tre persone: la memoria il Padre, l'intelligenza il Figlio, la volontà lo Spirito Santo* [208].

[208] Rozysk, parte II, art. 18.

Anche nella *Letopis'* torna sull'argomento distinguendo la rassomiglianza, che è l'imitazione delle perfezioni divine, dall'immagine, che è invece l'elemento caratterizzante l'uomo come tale. Di conseguenza *l'immagine si trova anche nell'anima dell'infedele, mentre la rassomiglianza non si trova che nel cristiano virtuoso. E se quest'ultimo pecca gravemente, perde soltanto la rassomiglianza a Dio, non l'immagine*. I gradi di rassomiglianza sono tre: *podobnyj* (rassomigliante) è il cristiano che conduce una vita virtuosa; *prepodobnyj* (molto rassomigliante) è il monaco che tende alla perfezione; *prepodobnejšaja* (rassomigliantissima) è la Madre di Dio, che supera tutte le creature.

Questo aspetto centrale della spiritualità ortodossa è messo in rilievo da S. Dimitrij soprattutto in polemica con i Vecchiocredenti e il loro eccessivo attaccamento agli aspetti esteriori della fede. Più direttamente contro i protestanti è invece il suo discorso sulla sintonia tra la vita attiva e la vita contemplativa. Nella *Letopis'* Dimitrij ritiene che entrambe le vie sono sufficienti alla salvezza, la prima per il fatto di concretizzare il comandamento della carità, la seconda perché riesce a mettere da parte le preoccupazioni terrene per entrare in comunione col Signore. Ed anche se la vita contemplativa è superiore all'attiva (come si evince dal discorso di Gesù a Marta e Maria), superiore ad entrambe è la sintonia delle due. L'uomo ci vede anche con un sol occhio e può agire anche con una sola mano, ma certamente più idoneo al corpo è l'uso di entrambe le mani o di entrambi gli occhi.

L'influsso della spiritualità cattolica si nota soprattutto nell'insistenza su due temi particolari non molto frequenti nell'ortodossia, vale a dire il tema della Passione e la devozione al cuore di Gesù. La vita spirituale si sviluppa sotto la croce: *Bisogna evitare i peccati, poiché i peccati rinnovano la Passione del Cristo e lo inchiodano nuovamente alla croce*. Anche la sequela Christi è vista rinviando alla scena della Madonna e di S. Giovanni sotto la croce. Come la Vergine riceve Giovanni come suo figlio, così chiunque voglia divenire figlio della Vergine deve andare a mettersi sotto la croce.

Il rapporto fra la croce ed il cuore di Gesù trova la migliore espressione nelle *Lacrime sulla sepoltura di Cristo*, che è uno dei suoi migliori sermoni:

> *Egli si lascia aprire il costato come una porta. Il Cuore ferito si apre come una finestra…Il costato è aperto da una lancia che l'ha trapassato fin dentro, raggiungendo e ferendo il Cuore stesso…, che è stato il principio e la sorgente di ogni carità, Cuore che ha amato fino alla fine i suoi che erano in questo mondo…, Cuore pieno di bontà, di misericordia, di compassione per coloro che soffrono…, Cuore che è un tesoro di ricchezze infinite. Infatti, è sotto la Croce che nacque la Chiesa, uscita dal costato trafitto del Cristo. Dal costato del Signore si vede uscire dell'acqua e del sangue. L'acqua per purificarci, il sangue per santificarci.*

Capitolo V

MOSCA
RITORNO ALLA TRADIZIONE GRECA
E RASKOL

Cruciale per i destini della teologia fu il XVII secolo, nel corso del quale si definirono alcuni indirizzi che avevano a lungo convissuto nella società ortodossa. L'annessione alla Moscovia di gran parte dell'Ukraina e della Bielorussia verso la metà del secolo pose di fronte la teologia kieviana, chiaramente ispirata alla scolastica latina, e quella moscovita, che stava imboccando la via del ritorno alla tradizione teologica greca. In parte sembrava un abbandono della teoria di Mosca terza Roma. In realtà il ritorno alla "purezza della fede" voleva al contrario legittimare l'aspirazione degli zar di Russia a rimpiazzare gli imperatori bizantini come massima autorità nella chiesa ortodossa universale. Tale ideologia spiega la tenacia con cui la Chiesa ufficiale e gli zar affrontarono i dissidenti che volevano conservare la tradizione slava, sottoponendoli ad una vera e propria persecuzione e provocando uno scisma (Raskol, scisma dei Vecchio-Credenti o Vecchio-Ritualisti) di vastissime e profonde proporzioni. E fa anche da sfondo allo scontro fra teologia latina (kieviana) e teologia ellenistica (moscovita), uno scontro che raggiunse forme violente, come la decapitazione del maggior teologo di Kiev, Sil'vestr Medvedev (1691).

1. L'epoca dei torbidi: inasprimento dei sentimenti antilatini.

La ricostruzione delle vicende storiche degli inizi del XVII secolo non rientrerebbe nella storia del pensiero religioso. Tuttavia, si tratta di vicende che ebbero una ripercussione decisiva sul modo in cui i Russi sentivano la loro ortodossia in rapporto al cattolicesimo romano. Il primo ventennio del XVII secolo in tal senso fu ancor più determinante di quanto non lo fosse stato l'attacco dei cavalieri teutonici contro Alessandro Nevskij e la repubblica di Novgorod. Su questo periodo, che rappresenta il punto di massima tensione nei rapporti fra ortodossia russa e cattolicesimo polacco, è necessario perciò soffermarsi a riflettere, in quanto senza la conoscenza di ciò che accadde allora è difficile capire la via intrapresa dalla teologia russa successiva, nonché certe asprezze ineliminabili nei rapporti fra russi e polacchi.

La promessa di Boris Godunov al momento dell'incoronazione da parte del patriarca (1598), che nel suo regno non ci sarebbe stato più un povero, nonostante tutti gli sforzi non poté essere mantenuta.

Neppure la distribuzione di denaro dello stato nella capitale riuscì a fermare la carestia e la fame, che si protrassero sino al 1604, quando finalmente lo zar poté cominciare ad occuparsi della sistemazione degli organi dello stato. In tale situazione drammatica non vi furono ribellioni, anche perché il patriarca era per lo zar. Tuttavia serpeggiava il malcontento, e la voce che fosse stato lui a fare uccidere nel 1591 il piccolo Dimitrij, figlio di Ivan il Terribile e quindi legittimo erede al trono, diveniva sempre più insistente. Come insistente nella fantasia popolare era la credenza che lo stesso Dimitrij, per un errore dei sicari inviati dal Godunov, fosse ancora vivo. Qua e là si parlava del ritorno di Dimitrij, come dell'unica via di salvezza per la Russia.

A sfruttare la situazione furono i polacchi, che fecero finta di dar credito ad un tale che dimorava presso il nobile Wisniowecki e che diceva di essere appunto quel Dimitrij, sfuggito miracolosamente all'attentato. Questi fu attivamente sostenuto dal voevoda di Sandomir Jurij Mniszek, e dalla figlia di questi Marina, che divenne sua fidanzata. Quando nel 1604 a Cracovia i preparativi per una spedizione contro Mosca con l'aiuto di duemila cosacchi cominciarono a farsi concreti, il Godunov si preoccupò seriamente, e scrisse al re di Polonia, dicendogli che quel tizio era Gregorio Otrepev, già scrivano del patriarca. Il re gli rispose che il governo polacco non avrebbe interferito negli affari interni della Russia e che nessun appoggio sarebbe stato dato a Dimitrij. Sia il patriarca Giobbe che Vasilij Šujskij testimoniarono della morte del vero zarevič, confermando la tesi del Godunov. Dai pulpiti delle chiese si cominciò a puntare il dito contro la macchinazione dei cattolici che, mediante il falso Dimitrij, intendevano introdurre nella Russia ortodossa l'eresia latina e luterana.

Vero o falso, Dimitrij avanzò raccogliendo consensi, e la sua stella risplendette ancor più quando giunse notizia che il 13 aprile 1605 lo zar era improvvisamente morto. Il 20 giugno entrava nella capitale, richiamando i Nagoj e i Romanov, esiliati dal Godunov. Depose il patriarca Giobbe, sostituendolo col greco Ignazio. Nominò metropolita di Rostov Fëdor Romanov, che Godunov aveva costretto a farsi monaco. Quindi sposò per procura a Cracovia Marina Mniszek, che giunse a Mosca il 2 maggio 1606.

Se già il modo di fare di Dimitrij era sprezzante dei costumi russi, vestendo alla polacca, recandosi poco in chiesa e tenendo presso di sé cattolici, ortodossi e luterani, l'arrivo della zarina, che ostentava il suo cattolicesimo offendendo il sentimento popolare, non migliorò certo le cose. Né ovviamente si piegò alla richiesta di farsi ribattezzare venuta da parte dei metropoliti di Kazan' Ermogene e di Kolomna Giuseppe.

> *Non è conveniente,* diceva il primo, *che uno zar cristiano prenda in moglie una donna non battezzata ed entri nella santa chiesa, né che costruisca chiese romane. Non fare così o zar, poiché nessuno dei precedenti zar agì nel modo che tu vuoi fare.*

Dell'insoddisfazione popolare si rese interprete il principe Šujskij, che diresse la rivolta che la notte del 17 maggio portò alla morte del falso Dimitrij, proclamandosi egli stesso zar. Nel corso della guerra civile che ne seguì, un secondo falso Dimitrij avanzò fin sotto Mosca accampandosi nel villaggio Tušino, dove lo raggiunse la "moglie" Marina che, pur di rimanere zarina lo riconobbe come suo marito (anche se, per

tranquillità di coscienza, fece celebrare il matrimonio segretamente da un gesuita). Intanto, nel settembre del 1608, il capo dei mercenari polacchi poneva l'assedio alla Troickaja Sergeeva Lavra, mantenendolo sino al gennaio del 1610. Per uscire da quella insostenibile situazione, lo Šujskij chiese l'aiuto della Svezia, cedendo in cambio la Livonia. Il che portò la Polonia a dichiarare guerra alla Russia, in quanto la Livonia era una zona cuscinetto che la separava dalla nemica Svezia. Nel settembre del 1609 Sigismondo assediava Smolensk, pensando che la popolazione l'avrebbe accolto festosamente. Invece dovette prepararsi ad un lungo assedio. Nel luglio del 1610 la popolazione di Mosca costringeva lo Šujskij a dimettersi, lasciando l'impero senza un capo. Vinse il partito che voleva come zar Wladislaw, figlio del re di Polonia. Egli fu effettivamente acclamato zar a Mosca, ma il padre Sigismondo fece ben capire che a quel titolo aspirava lui stesso e che non avrebbe permesso che il figlio fosse passato alla religione greco-ortodossa.

Fu in questa situazione di anarchia che il patriarca Ermogene decise di fare appello al sentimento nazionale e chiamare i russi ad una lotta di riscossa per la patria e per la fede. Lo stesso appello fecero i monaci della Troickaja Lavra, per cui la lotta poco a poco prese una netta connotazione religiosa. Schiere di soldati polacchi allora vagarono per la Russia senza alcun rispetto per chiese e monasteri, versando il sangue di un gran numero di monaci. Le cronache di questo periodo, riferendosi soprattutto all'anno 1611, ricordano sistematicamente distruzioni e massacri da loro operati. Dalle spade e dai fucili dei polacchi molti ortodossi trovavano la morte e sentivano di morire per la loro fede, uccisi dagli cattolici senza fede.

Proprio in quegli anni (1610-1611) da un ignoto autore fu composto Il nuovo racconto sul glorioso regno russo ed il grande stato moscovita (*Novaja Povest' o preslavnom Rossijskom Carstve i velikom gosudarstve Moskovskom*). Non si trattava solo di una nuova storia, ma era un vero e proprio appello a mantenersi fedeli all'ortodossia. In quei terribili frangenti, in cui la dinastia zarista era in crisi e i nemici apparivano terribili ed invincibili, l'unico baluardo si rivelò infine il patriarca Ermogene:

> *Ammiriamo ed esaltiamo,* dice l'ignoto autore*, il pastore nostro e maestro e padre dei padri e presule. Il nome suo è invero a tutti noto poiché egli, come pilastro, incrollabile sta frammezzo la nostra grande terra, ovvero nel nostro grande stato, e per la fede ortodossa combatte, e tutti questi nostri dannati lupi e perditori rampogna e sta solo contro tutti loro* [209].

Scritto prima che la cattedrale di Smolensk con tutti gli ortodossi ivi rifugiatisi fosse fatta saltare in aria dal re di Polonia (giugno 1611), il *Racconto Nuovo* è denso di pathos religioso. Come una lettera diretta ai cristiani ortodossi, parla costantemente col voi. Insistenti sono le espressioni come *Stiamo forti insieme in difesa della fede ortodossa, per le sante chiese di Dio…andiamo incontro ad una morte gloriosa*. Sin dall'inizio viene portato l'esempio dei cittadini di Smolensk, che combattono per la fede ortodossa e per le chiese, nonché *per noi, assediati dal re di Polonia e dai suoi alleati atei come lui. Questi nemici, maledetti e senza Dio* (okajanniki i bezbožniki) *vogliono portare alla rovina il regno russo e sradicarvi la fede cristiana per impiantarvi la loro fede abbominevole* (bogomerzkaja vera).

---

[209] Ho seguito il testo della più volte citata Antologia del Gudzij (*Chrestomatija po drevnej russkoj literature*, M 1973), pp. 305-312; citazione alla p. 307; vedi anche N.F. Droblenkova, *Novaja povest' o preslavnom Rossijskom Carstve i sovremennaja ej agitacionnaja patriotičeskaja pis'mennost'* (Il Nuovo Racconto sul glorioso regno russo e la coeva letteratura rivoluzionaria e patriottica), M.L. 1960, nonché Riccardo Picchio, *Storia della letteratura russa antica*, Nuova Accademia, Varese 1959, p. 297.

Non è il caso di raccontare, come se la gente non sapesse. La sanguinosa tragedia è sotto gli occhi di tutti:

> *Tutti voi state vedendo, quale persecuzione contro la fede ortodossa e quale oppressione di tutti i cristiani ortodossi vengono fatte ad opera di questi nemici e distruttori. Sono molti quelli che vengono fatti a pezzi, tanti quelli che sono feriti, tanti derubati dei loro averi, tanti che hanno avuto le mogli disonorate e violentate.*

Sulla stessa scia del *Racconto Nuovo* si muove il più breve "Pianto sulla cattività e finale distruzione dello stato russo" (*Plač o plenenii i o konečnom razorenii Moskovskago gosudarstva*). L'autore piange la vigna piantata da Dio e ormai crudelmente divelta. E piange la rovina di questo grande stato che Dio ha voluto che fosse governato dalla legge della fede cristiana nella forma ricevuta dai Greci [210].

Di poco più tardi (1620 circa) è il *Racconto* (Skazanie) di Abramo Palicyn, anche se i primi capitoli risalgono al 1612, come il *Pianto*. Esso vuole essere un racconto, ma allo stesso tempo l'autore, che morì nel 1633, vi inserì tutta la sua carica emotiva. Sul Godunov così si esprimeva:

> *Incoraggiava i seguaci dell'eresia latina e armena, e a quelli voleva bene. I vecchi si tagliavano la barba e si trasformavano in giovanotti. Da questo siamo precipitati nel desiderio smodato di mangiare e bere, nell'usura e nell'ingiustizia e in ogni sorta di cattive azioni. Per tutta questa cattiveria e cattiva macchinazione Dio ci punì con la carestia, ma noi non ci rivolgemmo a lui, bensì divenimmo ancora più superbi e soccombemmo a vizi peggiori* [211].

Che il Palicyn fosse molto sensibile allo scontro religioso si deduce da ciò che dice a proposito del successo del falso Dimitrij nell'Europa occidentale:

> *Persino il papa di Roma si pronunciò in occidente a suo favore, presentando Gregorio come un esiliato dalla sua patria. E il papa ordinò al re di Polonia, Sigismondo III, di dichiarare guerra alla Russia allo scopo di vendicare l'impostore. Gregorio passò nelle file dei cattolici, eterni nemici dei cristiani, dando ad essi una promessa scritta che avrebbe portato tutta la Russia sotto la benedizione dell'anticristo (cioè del papa), consegnando così tutti i Russi alla morte eterna attraverso l'abominazione della comunione cattolica* [212].

Incisiva è la risposta dei difensori della Troickaja Lavra alla richiesta di resa da parte del comandante polacco Sapega:

> *Ai superbi comandanti Sapega e Lisovski. Voi, oscure eccellenze, e i vostri soldati siete gli oppositori di Dio, l'abominazione della desolazione, ma invano state cercando di far cadere nella tentazione noi che siamo il gregge di Cristo dei cristiani ortodossi. Dovreste sapere che persino un ragazzo di dieci anni del monastero della Trinità-S.Sergio riderebbe alla vostra richiesta. Quanto alla vostra lettera, nel riceverla vi abbiamo sputato sopra. Quale uomo, al prezzo della sua anima, preferirebbe le tenebre alla luce, la menzogna alla verità, il disonore all'onore, la schiavitù alla libertà ? Come potremmo noi abbandonare*

[210] Cfr. Gudzij, *Chrestomatija*, cit., p. 313.
[211] Cfr. *Skazanie Avraamija Palicyna,* in Gudzij, *Chrestomatija*, cit., pp. 321-328. La citazione in italiano in Tschižewskij, *Storia dello spirito russo,* cit., p. 174.
[212] Cfr. Serge Zenkovsky, *Medieval Russia's Epics,* cit., p. 302.

la nostra eterna, santa e vera fede cristiana ortodossa della confessione greca per sottometterci alla nuova legge eretica che tradisce la fede cristiana e che è stata maledetta dai quattro patriarchi ecumenici ? ...Voi popolo di fede latina siete diventati come gli ebrei, anzi peggio, poiché gli ebrei non avevano riconosciuto il Signore e perciò lo crocifissero [213].

2. Tensioni a Mosca: Arsenij Suchanov e la disputa coi greci.

La lotta nazionale contro la Polonia, che con la sua invasione del 1611 aveva provocato un gran numero di morti e di martiri, non fece che aumentare il desiderio di distinguersi dalla "fede latina" o "eresia latina" e quindi spinse la gerarchia russa verso il mondo greco, sino ad allora giudicato molto negativamente per l'unione siglata a Firenze (1439) con la chiesa di Roma..

La rinascita della Russia dopo i *Tempi dei Torbidi* fu caratterizzata dalla forte personalità di Filarete, padre dello zar Michail Romanov[214]. Data la giovinezza del figlio, Filarete funse al contempo da zar e da patriarca. Il che anche fisicamente rinviava all'immagine della sinfonia dei due poteri, quello imperiale e quello patriarcale.

La conciliarità era formalmente osservata, tuttavia è innegabile che con uomini forti come Filarete i vescovi riuniti in concilio raramente dissentivano dalle sue decisioni. Anch'egli avvertiva il bisogno di libri più corretti, per cui non fu alieno dal promuovere delle iniziative in tal senso.

Già nel 1618 si era visto come, alla presenza del luogotenente patriarcale Giona, un concilio si era pronunciato sulla correzione di alcuni libri liturgici. Ma questo era un terreno infido a motivo dell'attaccamento dei russi alle antiche tradizioni. L'autore delle correzioni, il monaco Dionigi Zobnikov (+ 1633) della Trojckaja Sergeeva Lavra, con altri tre collaboratori, fu condannato a pene ecclesiastiche. Ma, come conciliarmente era venuta la condanna così conciliarmente venne la riabilitazione. Trovandosi a Mosca nel 1619, il patriarca di Gerusalemme si espresse a favore delle correzioni, il che influì sul patriarca Filarete (+1633), da pochi mesi rientrato dalla prigionia polacca. L'anno dopo Filarete decideva per l'impiantazione a Mosca di una tipografia, dalla quale uscirono numerosi libri ecclesiastici.

Nel sinodo del 1620 Filarete reintegrò Dionigi e compagni nelle loro cariche. Non che egli fosse convinto di quella riforma, ma era un modo per umiliare Giona. Infatti, si decise a promulgare la riforma soltanto nel 1625, dopo aver avuto parere favorevole dal patriarca di Alessandria e nuovamente da quello di Gerusalemme. Altra azione contro Giona fu la decisione conciliare di introdurre il *ribattesimo dei Latini*. Giona, infatti, come già il patriarca Ignazio al momento dell'incoronazione della polacca Marina, aveva ricevuto nell'Ortodossia due polacchi soltanto mediante l'unzione crismale. Filarete invece, richiamando il caso del pariarca Ermogene, che al momento dell'incoronazione a zar, aveva imposto il ribattesimo a Ladislao principe ereditario, qualificò come "quasi eretico" il modo di fare di Giona. E così dal 1620 al 1667 in Russia si accolsero i latini con il ribattesimo.

Filarete morì il 1 ottobre 1633, all'età di quasi 80 anni. Non visse cioè abbastanza a lungo da dare un'impronta decisiva alla sua opera. Per cui, nella Moscovia, anche a

---

[213] Cfr. Gudzij, *Chrestomatija,* cit., p. 328; il passaggio più importante relativamente ai sentimenti religiosi è il seguente: *Kako že večnuju ostaviti nam svjatuju istinnuju svoju pravoslavnuju christianskuju veru grečeskago sakona i pokoritisja novym eretičeskim zakonom otpadšim christianskia very, iže prokljati byšja ot četyrech vselenskich patriarch ?*

[214] Cfr. Smirnov, *Filaret Nikitič Romanov, svjatejšij patriarch vserossijskij,* in *Čtenija Obščestva Ljubitelej Duchovnago Prosveščenija,* 1873-1874; A. Kizevetter, *Filaret,* voce nell'enciclopedia Brogkaus Efron, pp. 735-737.

causa del fatto che da poco erano state permesse le tipografie, c'era una grande penuria di testi religiosi, e si era quindi costretti a ricorrere a testi pubblicati nella Piccola Russia (Ukraina) o nella Russia Bianca (Bielorussia). Una certa diffusione ebbe allora lo *Specchio della Teologia* di Cirillo Trankvillion Stavroveckij (+1646), prima che giungesse la notizia del suo passaggio al cattolicesimo. Nello stesso periodo fu stampato a Mosca il *Catechismo* di Lavrentij Zizanij, ma la sua diffusione fu abbastanza limitata.

Intorno al 1640 cominciò ad avvertirsi la necessità di aprirsi alle esigenze dei tempi. Fu intensificata la diffusione di testi di provenienza kieviana e greca. Ma le cose non cambiarono molto, per il carattere tradizionalista del giovane zar Alessio. Nel 1645 falliva a Mosca il tentativo di fondare una scuola di greco, proprio mentre a corte nasceva un movimento di riforma religiosa fondata sui concetti di osservanza della tradizione e della moralità.

Proprio l'attaccamento alla tradizione fece fallire un tentativo di semplificare la liturgia. Un sinodo del 1649, infatti, approvò il *tono molteplice*, vale a dire la possibilità di cantare più brani contemporaneamente dell'ufficio divino (allo scopo di ridurre l'eccessiva lunghezza della liturgia). Ma lo zar si rifiutò di approvare la decisione conciliare. Approfittando dell'opposizione anche del patriarca di Costantinopoli, e richiamandosi al concilio dei 100 Capitoli (Stoglavyj Sobor, 1551), in un concilio del 1651 lo zar fece abrogare definitivamente il tono molteplice.

Fondamentale per il ritorno dell'ortodossia greca nella Moscovia fu la presenza a Mosca in quel periodo del patriarca di Gerusalemme Paisio. La sua presenza coincise con la pubblicazione (1648) di un testo intitolato "Libro sulla fede" (*Kniga o vere*), scritto dall'igumeno del monastero di S. Michele di Kiev nel 1644. Si trattava di un testo tutt'altro che originale, poiché non faceva che riprendere scritti di Zaccaria Kopystenskij. Nonostante però che il libro difendesse gli usi ecclesiastici russi, proponeva nondimeno una visione rivoluzionaria. Infatti, da sospettati di eresia e tradimento della fede, i greci tornavano ad essere il punto di riferimento dell'Ortodossia.

Il libro tendeva anche a superare la visione russa del "tradimento della fede da parte dei greci". L'autore affermava la Chiesa ha sempre patito delle persecuzioni, come ora i greci sotto i turchi, tuttavia non ha mai tradito il suo mandato. Non è vero che al concilio di Firenze i greci hanno tradito la fede, in quanto a Firenze ci fu soltanto un consesso (*s'ezd*) nel quale non si raggiunse alcuna conclusione. E' dunque necessario che i russi siano rispettosi delle indicazioni che vengono dai patriarchi: *Per il popolo russo è cosa molto utile, un grande, salvifico ed eterno guadagno ascoltare il patriarca ecumenico, l'arcivescovo di Costantinopoli, sottomettersi a lui e obbedirgli nelle cose e nella dottrina ecclesiale* [215].

Sempre più conscio del suo ruolo di imperatore di tutti gli ortodossi sparsi per il mondo, lo zar inviò in diversi paesi orientali (Georgia, Palestina, Egitto, Grecia, Monte Athos) il monaco Arsenio Suchanov per studiarne i riti ecclesiali. Al contempo chiamò dei monaci colti da Kiev, fra cui il noto Epifanio Slavineckij, per nuove traduzioni di testi liturgici. La macchina universalizzatrice dell'ortodossia si era dunque messa in moto, ma il suo cammino non fu senza ostacoli.

Arsenio Suchanov lasciò Mosca insieme al patriarca di Gerusalemme Paisio il 10 giugno 1649. Varie circostanze lo costrinsero a fermarsi due anni a Jassi. Da qui rientrò a Mosca per informare lo zar della situazione, come fece quando attraversò il paese dei cosacchi, dei tartari e poi dei turchi. Ad esempio scrisse allo zar sul difficile momento della Turchia, che stava subendo rovesci ad opera di Venezia, prospettando l'opportunità di un suo intervento.

[215] A.N. Pypin, *Istorija Russkoj Literatury*, t. II, Spb. 1911, p. 270.

Ripreso il cammino per Kiev apprese che sul Monte Athos erano stati bruciati dei libri stampati a Mosca. Era successo che il monaco serbo Damasceno, del monastero dello Zografo, aveva insegnato a fare il segno della croce con due dita, come era prescritto nei suoi "libri moscoviti". I monaci greci si riunirono e lo condannarono. Damasceno dimostrò che anche in un rituale serbo si parlava di due dita. Ribadita la condanna, lo stesso Damasceno stava per essere bruciato con i suoi libri, ma poi i greci si accontentarono di un suo giuramento che non avrebbe mai fatto la croce con due dita. L'igumeno serbo che gli narrò l'episodio aggiunse anche che i greci erano animati da orgoglio e odio verso gli slavi. I greci odiano gli slavi perché hanno propri vescovi e metropoliti, cosa che essi non vogliono, ma vorrebbero essi stessi esercitare il potere fra gli slavi [216]. Il racconto fu confermato dall'igumeno russo dell'Athos Amfilochio, che concludeva ugualmente: I Greci vogliono esercitare il potere su tutti [217].

Fu così che il Suchanov volle descrivere le discussioni avute con i greci durante il suo viaggio nel libro "Dispute con i greci sulla fede" (*Prenija s Grekami o vere*). La sua difesa delle usanze russe (le due dita, il doppio alleluia) nei *Prenija* come nel suo diario di viaggio (Proskinitarij) sarebbe stata una delle armi nelle mani dei Vecchiocredenti.

I dibattiti erano iniziati il 24 aprile 1650 a proposito delle due dita per il segno di croce. Egli per sostenere le sue ragioni si rifaceva a Massimo il Greco, mentre essi citavano il suddiacono Damasceno, che nessuno in Russia aveva sentito nominare. Ai greci che affermavano la bontà del loro rito per averlo essi trasmesso ai russi, Suchanov rispondeva che i russi avevano ricevuto la fede dall'apostolo Andrea. E mentre essi battezzavano per infusione, i russi conservavano il rito dell'immersione nell'acqua. I russi avevano i loro libri, mentre i greci li prendevano dai tedeschi. Né era vero che i greci avevano ricevuto il battesimo da Cristo e da Giacomo, essendo la Grecia ben lontana da Israele; essi l'avevano ricevuto, come del resto i russi, da Andrea che si trovava a Costantinopoli. Quando si trattò di discutere sulle diversità del calendario (5508 prima di Cristo la creazione del mondo secondo i russi, 5500 secondo i greci), Suchanov si rifiutò di parlare con quelli che gli avevano proposto, poiché invece di puntare verso la verità, essi si davano da fare con la loro retorica (nauka ezuitskaja) solo per confonderlo. Quando il patriarca Paisio consigliò di rinviare la cosa al patriarca, dicendo che i russi potevano aver sbagliato, Suchanov ribatté che anche i quattro patriarchi potevano sbagliare. Ad esempio, mentre gli apostoli comandavano di non pregare con gli eretici, i greci pregavano nella stessa chiesa con armeni, romani ed arabi. Invece lo zar, che è zelante dell'Ortodossia e nemico di ogni eresia, proprio per far sì che l'ortodossia russa fosse perfettamente pura ha incaricato i maggiori esperti per la correzione dei libri liturgici.

Sul ribattesimo dei latini, il patriarca Paisio disse che al riguardo si sarebbe consultato con gli altri patriarchi. Suchanov fece allora notare come i greci erano ormai costretti a consultare sempre i quattro patriarchi, poiché non c'era più a Costantinopoli *l'unico pio imperatore sotto il sole,* che nominava (učinil) i patriarchi e agli inizi anche il papa. Ora nell'Ortodossia c'è un solo pio imperatore e si trova a Mosca, ed è suo il compito di nominare il patriarca (invece del papa) e i quattro metropoliti (invece dei quattro patriarchi), e *di conseguenza si può amministrare la legge divina anche senza i vostri quattro patriarchi, in quanto ora siamo noi che abbiamo il capo dell'Ortodossia, il pio imperatore* [218].

[216] A grekam-de chočetsja, čtoby vse oni u slavijan vladyčestvovali.
[217] Greki de chotjat, čtoby vsemi one vladeli
[218] Ivi, 277: na tom možno bez četyrech patriarchov vašich praviť zakon božij, zaneže nyne u nas glava pravoslavija, car' blagočestivyj.

Tutto ciò che di buono la Grecia ha prodotto è passato alla Russia, e quindi il ruolo riservato al patriarca di Costantinopoli nel secondo concilio ecumenico è trasferito al patriarca di Mosca. A tal proposito Suchanov raccontava la storia del klobuk bianco di Novgorod. Al suo ritorno a Mosca, fece una relazione dei suoi contatti con i greci, che dovette dipingere a fosche tinte. Certo è che due anni dopo lo stesso patriarca Paisio inviò un suo nunzio a Mosca ad esortare lo zar a non tener conto delle "calunnie" di Suchanov.

Il 24 febbraio 1651 Arsenio veniva incaricato di un viaggio a Gerusalemme. A Costantinopoli non poté consegnare la lettera dello zar al patriarca Partenio, perché questi era stato appena tagliato a pezzi e gettato in mare dai turchi. Al suo ritorno a Mosca nel 1653 dopo il viaggio in Egitto (ove conversò col patriarca), a Gerusalemme, attraverso l'Asia Minore e il Caucaso, descrisse il tutto nel *Proskinitarij,* che è il più esteso dei racconti di viaggi nella letteratura russa antica. In quest'opera Suchanov si tenne piuttosto nella linea della descrizione degli usi e costumi greci, facendo notare le differenze dai russi, ma senza esprimere la sua condanna. Tale era stato il consiglio dello zar, ma forse aveva anche sentore della scelta di Nikon. Era da poco tornato a Mosca che, in quello stesso 1653, Nikon lo mandò sul monte Athos alla ricerca di manoscritti antichi. Egli tornò con il ricco bottino di 500 manoscritti conservati poi nella Biblioteca Sinodale e in quella del monastero Voskresenskij. Tra di essi vi erano anche 58 manoscritti di argomento classico (Omero, Esiodo, Eschilo, Plutarco), probabilmente per la scuola graco-latina diretta da Arsenio Greco.

Dopo essere stato nominato cellario alla Trojcko-Sergeeva Lavra, Arsenio nel 1660 divenne anche capo del servizio stampa. Evidentemente era passato nelle fila dei correttori, anche se le sue opere erano utilizzate dal Vecchio-Credenti. Morì nel 1668 [219].

Così, dopo che il patriarca Filarete aveva goduto di grande potere essendo il padre dello zar, lo zar Alessio Romanov avocava ad un tribunale di stato da lui presieduto la decisione finale anche negli affari di pertinenza del patriarca. Mentre lo "Carskij sudebnik" di Ivan il Terribile si era limitato alla materia civile, l'*Uloženie dello zar Alessio* (1649) entrava in materia ecclesiastica. Fu promulgato anche un decreto sui monasteri (*monastyrskij prikaz*) che poneva sotto il controllo statale i patrimoni monastici. Egli voleva dunque essere davvero lo zar di tutta l'ortodossia.

3. Nikon: il patriarca *grande sovrano*

Proprio mentre a Mosca si consolidava l'ideologia dello zar di tutta l'ortodossia, emerse una grande personalità, Nikon, che lo zar in persona aveva nominato metropolita di Novgorod. Questi convinse lo zar a fare trasferire a Mosca le reliquie di S. Filippo, il metropolita fatto assassinare da Ivan il Terribile nel 1569. Alessio promulgò al riguardo una lettera in cui affermava che, con quel gesto, intendeva riparare al torto arrecato alla Chiesa da quel suo antenato.

Inizialmente il rapporto fra lo zar e il patriarca fu dei migliori, anche perché Nikon appoggiava con grande decisione la svolta filogreca (vale a dire lo strumento per la legittimazione della vocazione universale dello zar). Lo scontro divenne inevitabile quando Nikon intaccò il disegno principale dello zar, sostenendo la superiorità della chiesa (e quindi del patriarca) sullo stato (e quindi sullo zar).

[219] Cfr. S. Belokurov, *Arsenij Suchanov,* Moskva 1891; A.N. Pypin, *Istorija*, cit., pp. 270-281.

Nikon, nome di battesimo Nikita, era nato nel 1605 da una famiglia contadina. Dopo una difficile infanzia, si sposò e si fece sacerdote. Uno dopo l'altro gli morirono i tre figli. Col consenso della moglie che si fece monaca, raggiunse il Mare Bianco e col nome di Nikon entrò nello skit di Anzerskij. Da qui dovette fuggire per una lite con l'igumeno sul modo di gestire il denaro. Dopo qualche tempo nel monastero di Kožeozerskij, nel 1646 decise di recarsi a Mosca. Preso a benvolere dallo zar Aleksej, fu ben presto nominato archimandrita del monastero di Novospasskij. Lo zar, che era solito andare a pregare in quel monastero, lo invitò a recarsi da lui ogni venerdì per conversare. Con questo appoggio, Nikon poté dedicarsi ad opere benefiche. Il suo interesse per i poveri gli acquistò ben presto delle simpatie fra il popolo. Ma il suo linguaggio verso i sacerdoti poco zelanti e le sue simpatie verso l'ortodossia greca, gli suscitarono anche delle inimicizie. Nominato nel 1648 metropolita di Novgorod, continuò le attività benefiche e introdusse l'usanza delle prediche durante la messa, nonché alcune riforme relative al canto liturgiche. Riforme che furono bocciate dal patriarca Giuseppe, dopo aver consultato il patriarca di Costantinopoli. Nel 1651 convinse lo zar a trasferire la salma di S. Filippo (fatto uccidere da Ivan il Terribile) dal monastero di Solovki a Mosca (monastero della Dormizione). Una traslazione che per lui era tutto un programma, rappresentando la superiorità dell'autorità ecclesiastica su quella civile.

Era tale nel 1652 la stima dello zar Aleksej, che giunse a prostrarsi ai suoi piedi per supplicarlo di accettare la dignità patriarcale. Nikon accolse la preghiera solo dopo che lo zar ebbe promesso di non interferire nelle questioni ecclesiastiche. Divenuto dunque patriarca, riprese le sue riforme con tanta energia e senza curarsi della sensibilità popolare da provocare la fiera resistenza di molti dei suoi precedenti collaboratori, attaccati alle vecchie usanze russe (i Vecchio-Credenti) e quindi uno scisma di vaste proporzioni nella Chiesa russa. Scontratosi con lo zar sui diritti del patriarcato, che egli riteneva al sopra dello stato, si ritirò in un monastero. Nel concilio del 1666 furono approvate tutte le sue riforme, ma fu deposto proprio per la sua concezione della superiorità del patriarca sullo zar. Relegato nel monastero Therapontov di Beloozero, alla morte dello zar fu nuovamente condannato ed esiliato nel monastero Kirillo-Beloozerskij. Dietro suggerimento dell'influente Simeon Polockij, lo zar Fëdor Alekseevič gli permise di tornare a Mosca. Durante questo viaggio, morì a Jaroslavl' (1681).

Intanto, i due patriarchi greci Paisio e Atanasio Patellaros prospettavano allo zar una impostazione dei rapporti fra stato e chiesa come era nell'antico impero bizantino. Il che ovviamente si presentava come una giustificazione della concezione di *Mosca terza Roma*, che in Russia era molto sentita. Di conseguenza, lo zar si impegnò a promuovere riforme che dessero al mondo ortodosso l'immagine di un imperatore e di un patriarca che agissero secondo la sinfonia dei poteri vigente a Costantinopoli.

Di conseguenza, alla morte del patriarca Giuseppe (1652), fece eleggere Nikon, anche se questi sin dal primo momento diede un segnale di ciò che sarebbe stato nel futuro: prima di accettare pose la condizione che lo zar e i bojari gli giurassero obbedienza in materia ecclesiastica. La condizione fu accettata ed anch'egli, come lo zar, prese il titolo di *Sua Maestà* (*Velikij Gosudar'*, grande sovrano). Nell'edizione del 1653 del Codice di diritto canonico russo (la famosa *Kormčaja Kniga*), Nikon aggiunse in appendice il testo della Donazione costantiniana, cosa che rendeva bene l'idea di dove volesse arrivare. A lui non bastava un patriarcato avvolto dallo splendore del cerimoniale, egli voleva un potere reale che, in materia ecclesiastica, doveva essere superiore a quello dello zar.

In questo spirito promosse una serie di riforme tendenti a dare alla Russia il ruolo di erede della Grecia ortodossa, e quindi anche la pubblicazione dei libri liturgici doveva tener conto degli originali greci e subire in tal senso le necessarie correzioni [220]. Proprio nel momento in cui un po' tutti gli ortodossi intavolavano trattative diplomatiche con Roma per la guerra contro i turchi e la liberazione di Costantinopoli, Nikon si oppose a qualsiasi contatto con l'Occidente. La correzione dei libri liturgici, tuttavia, lacerò la chiesa russa, facendo nascere al suo interno una vasta opposizione che va sotto il nome di *Raskol* (scisma) dei Vecchio-Credenti.

Nonostante l'opposizione a corte dei bojari che avevano collaborato all'*Uloženie,* e il violento contrasto coi Vecchio-Credenti, Nikon non si piegò allo zar che, avendo capito che non si sarebbe ridimensionato nelle sue aspirazioni di potere, cominciava a non sopportare più la sua alterigia. Della sua sottomissione si erano meravigliati anche il patriarca Macario di Antiochia e suo figlio Paolo di Aleppo. Lo scontro personale si acuì nel 1658 quando lo zar per due volte non si presentò al servizio divino presieduto dal patriarca. Questi reagì abbandonando il palazzo patriarcale e ritirandosi nel monastero di Nuova Gerusalemme, pensando con ciò di mettere in imbarazzo lo zar di fronte al popolo ortodosso. Questi invece fece la sua contromossa togliendogli il titolo di *Velikij gosudar'* e chiamando alle cerimonie patriarcali Pitirim, vescovo di Kruticy. Poi, come solitamente in questi casi, volle che un concilio confermasse la sua linea.

Nel 1660 Alessio convocò un sinodo, suggerendo ai vescovi di dichiarare che Nikon nel 1658 si era dimesso da patriarca. Ma i vescovi greci presenti si opposero a questa deposizione *de facto*, e con loro il noto Epifanio Slavineckij. Forse incoraggiato da questo nulla di fatto, Nikon nel 1661 condannò il vescovo di Kruticy e il sinodo del 1660, ripetendo la condanna al vescovo Pitirim che aveva osato consacrare un vescovo per Kiev.

A suggerire una soluzione intervenne il greco Paisio Ligarides, il quale riteneva che la cosa migliore era di suscitare una risposta da parte dei quattro patriarchi orientali. Intanto lo stessio Paisio preparava un testo in domande e risposte, da cui risultava che la concezione ortodossa dei rapporti fra chiesa e stato prevedeva la subordinazione della prima al secondo. Contro tale scritto Nikon compose due testi, il primo sull'inaffidabilità di Paisio, il secondo di confutazione della sua tesi. Per Nikon la chiesa era superiore allo stato e quindi i vescovi avevano diritto di intervenire nelle questioni civili.

Purtroppo non ci sono pervenuti i testi originali di Nikon, e le sue opinioni ci sono note soltanto dalla reazione dei suoi nemici. Questi ultimi lo accusavano di *concezione papistica,* di ricorrere al parallelo sole-luna per indicare i poteri rispettivamente del patriarca e dello zar e, ironia della sorte (dopo aver tanto combattuto gli influssi occidentali), di aver introdotto *dogmi latini.*

4. Il concilio del 1666: sì alle riforme, no all'autorità sullo zar

La questione sui rapporti fra chiesa e stato fu dibattuta al concilio di Mosca del 1666, alla presenza dei patriarchi Macario di Antiochia, Paisio di Alessandria, e dell'esarca del patriarca di Costantinopoli, lo stesso Paisio Ligarides, che invano pretese la presidenza. Lo zar era presente in veste di accusatore.

[220] N. Kapterev, *Cerkovno-obrjadovaja reforma Nikona*, in Bog. Vestnik (1908), vol. II, 341 ss; III, 218 ss.

Si tratta di un concilio fondamentale per la storia dei rapporti fra stato e Chiesa, in quanto non si limitò all'affare Nikon, ma affrontò molte altre questioni in modo articolato. La concezione di Nikon della superiorità della chiesa sullo stato fu dichiarata erronea e Nikon stesso il 12 dicembre fu deposto. Non pochi vescovi russi erano sostenitori della tesi nikoniana, ma la maggioranza si espresse in senso contrario.

Se però lo zar usciva vincitore dal braccio di ferro col patriarca, dovette cedere sugli altri punti all'ordine del giorno. Senza che fosse abolito il *monastyrskij prikaz,* fu riconosciuto ai monasteri il diritto ad amministrare il loro patrimonio, fu riconosciuto agli ecclesiastici il diritto di essere giudicati solo da tribunali ecclesiastici. Fu inoltre approvata la riforma liturgica di Nikon, e fu abolito il ribattesimo dei latini, che d'allora in poi, uniformandosi all'uso dei greci, sarebbero stati accolti solo con l'unzione cresimale.

Con Nikon e il concilio di Mosca del 1666/67 la Chiesa russa operava una grande svolta a proposito dell'autorità nella chiesa, e della chiesa nei confronti dello stato. La Russia si riavvicinava così alle posizioni della chiesa greca, benché dal concilio di Firenze in poi questa fosse considerata con grande sospetto.

E' opportuno aggiungere una considerazione a proposito del termine *sobornyj,* usato nei decreti di questo concilio anche avverbialmente. Supponendo una ordinazione sacra senza sufficiente previa informazione, è previsto l'intervento di un vescovo superiore che conciliarmente la proibisca (*soborne da zapretitsja*). L'autorità superiore, cioè, dopo essersi consigliata col suo clero (questo sembra indicare l'avverbio *soborne*), potrà impedire all'ordinato l'esercizio delle sacre funzioni [221]. Nello stesso concilio è chiamata *sobornaja* la cosiddetta preghiera di Gesù: *Signore Gesù Cristo, nostro Dio, abbi pietà di noi* [222].

Ancor più notevole è il fatto che qui il termine acquista una chiara significazione di *collegialità*. Infatti, i ribelli vengono esortati a sottomettersi alle decisioni conciliari, in quanto la recente correzione dei libri liturgici ha avuto un'approvazione conciliare (*sobornoe*) da parte di tutti gli ortodossi che si trovano per tutto il mondo [223]. Non che il termine richiami direttamente la collegialità, ma l'avvicinamento contestuale è evidentissimo.

A tale conclusione giunge anche lo studioso Prozorovskij nel suo studio su Silvestro Medvedev (vedi più avanti), parlando dell'*opinione latina* intorno alla transustanziazione ed esaminando un gran numero di scritti russi: *questa ricevette la sua consacrazione dagli "infallibili"* (nepogrešimimi) *padri dei concili, ai quali parteciparono i patriarchi orientali che avevano autorità* (avtoritetnye) *in materia di fede, e che erano zelanti per la purezza dell'ortodossia*.

Sulla stessa scia va messo il concilio del 1675, che si pose come fine l'esame dei libri liturgici allo scopo di eliminare tutte le inesattezze. Per sottolineare che i padri del concilio avevano confermato l'uso liturgico di fare l'inchino al momento delle parole *Prendete e mangiate,* il Medvedev notava che la questione era stata esaminata *in un consiglio comune (obščim sovetom) di tutti i vescovi che si trovavano nella città imperiale di Mosca per custodire il rito ecclesiastico ... anticamente trasmesso senza mutamenti dai nostri padri teofori, affinché nessuno introducesse alcunché di nuovo o vi apportasse cambiamenti* [224].

La forza di questa argomentazione era costituita dunque dal fatto che la dottrina in questione era stata approvata da un consiglio tenuto collegialmente dai vescovi. E difatti su questo aspetto insisteva anche Dimitrij Rostovskij, il quale, pur ritenendo che

[221] Cfr. Beneševič, *Sbornik,* cit., II, p. 80.
[222] Ivi, p. 85.
[223] Ivi, p. 87: *ot vsech sušich pravoslavnych po vsej selennoj obretajuščichsja*.
[224] Cfr. Al. Prozorovskij, *Sil'vestr Medvedev*, in Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom Universitete, 1896, kn. II-IV (Moskva 1896), p. 236-237.

tale dottrina era di origine greca e non latina, ne affermava la veridicità dal fatto che si trattava di un pronunciamento conciliare di tutti i vescovi (sobornoe vsech episkopov izrečenie).

5. Lo Scisma (Raskol) dei Vecchio-Credenti. Avvàkum e Nerònov

Se la dottrina della superiorità della chiesa nei confronti dello stato portò Nikon in rotta di collisione con lo zar segnando la sua fine, la riforma dei riti slavi da cambiare alla luce della tradizione greca ebbe una drammatica conseguenza: lo scisma nella chiesa russa. La gente semplice, vale a dire la stragrande maggioranza dei fedeli, non poteva comprendere come mai la Russia dovesse mutare i suoi riti a partire da quelli in uso nella tanto disprezzata chiesa greca. I grandi disegni dello zar nell'ortodossia e della gerarchia che cercava una legittimazione universale erano alieni alla gente comune, cui era stato insegnata l'importanza dell'osservanza dei riti, quasi che questi riti si identificassero con la fede.

La correzione dei libri liturgici non era una novità in Russia. C'era stata quella di S. Massimo il Greco intorno al 1520 e quella del patriarca Filarete nel 1625, e tutto si era svolto senza eccessivi contrasti, se non per motivi collaterali, diversi cioè dalla correzione in sé. Del resto anche recentemente, sotto il patriarca Giuseppe, alla correzione dei libri avevano dato il loro apporto persino i futuri capi della ribellione, quali Nikita Pustovjat, Lazar e Avvakum.

L'inizio della riforma di Nikon (1652), che prevedeva la correzione dei libri liturgici, andò ad incrociarsi e a cozzare con un altro tipo di riforma che un movimento stava propugnando. Si tratta del gruppo ecclesiastico che frequentava gli ambienti di corte, i *revniteli blagočestija,* i promotori della vera pietà. Tra le personalità più in vista c'era Ivan Nasjedka, membro del consiglio dei censori della tipografia di stato, Stefan Bonifat'ev, cappellano dello zar, Ioann Nerònov, arciprete della cattedrale della Madonna di Kazan', Longin e, ultimo in ordine di tempo, Avvakum. Per qualche tempo lo stesso Nikon aveva fatto parte di questo movimento, che intendeva promuovere una riforma morale imperniata sul ritorno all'antico (i propugnatori dell'antica pietà religiosa), alle vecchie usanze ortodosse, poggiandosi proprio sui libri liturgici. In questo senso erano fieramente contrari sia all'introduzione dei libri e delle idee da Kiev, sia all'arrivo di testi e cultura bizantini.

Non erano mancati contatti culturali con l'Ukraina, anche se quasi per necessità. Prevedendosi infatti possibili legami matrimoniali con la casa regnante di Danimarca, Ivan Nasjedka si era trovato a dover sostenere dibattiti teologici coi luterani. In questa atmosfera alcuni vicini al movimento della riforma si rifecero a testi russo-meridionali e russo-occidentali per comporre libri atti ad una buona preparazione dogmatico apologetica. Il protopope Michele Rogov scrisse il "Libro di S. Cirillo" (*Kirillovskaja Kniga*), così chiamato perché il testo principale della raccolta è una traduzione della XV[a] catechesi di S. Cirillo di Gerusalemme. Nel 1648 veniva stampato il già menzionato *Libro della fede* (Kniga o vere), che, come si è detto, riconosceva il patriarca di Costantinopoli come capo dell'Ortodossia. Nel 1649 veniva alla luce, con poche varianti, il *Piccolo Catechismo* di Pietro Moghila. Tutte opere che, tranne che la suddetta teoria sul patriarca di Costantinopoli, i Vecchio-Credenti terranno in venerazione.

Già prima che Nikon divenisse patriarca si erano avute le prime avvisaglie di uno scontro fra le concezioni russe e quelle greche. Propugnatore di un ritorno alla grecità fu nel 1648 il patriarca di Gerusalemme Paisio, amico di Nikon, che senza troppi mezzi termini cominciò a criticare alcuni usi russi, come ad esempio il segno della croce con due dita.

Le sue critiche dovevano aver ferito i russi nel loro orgoglio, e se non ebbe serie conseguenze fu per la sua amicizia con Nikon, mentre gli altri del movimento si dimostrarono stizziti. Divenuto Nikon Patriarca, si pose subito all'opera per la correzione dei libri liturgici, pretendendo di sopprimere i riti russi laddove questi differivano dai greci. E già nel febbraio del 1653, poco prima della quaresima, promulgava per le chiese di Mosca una delibera o memoria (*pamjat',* in realtà un *ukaz* o decreto) secondo cui il segno della croce andava fatto con tre dita, invece delle due tradizionali, e che le prostrazioni (secondo l'insegnamento di Efrem il Siro) andavano ridotte di numero. Al rifiuto di Nerònov e Avvakum di piegarsi a questa prescrizione, inviando anche una supplica allo zar, Nikon li fece prima arrestare (4 e 13 agosto 1653) quindi esiliare il primo nell'estremo nord della Russia, il secondo a Tobol'sk, in Siberia [225].

Era l'inizio della catastrofe. Infatti i due, nonostante i continui spostamenti, carceri e torture, riuscivano con la protezione di alcuni locali simpatizzanti sia a scrivere opere che esponevano le loro teorie sia a tenere contatti col movimento di protesta che si allargava a macchia d'olio. Ma chi erano questi due campioni delle antiche tradizioni russe ?

Avvakum (1621-1682), celeberrimo nella letteratura russa per la sua vivace *Autobiografia,* era nato a Grigorovo, nel distretto di Nižnyj Novgorod. Il padre era il parroco di quel piccolo villaggio, e viveva nel vizio e nell'ubbriachezza. La sua spiritualità si formò sull'esempio della madre molto devota e pia. Anastasia Markovna, la figlia del fabbro che egli sposò appena perduto il padre, gli fu fedele nella buona e cattiva sorte. Prete a 23 anni, a disagio nella sua comunità parrocchiale (che egli accusava di lassismo morale), nel 1647 fuggì a Mosca.

Inizialmente tollerato dalla chiesa ufficiale, il movimento degli Amatori di Dio (Bogoljubcy) cui entrò a far parte trovò un deciso avversario nel nuovo patriarca, Nikon. Arrestato, come si è detto (il 13 agosto 1653), e rinchiuso nelle carceri del monastero Andronikov, fu un mese dopo esiliato a Tobol'sk (in Siberia). Fino al 1655 la protezione delle autorità civili e religiose locali alleviarono le sofferenze. Ma a partire dal luglio del 1656, quando fu aggregato al reparto dell'ufficiale A. F. Paškov, frequenti furono le fustigazioni e le torture passando da una località all'altra. Il ritorno dalla Siberia cominciò nel 1661, ma fu un viaggio con lunghi soggiorni, prima a Jenisejsk quindi a Tobol'sk, ove incontrò il pope Lazar' e il suddiacono Fëdor Trofimov (ivi esiliati perché simpatizzanti del Raskol'). Finalmente nel 1664 rientrava a Mosca, circondato dell'alone del "martirio" e con la consapevolezza di essere ormai il leader del movimento contro le *novità nikoniane.*

Per alcuni mesi fu trattato con ogni riguardo, nella prospettiva di inserirlo fra i "correttori" dei libri liturgici. Entrò così in contatto con i due protagonisti della rinascita culturale e teologica russa, Simeon Polockij ed Epifanij Slavineckij, nonché con tutti coloro che avevano posti di responsabilità e di potere. Ma il fuoco della lotta per l'ortodossia ormai bruciava in lui, per cui polemizzò non solo con Simeon ed Epifanij ma cominciò a scrivere sulla responsabilità dello zar. Condannato all'esilio a Pustozersk, grazie all'intercessione di Ivan Neronov (allora riconciliato con la Chiesa

[225] Sulla riforma di Nikon, vedi il già citato studio di N. Kapterev. In rapporto allo scisma dei vecchio-credenti la letteratura è abbondante, anche se la prospettiva è quasi sempre quella della chiesa ufficiale russa. Segnalo soltanto N. Subbotin, *Materialy dlja istorii Raskola (Materiali per la storia del Raskol),* t. I-IX, Mosca 1875-1895; Ja. L. Barskov e P. S. Smirnov, *Pamjatniki istorii Staroobrjadčestva XVII veka* (Monumenti della storia dei Vecchiocredenti del XVII secolo), vol. XXXIX della "Russkaja Istoričeskaja Biblioteka", Leningrad 1927.

ufficiale), ottenne di potersi fermare con tutta la famiglia a Mezen'. Richiamato in occasione del concilio di Mosca del 1666, a motivo del suo atteggiamento dinanzi ai padri, il 13 marzo insieme ai suoi seguaci Fëdor Ivanov e Nikita Dobrynin fu ridotto allo stato laicale e scomunicato. Imprigionato nel monastero di S. Nicola Ugrešskij, mentre i due compagni facevano penitenza e si riconciliavano con la Chiesa, egli si mantenne nella ribellione, venendo quindi trasferito nelle carceri del monastero di S. Pafnuzio.

Esiliato con altri seguaci a Pustozersk. Qui nel commentare lo scritto di Fëdor Ivanov *La risposta degli ortodossi* (Otvet Pravoslavnych), Avvakum accusò lo stesso zar come principale responsabile del tradimento della fede. Condannato a vivere a pane ed acqua, Avvakum riuscì comunque tra il 1672 ed il 1675 a scrivere quel classico della letteratura russa che è la *Vita scritta da lui stesso,* in cui con ineguagliabile realismo e vivacità descrive le sue peripezie. Ugualmente importanti dal punto di vista teologico sono i *Dialoghi* (Kniga besed) e le *Interpretazioni* (Kniga tolkovanij), come pure le lettere.

Per lui la riforma nikoniana, avviatasi sotto l'influsso dei Latini e dei Greci che in tempi diversi si erano allontanati dalla fede, era il segno del trionfo del male e della venuta dell'anticristo, e quindi preannunciava la seconda venuta col giudizio universale. Nelle sue lettere egli attribuisce le iniziative di Nikon alla brama di potere e paragona il patriarca all'eretico Ario e al papa Formoso.

Benché entrambi in esilio e nonostante i precedenti apprezzamenti, i rapporti fra Avvakum e Fëdor Ivanov peggiorarono al punto da divenire avversari. Nel 1679 Avvakum descrisse queste dispute nel *Libro delle confutazioni o Vangelo eterno,* che ci è giunto in modo frammentario. Se Ivanov accusava Avvakum di triteismo (tri cari nebesnye), quasi che la trinità contemplasse tre sostanze, Avvakum accusava Ivanov di monoteismo assoluto (edinobožie). Tale visione personalistica della Trinità, con una sostanza ben individuata nello spazio dava adito ad un concetto di incarnazione alquanto diverso dal tradizionale, quasi che Dio si sia incarnato non nella sostanza ma per grazia. In altri termini nella visione di Avvakum l'incarnazione era molto sfumata nella sua realtà. Il che ovviamente si rifletteva anche sulla morte e resurrezione. Quand'era ancora sulla croce e quindi prima di uscire dalla tomba (prima resurrezione) Gesù aveva inviato a Dio Padre la sua anima e il suo sangue. La vera resurrezione (la seconda) ebbe luogo al momento dell'uscita dall'inferno. Altre tesi erano ad esempio che la trasformazione dei santi doni (la transustanziazione dei latini) avviene durante la Proskomidia, e che fondatore della Chiesa era non Gesù, ma Pietro.

Più che queste teorie, comunque, fu l'insistente critica allo zar Fëdor Alekseevič a far decidere quest'ultimo a farla finita. Chiese consiglio ad un sinodo di vescovi, i quali l'8 febbraio 1682 risposero che lo zar era "libero di agire" nei confronti dei raskol'niki. Con l'accusa di gravi calunnie contro lo zar, il capitano I. S. Lešukov il 14 aprile del 1682 mise al rogo Avvakum, Lazar', Epifanij e Fëdor Ivanov [226].

Nonostante la sua veemenza contro la chiesa nikoniana, teologicamente Avvakum appartiene alla *Popovščina,* vale a dire alla corrente che accoglieva i preti fuggitivi della chiesa ufficiale per la celebrazione dei sacramenti. Egli non condivideva dunque la dottrina della *Bezpopovščina,* secondo la quale, essendo quella nikoniana la chiesa dell'Anticristo, aveva perduto ogni valore sacerdotale e quindi fino alla fine del mondo la chiesa era destinata a rimanere senza vescovi e senza sacerdoti. Di conseguenza Avvakum rigettava anche la tesi che unica comunione possibile era ormai quella

[226] Fra le numerose opere su Avvakum (la cui *Autobiografia* è tradotta in tutte le lingue occidentali), segnalo N.K. Gudzij (a cura di), *Žitie protopopa Avvakuma, im samym napisannoe, i drugie ego sočinenija* (Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso, ed altre sue opere), Mosca 1934 (riveduta e corretta, Mosca 1960). Vedasi anche la voce Avvakum nella "Pravoslavnaja Encyklopedija" (vol. I, Moskva 1998), a firma di A. T. Šaškov (utile anche per la più recente bibliografia)..

spirituale e che i raskolniki, essendo stati battezzati nella chiesa dell'Anticristo, dovessero nuovamente battezzarsi. L'unico aspetto che lo avvicinava ai *bezpopovcy* (senza preti) era la convinzione che, in caso di necessità, ci si potesse confessare con un laico [227].

L'altro protagonista del Raskol, Ivàn Nerònov, nacque in una famiglia di contadini nel 1591. Aveva 24 anni quando fu costretto a fuggire dinanzi a polacchi ed ucraini. A Kolomna fu malmenato dagli abitanti, infastiditi dalla sua predicazione eccessivamente polemico-morale. Riparò nel villaggio Nikol'skoe-Sobolevo, ove sposò la figlia del prete. Ma, anche qui l'eccesso di predicazione accusatoria portò la comunità a denunciarlo al patriarca Filarete. Fuggito al monastero della Trinità-S.Sergio fu preso a ben volere dal monaco Dionigi Zobnikov, grazie al quale fu ordinato diacono dal patriarca stesso. A Nižnyj Novgorod agli iniziali successi seguirono i soliti violenti contrasti. In un memoriale al patriarca Gioasaf (1634-1640) sostenne la necessità di un ritorno al cristianesimo autentico secondo i vecchi costumi russi. Al tempo del patriarca Giuseppe (1642-1652) sempre più lunghi e frequenti furono i suoi soggiorni a Mosca. Nel 1649 fu nominato arciprete della grande chiesa di Nostra Signora di Kazan'. A differenza di Avvakum, pur rimanendo nelle sue idee, accettò qualche compromesso con la chiesa ufficiale [228].

Ma se Nerònov e Avvakum erano di forte tempra, il patriarca Nikon non era da meno. Nonostante l'appoggio dello zar e dei rappresentanti dei patriarchi orientali, Nikon volle che la sua riforma fosse legittimata da un sinodo, che si tenne a Mosca nel 1654. Egli amava dire: *Sono russo e figlio di un russo, ma la mia fede e il mio servizio divino sono greci,* Neronov e Avvakùm dai loro luoghi d'esilio spedivano ovunque lettere per sostenere l'opposizione. Nel concilio del 1655 Nikon prescrisse che tutte le chiese confezionassero nuovi antiminsi secondo l'uso greco, abolì il ribattesimo dei latini, voluto da Filarete nel 1620, e dispose che l'alleluja venisse cantato triplice e non doppio (come invece era detto nello Stoglavyj Sobor). Un concilio del 1656 portò alcuni argomenti teologici a favore del segno della croce con tre dita, anche per confutare Neronov e Avvakum che avevano scritto sull'erroneità di tale usanza. Nello stesso concilio si minacciò di scomunica Neronov che, fuggito dal monastero, vagava predicando la resistenza alla riforma di Nikon.

A seguito dei sinodi del 1654 e del 1656 i punti controversi si precisarono in 11 articoli, che da Avvakum e dai raskol'niki furono criticati in questi termini:

1. L'articolo del Simbolo relativo allo Spirito Santo va letto: *E nello Spirito Santo,* vero *e vivificante Signore* (non va cioè omessa la parola *vero*).
2. Nella liturgia bisogna cantare il doppio *alleluja*, non triplicarlo. Dopo di che si aggiunge: *Gloria a Te, o Dio.*
3. Nelle processioni liturgiche bisogna procedere secondo il corso del sole, non al contrario.
4. Quando si fa il segno di croce bisogna unire due dita (l'indice e il medio), non tre.
5. Soltanto la croce ad otto bracci può essere venerata, non in altre forme.
6. Il nome di Gesù va scritto e pronunciato *Isus,* e non *Iisus.*
7. Si possono venerare soltanto le immagini che seguono gli antichi modelli, non quelle di stile moderno.

[227] Cfr. P. Smirnov, *Avvakum,* in Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, t. I, Petrograd 1900, col. 90-94.
[228] Su Neronov, vedi F. Grigorij Klipunovskij, *Ivan Neronov*, in Izvestija Kievskago Universiteta, 1886, n. 7.

8. L'invocazione a Gesù va formulata così: *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di noi*. Il *Figlio di Dio* non va sostituito con *Dio nostro*.

9. Nella liturgia vanno offerte sette e non cinque prosfore (particelle tagliate dal pane eucaristico).

10. Non vanno rasati né i baffi né la barba, né si può bere il caffè o fiutare il tabacco.

11. Nella liturgia si possono usare solo i vecchi libri liturgici [229].

Nel 1656 Nikon insisteva nella riforma filoellenistica pubblicando lo *Skrižal* (tavola della legge), una vera e propria miscellanea di scritti liturgici che si connettevano nello spirito alla riforma bizantina del patriarca Filoteo. Alle risposte del patriarca di Costantinopoli Paisio seguono citazioni dei santi padri, agli atti del sinodo del 1654 seguono spiegazioni delle vesti liturgiche e dei vasi, nonché dei sette sacramenti.

Neppure la rottura dello zar con Nikon fermò la riforma. Ma se questa procedeva tenacemente, ancora più tenace era la resistenza dei raskol'niki Vecchio-credenti. Dalla parte di questi ultimi si schierò l'igumeno del grande monastero di Solovki, sul Mar Bianco. Lo zar allora cercò di agire con tatto, richiamando Avvakum dall'esilio. Sperava che, come aveva fatto già Neronov, anche Avvakum promettesse almeno di tacere, se non di obbedire. Sorpreso dei mutamenti avvenuti a Mosca, Avvakum stette calmo per sei mesi, poi riprese la battaglia contro le *innovazioni grecizzanti*. Lo zar lo fece scomunicare nel già menzionato concilio del 1666, ove Avvakum si difese dinanzi ai padri del concilio e ai patriarchi greci. Ormai scomunicato, lo zar lo fece esiliare a Pustozero, nell'estremo nord, ove rimase fino al 1682, quando fu condannato al rogo.

Le condanne però non fermarono il movimento. Prima di morire, Avvakum aveva scritto:

> *A Kazan' i Nikoniani hanno bruciato 30 persone, altrettante in Siberia, sei a Vladimir, 14 a Borovsk. Uno spettacolo meraviglioso ebbe luogo a Nižnij Novgorod... essi si precipitarono spontaneamente tra le fiamme allo scopo di conservare la loro ortodossia integra ed immacolata e, avendo bruciato i loro corpi, essi consegnavano le loro anime a Dio.*

6. Il massacro di Solovki (1676). Sviluppi del Raskol.

Nel celebre monastero di Solovki, fondato verso il 1440 su un'isola del Mar Bianco, si era avuto sentore delle riforme di Nikon già prima (1651) che fossero promulgate. Già si sapeva ad esempio che Nikon benediceva con due mani, invece che con una. E fu questo stesso Nikon che recandovisi personalmente li obbligò a consegnargli le reliquie di S. Filippo di Mosca, che per ordine dello zar dovevano essere trasferite nella capitale. Come riferiva lo storico principale del movimento, Simeone Denisov, diversi padri sin dai primi tempi lasciarono il monastero per predicare nel nord la lotta contro le innovazioni di Nikon. E nel 1655 diedero ospitalità a Nerònov, uno dei due massimi capi dell'opposizione. Nel 1657 già circolava uno scritto di un loro monaco, Gerasim Firsov, a favore del segno della croce con due dita. Il Rituale (Služebnik) fatto stampare da Nikon arrivò nell'agosto di quello stesso anno, ma in men che non si dica i monaci lo fecero sparire.

Nikon nel 1658 lanciò l'interdetto contro il monastero, ma senza serie conseguenze per l'acutizzarsi del suo scontro con lo zar. Fedeli alle antiche tradizioni,

[229] Martin Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia catholica dissidentium,* t. I, Paris 1926, pp. 571-572.

i monaci continuarono ad opporsi ad ogni innovazione liturgica. Inviarono anche una *Supplica* (Čelobitnaja) allo zar per farlo recedere dall'appoggio alle riforme. Per i monaci di Solovki era inaccettabile che la Russia correggesse i libri liturgici a partire da quelli greci, vista la condizione di ignoranza dei greci, che tra l'altro stampavano i loro libri in occidente[230]. Ma lo zar non rispose. Non ebbero seri fastidi comunque, perché il luogotenente del patriarcato, il metropolita di Krutickij Pitirim, non era particolarmente interessato ad imporre la riforma, mentre lo zar non si preoccupava d'altro che di farsi mandare dal monastero grosse somme di denaro. Le cose si protrassero così fino al 1666 quando, forte dell'approvazione dei patriarchi, lo zar inviò una lettera minacciosa, intimando di obbedire alle direttive ufficiali. Ma i monaci risposero il 23 settembre 1667 con una terza *Supplica,* che di supplica non aveva affatto il tono. In essa si affermava che l'Ortodossia ormai era conservata solo in Russia e che quindi cadeva in errore la gerarchia russa che voleva apportare correzioni a partire dai greci. La condanna della vera fede da parte dei concili nikoniani, incluso quello del 1666, non faceva che avvicinare la fine del mondo. Piuttosto che accettare tutti gli errori introdotti da Nikon essi erano disposti a morire.

Alla persistenza nell'atteggiamento negativo lo zar tentò ancora con trattative. Quindi spogliò il monastero di tutti i suoi averi. Finalmente nel 1674 inviò nella zona una compagnia di 1000 fucilieri (strel'cy), al comando di Ivan Alekseevič Meščerinov. Serrate le porte i monaci corsero alle armi e, convinti di combattere per la vera fede, resistettero ai soldati dello zar che giungevano sempre più numerosi. Dopo una temporanea sospensione dell'assedio, questo riprese con violenti bombardamenti nel 1675. Finalmente, aiutati da un monaco di nome Teoctisto, ma che il Denisov chiama "Giuda Iscariota", i soldati riuscirono ad entrare (22 gennaio 1676) uccidendo tutti coloro che incontravano, monaci e laici, che secondo le fonti ufficiali erano soltanto 500, secondo quelle dei vecchio-credenti quasi tremila. E' vero che si imbastirono sommari processi, in cui si chiedeva se erano disposti ad obbedire allo zar e alla chiesa, ma, secondo le stesse fonti ufficiali, furono ben pochi a piegarsi per avere salva la vita. I loro corpi furono gettati, senza sepoltura cristiana, in una fossa dell'isoletta di Bab'ij, ed ovunque i vecchio-credenti li venerarono come martiri [231].

Dopo questi eventi che dimostravano la determinatezza delle autorità a procedere sulla strada delle riforme, i Vecchio-credenti si diedero alla macchia, rifugiandosi in villaggi sperduti se non addirittura nelle foreste. Un distacco dalla normale società civile che portò ad una grande frammentazione e quindi alla formazione di sette estremiste.

I Vecchio-credenti si divisero innanzitutto in coloro che mantenevano il ruolo dei sacerdoti nella comunità (Popovcy) e coloro che poco a poco ne facevano a meno (Bezpopovcy). Molti di loro non mancavano di far sentire la loro voce. Ad esempio, tra i condannati dal concilio del 1666/67, oltre ad Avvakùm c'erano anche Nikita Pustovjat,

[230] Contro questa *Čelobitnaja* molti presero la penna. Anche quel Juri Križanič (*Obličenie Soloveckoj Čelobitnoj*, 1675) che dalla Croazia aveva raggiunto la Moscovia per diffondere le sue idee di unione fra chiesa cattolica e chiesa ortodossa. Cfr. V. S. Nikonenko, *Russkaja filosofija nakanune petrovskich preobrazovanij,* Spb 1996, p. 94.

[231] Il massacro di Solovki rappresenta il punto culminante dell'*inquisizione* russa, non essendo paragonabile ai roghi per gli strigolniki, per i giudaizzanti, o per personalità di spicco come Sil'vestr Medvedev. Fonte principale resta Simeone Denisov, *Istorija o otcech i stradal'cech soloveckich* (Storia dei padri e dei martiri di Solovki), ms, f. 104. Io ho potuto prenderne conoscenza solo attraverso le numerose citazioni di I. Ja. Syrcova, *Vozmuščenie Soloveckich monachov Staroobrjadcev v XVII veke* (La rivolta dei monaci vecchio-credenti di Solovki nel XVII secolo), Kostroma 1888. Quest'ultimo è un testo che tende a minimizzare il fenomeno (parlando di "soli" 500 assediati), e a mettere in rilievo il punto di vista della chiesa ufficiale.

il monaco Lazar e il diacono Teodoro. Il primo scrisse una lettera che ebbe immensa diffusione. In essa affermava che, essendo crollata la fede nella Moscovia, era giunta l'era dell'anticristo, che precedeva la fine del mondo. In altri termini si era concluso anche il tempo di Mosca terza Roma. C'era stata una prima apostasia che aveva staccato la chiesa occidentale dalla vera chiesa ortodossa. 600 anni dopo, col concilio di Brest, anche gran parte della Piccola Russia aveva rinnegato la fede. Ora, per colpa di Nikon la grande apostasia stava coinvolgendo anche Mosca.

Il diacono Teodoro aveva una teoria diversa. Nikon era solo il precursore dell'Anticristo, in quanto non discendeva dalla tribù di Dan, dalla quale secondo la Bibbia doveva provenire l'anticristo. Avendo in sé anche sangue tartaro, ed essendo i tartari figli di Agar, Nikon non poteva essere personalmente l'anticristo.

Altri, invece, ritenevano che l'anticristo non fosse una persona concreta, bensì una situazione spirituale. Altri ancora, come Cosma Kosoj, calcolavano la data della fine del mondo. Lo stesso Cosma però fu preso e portato a Mosca, e messo alla forca. Altri, alcune decine di migliaia, più scossi dalla tragica atmosfera, si sopprimevano con dei suicidi collettivi. Tuttavia in alcuni concili che riuscirono a tenere, i Vecchio-credenti condannarono questi eccessi.

Ma, anche tra i leaders del Raskol la pace durò poco. A Pustoozero, dove erano stati esiliati, Teodoro non si staccò dai compagni solo sulla concezione dell'anticristo, ma anche nel modo di concepire la Trinità. Si scontrò con Avvakùm e Lazar, attribuendo loro l'opinione secondo cui il Cristo non era stato investito personalmente dall'ipostasi del Figlio di Dio, ma che una virtù di questa ipostasi era discesa nella Vergine. Di conseguenza, oltre ai tre troni delle persone della Trinità, ce n'è un quarto riservato al Cristo, che però non è della stessa natura divina. In generale comunque, Avvakum e Lazar tendevano a distinguere nettamente le tre persone, parlando anche di tre nature, mentre Teodoro insisteva sull'unità della natura, il che ad Avvakum appariva come una confusione e una mescolanza.

Inoltre, mentre Avvakùm e Lazar vedevano la transustanziazione all'inizio della proscomidia, Teodoro seguiva la scuola di Kiev. Mentre i primi riconoscevano i sacramenti dei Nikoniani, egli li riteneva invalidi. La maggiore preparazione teologica di Teodoro faceva sì che costui si mettesse sempre in atteggiamenti di polemica nei confronti degli altri.

L'ultimo tentativo in grande stile dei Vecchio-Credenti di rientrare nel gioco della grande politica fu alla morte dello zar Fëdor (1682) allorché, alleandosi con gli strel'cy, si fecero strada nel Cremlino per sostenere il partito di Sofia e Ivan V contro il partito di Pietro il Grande. Pochi giorni dopo però, il loro capo Nikita Pustovjat fu messo a morte sulla piazza Rossa.

Sotto Caterina II ben 20.000 Popovcy della regione di Starodub furono assaliti e deportati in Siberia. La stessa imperatrice, animata dalla tolleranza che le veniva dall'illuminismo, fece però comporre un memoriale dai vescovi in cui, prendendo spunto dall'accordo di Nikon con Neronov, si avanzava la tesi dello *edinoverie* (unità nella fede). Secondo questa prospettiva ogni parte riconosceva la legittimità dei riti dell'altra, e in cambio della piena libertà i Vecchio-Credenti avrebbero dovuto riconoscere (almeno tacitamente) la gerarchia della Chiesa. Molto attivi furono a Mosca durante l'epidemia del 1771, quando impotente a fronteggiarla, lo stato lasciò libero il campo all'iniziativa privata. Ospedali, chiese e cimiteri furono costruiti sia dai Bezpopovcy, guidati da Kovylin, che dai Popovcy di Vjatka, con alla testa Nikita Pavlov. Lo edinoverje avrà un certo successo solo agli inizi del secolo XX con un decreto dello zar Nicola II.

7. Simeon Polockij ed Epifanij Slavineckij

Archiviate ormai le riforme nikoniane, la chiesa moscovita non poteva perseguire i suoi sogni di grandezza senza una scuola teologica. Non era pensabile che Kiev l'avesse e Mosca no. Di conseguenza si cominciò a pensare seriamente alla fondazione di un'Accademia che realizzasse a livello scientifico ciò che a livello pastorale significavano le riforme di Nikon. Fu così che si trovarono a confrontarsi i maggiori intelletti dell'epoca, cercando gli uni di dare un'impostazione filocattolica (sul modello della scuola di Kiev) gli altri filogreca, secondo lo spirito della riforma.

Il più importante teologo della corrente filolatina in questo primo incontro fu Simeon Polockij, già alunno dell'Accademia kieviana e di collegi gesuiti, che nel 1656 si era fatto monaco nel monastero della Trasfigurazione a Polock (onde il suo nome).

Simeon Polockij (nome completo Samuil Gavrilovič Petrovskij-Sitnjanovič) nacque nel 1629. Frequentò il collegio moghiliano (ove compose l'*Acatisto alla Madonna,* 1648), aggiungendovi alcuni corsi nell'accademia dei Gesuiti a Vilna. Il che ovviamente influì sia sulla sua concezione poetica che sulle espressioni stilistiche (ispirate cioè alle acquisizioni polacche ed occidentali in questo campo). Entrò nel monastero della Teofania a Polock nel 1656 prendendo il nome di Simeon, ed insegnò nella scuola della locale confraternita. Nel 1660 fu a Mosca ove ebbe il compito di declamare versi elogiativi per lo zar, ed ivi si trasferì definitivamente nel 1664.. Trasferitosi definitivamente a Mosca nel 1664,

All'epoca del concilio del 1666 il Polockij fu il più consultato, insieme al greco Paisij Ligarides, sulle opinioni del vecchioritualisti. Giravano allora la *Supplica allo zar* (Čelobitnaja) di Nikita Pustovjat e alcuni libelli di Lazar', il primo prete di Suzdal', il secondo prete della chiesa dei santi Romano, Boris e Gleb. I due raskol'niki definivano le riforme di Nikon *riesumazioni blasfeme degli antichi eretici*. Polockij fece degli estratti della *Čelobitnaja* ad uso di Paisij, che aveva avuto dallo zar il compito di esaminare gli scritti di Nikita e Lazar'. Ma, sia perché Paisij si era limitato alla *Čelobitnaja,* sia perché si era tenuto sulle generali, i padri del Concilio affidarono proprio a lui una confutazione globale di Nikita e di Lazar'. Polockij portò a termine il compito affidatogli scrivendo *La verga della correzione* (Žezl pravlenija) in meno di due mesi (18 maggio - 13 giugno 1666). Quest'opera, che è una delle più importanti della letteratura contro il raskol, è anche la prima del Polockij a carattere teologico.

Dato però che il leader dei Raskol'niki, l'arciprete Avvakum a corte era tenuto in considerazione, lo zar preferì muoversi con prudenza, mandando proprio il Polockij a parlare con Avvakum. Ma non fu un dialogo, fu uno scontro aperto. Il Polockij pur ammirando l'acume di Avvakum, non tacque sulla sua mancanza di conoscenze storiche e testuali. Avvakum invece era convinto che come in Nikon anche nel Polockij era il diavolo ad operare (Avvakum riporta la vivace disputa con lo starec filosofo). Del resto sembra che Avvakum già in precedenza (1664) si sia scontrato col Polockij, frequentando entrambi i circoli di Fedor Michajlovič Rtiščev e del metropolita Paolo di Kruticy. Era stato in quell'occasione che Avvakum aveva cominciato a raccogliere vari brani patristici avversi alla filosofia.

Successivamente il Polockij continuò la sua attività umanistica in veste, tra l'altro, di oratore di corte. Patrocinò la nascita di una scuola, che cominciò all'ombra della cattedrale del S. Salvatore. Fu dal suo progetto che poi il fedele discepolo Medvedev redasse il *Privileja Slavjano-Greko-latinskoj Akademij*. Nel 1678 riuscì a mettere su una seconda tipografia, libera dall'opprimente censura ecclesiastica. Quella che c'era era infatti completamente controllata dal patriarca.

Oltre a tante opere letterarie, compose anche opere a carattere teologico: "La corona della fede ortodossa e cattolica" (*Venec very kafoličeskija, na osnovanii Simbola Svjatych Apostol iz različnych cvetov bogoslovskich i pročich sopletennyj*). La tendenza didattica trovò la sua migliore espressione nel "Giardino fiorito" (*Vertograd mnogocvetnyj*, 1680), quella panegirica nel *Rifmologion* (1680). Alla sua morte (agosto 1680) il patriarca Gioacchino disse che *aveva ragionato secondo le nuove maniere dei latini*, e al concilio del 1690 ne proibì la letture. L. I. Sazonov fa notare che la maggior parte delle opere del Polockij sono state chiuse nei depositi patriarcali e sono state messe a disposizione del pubblico solo verso la metà del XIX secolo [232].

A parte le voluminose opere di predicabili (*Obed duševnyj,* e *Večer duševnyj*) e gli scritti di poesia (secondo uno stile barocchizzante), Simeone lasciò tre opere dottrinali: la *Vita di Cristo* (Žitie i učenie Christa Gospoda i Boga našego)*,* la *Corona della fede cattolica* (*Venec very katholičeskija*) e un *Breve Catechismo* (Kniga kratkich voprosov i otvetov katichizičeskich). Il carattere generale delle sue opere era in linea con la teologia kieviana del Moghila, e vasta era la sua conoscenza della teologia latina. Talvolta si rifaceva al credo degli apostoli (invece del Niceno-costantinopolitano), usava la Volgata (invece della Bibbia slava), e citava Girolamo, Agostino, Rabano Mauro e Anselmo, Alberto Magno (per la storia naturale), nonché Gerson e Bellarmino. Solitamente adottava la posizione latina, ad eccezione dei tradizionali punti di divergenza.

Per diversi anni, a Mosca egli rappresentò la corrente filolatina, mentre quella filogreca aveva il suo leader nel dotto monaco Epifanij Slavineckij.

Nato nei primi anni del secolo in Ucraina o in Bielorussia, Epifanij Slavineckij entrò nella Kievo-Pečerskaja Lavra prendendo il nome di Epifanij. La sua perfetta conoscenza del greco ha fatto pensare alla sua formazione nella scuola confraternale, ove predominante era la corrente grecofila. L'ottima conoscenza del latino ha fatto pensare invece anche a studi in occidente. La sua fama spinse lo zar Aleksej Michajlovič a chiamarlo a Mosca (1649). Sembra però che il motivo contingente era l'edizione di una Bibbia. Il suo mecenate Rtiščev ristrutturò per Epifanij, che allora entrava nel monastero Čudov, e per i suoi collaboratori un'ala del monastero in cui aleggiava uno spirito filogreco. Ed in questo spirito il patriarca Nikon aveva avviato la sua celebre quanto drammatica riforma. Il patriarca Incaricò lo Slavineckij di tradurre gli atti del Concilio di Costantinopoli del 1593, nei cui decreti è detto che l'istituzione del patriarcato di Mosca era condizionata alla fedeltà ai dogmi della chiesa costantinopolitana e all'osservanza dei riti.

L'intento nella riforma era di seguire i testi greci autentici, anche se poi si finì con l'usare i testi veneziani. Lo stesso Slavineckij per il nuovo *Služebnik* (Rituale) usò l'edizione veneziana del 1602, col quale fu decretato ufficialmente (ma Nikon l'aveva già imposto personalmente nel 1652) l'uso delle tre dita nel segno della croce, il triplice alleluia, uso della croce a 4 (invece di 8) bracci sulle prosfore. Lo Slavineckij fu uno dei pochi intellettuali a rimanere fedele a Nikon verso il 1660, quando la fortuna del patriarca cominciava a tramontare. Del resto era stato con l'appoggio del patriarca che Slavineckij rinverdì in pieno XVII secolo l'usanza delle omelie durante la messa (ce ne sono pervenute almeno 50). Partendo dalle sue iniziative editoriali, A. M. Pančenko affermava che egli *fu uno dei colpevoli della nascita del Raskol* [233]. Fra traduzioni

[232] S. P. in *Literatura drevnej Rusi. Biobibliografičeskij slovar'*, a cura di O.V. Tvorogov, M 1996, p. 186.

[233] A. M. Pančenko, *Epifanij Slavineckij,* in *Literatura Drevnej Rusi.,* cit. p. 51. Su questo autore ho tenuto conto anche di: V. Pevnickij, *Epifanij Slavineckij,* in Trudy KDA (1861), nn. 2,3.; Ivan Rotar,

(anche da Erasmo di Rotterdam) e opere originali ci sono pervenuti circa 150 titoli. Tra le sue opere è opportuno ricordare il *Dizionario filologico* (Leksikon filologičeskij) e il popolare *Vocabolario greco-slavo-latino* (Leksikon greko-slavjano-latinskij). La *Bibbia* che fu pubblicata nel 1663 uscì con la sua prefazione. Morì nel 1675.

Nonostante la notevole differenza di temperamento, umanistico quello del Polockij, monastico quello dello Slavineckij, i due studiosi erano in buoni rapporti di collaborazione. Insieme lavorarono al concilio del 1666 ed erano favorevoli alle riforme di Nikon. Data la diversa impostazione del loro lavoro, ebbero pochi motivi di scontrarsi, e uno di questi fu una discussione a proposito della transustanziazione, sulla quale il Polockij la pensava come i kieviani, lo Slavineckij come i Greci. Ed infatti, quando il Polockij riportò le opinioni dei teologi della scuola moghiliana, lo Slavineckij sottolineò la dipendenza di quella scuola dalla scolastica latina, A suo avviso, invece, era necessario rifarsi alla tradizione orientale [234].

Il rapporto fra l'umanista filolatino ed il mistico filogreco non si incrinarono però per questa disputa, come sembra dire Eutimio, discepolo dello Slavineckij. E' vero che quando nel 1674 lo Slavineckij organizzò la traduzione slavonica della Bibbia non coinvolse il Polockij. Ma, un autore vicino allo Slavineckij faceva notare che questa esclusione fu dovuta al fatto che Polockij conosceva molto bene il latino, ma poco il greco, che invece era considerata la lingua base. Oltre alla traduzione del Nuovo Testamento cominciò (ma non pubblicò) la traduzione del Pentateuco, lavorando insieme a Sergio, ex igumeno del monastero Molčanskij, ed Eutimio, ieromonaco del monastero Čudov.

I rapporti col Polockij si mantenessero comunque buoni sino alla morte dello Slavineckij (19 novembre 1675), che lo menzionò nel testamento lasciandogli doni abbastanza di valore. E Simeone ricambiò componendo diversi epitaffi "in onore del venerabile padre Epifanio, teologo e conoscitore di molte lingue" (*Prepodobnomu otcu Epifaniju, bogoslovu i mnogich jazyk mužu ickusnu*). E molto encomiastico (*saggio filosofo*) fu Polockij verso Slavineckij nel suo "Giardino fiorito" (*Vertograd Mnogocvetnyj*).

Inizialmente anche Eutimio, discepolo di Slavineckij, mantenne buoni rapporti col Polockij. Ci è pervenuta un'annotazione a proposito di un brano difficile da tradurre da S. Cirillo di Gerusalemme: *chiedere a Simeone Polockij*. Nella polemica però contro il Medvedev (discepolo del Polockij) cominciò a ricercare e condannare tutti i passi latinizzanti di Simeone [235]. Non salvò neppure *La verga della correzione*, nonostante che fosse stata approvata dal concilio del 1666, anzi nonostante che fosse stata fatta propria dai padri del Concilio. Quando uscì la *Corona della fede cattolica* e vide che si parlava del *simbolo detto degli apostoli* commentò dicendo che Polockij aveva parlato di quel simbolo come se fosse degli apostoli, mentre invece era *degli eretici*. Anzi si prese la briga di fare una raccolta di proposizioni e di definirle *eresie latine e luterane*.

Il Polockij, da parte sua, faceva notare che i traduttori della Bibbia, limitandosi ai testi greci utilizzavano un criterio insufficiente. Avrebbero potuto tener conto della *Vulgata* latina, visto che Girolamo si era basato sugli originali ebraici. Ovviamente una tale osservazione fece andare su tutte le furie Eutimio, che capovolse l'accusa, quasi che Polockij preferisse la *Vulgata* di Girolamo. Alla dignità della Bibbia greca erano legate anche le antiche traduzioni slave. Perciò Eutimio ribadiva la bontà della traduzione dal greco *e non dai testi polacchi, né da quelli latini pieni di favole*. A dire

Epifanij Slavineckij, pisatel' XVII veka, Kiev 1901; Ch.V. Charlampovic, *Malorossijskoe vljanie…* (L'influenza ukraina sulla vita ecclesiastica della Grande Russia), Kazan' 1914.

[234] *Osten'*, Kazan' 1865, pp. 71-73; in I. Tatarskij, *Simeon Polockij*, Moskva 1886, p. 173-174.
[235] Tatarskij, cit., 176-177.

il vero, se queste fonti "polacche e latine" *portavano lontano dalla conoscenza ortodossa* (pravoslavnoe znanie), allora gran parte delle opere del Polockij (costituita da prediche con ampie citazioni da bibbie latine) ne restava intaccata [236].

Oltre che contro Eutimio e contro i raskol'niki, Polockij scrisse contro i protestanti. Nel *Giardino fiorito* spiegava il passaggio al protestantesimo di parecchi russi del suo tempo con le richieste meno pesanti da parte dei protestanti:

Molti si sono allontanati dalla Chiesa
Ma non perché fuori di essa trovano la fede.
La Chiesa comanda di osservare molti digiuni
Lì invece si mangia e si beve liberamente,
Per i peccati la chiesa ha delle penitenze severe
Là invece il peccato è perdonato facilmente
La Chiesa ha lunghe liturgie in piedi
Là ci si siede e tutto finisce presto.

Ammoniva gli ortodossi a non entrare facilmente in dispute con gli eretici. Era meglio lasciare le dispute ad uomini sperimentati. Un capitolo del *Giardino fiorito* era intitolato proprio *La necessità di rispondere*, evidentemente all'attacco che il protestantesimo stava portando all'ortodossia in terra russa. Ma oltre al *Giardino fiorito* egli volle dedicare a temi antiprotestanti otto *Dialoghi*, cioè: *Dialogo sulle anime sante*, il *Dialogo sulla chiamata dei Santi*, il *Dialogo sulla venerazione delle reliquie dei Santi*, il *Dialogo sulla venerazione delle sante icone*, il *Dialogo sulla veneranda croce*, il *Dialogo sulla preghiera per i morti*, il *Dialogo sulle tradizioni ecclesiali*, e finalmente *Dialogo sulla lite* (quest'ultimo per sostenere la legittimità della guerra contro i Turchi).

Nel 1690 le sue opere, giudicate troppo "latine", furono condannate nel concilio di Mosca presieduto dal patriarca Gioacchino [237]. Molte sono rimaste manoscritte, ma sono state ben conservate nella Biblioteca Sinodale. Nel XIX secolo, comunque, molti studiosi, come il Tatarskij ebbero modo di studiarle.

8. La polemica fra Medvedev ed Eutimio

Tra gli allievi di Simeon Polockij ai corsi tenuti a Mosca tra il 1665 ed il 1672 il più brillante fu certamente Sil'vestr Medvedev, che può essere considerato il maggiore dei teologi russi del XVII secolo. Di conseguenza, appariva abbastanza naturale che la scuola avviata dal Polockij, destinata a comprendere anche la teologia, fosse affidata a lui. Ma la situazione sociale, politica e religiosa di Mosca era ben diversa da quella di Kiev, per cui le vicende relative alla nascita dell'Accademia teologica di Mosca risultarono ben più complesse ed ebbero un esito piuttosto imprevedibile.

Medvedev era nato a Kursk nel 1641. Amante degli studi, assimilò ben prestol'insegnamento del Polockij, anche se non fece sua la virtù della prudenza. Nel 1672, riflettendo sull'opinione del maestro (che riteneva incompatibile la vita familiare con il raccoglimento e la ricerca scientifica), entrò in monastero. Cinque anni dopo (1677) si trasferì a Mosca, presso il maestro, al quale lo univa la simpatia per la teologia occidentale. In margine ad uno scritto del Polockij sul *per Filium* e l'*ex Filio* annotava che "*il greco* dià *vuol dire anche* ex *e non soltanto* per". Nel 1682, essendo morto il Polockij, divenne superiore della scuola del Salvatore. E quello era anche l'anno della

[236] Tatarskij, cit., 177-179.
[237] Cfr. V. Popov, *Simeon Polockij kak propovednik* (Simeone di Polock come predicatore), Mosca 1886.

nascita ufficiale dell'*Accademia greco latina*. Fino all'arrivo dei fratelli Lichudes godette di grande autorità a corte, ma poi, anche in concomitanza della lotta per la successione al trono dello zar, le cose cambiarono e nel 1687 la sua scuola fu chiusa.

Quando il Medvedev prese la direzione dell'Accademia greco-latina di Mosca l'atmosfera teologica era quella succeduta alle riforme di Nikon e al concilio del 1666, vale a dire quella dello scontro fra la corrente filogreca di Nikon e la corrente filolatina del Polockij ed ora del Medvedev. Verso la metà degli anni ottanta del XVII secolo, al momento dell'arrivo dei fratelli Lichudes (6 marzo 1685), il partito filoellenico era rappresentato dal patriarca Giacchino, dal monaco Eutimio e dal metropolita di Siberia Ignazio Korsakov. Il partito latino-kieviano era formato, oltre che dal Medvedev, dall'igumeno Innokentij, dal diacono Atanasio, dal metropolita di Rjazan' Paolo, dal metropolita di Pskov, Marcello, dall'igumeno del monastero Simonov Gabriele Domeckij.

Tra costoro, il principale avversario del Medvedev era il monaco Eutimio, discepolo di Epifanij Slavineckij. Tuttavia Eutimio da solo non sembrava in grado di tener testa al Medvedev, per cui il patriarca Gioacchino pensò bene di rivolgersi all'autorevole patriarca di Gerusalemme Dositeo, il quale inviò a Mosca i fratelli Gioannichio e Sofronio Lichudes. Questi, che si premurarono di avere anche lettere accompagnatorie del patriarca di Costantinopoli, giunsero a Mosca il 6 marzo del 1685. Essendo destinati a dirigere l'accademia che lo zar intendeva aprire, i due fratelli vennero a trovarsi in ub contrasto personale col Medvedev, che così vedeva sfumare le possibilità di divenire rettore e di impostare gli studi alla maniera kieviana.

Sembra che già prima di giungere a Mosca, e precisamente a Lvov, i fratelli Lichudes sostenessero una disputa sulla transustanziazione col gesuita Rutka. Tale almeno secondo il loro stesso racconto. Essi fecero apparire tradizionale ed universale la teoria dell'epiclesi consacratoria, anche se in realtà anche fra i greci vi erano i sostenitori della consacrazione mediante le parole di Cristo. Basti pensare alla professione di fede di Paisios Ligarides, metropolita di Gaza (8 novembre 1666), al sinodo di Cipro (aprile 1668), alla professione di Macario, patriarca di Antiochia (20 ottobre 1671) e del suo successore Neofito (3 maggio 1673)[238].

Al loro arrivo a Mosca era in corso proprio un dibattito sull'eucarestia che vedeva a fronte la concezione protestante e la concezione latino-kieviana su questo sacramento. La disputa dunque inizialmente era tutta latina, ma ben presto coinvolse il partito filoellenico. Non si erano infatti ancora sistemati nella capitale che i fratelli Lichudes intervennero decisamente in questo dibattito che, in corso sin dal 1681, si era riacceso con l'arrivo a Mosca di tale Giovanni Belobodskij, di tendenze calviniste, che venne a trovarsi in polemica con i filocattolici Paolo Negrebedskij e Gabriele Domeckij. Di tendenze calviniste, il primo era molto critico sul culto delle reliquie, sul realismo eucaristico (caso dell'ostia mangiata da un animale), sulle preghiere per i morti e sulla libertà umana capace o meno di compiere il bene.

Forse anche per il terreno preparato dal monaco Eutimio di una guerra al latinismo, i fratelli Lichudes furono accolti a Mosca come gli oracoli dell'ortodossia greca. Tutti si rivolgevano a loro per spiegazioni sui punti dubbi. Ed essi non fecero attendere la loro risposta "ortodossa". Avevano torto sia il calvinista Belobodskij (che negava la presenza reale) sia i teologi kieviani (che tenevano la posizione latina della transustanziazione tramite le parole del Cristo: *Prendete e mangiate*). Per meglio sottolineare il rigetto della posizione latina come eretica (*latinskij obyčaj i eres'*) i fratelli greci si spinsero a giudicare come errata l'usanza russa di fare durante la liturgia inchini al momento delle parole di Cristo. Cosa che suscitò sì qualche perplessità, ma non spinse alla ribellione.

[238] Vedi il Migne in appendice ai tomi I e II (Salaville, *Epiclèse*, 261).

Trattandosi di rivendicare la presenza reale di Cristo nell'eucarestia, nel dibattito intervenne Sil'vestr Medvedev con l'opera *Pane vivo,* il cui titolo intero è:

> *Libro intitolato Pane vivo* (Kniga glagolemaja Chleb životnyj)*, o le verità cristiane utili all'anima brevemente illustrate, (difese) da scandali e dubbi, per la comune salvezza di tutti i cristiani: sul santissimo sacramento, tramandato e confermato dallo stesso Signore nostro Gesù Cristo. Sull'Eucarestia, cioè sul santissimo sacramento del corpo e del sangue del Signore. Libro in cui si rinvengono riflessioni utili all'incremento della fede, sotto forma di domande e risposte tra un discepolo ed un amabile maestro, con argomenti tratti dal S. Vangelo, dalle lettere degli Apostoli, e gli scritti dei Padri divinamente ispirati, per mantenersi saldi nella fede.*

Con quest'opera, che rifletteva la posizione di tutti i teologi di Kiev [239], il Medvedev intendeva offrire un trattato organico e completo sul sacramento dell'eucarestia. Un pò come la *Confessione* del Moghila, cioè come un catechismo in domande e risposte, egli si pone 30 domande e dà 30 risposte, laddove la tematica della transustanziazione è toccata nelle questioni 20, 24, 29 e trattata ex professo nella 25. Le restanti riguardano altri temi. Il tutto in un tono sereno, senza aspetti polemici. Lo scopo principale era quello di rafforzare il fedele ortodosso russo nella sua fede in un momento in cui molti si mostravano confusi e cominciavano a porsi domande.

Nella parte relativa alla transustanziazione, oltre che alla tradizione in generale, Medvedev rinviava al testo classico di S. Giovanni Crisostomo, citato all'inizio. Egli criticava, tra l'altro, ma senza attacchi personali, gli inchini alle prosfore al momento della grande entrata offertoriale (che rischiavano di far credere al popolo che ivi già fosse il corpo e sangue di Cristo). Quindi affermava che il mutamento sostanziale avveniva al momento delle parole di Cristo. Per poi specificare il senso dell'invocazione dello Spirito, che *non ha lo scopo di cambiare il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo, ma si rapportano alla nostra comunione per la nostra salvezza* [240].

Pur essendo un trattato teorico piuttosto che polemico, *Pane Vivo* non poteva passare inosservato. Una copia di esso capitò fra le mani di Eutimio, il quale annotò: *Lettore ortodosso, sta attento! Leggendo questo opuscolo stai correndo un serio rischio. Ciò che vi è scritto, infatti, è frutto di un pensiero eretico.*

Poi, forte dell'appoggio dei fratelli greci, Eutimio compose un trattatello chiaramente polemico: "Dimostrazione che confuta il modo di ragionare dei latini" (*Pokazanie na podverg latinskago mudrovanija*)[241]. Dopo aver più volte ribadito che spesso sotto vesti angeliche si nasconde satana per portare in errore i fedeli, passa direttamente al suo oppositore:

> *Così in questo scritto (Pane vivo) questo maestro (evidentemente un maestro imbevuto dell'eresia latina, un gesuita, un uniata o qualcosa del genere),*

[239] Prozorovskij, *Sil'vestr Medvedev,* in Čtenija, cit., pp. 220-230. La tesi si ritrova nell'*Esegesi* di Silvestro Kossov (1635), nel *Lithos* del Moghila (1644), nella *Pace con Dio* di Innocenzo Gizel' (1669), nella *Difesa della santa Chiesa e della sua dottrina* (Vyklad o cerkvi svjatej i o cerkovnych rečach) di Teodosio Safonovič (Kiev 1667), nel *Giusto Messia* di Ioann Goljatovskij (1669). Pare che fosse proprio quest'ultimo testo a circolare a Mosca. Anzi la tesi, contenuta anche nello *Žezl Pravlenija* del Polockij era passata inosservata ai patriarchi greci, e sembra che persino il monaco Eutimio precedentemente l'avesse abbracciata. Si noti che la stessa tesi l'aveva chiaramente sostenuta anche S. Dimitrij Rostovskij, sia nel breve scritto *Riflessioni sulla transustanziazione della santa Eucarestia* che nei Četii Minei (l'edizione moscovita del 1759, novembre, 19, f. 371), come pure i raskol'niki Nikita Pustovjat e il diacono Teodoro.

[240] Ivi, pp. 415-430. Per un elenco dei codici del *Pane Vivo* vedi Čtenija, 251.

[241] Čtenija, 253

conversando col suo fedele discepolo, lo riempie del veleno dell'eresia latina, quasi che questa sia la posizione della chiesa orientale, che in realtà non è così. Questa dottrina eretica latina egli l'ha vomitata, l'ha diffusa e riportata in questo opuscolo che, basato su una cattiva conoscenza delle Sacre Scritture, è una brutta chiacchierata tra l'alunno e il maestro sulla celebrazione dei santi sacramenti del corpo e sangue di Cristo a nome della chiesa orientale, affermando secondo il modo di pensare dei latini che essi diventano tali soltanto grazie alle parole: "Prendete e mangiate", e "Bevete tutti da questo calice". Queste idee non le ha mai avute la chiesa orientale né potrà averle. E' noto invece che il santo agnello si trasforma in corpo di Cristo per l'azione dello Spirito Santo tramite l'invocazione del sacerdote che lo segna col segno della croce[242] .

A questa "Dimostrazione" seguì la "Confutazione della dottrina latina" (*Oproverženie latinskago učenija*). Con questo secondo scritto Eutimio imprimeva alla polemica un andamento da vera e propria invettiva personalizzata. Nella *Confutazione,* inoltre, sottoponeva ad una critica severa tutta la produzione teologica kieviana. Il *Catechismo* del Moghila, faceva notare, aveva dovuto subire importanti correzioni in Moldavia, La *Chiave dell'intendimento* di Gioannichio Galjatovskij alterava le citazioni dei padri, La *Pace con Dio* di Innocenzo Gisel' non era che una traduzione dal latino. E, a quest'ultimo proposito, Eutimio si soffermava sulle violenze morali fatte al concilio di Firenze contro i greci, costretti a riconoscere il primato romano, il *Filioque,* il fuoco del purgatorio, gli azzimi e la transustanziazione con le parole di Cristo. Concludendo, subito dopo un elogio a Marco di Efeso e alla sua fermezza nel concilio di Firenze, affermava:

Sinora, la nostra risposta si è basata sulle opere del filosofo e teologo, padre Epifanio Slavineckij [243]. A questo suo maestro egli attribuiva la seguente opinione: *I nostri kieviani hanno studiato e studiano ancora soltanto in latino, non leggono che i libri latini ed è questa l'origine di questa dottrina. Essi non sanno il greco e quindi peccano gravemente in questa questione. Si tratta cioè di una eresia latina.*

Facendosi interprete del pensiero di Epifanij Slavineckij, Eutimio individuava l'origine dell'errore dei latini nel fatto che nella liturgia essi hanno perduto l'epiclesi. Di conseguenza hanno ripiegato sulle parole "Prendete e mangiate". L'autorità cui conviene rifarsi è la teologia bizantina di Nilo Cabasilas e Simeone di Tessalonica. Il primo fa notare come i latini abbiano interpolato i testi di Ambrogio (e comunque, aggiunge Eutimio, trattandosi di un dottore occidentale, la sua autorità è minima). Il secondo ricorda invece che se è vero che le antiche liturgie contengono il "Prendete e mangiate", il senso non è di attuale efficacia, bensì di preparazione (mediante il racconto dell'ultima cena) al momento della transustanziazione. Ed è in tal senso che vanno interpretati sia il Crisostomo che il Damasceno.

9. I fratelli Lichudes. Nascita dell'Accademia Slavo-greco-latina

Il *Pane vivo* e la *Dimostrazione* furono scritti tra il 1685 ed il 1687. Un po' la reticenza dei russi per le novità liturgiche, un po' la mancanza nel testo di Eutimio di convincenti argomenti scritturistici e patristici, fecero sì che la sua polemica riscuotesse poco successo. Tuttavia, l'opera congiunta di Eutimio e dei fratelli Lichudes segnò il declino

[242] Čtenija, 253-254
[243] Ivi, p. 449.

del prestigio di Medvedev. La sua scuola presso la chiesa del S. Salvatore, da lui ereditata alla morte del Polockij (1682), agli inizi del 1687 cominciò a perdere allievi fino a che alla fine di quell'anno non fu chiusa, mentre i fratelli Lichudes cominciarono a tenere lezioni nell'edificio destinato ad Accademia greco-latina già prima che la fabbrica fosse terminata.

Così, quando nel dibattito si inserirono i fratelli Lichudes a fianco di Eutimio, il vero bersaglio non fu più il Belobodskij con la sua negazione della presenza reale, ma il Medvedev stesso per la sua affermazione della transustanziazione tramite le parole del Cristo. Anzi, il bersaglio diveniva tutta la teologia kieviana accusata di latinismo.

L'Accademia slavo-greco-latina, che aveva cominciato i corsi già nel dicembre del 1685 in un edificio annesso al monastero dell'Epifania (Bogojavlenskij), nel 1687 era in piena attività, grazie al completamento dei lavori nel monastero Zaikonospasskij con un edificio in pietra a tre piani. Per il natale di quell'anno gli studenti erano 76. In occasione della Pasqua del 1688 il patriarca volle fare una solenne visita, in cui Sofronio Lichudes fece da Cicwerone. La composizione degli alunni (allora in numero di 64) era della più varia, passando dai nobili principi Odoevskij, il figlio di Boris Golicyn, i figli di Filotej Savelov, alcuni parenti del patriarca fino ad alcuni studenti di umile origine.

I corsi si distinguevano in tre classi: Suprema, Media e Infima. C'era però anche un corso propedeutico chiamato "Scuola russa" o anche "Scuola di lettere slave". Mentre gli studenti delle 3 classi suddette avevano un modesto finanziamento da parte del patriarca, quelli di questo corso propedeutico erano forniti solo di cibo e talvolta di alloggio. I manuali, specialmente per le materie teologiche, erano stati composti nel frattempo dagli stessi Lichudes[244]. Questi ricevevano dall'amministrazione patriarcale somme rilevanti, tanto che qua e là si levavano voci critiche sul loro tenore di vita. Ma tali critiche non potevano sortire effetto alcuno in quel periodo in cui il loro prestigio come difensori della fede ortodossa era altissimo. Il loro prestigio come rettori dell'Accademia e l'amicizia del principe Golicyn li introdusse nelle magie della politica, tanto che nel 1689 Ioannikij fu inviato a Venezia a chiedere un'alleanza in chiave antiturca.

In questo momento magico dei fratelli Lichudes ben poche erano le chances del Medvedev di potersi contrapporre ad essi ad armi pari. La cosa che maggiormente lasciava perplesso il Medvedev (come del resto S. Dimitrij Rostovskij)[245] era la rapidità con cui il patriarca aveva mutato atteggiamento: da ordini tassativi sulla necessità degli inchini al momento delle parole di Cristo era passato ora a severe minacce contro coloro che li facevano. Ligio ai suoi principi il Medvedev non si sottomise all'ingiunzione patriarcale, preferendo obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Pronunciando quelle parole, il Cristo aveva detto agli apostoli di fare altrettanto, e così fecero poi i santi padri. Ora a chi bisognava obbedire, al Cristo o ad un gerarca che comandava di fare diversamente ? E il Medvedev concludeva (come Dimitrij Rostovskij), esprimendo la sua sorpresa di come i gerarchi russi, abbandonando la tradizione biblica e patristica oltre che russa, hanno mutato opinione accogliendo i fratelli Lichudes *come angeli inviati direttamente da Dio dal cielo*.

Fu con questo spirito di delusione che il Medvedev prese la penna per rispondere ad Eutimio con un'altra sua opera in 65 articoli intitolata *Manna*, dedicata alla reggente Sofia, e basata su alcuni scrittori occidentali e specialmente sull'*Euchologio* edito dal Goar nel 1647. Trattasi di un'opera poco organica, in quanto l'organicità dell'esposizione è intaccata dal desiderio di ribattere colpo su colpo alle argomentazioni di Eutimio.

---

[244] Cfr. S. K. Smirnov, *Istorija Slavjano-greko-latinskoj Akademii,* citata da Michail Smencovskij, *Ioannikij i Sofronij Lichudy,* in *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, t. VII, Spb 1906, col. 753.
[245] Per la reazione di Dimitrij Rostovskij vedi Mirkovič (p. 89), in Čtenija, p. 246.

La tesi da cui parte la *Manna* è che la teologia e la liturgia russe sono sempre state fedeli ai Padri. Viene quindi rigettata la tesi secondo cui la transustanziazione mediante le parole del Cristo nasca col catechismo di Moghila (1649). Essa si riscontra invece già nel catechismo di Lavrentij Zizanij sotto il patriarca Filarete, come pure nel salterio del 1635, nella raccolta di omelie stampate a Mosca nel 1664 (ma composte al tempo del gran principe Vasilij Ioannovič), nella *Kirillovskaja Kniga* del 1643, nel *Sobornik* del 1647, nel libro di S. Efrem (1647). Quanto poi al fatto di prendere i testi greci da edizioni recentemente fatte in Germania, è bene precisare che il Commentario di Teofilatto al Vangelo era stato condotto non su recenti edizioni tedesche, ma su originali pergamene greche.

Quanto all'accusa di seguire l'opinione latina, il Medvedev osservava che, se noi russi dovessimo metterci sempre contro i latini allora

> *non dovremmo credere all'incarnazione del Figlio di Dio, né amministrare il battesimo; non ci si dovrebbe inchinare dinanzi alle icone, né pregare per i defunti, e si dovrebbero inoltre rigettare le pratiche che i latini osservavano quando erano in comunione con la Chiesa orientale e che essi continuano ad osservare.*

Di conseguenza non è il *Catechismo* del Moghila ad aver introdotto delle novità. E' il *Catechismo* corretto da Porfirio di Nicea e Melezio Syrigos, a non avere *il fondamento solido dei santi apostoli e dei santi padri, ma che poggia solo sulla sabbia dell'insegnamento umano*. Ed anche se à vero che la *Pace con Dio* del Gizel' poggia su testi latini, nondimeno la tesi di fondo è dimostrata da vari estratti dall'*Euchologio* del Goar, *che si trova nella biblioteca del santo patriarca* [246].

10. Il "Rimedio" (*Akos*) dei fratelli Lichudes

Di fronte ad una simile argomentazione, vedendo che Eutimio si trovava in difficoltà, i fratelli Lichudes entrarono ufficialmente in lizza. La loro decisione fu dovuta anche al fatto che ormai la popolazione moscovita cominciava a discutere la cosa nelle strade, e non era troppo incline ad ammettere di avere sbagliato seguendo la tradizione [247]. Ma chi erano questi fratelli che stavano per imprimere una svolta alla teologia russa ?

I Lichudes appartenevano ad una nobile famiglia bizantina, stanziatasi a Cefalonia dopo la caduta di Costantinopoli. Qui nacquero Gioannichio (al secolo Giovanni) e Sofronio (al secolo Spiridone). Dopo nove anni in Italia (studi a Venezia e Padova), di ritorno a Cefalonia nel 1670, entrambi abbracciarono la vita monastica (Gioannichio dopo una breve esperienza matrimoniale). Nel 1683 il patriarca di Gerusalemme Dositeo propose loro di recarsi a Mosca per rappresentare la cultura greca all'accademia che stava per aprirsi. La richiesta in tal senso era venuta dal patriarca di Mosca Gioacchino. Partirono da Costantinopoli il 3 luglio del 1683, ma arrivarono a Mosca soltanto il 6 marzo del 1685, trovando occasione durante il viaggio di ingaggiare dispute teologiche coi gesuiti (come quella del 5 agosto 1684 davanti a Giovanni Sobieski). Dopo tanti preparativi (manuali teologici, tipografia) le lezioni cominciarono nel 1687, proprio mentre entravano in campo nella polemica sulla transustanziazione contro il Medvedev. Inviato nel 1688 a Venezia per trattare un'alleanza antiturca, Gioannichio vi restò fino al 1691. Un viaggio pieno di pericoli, sia

[246] Gordillo, *Pensée*, 314-315.
[247] Miljukov, *Očerk po istorii Russkoj Kul'tury*, in Trudy KDA, 1908, p. 11-13

perché addosso ad un uniata furono trovati documenti che lo rivelavano agente del re di Polonia, sia perché a Vienna un incendio fu attribuito a lui. Il suo compagno di viaggio, il discepolo diacono Pietro Artemev si convertì al cattolicesimo e stese una relazione poco favorevole sui due fratelli. Intanto a Mosca era Sofronio a tenere il confronto col Medvedev.

Al loro ritorno in Russia, le cose erano cambiate. Era morto Gioacchino, loro protettore, ed era divenuto patriarca Adriano. Per i fratelli Lichudes cominciavano tempi duri. Da Dositeo di Gerusalemme giungevano lettere poco elogiative (si erano appropriati dell'eredità di un certo Melezio), mentre perdevano terreno anche alla corte dello zar, per il fatto che Nicola, figlio di Gioannichio, aveva avuto una relazione con una fanciulla aristocratica (1694).

Allora sia Sofronio che Gioannichio e i loro parenti fuggirono in Polonia. Ma non riuscirono a giungervi, in quanto a Smolensk furono catturati e riportati a Mosca. Perdettero il posto come professori all'Accademia di Mosca, ma poterono lavorare nella tipografia. Nel 1697 ebbero l'insegnamento di italiano. L'anno dopo scoppiò il caso Artemev (che si concluse col suo esilio nel monastero di Solovki). Coinvolti nell'affare perdettero il posto e furono chiusi nel monastero Novospasskij. A parte altre opere polemiche antiprotestanti, diedero una mano al loro discepolo Fiodor Polikarpov nello stendere il lessico trilingue (slavo-greco-latino). Accusati di aver passato informazioni al sultano di Costantinopoli, furono relegati nel monastero di Ipatiev a Kostromà. Nel 1706 furono trasferiti a Novgorod ove il metropolita Giobbe li fece insegnare in una scuola. Nel 1707 Sofronio fu richiamato a Mosca a lavorare nella tipografia e solo nel 1716 lo raggiunse Gioannichio. Nel 1717 moriva Gioannichio e Sofronio riottenne l'insegnamento all'Accademia. Nominato archimandrita del monastero di Solocina, presso Rjazan', ebbe vita difficile coi monaci che non lo stimavano. Fuggì quindi a Mosca nel 1729, chiudendo gli occhi nel Signore nel 1730 [248].

I fratelli greci scesero dunque in campo con un'opera che non intendeva risolvere soltanto il problema dell'epiclesi, ma intendeva colpire tutta la teologia kieviana di ispirazione latina. Essa s'intitolava *Akos* (sottotitolo: *Cura contro il morso dei serpenti velenosi*), ed era concepita in forma di dialogo fra un alunno e il suo maestro [249]. Come già il sottotitolo lascia intendere, non si trattava di una esposizione serena, sia pure polemica. All'esposizione si alternava l'invettiva: Medvedev era qualificato come "discepolo di un uniata", e il suo partito *dei latini, dei barbari, degli uniati, dei cani, degli uomini dal linguaggio immondo*. Del resto, essi erano stati chiamati a Mosca proprio per difendere la purezza dottrina ortodossa da coloro che la stavano alterando a causa degli influssi stranieri [250].

Dopo aver tratteggiato la caduta dell'occidente dall'unità ecclesiale, nonché i torti commessi dall'occidente contro l'oriente, i fratelli dichiarano la necessità di prendere

[248] M. Smencovskij, *Brat'ja Lichudy: opyt izsledovanija iz istorii cerkovnago prosveščenija i cerkovnoj žizni konca XVII i načala XVIII vekov,* Spb 1899; cfr. M. Jugie, *Likhudes les frères,* DTC; Gordillo, *Pensée*, 322, ivi. Nella citata voce della Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija (col. 766) lo Smencovskij dà questo giudizio globale dell'opera dei Lichudes: *Volendo definire il significato dei Lichudes nella storia della formazione spirituale russa, non si può non riconoscere, che il loro influsso in questo campo fu molto ampio e benefico. E' sufficiente ricordare che al tempo del loro insegnamento a Mosca e a Novgorod essi prepararono non pochi uomini di cultura, come ad esempio Fiodor Polikarpov, Nikolaj Semenov, Aleksej Barsov, come pure i monaci Cosma, Teolog, Giobbe, Palladio Rogov, il dottor Postnikov e verso la fine Fedor Maksimov.* Sono tutti nomi, conclude lo Smencovskij, che dimostrano il benefico influsso dei Lichudes sia nel campo ecclesiastico che laico.

[249] L'originale greco ancora inedito porta questo titolo: Ἀκος αντιταττόμενον τοις ιοβόλοις δήγμασι του όφεος προς κοινην ωφέλειαν και θεραπείαν των μη ορθοφρονούντων εν τη εκτελέσει του μυστηρίου της Ευχαριστίας.

[250] Cfr. M. Smencovskij, *Bratija Lichudy,* cit.; anche Smelovskij, *Lichudy i napravlenie teorii slovesnosti v ich škole*, in ŽMNP 1845, t. XLV, pp. 31-96.

posizione sul tema, essendo spesso interpellati dai russi al riguardo. Procedono quindi in modo sistematico (quasi scolastico) domandandosi che cosa sia un sacramento e che cosa necessita alla sua efficacia. E rispondono che la causa efficiente è Dio, la causa strumentale (organnaja) il vescovo o il sacerdote; la materia è diversa a seconda dei sacramenti. Per l'eucarestia la materia è *il pane fermentato con farina di frumento ed il vino per quanto possibile puro*. Durante la proskomidia si aggiunge anche dell'acqua. La forma di ogni sacramento è l'invocazione dello Spirito Santo che scende sulla materia trasformandola secondo lo scopo del sacramento stesso. Nel caso specifico dell'eucarestia la forma è costituita dalle parole: *Fa' che questo pane sia il corpo del tuo Cristo e che ciò che è nel calice, il prezioso sangue del tuo Figlio. Amen ! Avendolo trasformato mediante il tuo Spirito. Amen. Amen. Amen* [251]

Quanto alla transustanziazione dei latini, essa è tra l'altro contraddittoria. Infatti, dopo le parole del Signore, continuano a parlare di *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* come se la transustanziazione non ci fosse ancora stata. Né potrebbe essere diversamente. Infatti, il sacerdote non è il Cristo, e non può fare ciò che ha fatto il Cristo se non invocando lo Spirito Santo.

Cristo istituì l'eucarestia non con le parole *Prendete e mangiate*, che ne erano la *conclusione*, ma con la sua preghiera al Padre e la benedizione sul pane e sul vino. Ma fu un fatto strettamente di Cristo, nessuno essendo a conoscenza delle parole da lui impiegate (come osserva anche Teofilatto). Quando il Cristo disse *Fate questo* non intendeva comunicare una efficienza all'azione degli apostoli, ma intendeva soltanto dire di fare come lui aveva fatto, ripetendo cioè l'azione, ma senza l'efficacia che spettava a lui (o anche al sacerdote, ma solo per l'invocazione dello Spirito Santo).
Avendo ricordato che questa era l'opinione del Crisostomo, i Lichudes sottolineano il fatto che questa è anche l'opinione comune fra i recenti teologi greci (Melezio Syrigos, Porfirio di Nicea, Giorgio Coressio). Quindi accennano al dibattito con Rutka, che gridava contro di loro, mentre essi ragionavano con calma.

Scopo dunque del racconto dell'ultima cena con le parole di Cristo, che il sacerdote pronuncia ad alta voce e il popolo conferma con Amen, è di introdurre il momento vero e proprio della consacrazione, che è costituito dall'invocazione dello Spirito Santo. Di conseguenza è un errore inchinarsi o scoprirsi il capo al momento delle parole di Cristo, ma bisogna ancora *attendere con riverenza il tempo giusto e stabilito dall'antica divina tradizione, cioè quello della Svjataja Svjatym (le cose sante ai santi), quando giustamente ci si inchina e ci si scopre il capo*. E se in qualche altro momento, come al vangelo o al Padre nostro si può tollerare che ci si scopra il capo, non così al momento delle parole di Cristo, proprio a causa della divergenza con la chiesa occidentale. Tra i maestri occidentali vengono ricordati Agostino, Ambrogio Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Suarez, Caietano, e fra i concili il Fiorentino e il Tridentino.

Tra le autorità orientali, dopo aver cercato di vanificare il senso del *μεταρρυθμιζειν* del Crisostomo, i Lichudes citano le liturgie di S. Giacomo, di S. Marco, e gli scritti di S. Basilio, Giovanni Damasceno, Dionigi Areopagita, Niceforo e Germano di Costantinopoli, Cirillo di Gerusalemme, Efrem il Siro, Natanaele, Nettario di Gerusalemme, Gregorio Protosincello, Teofilatto di Bulgaria e i Padri del concilio di Jassy del 1643. Vi è menzionato anche il *messale uniata composto da Giacomo Goar a Parigi… l'occidentale Giacomo, il gesuita che alla fine ha conosciuto la verità.*
Dopo aver cercato di chiarire il senso del termine *αντιτυπος* in Basilio, Gregorio Nazianzeno e Cirillo di Gerusalemme, i fratelli elencano alcune autorità russe: S. Giovanni di Novgorod, Cipriano (Camblak), il messale di S. Sergio di Radonež, quello di S. Gerassimo di Novgorod (stampati a Kiev) e di S. Eutimio di Novgorod (stampato

[251] Gordillo, *Pensée,* 315.

a Mosca), e il messale di S. Giuseppe di Volokolamsk, in cui alle parole *Prendete e mangiate* non è prevista alcuna riverenza.

Sia il metodo scolastico che l'impressionante ricchezza di citazioni fecero notevole impressione. Si ebbe la netta sensazione che quest'opera sarebbe diventata la bandiera contro la teologia kieviana e contro tutti i latinizzanti. L'impostazione erudita insieme al tono di superiorità nei confronti degli avversari provocò le reazioni più diverse. Il che dà un'idea di quanto la controversia fosse dottrinale e quanto di schieramenti ideologici.

Violenta fu quella del diacono Atanasio (per Prozorovskij l'autore è ignoto) che compose una *Confutazione dei nuovi lupi rapaci in vesti di agnelli* (Obličenie na novopotaennych volkov, chodjaščich vo odeždach ovčich). Senza aderire al "partito di Medvedev", Atanasio se la prendeva con tutti quelli che mostravano poco rispetto per la tradizione russa, bollandoli con appellativi presi dal linguaggio del volgo. Lo stesso Atanasio era conscio di aver riversato sui Lichudes un fiume di epiteti offensivi (*cani rabbiosi, serpenti velenosi, nuovi Caini, nuovi Giuda*), ma era anche convinto che se lo meritavano in quanto

> *con la loro malvagità hanno inferto tante ferite ai fedeli ortodossi della santa madre chiesa, e colpiscono duramente e sporcano la nostra fede immacolata e autenticamente cristiana, e quelli che lottano per la verità essi li chiamano venduti ai latini, barbari, uniati, cani e prostituiti, soltanto perché noi, secondo il comandamento di Cristo e dei santi Apostoli e dei santi Padri, osserviamo con zelo le parole del Signore e nel corso della divina liturgia ci inchiniamo al momento delle parole del Signore. Per questo motivo chiamano tutti noi eretici, luterani, calvinisti, romani e latini, stupidi ed empi, benché noi siamo ben lungi dall'inserire nella nostra pia fede costumanze straniere.*

Quanto alle argomentazioni, non essendo uno speculativo, l'autore della *Confutazione* si rifaceva totalmente agli scritti russi al riguardo: Moghila, Simeon Polockij, Innokentij Gizel', ecc.[252]

Altrettanto dura, anche se meno volgare, fu la reazione di Innokentij Monastyrskij, che si trova in una lettera all'hetman Mazeppa. Ovviamente il Monastyrskij non entrava nei dettagli, ma cercava di squalificare l'opera dei fratelli greci. Più che profondi, sono furbi, alla maniera degli eretici che sapevano manipolare le fonti patristiche. Non teologia (*Bogoslovie*) essi fanno, ma "chiacchierologia" (*Bueslovie).* Non propongono una cura (Akos = *Vračevanie*), ma un vomito (*vracevanie, t. e. izblevanie*) [253] .

Ormai la polemica, condotta sul filo dell'invettiva, aveva assunto un tono anche da specialisti, discutendo l'attendibilità testuale dei libri greci in circolazione. In questo contesto nel settembre del 1688 tornò alla carica il Medvedev, componendo l'opera *Notizia verace* (Izvestie istinnoe). Partendo dallo stesso concetto di verità, il Medvedev ricordava come contro la verità si adoperarono gli eretici nei vari secoli. In particolare, riguardo ai libri greci la cosa era divenuta chiara già al tempo del concilio di Firenze, quando il venerabile Bessarione scrisse una lettera ad Alessandro Laskaris e ne parlò anche al concilio. Paragonando gli antichi libri greci con i recenti, constatava come questi ultimi avevano alterato la vera tradizione testuale, differenziandosi quindi non solo dai testi latini ma anche dagli stessi testi greci antichi. Il demonio aveva gettato il seme nella Grecia e la verità si era corrotta, tanto che anche il trono patriarcale ne era rimasto intaccato, *occupato da duecento anni da abbominevoli eretici, monoteliti,*

[252] Prozorovskij, cit., in Ctenija, 278
[253] Ivi, 276.

nestoriani, iconoclasti [254]. Di conseguenza, anche le nuove edizioni fatte in città di fede latina, luterana o calvinista, non potevano non essere gravemente scorrette.

Nel delineare la storia della riforma di Nikon, il Medvedev ricorda come il criterio fondamentale era quello dell'aderenza ai libri greci antichi, che poi è all'origine della missione in Grecia di Arsenij Suchanov (che tornò con 500 libri, e altri 200 furono inviati da vescovi greci. Nonostante però tutta questa insistenza sui libri antichi, alla fine la riforma poggiò su un messale senza inizio né fine, ma che è facilmente identificabile col messale greco stampato a Venezia nel 1602. Per di più il messale del 1658 fu all'ultimo momento alterato da quello strumento del diavolo che è il monaco Eutimio, il quale, *non tenendo conto dell'anatema del concilio, vi apportò numerose correzioni, per incostanza e per follia.* In ogni caso dovette stampare un pontificale nel 1675, contenente dopo le parole di Cristo sia l'atto di riverenza (metania) che l'Amen.

Ora, continuava Medvedev, alcuni ecclesiastici russi (come il patriarca Gioacchino ed il monaco Eutimio) si sono lasciati trascinare dai fratelli Lichudes, venuti a Mosca con lettere del sinodo di Costantinopoli. E sono caduti in aperta contraddizione (stessa accusa di Dimitrij Rostovskij), prima minacciando e condizionando la salvezza dell'anima all'osservanza degli inchini al momento delle parole del Signore, ora minacciando il contrario. E rigettano gli antichi libri russi: *In verità, proprio le loro parole e i loro scritti li smascherano come bugiardi. Essi non sono ortodossi, ma sono stati inviati dagli eretici luterani e calvinisti, o dai Romani per creare confusione nella nostra fede ortodossa come fece a suo tempo il metropolita Isidoro* [255]. In realtà, gli antichi libri russi erano nel vero, e basterebbe esaminare proprio i testi da loro citati (*Služebnik* di Giovanni di Novgorod, di Cipriano Camblak, di Giuseppe Volokolamskij, di Sergio di Radonež, di Serapione di Novgorod e di Eutimio di Novgorod) per rendersi conto che non c'è in essi alcunché che sostenga la tesi dei Lichudes, i quali più che della verità testuale si sono preoccupati di seminare confusione e ribellione (*liberaci o Signore da lotte e spargimento di sangue*).

Nella seconda parte dell'opera, il Medvedev riassumeva quanto detto nella *Manna*. Infine, dopo aver citato diverse autorità cattoliche, faceva notare la risposta degli ukraini alle esortazioni del patriarca Gioacchino. E cita a suo favore due lettere di Innokentij Monastyrskij ed una dell'hetman dei cosacchi Mazeppa.

Mentre usciva la *Notizia verace* il monaco Eutimio rispondeva al diacono Atanasio (che egli però identifica col Medvedev) con lo scritto *Dimostrazione della verità* (Pokazanie istiny), rimproverandogli la violenza e volgarità del linguaggio. C'è da dire però che se egli non arrivava al linguaggio di Atanasio, poco ci mancava. E' tuttavia interessante la formulazione della tesi sulla consacrazione in questi termini: *Il sacramento dell'eucarestia si compie mediante le parole del Signore, l'invocazione dello Spirito Santo attraverso la preghiera del sacerdote, la benedizione ed il segno della croce. Le parole del Signore sono il principio ed il fondamento del Sacramento* [256]. Il che fa pensare che, se gli animi non fossero stati così accesi dalla polemica, probabilmente si sarebbe compreso che le posizioni non erano poi così inconciliabili. Negli stessi anni in occidente quasi con gli stessi termini si esprimeva, come si è visto, il grande predicatore francese Benigno Bossuet.

[254] Belokurov, citato dal Gordillo, *Pensée*, 318.
[255] Prozorovskij, cit., in Čtenija, 285
[256] Sinod. Rkp 440, f. 115; citato dal Prozorovskij, in Čtenija, 292

11. Il concilio del 1690 e la svolta filogreca

Nel 1688 il confronto era giunto al punto cruciale. Ormai c'era ben poco spazio per il dialogo. Non solo con la *Manna* e con *l'Akos* i due schieramenti sembravano aver detto l'ultima parola, ma i partiti teologici in campo si erano compromessi con i partiti politici in lotta per la successione al trono. Il che complicò in modo determinante il dibattito in corso.

Il patriarca pensò bene di intervenire per stringere i tempi della conclusione. Inviò pertanto le due opere ai vescovi ukraini per avere il loro parere. Le risposte, quando ci furono, si rivelarono alquanto interlocutorie. Ma una lettera di Mazeppa a Teodoro Šaklovitoj, consigliere della reggente Sofia (e amico di Medvedev), sottolinea il fatto che in Ukraina erano tutti d'accordo col Medvedev ed erano pronti a morire per quelle convinzioni.

Che tale fosse la situazione si evince dal fatto che il metropolita di Kiev Gedeon Cetvertinskij, dopo aver contattato l'arcivescovo di Černigov Lazar' Baranovič, affidò a Innokentij Monastyrskij la risposta. Questi scrisse il *Libro sulla transustanziazione che si compie per l'opera dello Spirito Santo mediante le parole del Cristo, scritto dall'igumeno del monastero di S. Cirillo a Kiev, Innokentij Monastyrskij, contro i fratelli Lichudes,* in cui elogiava il Medvedev, chiamandolo *Sol vester*. Anzi volle addirittura recarsi a Mosca per dargli man forte.

Il Monastyrskij si illudeva che ci fosse ancora spazio per una disputa ad armi pari, ma ormai non era più solo questione teologica. Latinismo ed ellenismo cominciavano ad essere strumenti anche nella nascente lotta politica. E comunque per i difensori dell'*opinione latina* il momento era davvero difficile. Ai primi del 1689 a Mosca veniva fatto circolare un libello in difesa dei Lichudes "Risposta dei saggi maestri e fratelli Lichudi alle rabbiose menzogne" (*Na neistovno brechanie otvet mudrejščich učitelej I. i S. samobratov Lichudev*), in cui Medvedev veniva definito uno *strumento di satana*. Contemporaneamente, il patriarca scriveva un'enciclica ai vescovi ukraini (5 marzo 1689) in cui li esortava a *dichiarare immediatamente il loro accordo con la santa chiesa orientale*. Una prima risposta fu molto coraggiosa, ricordando che la dottrina della transustanziazione mediante le parole di Cristo non era solo dell'Ukraina ma di tutta la Russia sino ad oggi. Ma, alla seconda lettera più perentoria col tono da ultimatum, i vescovi ukraini si piegarono. A ccoronare la sua vittoria il patriarca scrisse a Dionigi di Costantinopoli pregandolo di inviare sull'argomento una lettera ai vescovi russi, una allo zar ed una a lui.

Il 1689 fu dunque l'anno della grande offensiva del patriarca Gioacchino, che impresse un'accelerazione a tutta la vicenda. Il monaco Eutimio diffuse la voce che Medvedev intendeva attentare alla vita del patriarca, allarmando così gli Strel'cy (gendarmi di corte). Il tutto mentre i rapporti fra Sofia e il giovane Pietro il Grande peggiorarono, e quest'ultimo si rifugiò nel monastero della Trinità. Nel settembre lo zar Pietro ricevette una serie di atti di omaggio che servirono a distinguere gli amici dai nemici, cioè dai fautori della reggente Sofia. Il patriarca Gioacchino si schierò con lui, mentre Šaklovityj, capo degli Strel'cy e amico di Medvedev, restava il principale avversario. Il patriarca seppe cogliere il momento favorevole, suggerendo la condanna a morte di Medvedev, che fu pronunciata dai due zar (Ivan e Pietro) in data 5 ottobre 1689.

Al patriarca però non bastava la condanna politica, voleva quella religiosa. Né per lui fu difficile ottenerla, in un momento in cui godeva della fiducia di Pietro. Per cui fece dilazionare i tempi dell'esecuzione. Fu confezionata una *confessione-ritrattazione* del Medvedev, che tutti gli studiosi ritengono falsa, ma che potrebbe anche essere vera,

ottenuta sotto tortura [257]. Con in mano questa falsa ritrattazione (composta dal monaco Eutimio o dallo stesso patriarca), Gioacchino convocò un concilio nel gennaio 1690 nel suo palazzo. Sotto la sua presidenza, partecipavano all'assemblea Adriano di Kazan', Pavel di Nižnyj Novgorod, Eutimio di Krutičy, Atanasio di Cholmogor, e diversi archimandriti ed igumeni. Nessun rappresentante del clero ukraino era presente. Medvedev era segregato nel carcere del monastero della Trinità, Monastyrskij era stato espulso dalla città. Il patriarca introdusse i lavori delineando una storia della controversia, dalla quale si evinceva che alla fine tutti avevano compreso la verità secondo l'esposizione dei fratelli greci. A leggere la ritrattazione del Medvedev fu Savva, al quale sotto tortura era stata estratta un'altra ritrattazione.

Senza perdersi in ulteriori discussioni, il concilio procedette alla condanna di molte opere teologiche, uscite tutte dalla scuola di Kiev. Si cominciò con le opere di Simeon di Polock anche non direttamente connesse all'epiclesi, come il *Catechismo* a causa della *dottrina che ammette cose oscene che possono intervenire fra moglie e marito*, la *Corona della fede* a motivo della sua dipendenza da Tommaso d'Aquino, Scoto e Anselmo. Di quest'ultima opera si condannava anche il discorso sul *simbolo apostolico*, mentre la chiesa ortodossa non conosce che il simbolo niceno-costantinopolitano. Veniva condannato anche il *Salterio*, perché dipendente dallo scrittore polacco Giovanni Kochanowskij. Eresie latine si riscontravano in altre opere, come il *Cibo spirituale*, le *Serate spirituali*, e il *Discorso sul buon comportamento in chiesa*.

Si passava quindi alla condanna del Medvedev che nel suo libro principale (la *Manna*) aveva alterato i testi dei santi padri, chiamando buono ciò che è cattivo e cattivo ciò che è buono. Nella ritrattazione Medvedev avrebbe confessato di essere stato tratto in errore dai libri kieviani, e quindi aveva bruciato la sua *Manna* e ritrattato tutti gli scritti contro i fratelli Lichudes. Di conseguenza è necessario condannarli esplicitamente, a cominciare dal *Grande Trebnik* del 1646, per il fatto che presenta come tradizione orientale anche il battesimo per infusione e la consacrazione mediante le parole di Cristo. Condannati sono anche i vari messali (*Služebniki*) stampati a Vilna e a Strjatin.

Ecco le altre opere condannate:

- *Piccolo Catechismo* del Moghila (1645).
- *Grande Trebnik* del Moghila (1646).
- *Catechismo in polacco* (Pečerskaja Lavra)
- *Commenti ai Vangeli* di Kirill Trankvillion
- *Specchio della Teologia* di Kirill Trankvillion.
- *La perla preziosa* di Kirill Trankvillion
- *Pace con Dio* di Innokentij Gizel'.
- *Le trombe* (raccolta di Sermoni, Kiev 1674) di Lazar Baranovič.
- *La spada spirituale* (Kiev 1666) di Lazar Baranovič.
- *Chiave dell'intelligenza* (Kiev 1660) di Gioannichio Galjatovskij.
- *Giusto Messia* (Kiev 1669) di Gioannichio Galjatovskij.
- *I sette sacramenti* di Sil'vestr Kossov.
- *Lo svelamento* (Vyklad, Kiev 1667) di Teodoro Safonovič

Poco dopo questi avvenimenti rientrava in scena il monaco Eutimio, componendo il suo *Pungiglione* [258], che esortava i vescovi ad usare la mano pesante verso gli *assassini delle anime*. Il testo è prezioso perché contiene una serie di documenti. Comincia con la *Confutazione* del *Vyklad* di Safonovič, inviata dal patriarca al metropolita di Kiev,

[257] Gordillo, *Pensée,* 320
[258] *Osten*', ed. Kazan' 1865.

Gedeon. La *Relazione* sulla disputa tra Epifanij Slavineckij e Simeon Polockij sull'eucarestia. *Nota* su Sil'vestr Medvedev e la sua riduzione allo stato laicale. *Relazione* sulla ritrattazione del Medvedev. *Relazione* sul come questa ritrattazione fu ottenuta nel monastero della S. Trinità-S.Sergio a seguito della visita di Ignatij, archimandrita di Novospass, Efrem igumeno e Sofronio (Lichudes), i quali portarono molti libri greci e dimostrarono erronea la teoria latina sull'eucarestia. Schiacciato da tante testimonianze Sil'vestr Medvedev si sarebbe pentito. *Ritrattazione* di Simeon Dolgoj. *Discorsi* del patriarca Gioacchino al concilio del 1690 e altri sull'epiclesi.

Anche Atanasio di Cholmogor, che era il maggiore sostenitore del patriarca Gioacchino, compose un'opera, intitolata *Lo scudo della fede* (Ščit very). Quanto al successore di Gioacchino, il patriarca Adriano, affermò di aver ricevuto lettere dai quattro patriarchi orientali che risolvevano tutte il problema della consacrazione mediante l'epiclesi. Pertanto approvò l'opera di Gioacchino, senza però accanirsi sulla controversia.

Nel febbraio del 1690 i fratelli Lichudes scrissero la *Spada spirituale* (Меч духовный), sottotitolo alla prima edizione: *Dialogo di un professore greco con un gesuita sulle divergenze che esistono tra la chiesa orientale e la chiesa occidentale*; sottotitolo alla seconda edizione: *Difesa della santa orientale Chiesa di Cristo contro le contraddizioni e la testardaggine della Chiesa occidentale*). In essa si narrava ancora una volta la disputa col Rutka (Lvov 1685) sulle differenze fra la *Chiesa del Cristo* e la *chiesa occidentale*. E' un testo utile per comprendere i temi che, secondo la teologia greca del XVII secolo, costituivano le differenze principali fra l'Ortodossia e il Cattolicesimo.

Eccone l'elenco:

1. Primato del papa
2. Battesimo (infusione e formula in prima persona)
3. Eucarestia (azzimi e una specie)
4. Ricompensa e punizione prima del giudizio generale.
5/6. Purgatorio.
7. Il celibato sacerdotale.
8. Riforma del calendario.
9. Luce divina taborica.
10. Immacolata concezione.
11/18. Filioque.
19/20. Transustanziazione

Come si può vedere, al concilio di Mosca del 1690 era tutta la teologia ukraina che veniva condannata. E' vero che diversi teologi ukraini continuarono ad insegnare la consacrazione mediante le parole del Cristo, come ad esempio il metropolita di Kiev Gedeon Četvertinskij ancora nel 1701[259]. Ma è anche vero che, dopo un periodo di tolleranza di entrambe le tesi, cominciò a prevalere quella ufficiale [260].

Quanto a Medvedev, non solo venne condannata la *Manna,* che, al dire del patriarca, era stata gettata nel fuoco dallo stesso autore, come pure tutti gli scritti contro i fratelli Lichudes, ma si ritenne opportuno sopprimerlo fisicamente. Neppure le torture, degne del miglior Torquemada, bastarono a calmare il partito filogreco. Benché meno fanatico del predecessore, il nuovo patriarca Adriano lasciò che i

[259] Šljapkin, *Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja*, Spb 1891, p. 224.
[260] Cieplak, *De momento quo transubstantiatio in augustissimo missae sacrificio peragitur*, Spb 1901, pp. 14-18; citato da Salaville, *Epiclèse*, 263.

carnefici entrassero nel monastero della Trinità all'alba dell'11 febbraio 1691 e decapitassero l'infelice teologo, reo di aver combattuto l'epiclesi e di aver parteggiato per la reggente Sofia.

Con la decapitazione del Medvedev, il dibattito teologico si chiudeva. Altri scritti non riuscirono a fare divampare la polemica. Il nuovo patriarca Adriano confermò sì tutti gli atti del suo predecessore, ma smorzò i toni della polemica teologica. Del resto l'ascesa del nuovo zar (Pietro il Grande) stava per aprire un'era nuova in cui la teologia avrebbe imboccato un sentiero del tutto diverso.

Capitolo VI

PIETROBURGO

LA TEOLOGIA RUSSA NEL XVIII SECOLO

Dalla svolta filoprotestante al risveglio monastico

Il XVIII secolo è stato considerato (del tutto ingiustamente) fra i meno interessanti nella storia della teologia russa. Per Giorgio Florovskij, la svolta pietroburghese ha significato poco o nulla per la teologia in quanto alla teologia filo protestante patrocinata dai teologi imperiali si contrappose quella filo cattolica proveniente dalla scuola di Kiev. Persino Platon Levšin sarebbe stato un catechista più che un teologo. Si salva solo la spiritualità con S. Tichon Zadonskij e Paisij Veličkovskij[261]. Un giudizio questo degno di un teologo, ma non di uno storico della teologia. Infatti, esso dipende dal pregiudizio che solo la teologia bizantina è vera teologia; quella cattolica e la protestante sono solo delle deviazioni inaccettabili lontane dalla tradizione dei padri della Chiesa.

La realtà è ben diversa. Il XVIII secolo presenta per lo storico della teologia russa un campo quasi ideale per ricostruire un quadro delle forze spirituali in campo. Con i fautori delle nuove scuole protestanti o i fautori della vecchia scuola kieviana filo cattolica, con gli aderenti alla chiesa dei vecchio-credenti (comunemente definita vecchio ritualista, *staroobrjadčestvo,* o scismatica) o al risveglio ascetico-patristico, siamo di fronte ad un quadro molto variegato. Non si tratta di "vie" della teologia russa, ma di "anime" presenti ancora oggi. Qualsiasi tema teologico si affronti anche oggi (dalla redenzione, al *Filioque*, alla validità dei sacramenti) si riscontrano fra i teologi risposte diverse. Ed ogni teologo afferma con un tono apodittico che la sua è la posizione ortodossa autentica e tradizionale. Lasciando alla Chiesa patriarcale la soluzione di questi problemi e il giudizio sull'ortodossia o meno di ogni approccio, è opportuno qui delineare le varie anime della teologia russa come emergono dagli eventi e dagli scritti del XVIII secolo; anime che per lo storico senza pregiudizi sono tutte russe e tutte legittime.

Di fronte a noi si presenta un quadro "quasi" ideale. Il quasi è d'obbligo, per il semplice fatto che è ideale perché tutte le forze spirituali sono in campo; "quasi" perché non tutte hanno piena libertà di esprimersi. In particolare sono in condizione di enorme svantaggio sia la corrente filo cattolica sia quella vecchio-ortodossa a motivo del fatto che gli ambienti di corte sono dominati dall'elemento protestante, per cui persino le due più grandi opere (come *La Pietra della fede* di Stefan Javorski, e le *Risposte dei Pomorskie* di Andrej Denisov) restarono praticamente senza alcuna

[261] Florovskij G., *Puti Russkago Bogoslovija,* Paris 1937; Edizione italiana: *Vie della Teologia russa,* Marietti, Genova 1987 (tutti i riferimenti d'ora in poi sono sull'edizione italiana), pp. 69-105.

diffusione. Se l'autorità imperiale avesse permesso un libero confronto dinanzi a noi avremmo avuto una produzione teologica di grande respiro.

1. La chiesa russa nella Riforma di Pietro il Grande

Il lungo ed aspro conflitto fra teologia latinofila kieviana e grecofila moscovita nel XVII secolo, che si era concluso con la decapitazione del corifeo della prima corrente (Sil'vestr Medvedev) nel 1691, non lasciò che i vincitori si godessero a lungo la vittoria. Nel giro di dieci anni il mondo russo, sia civile che ecclesiastico, subì dei mutamenti talmente profondi che le precedenti problematiche apparvero del tutto obsolete.
Uscito vincitore non senza difficoltà fra tragiche lotte di potere nell'ultimo decennio del secolo, Pietro il Grande si ripropose di trasformare la Russia modernizzandola secondo il modello occidentale. A tale scopo passò un lungo periodo all'estero, rientrando nel 1699 deciso a cambiare profondamente la società, e con essa la chiesa.

L'autorità sovrana degli imperatori bizantini, come pure degli zar di Russia, si rinnovava in lui pienamente. C'era però una differenza fondamentale. Il suo progetto non era di garantire il successo dell'ortodossia (come si erano illusi personaggi come Dositeo di Gerusalemme), bensì quello di trasformare la Russia, facendo di essa uno stato moderno. E tale progetto di riforme era per lui assolutamente prioritario, per cui anche la chiesa era destinata a divenire un'istituzione gestita dallo stato. La novità del cambiamento fu resa evidente anche dal fatto che nel 1700 fece costruire una nuova capitale che da lui nel 1703 prese il nome: San Pietroburgo.

Ancor più che in passato la politica era destinata a condizionare le vicende ecclesiali e teologiche. Come l'epoca dei torbidi con le sue guerre di resistenza antipolacche aveva impedito un avvicinamento alla chiesa cattolica portando la teologia della Moscovia in area filogreca, così ora la politica riformista di Pietro il Grande facilitava l'entrata della teologia russa nell'area filoprotestante. Si verificava cioè quello che giustamente il Florovskij chiama il vero scisma della Chiesa russa, non il Raskol, ma la separazione della Chiesa dallo Stato[262], che rompeva la tradizionale armonia.

Come si è accennato a proposito della tragica fine di Sil'vestr Medvedev, Pietro, come già a suo tempo Ivan il Terribile, si trovò coinvolto in faide sanguinose per la conquista del potere già negli anni ottanta del XVII secolo. Si scontravano infatti due famiglie: i Miloslavskij, cui apparteneva Sofia, figlia maggiore della prima moglie dello zar Alessio, e i Naryškin, cui apparteneva Pietro (nato il 30 maggio 1672), figlio della seconda moglie. Morto il debole zar Fëdor (primogenito di Alessio) a soli venti anni (1682), invece cha il quindicenne malaticcio Ivan, la duma e il patriarca proclamarono zarevič Pietro. Ma, la sorella maggiore di Ivan, Sofia, con l'aiuto degli strel'cy organizzò una violenta congiura contro Pietro, che portò al riconoscimento di Ivan come primo zar e Pietro come secondo. Sofia continuò ad agire come reggente ma Pietro, quando divenne maggiorenne (1689) costrinse i boiari a venire allo scoperto. Lasciò tuttavia che la madre Natal'ja assumesse la funzione di reggente, mentre egli si dedicava ad esercizi militari e a progetti per la formazione di una flotta.

Morta la madre (1694), prese contatti con l'Olanda commissionando una fregata. La vittoria militare che portò alla conquista di Azov (1696) non solo non lo calmò, ma gli diede ulteriore impulso per la costruzione di una flotta moderna. Per questo inviò suoi incaricati all'estero (Inghilterra, Venezia, Olanda). Anzi, tra il 1697 ed il 1698 si portò egli stesso all'estero assetato di conoscenze marinare e militari, del tutto disinteressato alla cultura umanistica e alla religione. Rientrato a Mosca, annientò gli strel'cy e

[262] *Vie,* p. 69.

divenne un vero autocrate[263]. Da quel momento cominciò a prendere tutta una serie di iniziative per promuovere il sapere scientifico e laico. E per segnare anche concretamente il cambiamento, il 20 dicembre 1699 dispose che gli anni non si dovevano contare più dalla creazione del mondo (secondo calcoli biblici 1° settembre 5508 a.C.), bensì dalla nascita di Cristo, come in tutti i paesi europei.[264]

A parte gli impegni militari (contro turchi e tartari di Crimea e contro Carlo XII di Svezia, in strana alleanza con la Polonia), a Mosca conduceva vita allegra senza osservare alcuna delle norme ecclesiastiche a cominciare dai digiuni. Agli occhi dei credenti questo era ateismo ed immoralità, e non pochi cominciarono a parlare di lui come dell'Anticristo, altri come di Pietro Belzebubovič (figlio cioè del diavolo Beelzebù)[265]. Ma questo non era che l'inizio. Egli considerava infatti gli ecclesiastici e i monaci come dei fannulloni, rispettando solo quelli che si impegnavano socialmente o erano dediti allo studio. Per cui, non solo disertava le cerimonie religiose, ma, quando vi partecipava, prendeva atteggiamenti che irridevano alla solennità della celebrazione. Aveva avuto sì uno scatto di difesa dell'ortodossia in una disputa a Brest Litovsk col metropolita uniata Leone Zalenskij, ma si era trattato più di orgoglio nazionale che di amore per l'ortodossia. Per lui la Chiesa doveva essere utile alla società e allo stato[266].

In realtà, sin dal 1702 un ukaz stabiliva la libertà religiosa in Russia, a condizione che non si facesse proselitismo. Sia pure con qualche differenza dai protestanti (cui nel 1711 riconobbe uno statuto giuridico), nel 1705 permise ai cappuccini di gestire una scuola, e chiudeva un occhio sul fatto che ivi insegnavano anche i gesuiti. Laddove però vedeva che gli ecclesiastici contrastavano la sua politica si dimostrava inflessibile. Come ad esempio, in quello stesso 1705, a Polock ordinò una repressione sanguinosa degli uniati [267].

Già prima però di queste iniziative egli aveva preso decisioni significative sul futuro della chiesa russa. La più importante fu quella in occasione della morte del patriarca Adriano (16 ottobre 1700). Invece di fare eleggere o di nominare egli stesso il nuovo patriarca, scelse il metropolita di Rjazan', già dotto professore di Kiev, Stefan Javorskij, conferendogli il titolo di "Luogotenente" del patriarcato. Il senso di quella decisione era che egli non intendeva avere alcun contro-altare rispetto al potere dello stato. La chiesa doveva essere niente altro che uno dei tanti dipartimenti amministrativi dello stato.

In questa linea si pongono tutte le altre deliberazioni ed anche le omissioni. Ben presto, infatti, ristabilì il *monastyrsij prikaz* (decreto sull'amministrazione dei monasteri), sospeso a seguito del concilio di Mosca del 1666-1667. Di conseguenza si passò ad un censimento sia demografico che patrimoniale dei monasteri e dei monaci. Le rendite cominciarono ad essere gestite dallo stato. I monaci furono ridotti drasticamente di numero, essendo in gran parte considerati parassiti che vivevano alle

[263] Su Pietro il Grande e le sue riforme la bibliografia è ricchissima. Segnalo soltanto V. Klutchevski, *Pierre le Grand et son Oeuvre,* Payot, Paris 1953, che è però molto avaro di notizie ecclesiastiche. Più equilibrato appare invece Valentin Gitermann, *Geschichte Russlands,* Zürich 1944/49 (trad. it. *Storia della Russia,* 1, Firenze 1973). Sulla riforma ecclesiastica vedi le note di volta in volta.

[264] Gitermann, *op. cit.,* p. 421.

[265] Cfr. A. M. Ammann, *Storia della Chiesa Russa,* U.T.E.T., Torino 1948, p. 320. Questo testo è stato il punto di riferimento per la parte ecclesiastica delle riforme di Pietro il Grande.

[266] Sui rapporti di Pietro il Grande con la Chiesa e sulle sue riforme vedi: Cracraft, James, *The Church Reform of Peter the Great,* Stanford University Press, 1971; Man'kova I., *Na put'jach k podatnoj reforme 1718-1724 gg: monastyrskie krestjane i gosudarstvennye nalogi* (Verso la riforma tributaria del 1718-1724: I contadini dei monasteri e le tasse governative), in "Religija i Cerkov' v Sibiri" vyp. 8, Tjumen' 1995, pp. 8-20.

[267] Ammann, *Storia,* p. 322.

spalle dei contadini[268], mentre furono mantenuti coloro che svolgevano una qualche mansione sociale a favore, ad esempio, di reduci di guerra o di poveri diseredati.

Illudendosi che il nuovo zar si ponesse sulla scia dei suoi predecessori e degli antichi imperatori bizantini, il patriarca di Gerusalemme Dositeo (che risiedeva solitamente a Costantinopoli) gli scrisse più d'una volta per sollecitare il suo intervento contro i cattolici-francesi che a Gerusalemme erano riusciti ad avere il sopravvento nella gestione della chiesa del Santo Sepolcro. Ma Pietro era del tutto insensibile ai destini dell'ortodossia. Rimase inoperoso anche quando gli sarebbe riuscito facile, come nei trattati al termine di qualche vittoria contro i turchi [269].

La vittoria di Poltava (1709) contro Carlo XII di Svezia sembrava porre un sigillo sulla sua invincibilità. Ma già due anni dopo una coalizione di cosacchi, svedesi e turchi, lo costringeva all'umiliante resa di Falczi in Moldavia. In quel caso dovette la sua salvezza all'avidità del gran vizir, che lo liberò in cambio di un ingente riscatto.

Il pericolo occorso lo rese sempre più sospettoso, specialmente nei confronti di quella popolazione che aveva nostalgia degli antichi riti e che sperava nella sua morte e nell'avvento al trono del figlio Alessio (avuto dalla prima moglie Evdokija Lopuchina), dichiaratamente a favore della chiesa e delle sue osservanze. Per questo motivo impedì la pubblicazione della principale opera teologica di Stefan Javorskij, "Pietra della Fede" (*Kamen' Very*), dedicata appunto allo zarevič Alessio. A prescindere dalla realtà o meno dei complotti del figlio, la sua stessa esistenza era un pericolo. Per cui Pietro, dopo un processo farsa, fece condannare ed uccidere il figlio (1718).

La crisi dei rapporti con Stefan Javorskij ebbe come conseguenza che lo zar nel 1716 chiamasse a Pietroburgo il rettore dell'Accademia di Kiev, Feofàn Prokopovič, decisamente più in linea con i suoi progetti. Infatti, prescindendo dall'impostazione politica decisamente laicale, il Prokopovič argomenta a favore dello zar come "capo della chiesa" con le stesse motivazioni avanzate anticamente per gli imperatori bizantini.

Dovette essere proprio questo aspetto a far sì che Pietro facesse cadere nel vuoto la proposta di unione ecclesiastica che gli fu presentata il 14 giugno 1717 da 18 professori della Sorbona in occasione di un suo viaggio in Francia. E' vero che essi gli prospettavano una unione con la chiesa romana su basi "gallicane", vale a dire nel contesto di una politica nazionalistica, ma non c'è dubbio che una soluzione protestante o ortodossa calzava meglio nella cornice dei suoi progetti di riforma[270].

---

[268] Sull'argomento vedi Gorčakov M., *Monastyrskij prikaz* (Il decreto sui monasteri), Sanktpeterburg 1868; anche Florovskij, *Vie,* p. 85.

[269] Ammann, *Storia,* p. 323.

[270] Secondo la sintesi che ne dà il *Memorial Portatif de Chronologie, d'histoire industrielle, d'économie politique, de biographie, etc,* Paris 1830, p. 170, i dottori della Sorbona facevano notare che la suddetta unione presentava meno ostacoli che non con le chiese protestanti o altre sette orientali. Come la cattolica, la Chiesa russa riconosce l'unità e trinità di Dio, l'unicità della persona in due nature del Cristo, i sette sacramenti, la presenza reale nell'eucarestia, la Vergine, i santi e le reliquie, l'utilità delle preghiere per i defunti, *anco i Russi ammettono e rispettano, come regole infallibili della fede le divine Scritture ispirate da Dio e la Tradizione della Chiesa, riconoscono come noi che la Chiesa è una, visibile, cattolica, ecc. Quali dunque sarebbero gli ostacoli che potrebbero impedire l'unione della Chiesa di Russia colla Chiesa Romana ? Forse alcuni punti di disciplina ? Ma la disciplina può essere differente nelle differenti parti della Chiesa senza che l'unità ne sia alterata. Vi sono, dice S. Firmiliano, diverse pratiche (e queste) ... diverse pratiche adoperate per manifestarla al di fuori non offendono punto quest'unità. La Chiesa russa non deve temere che il papa voglia abolire le altre sue usanze, come noi non temiamo che abolisca quelle della Chiesa gallicana, ed anzi noi sosteniamo con forza che egli non ne ha la potestà. S. Cipriano e S. Firmiliano, malgrado le loro contese con la Chiesa di Roma, ci hanno raccomandato caldamente ad aborrire tutto ciò che potrebbe indurci a rigettare la di lei comunione.* Esattamente a distanza di un anno (15 giugno 1718) giungeva la risposta della gerarchia russa che, apprezzando l'invito, faceva notare la necessità di un previo accordo dei quattro patriarchi orientali. Cfr. Ermanno Giuseppe Schmitt, *Istoria critica della Chiesa Greco-Moderna e della Chiesa Russa,* I-II, Milano 1842 (I, pp. 148-150).

Poste queste premesse, il Prokopovič, utilizzando il concetto di conciliarità nella chiesa ortodossa, lo applicò alla ristrutturazione del governo ecclesiastico nei termini di un santo sinodo permanente, o come fu poi detto "il sinodo governante". Queste idee egli espose nel piccolo trattato intitolato "Regolamento Ecclesiastico" (*Duchovnyj Reglament*), che nel 1723 ottenne l'approvazione dei patriarchi orientali, ad eccezione di Crisanto di Gerusalemme [271].

Sulla base del *Duchovnyj Reglament*, alla morte di Stefan Javorskij (novembre 1722), invece di nominare il successore, Pietro designò quale primo membro del Santo Sinodo Feofàn Prokopovič, dandogli la competenza sugli affari del *Monastyrskij prikaz.* Ormai la chiesa era completamente nelle mani dello stato, e a nulla valsero le poche proteste dei coraggiosi e tanto meno la resistenza dei vecchio-credenti.

2. Feofàn Prokopòvič e il suo *Regolamento ecclesiastico*

Il documento che meglio esprime le riforme di Pietro il Grande in materia ecclesiastica è dunque il *Duchovnyj Reglament* (Regolamento ecclesiastico)[272], il che non vuol dire che in esso si raccolgano le leggi emanate al riguardo. Esso non contiene le nuove leggi, ma esprime la filosofia (e secondo l'autore anche la teologia) del rapporto fra Chiesa Stato.

Uomo di vaste conoscenze ed interessi, autore di scritti nei vari rami della letteratura, Feofàn Prokopovič si era occupato per tutta la vita di temi particolari della teologia, come ad esempio la questione del *Filioque.* Ma la sua preoccupazione maggiore fu quella di offrire una consulenza *religiosa* allo zar Pietro il Grande, impegnato nella riforma che doveva portare all'europeizzazione della Russia. In questo contesto, col *Duchovnyj Reglament* diede una base teologica alla soppressione del patriarcato e all'istituzione del Santo Sinodo (1721).

Feofàn Prokopòvič (1681-1736) [273], al secolo Eleazar, era nato a Kiev da un piccolo commerciante. Orfano del padre fu educato da uno zio che era rettore dell'Accademia di Kiev, che però ben presto morì anche lui. L'amore per lo studio lo fece passare all'uniatismo per potere frequentare i loro collegi in Polonia. Fattosi monaco col nome di Elisej, fu mandato a Roma dal provinciale dei basiliani a frequentare il collegio di S. Atanasio. Qui poté studiare alla Biblioteca Vaticana e, oltre ad approfondire la patristica, si interessò ai classici greci e latini. Rientrato in Russia nel 1704, tornò

[271] Cfr. A. M. Ammann, *Storia,* cit., p. 329. Qualche anno prima (1718) la chiesa russa otteneva dal patriarca Geremia III il riconoscimento del battesimo sia dei luterani che dei calvinisti (ivi, p. 334).

[272] L'aggettivo *Duchovnyj* (da duch , spirito) letteralmente significa *spirituale,* ma qui, come in altri casi (Duchovnaja Akademija = Accademia ecclesiastica) si traduce "ecclesiastico".

[273] Sul Prokopovič vedi: I. A. Čistovič, *F. Prokopovič i ego vremja* (F. P. e il suo tempo), SPb 1868; P. O. Morozov, *F. Prokopovič kak pisatel'* (F. P. come scrittore), SPb 1880; N.K. Gudzij, *Literatura Kievskoj Rusi i ukrainsko-russkoe literaturnoe edinenie XVII-XVIII vekov* (La letteratura della Rus' kieviana e l'unificazione letteraria ukraino-russa dei secoli XVII-XVIII), Naukova Dumka, Kiev 1989 (lo studio sul Prokopovič era apparso precedentemente nel terzo volume della monumentale *Istorija Russkoj Literatury* curata dall'ANSSR), pp. 280-305; Semenenko-Basin I., *Novoe religioznoe soznanie na rubeže XVIII veka: archiepiskop Feofan Prokopovič* (Una nuova coscienza religiosa agli inizi del XVIII secolo), Stranicy 2004, t. 9, pp. 226-233; Ničik V. M., *Feofan Prokopovič,* Moskva 1977; Venturi F., *Feofan Prokopovič,* Cagliari 1953; *Cracraft J.* Feofan Prokopovich and the Kiev Academy, Russian Orthodoxy under the Old Regime / Ed. by R. L. Nichols and T. G. Stavrou. Minneapolis, 1978, 44—64;

all'ortodossia e al suo nome originari, ottenendo l'insegnamento di poetica all'Accademia (durante questo corso compose la tragicommedia *Vladimir*, 1705) e poi di filosofia (1707-1711), nonché fisica, aritmetica e geometria.

Nonostante gli studi ecclesiastici, a Roma fece sue le convinzioni del rinascimento e della riforma. Per cui sul problema allora molto dibattuto sull'indipendenza della chiesa dallo stato il Prokopovič si schierò per il senso dello stato. Nel 1706 tenne un encomio di Pietro il Grande alla sua presenza, lodando le sue riforme, il criterio di trattare le persone secondo i meriti e non secondo il lignaggio, l'amore per la giustizia e l'istruzione. Due settimane dopo la battaglia di Poltava (1709), sempre dinanzi allo zar tenne un discorso, ove senza retorica individuava la portata politica di quella vittoria, sia nel riassetto antiturco che in ottica anti-uniata. Alla lotta all'uniatismo è ispirato anche l'encomio al generale Menšikov.

La sua personalità e la malleabilità delle sue idee piacquero a Pietro il Grande, che nel 1710 lo volle rettore dell'Accademia di Kiev. Il che diede la possibilità al Prokopovič di tenere anche un corso quadriennale di teologia. Fu in questo periodo che compose uno scritto destinato a cambiare l'indirizzo teologico filo cattolico impresso da Piotr Mogila all'Accademia di Kiev con l'indirizzo protestante. Nel 1712 apparve infatti il suo: *Disputa fra Pietro e Paolo sul giogo insopportabile* (Rasprja Petra i Pavla ob ige neudobonosimom), in cui riprendeva il tema centrale delle differenze fra teologia cattolica (concilio di Trento) e ortodossa (Risposte di Geremia II) da una parte e teologia luterana sulla giustificazione. Il Prokopovič senza mezzi termini adottava la soluzione protestante: l'uomo è giustificato non per le opere che compie ma per la sua fede nella missione redentrice del Cristo. Non le opere, bensì il suo pentimento e la sua fiducia nell'opera redentrice del Cristo fa sì che Dio non tiene conto del suo peccato e lo dichiara giusto: *gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis eius, imputata vero ipsi justitia Christi.* Immediatamente gli rispose il rettore dell'Accademia Slavo-greco-latina di Mosca Feofilakt Lopatinskij con il trattato: *Il giogo del Signore è buono e il suo peso leggero* (Igo Gospodne blago i bremja Ego legko). L'autore non si limitava a confutare le posizioni e argomentazioni di Feofàn, ma concludeva che la sua era teologia protestante che non aveva nulla a che fare con l'ortodossia: *elucubrazioni protestanti, mai udite sinora nella chiesa ortodossa* [274].

Nonostante la gravità dell'accusa, il Prokopovič poté continuare tranquillamente il suo insegnamento perché nelle grazie di Pietro il Grande, che nel 1715 lo volle a Pietroburgo come consigliere nell'applicazione delle sue riforme al campo ecclesiastico. Giunto a Pietroburgo nel 1716 il Prokopovič dovette affrontare l'opposizione dei difensori della teologia tradizionale, primo fra tutti Stefan Javorskij, luogotenente del patriarcato. Mentre Pietro era all'estero egli ne magnificò le riforme, sottolineando soprattutto quelle nel campo della scienza e dell'estetica (sulla bellezza di Pietroburgo). Il 6 aprile del 1716 pronunciò il famoso sermone "Sul potere e sull'onore dello zar" (*Slovo o vlasti i česti carskoj*), in cui si prospettava una figura di autocrate assoluto, per cui ogni opposizione era contro Dio. Indirettamente dava pieni poteri allo zar in vista della condanna del figlio Alessio. Il concetto dell'autorità assoluta dello zar anche sulla chiesa è sviluppato in scritti successivi nel contesto della soppressione ufficiale del patriarcato. Basti pensare a *La volontà del monarca come criterio di giustizia* (Pravda o voli monaršej)[275] o anche all'opuscolo: *Indagine storica*

[274] A. V. Panibratcev, *Feofilakt,* voce in "Russkaja Filosofija. Slovar'", a cura di M. A. Maslin, Moskva 1999, p. 537. Da notare che il Florovskij (*Vie,* p. 77-78) data al 1721 l'opera del Prokopovič e al 1774 la sua pubblicazione. E aggiunge che come il Lopatinskij e Markell Rodyševskij, anche lo storico A.V. Kartašov concludeva che "Sì, Feofàn era in effetti un protestante". La citazione latina di cui sopra è in Florovskij.

[275] Sullo scritto vedi Gurvič G. D., *"Pravda voli monaršej" Feofana Prokopoviča i ego zapadnoevropejskie istočniki* (La P. v. m. e le sue fonti europee occidentali) Jur'ev 1915.

(Rozysk istoričeskij) *sulle ragioni e il senso per cui gli imperatori romani, sia pagani che cristiani, furono chiamati pontefici o vescovi della legge politeista e sul senso e sulle ragioni per le quali secondo la legge cristiana i sovrani cristiani possono essere chiamati vescovi e gerarchi* (1721) [276]. Con grande dispiego di citazioni classiche (da Cicerone a Livio, da Ovidio a Tacito e Plutarco) l'autore giunge alla conclusione della sacralità del ruolo imperiale e quindi al suo diritto di essere chiamato pontefice e "vescovo dei vescovi".

Di peccato contro la maestà dello zar Prokopovič accusava anche i teologi che sostenevano la superiorità della chiesa sullo zar. L'inadeguatezza di questi teologi (*bogoslovy*), a suo avviso, giustificava il giudizio secondo cui più che di teologi, si trattava di propositori di sciocchezze (*bueslovy*). Questi uomini, invece di vedere il bello e il promettente che si nasconde nel nuovo, si trinceravano nel passato con un tono di tristezza e melanconia, veri uccelli di malaugurio che non sanno fare altro che dire di no. Ecco perché questi ecclesiastici tradizionalisti possono essere accostati ad Alessio, il figlio di Pietro il Grande, che non sapeva fare altro se non rinunciare ai suoi compiti di futuro sovrano.

Il 2 giugno 1718, nonostante il parere contrario del luogotenente del patriarcato, Feofàn era consacrato vescovo di Pskov, avviando una ancora più stretta collaborazione con lo zar. Alla fine di quell'anno, scrivendo a Stefan Javorskij, lo zar comunicava la sua intenzione di istituire un "collegio ecclesiastico" (*Duchovnaja kollegija*), che rispondesse meglio alle esigenze della comunità civile e dello stato. Il Prokopovič vi lavorò nel 1720 e l'anno dopo veniva promulgato il suddetto *Regolamento ecclesiastico*, documento che, affermando la superiorità della forma sinodale su quella patriarcale, stabiliva la soppressione del patriarcato (già vacante dal 1700) e istituiva il Santo Sinodo (che sarebbe rimasto sino alla rivoluzione bolscevica)[277]. Prokopovič incontrò non poche resistenze nell'episcopato russo (e specialmente in Stefano Javorskij), che lo considerava sospetto di protestantesimo e di mentalità troppo laicale. Il 28 gennaio del 1725 moriva Pietro il Grande. Tuttavia il Prokopovič mantenne il suo potere anche sotto Caterina I, divenendo alcuni mesi dopo arcivescovo di Novgorod. Continuò la lotta contro i suoi avversari, reprimendo con ogni mezzo l'opposizione. Alla morte di lei (1727) si diede da fare, anche con componimenti poetici, per piacere al giovane zar e al suo entourage. Venne allora l'unica momentanea sconfitta, poiché prevalse il partito tradizionalista, il che ebbe come conseguenza nel 1728 la pubblicazione da parte del maggior teologo filo-cattolico Feofilakt Lopatinskij dell'opera *La pietra della fede* di Stefan Javorskij. Breve sconfitta poiché, con

[276] Florovskij, *Vie,* p. 72

[277] Sul *Duchovnyj Reglament* vedi Verchovskoj P. V., *Učreždenie Duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament,* I-II, Rostov na Donu 1916. Il testo integrale (in russo) si trova anche su Internet. Vedi anche Kedrov N.I., *Duchovnyj Reglament v svjazi s preobrazovatel'noj dejatel'nost'ju Petra Velikogo* (Il Regolamento ecclesiastico in rapporto all'attività riformatrice di Pietro il Grande), Moskva 1886; Vostokov N., *Svjatejšij Sinod i otnošenie ego k drugim gosudarstvennym učreždenijam pri Petre I* (Il Santo Sinodo e il suo rapporto alle altre istituzioni statali sotto Pietro I)*;* Pokrovskij I., *Russkie eparchii v XVI-XIX vekach* (Le diocesi russe nei secoli XVI-XVIII), Kazan' 1897; Znamenskij B., *Prichodskoe duchovenstvo v Rossii so vremeni reformy Petra* (Il clero parrocchiale in Russia dal tempo della Riforma di Pietro), Kazan' 1873; Runkevič S. G., *Učreždenie i pervonačal'noe ustrojstvo Svjatejšego Pravitel'stvujuščego Sinoda (1721-1725)* (Istituzione e struttura originale del Santo Sinodo governativo), Sankt Peterburg 1900;

l'imperatrice Anna Ivanovna, riprese il sopravvento e fece ritirare l'opera appena pubblicata. Morì l'8 settembre del 1736 [278].

Il *Regolamento ecclesiastico* è dunque un trattato per la riorganizzazione su basi moderne della vecchia struttura ecclesiastica. Esso si divide in tre parti. La prima pone le basi dell'intero discorso: "Che cos'è il collegio ecclesiastico e quali sono le principali cause per l'istituzione di un tale governo" (e risponde che è pericoloso che nello stato vi siano due centri di potere). La seconda parte si intitola "Gli affari di governo di sua competenza", vale a dire i compiti e le competenze non solo del suddetto Collegio ma di tutti i vescovi, dei sacerdoti dei monaci e dei laici. La terza parte riguarda "I doveri e l'autorità degli stessi addetti al governo", in cui si espone la composizione del Collegio ecclesiastico e le responsabilità dei singoli membri.

La sua legittimità, secondo l'autore, era data dunque dalla necessità di eliminare alcuni rischi di incomprensione e di restituzione di corretti rapporti fra stato e chiesa.

> *E questo è davvero importante, che grazie alla conduzione collegiale* (sobornoe pravlenie) *non si dovranno temere ribellioni e disordini contro la patria, come invece si verificano quando a decidere è un unico uomo di Chiesa. Giacché il popolo semplice non conosce la differenza tra il potere ecclesiastico e quello del sovrano, ma, per l'onore verso il supremo pastore della chiesa e colpito dallo sfarzo, pensa che questo vescovo sia un secondo zar, uguale in potere al sovrano, se non addirittura superiore, e che il mondo ecclesiastico sia diverso e migliore dello stato.*

Altro compito importante dei vescovi e dei sacerdoti, secondo il *Duchovnyj Reglament,* è quello di estirpare le numerose superstizioni che ancora si annidano nel popolo russo. Onde la necessità dell'istruzione, che non deve limitarsi alla teologia ma anche alle scienze profane: *D'altra parte è facile constatare che tutti gli antichi nostri maestri appresero non soltanto la Sacra Scrittura, ma anche la filosofia. Molti di essi poi raccomandarono vivamente anche il sapere profano.*

Naturalmente ogni iniziativa ed ogni azione deve tendere al bene dello stato ed al rispetto dello zar da cui dipende ogni legittimazione ecclesiastica.

3. La svolta filoprotestante del Prokopovič

L'attività intellettuale del Prokopovič fu, come si è detto, molto poliedrica, passando dalla retorica alla poesia, dalla fisica alla filosofia, dalla matematica alla teologia. In ognuna di queste discipline ha lasciato una certa impronta, specie in quelle legate alla letteratura. Tuttavia, non si può negare che la svolta più sensibile la provocò proprio nel campo della teologia, benché i suoi corsi di teologia mentre egli era in vita circolarono soltanto manoscritti.

Ponendo fine alla lotta fra i filocattolici di Kiev e i filogreci di Mosca, Prokopovič aprì un capitolo quasi del tutto nuovo nella teologia russa, quello della cultura latina di ispirazione filoprotestante[279]. Un indirizzo che durerà tutto il XVIII secolo con notevoli ripercussioni anche nel XIX.

---

[278] Per un confronto fra il pensiero del Prokopovič e quello dello Javorskij, vedi Jurij F. Samarin, *Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič kak propovedniki* (S. Ja e F. P. come predicatori), Moskva 1844; ripreso in *Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič,* in Sobranie sočinenij t. V, Moskva 1880.

[279] Gli scrittori cattolici hanno sempre sottolineato eccessivamente questa ispirazione protestante, mentre in realtà si trattava spesso di diversa sensibilità o accentuazione. Pur evitando certe esagerazioni, resta tuttavia innegabile uno spostamento di preferenze rispetto alla scuola di Kiev. Riferendosi ad esempio alla dottrina di Calvino così si esprimeva agli inizi del XIX secolo Metodio, arcivescovo di Tver':

Dal punto di vista più strettamente teologico le sue opere principali sono: *De processione Spiritus Sancti,* Gothae 1772; *Introductio in Theologiam,* Regiomonti 1773; *De Deo* (ivi, 1774), *De Trinitate* (ivi, 1775); *De creatione et providentia* (ivi, 1775), *De homine innocente,* Mosquae 1776; *De homine lapso* (ivi, 1776); *De gratuita peccatoris per Christum iustificatione,* Breslaviae 1779[280].

Lo scopo che il Prokopovič si era posto era quello di liberare la teologia russa dagli influssi della scolastica cattolica. Per lui i trattati del Bellarmino, di S. Tommaso o di Duns Scoto erano pieni soltanto di *sillogismi astratti*, senza radici nella realtà. I teologi scolastici non sono che un *gregge di asini* (*Stad oslov*), stupidi, dottorucoli (*doktoriški*): *theologastri, scioli, cerebrosi, animalia balantia, stupidi, asini spurcissimi, stolidae pecudes, scutica digni nebulones, male feriati*. Ed il Concilio di Firenze è definito *Synodus asinorum* [281].

Non è da credere però che Prokopovič condividesse in tutto e per tutto le posizioni luterane. Se non per convinzione almeno per diplomazia scrisse una *Apologia fidei,* in cui affermava chiaramente la posizione ortodossa sul *Filioque* e sulle icone. Il titolo completo è *Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorundam Lutheranorum, quas ad patrem Mich. Schi, monachum pieczariensem Regiomonti dederunt, respondentes ad eius litteras compellatorias, quas ipse prius ad eos misit.* Protestante restava comunque l'ispirazione di fondo: la sacra scrittura come criterio unico della verità cristiana, auspicando la traduzione in russo corrente e la lettura da parte dei fedeli.

Posizioni luterane, o atteggiamenti dal sapore protestantico si riscontravano facilmente allorché trattava di reliquie o icone, di giustificazione o di autorità della Chiesa. Ciò si evince facilmente da due scritti, quali il già menzionato "Disputa di Pietro e Paolo sul giogo della legge mal sopportato" ed il Catechismo, intitolato: *Prima instructio pro pueris continens litteras et syllabas necnon brevem explicationem decem mandatorum, orationis dominicae, symboli fidei et novem beatitudinum* (in russo, Spb 1720). Quest'ultimo, nonostante che il 31 maggio 1722 lo zar lo rendesse obbligatorio per tutti i chierici, non mancò di suscitare aspri commenti.

Già durante il suo insegnamento avevano levato critiche Feofilakt Lopatinskij e Gedeon Višnevskij. Critiche che divennero una denuncia ufficiale quando si venne a sapere che lo zar lo voleva come vescovo di Pskov. Per non fare apparire la questione come un fatto personale, essi estrassero undici proposizioni e le inviarono ai fratelli Lichudes, i quali dichiararono senza mezzi termini che si trattava di eresie intollerabili nella chiesa orientale. La questione fu troncata dall'intervento di Pietro il Grande che costrinse a rimangiarsi le critiche e a dichiarare che negli scritti del Prokopovič non v'era alcuna eresia [282].

Questi, da parte sua, tentò di spiazzare gli avversari con scritti che sembravano prendere le distanze dal luteranesimo, come ad esempio: *Apologia sacrarum reliquiarum patrum nostrorum, qui post suum obitum in cryptis nostris quieverunt.* Dopo quanto detto in precedenza non è illecito sospettare della sincerità di quanto affermava in quei contesti polemici in cui era necessario liberarsi delle accuse. Per cui negli ultimi tempi tra gli storici russi è prevalsa la tesi del suo protestantesimo[283].

Haec sane est disciplina illa quam plurimi de nostris tantopere laudant deamantque. Cfr. *Liber historicus de rebus in primitiva ecclesia Christi,* Mosquae 1805, cap. 6, sez. 1, § 79, p. 168.

[280] Esse furono raccolte tutte insieme in tre volumi, stampati a Lipsia nel 1782-1792.

[281] Cfr Jugie, *Theologia dogmatica,* t. I, Paris 1926, p. 589.

[282] Cfr Čistovič, *Feofan Prokopovič i ego vremja,* SPB 1868, pp. 29-32.

[283] Vedi Kartašev A. V., *K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopoviča* (Intorno alla questione sull'ortodossia di F. P.), Sbornik statej v čest' D. F. Kobeko, SPB 1913; citato anche dal Florovskij, *Vie,* p. 78.

Notevole apertura mentale e modernità rivelò il Prokopovič in alcuni problemi particolari che interessavano la gente comune. Una difesa generale della positività delle riforme in atto si trova nell'*Interpretatio sermonis Christi de beatitudinibus* (1722), mentre un invito al rispetto della fede altrui si riscontra nel *Libellus de matrimoniis mixtis* (1721), ove si auspica di non costringere il coniuge non ortodosso alla conversione. La validità del valore del battesimo per infusione (e non soltanto per immersione) è sostenuta invece nella *Vera justificatio christianorum recte credentium, baptismo infusionis in Christo baptizatorum* (1724) [284].

4. La Chiesa come sinodalità nel Prokopovič

Se sulla Sacra Scrittura e sulla giustificazione le posizioni del Prokopovič sono fortemente in sintonia con le posizioni luterane e calviniste, non così nella ecclesiologia. Anche se le argomentazioni si ispirano alla mentalità protestante, le conclusioni sono in gran parte in linea con la tradizione ortodossa.

Egli intese dare una svolta alla teologia non soltanto conferendole uno spirito più scientifico e positivista, caratteristico della teologia protestante (notoriamente più libera da schemi rispetto alla teologia cattolica e ortodossa), ma anche per la metodologia. Il che si nota particolarmente nel fatto di distinguere in due sezioni diverse la teologia dogmatica da quella morale. Nonostante, infatti, le accuse di scolasticismo rivolte alla teologia kieviana, questa aveva mantenuto la tendenza ortodossa di trattare le verità dogmatiche enucleandovi contestualmente l'applicazione morale.

Nel suo "Compendio di teologia cristiana ortodossa" [285] egli distinse chiaramente nella teologia la dogmatica (*De credendis*) dalla morale (*De agendis*). In particolare, le cose da credere venivano considerate *ad intra,* cioè nella loro essenza, nel loro esistere, nei loro attributi e nelle loro persone, oppure *ad extra,* vale a dire riflettendo sulla Provvidenza, la relazione di Dio agli spiriti, agli uomini e al mondo. Ed in questo contesto si trattavano temi come il peccato originale, l'incarnazione, la redenzione. La grazia, che rende possibili i frutti della redenzione, si acquisisce mediante la fede e i sacramenti.

Fermo restando che alcuni trattati furono aggiunti da suoi discepoli allo scopo di rendere più "ortodossa" la sua dottrina, ecco come il Prokopovič suddivideva il suo insegnamento:

1. *Introductio in theologiam, in qua et de Sacra Scriptura*
2. *De Deo uno*
3. *De Deo trino*
4. *De processione Spiritus Sancti*
5. *De creatione ac providentia*
6. *De statu hominis integri*
7. *De statu hominis corrupti*
8. *De gratuita peccatoris per Christum justificatione*

Lo spirito della teologia non è quello di puntare sull'abilità dialettica, ma di rifarsi alla *forza della parola di Dio*. In tale contesto, nell'introduzione al suo manuale di dogmatica il Prokopovič invita gli studiosi di teologia a seguire questo criterio: *Haec ita esse docet vel ipsa experientia, quod scilicet ea vis verbi divini sit, ut omnes sibi*

[284] Cfr. Jugie, *Theologia dogmatica*, cit., pp. 587-592.
[285] *Christianae Orthodoxae Theologiae Compendium,* Regiomonti 1773.

adversantes cogitationes convincat, suamque veritatem palam demonstret, et conscientiae adversariorum ostendat vera esse quae leguntur in sacris litteris. Pur rilevando l'importanza dei concili e dei maestri di spirito, Prokopovic ricorda che non bisogna mai riporre completa fiducia negli uomini: *nam scio hominem non posse sanum esse, qui papae vecordiam imitans, errare se posse non putet* [286].

Il Prokopòvič si era ripromesso di trattare il problema della chiesa e della sua autorità in un lavoro dedicato esclusivamente a questo argomento. Ma non vi riuscì o non ne ebbe il tempo. Tuttavia, da diverse sue opere non è difficile trarre quelle che sono le sue idee dominanti al riguardo. Innanzitutto, la Chiesa è concepita secondo una vasta visione, soggetto cioè della predestinazione divina, che si realizza in vari momenti: *ante legem, sub lege, sub regimine gratiae, in regno gloriae.*

Nella stessa opera la chiesa viene definita come *uniformitas sensus inter christianos doctrinam Christi servantes prout haec a Patribus et Conciliis oecumenicis tradita est*. Ecco perché la chiesa ortodossa, pur essendo divisa in tante chiese nazionali ed autocefale, conserva la sua unità, che è unità nella fede: *Unitas enim non in uno visibili capite consistit, ut Monarchici cum Bellarmino hallucinantur, sed in unitate sententiae consensuque dogmatum, quae si vera sunt, uniunt nos uni capiti nostro Christo Domino* [287].

A tale riflessione sull'unità della chiesa va aggiunta quella sulla cattolicità. Nell'*Apologia Fidei*, ad esempio, egli sottolinea come il termine *cattolica* non possa intendersi come *diffusa ovunque,* bensì come *quod toti mundo aperta sit*. Infatti, durante l'impero romano la chiesa di Gerusalemme, pur non essendo diffusa ovunque, era cattolica ed era aperta al mondo col suo messaggio.

Quando non c'è il consenso di cui sopra, come nel caso dei Luterani e dei Cattolici, non solo non si può parlare di appartenenza alla chiesa, ma non può essere loro attribuito il termine di *cristiani*. Il compito di insegnare la verità evangelica e di guidare i fedeli alla salvezza mediante i sacramenti appartiene ai vescovi, che l'hanno ricevuto da Cristo e perpetuato grazie all'ininterrotta successione apostolica.

L'organo della Chiesa per esplicitare la verità ortodossa appartiene dunque al consesso dei vescovi, che si riuniscono nello Spirito Santo, liberi da interessi e preoccupazioni terrene. Riuniti in concilio, i vescovi non scoprono nuove verità, ma gettano luce sulle verità di sempre, come autentici interpreti delle Sacre Scritture. Ed in tal senso il Concilio è l'autorità suprema nella chiesa.

Questo concetto, espresso nel *Compendium,* viene ribadito nell'*Apologia Fidei,* ove, riferendosi allo Spirito Santo, è detto che *non docet per homines privatos infallibiliter, igitur per congregatos in Spiritu Episcopos* [288]. In armonia con queste sue convinzioni egli rispose ai professori della Sorbona che chiedevano di avviare trattative per l'unione delle chiese. Dopo aver sottolineato che unico capo della Chiesa è il Cristo, che il papa è uguale agli altri vescovi, e che la chiesa ortodossa già pregava per quella unità, aggiungeva:

> *In primo luogo è necessaria la convocazione di un concilio oppure l'istituzione di trattative ufficiali mediante lettere reciproche a nome dell'una e dell'altra chiesa intera. In secondo luogo, i vescovi russi non possono da soli intraprendere la*

[286] Cfr. P. Červjakovskij, *Vvedenie v bogoslovie Feofana Prokopoviča,* in Chr. Čtenie, 1876, t. I, pp. 32-86. ID., Sv. Pisanie kak načalo bogoslovija po "Vvedeniju v bogoslovie" Feofana Prokopoviča (La Sacra Scrittura come principio della teologia nell'Introduzione alla Teologia di F. P.), in Chr. Čtenie, 1876, t. II, pp. 101-153. E' evidente qui, ed i teologi russi del XIX secolo ne sono consapevoli, l'ispirazione protestante della teologia del Prokopovič.

[287] *Apologia Fidei,* in "Miscellanea sacra Theophanis Prokopowitsch", Bratislaviae 1745, [pp. 1-64], p. 11.

[288] Ivi, p. 52.

grande opera della riconciliazione, e tanto meno portarla a termine, senza la partecipazione e l'accordo del mondo ortodosso e specialmente dei patriarchi orientali [289].

Tale insistenza sull'accordo dei patriarchi orientali, in parte sincera in parte tattica, non deve far pensare ad una qualche soggezione della chiesa russa ai patriarchi orientali. Nel trattato *De prolatione nominum patriarcharum orientalium in officiis ecclesiasticis* (1721), ad esempio, il Prokopovič spiegava come mai la chiesa russa non osservasse l'uso di menzionare i patriarchi orientali durante la liturgia. Il motivo, a suo avviso, era nel fatto che una simile menzione pubblica e solenne avrebbe implicato una certa potestà di quell'autorità su chi ne faceva menzione. Mentre invece *la Chiesa russa non soggiace all'autorità dei patriarchi, ed è da essi separata ed indipendente*. Una tesi questa che, come si sa, è un punto fermo anche della ecclesiologia russa attuale[290].

Su questi presupposti teologici il Prokopovič fondò tutta la riforma ecclesiastica in senso sinodale, insistendo comunque anche su motivazioni sociali e politiche. In sostanza, la ragione per cui è preferibile un regime sinodale rispetto a quello patriarcale deriva dalla saggezza popolare che più persone vedono meglio di una, e possono deliberare meglio di una. E' più facile avere fiducia ed obbedire ad un'assemblea di vescovi, le cui decisioni sono tra l'altro emanate come leggi dal monarca, che non ad ordinanze di uno solo.

5. Stefan Javorskij: resistenza della tradizione kieviana

Si è detto già degli interventi del rettore dell'Accademia di Mosca Lopatinskij contro la svolta protestante del Prokopovič. Ma la figura che meglio impersonò la resistenza dell'ortodossia tradizionale secondo i canoni della teologia kieviana fu il più volte menzionato Stefan Javorskij[291], sostenuto in questo da S. Dimitrij di Rostov (1651-1709), anch'egli proveniente dalla scuola kieviana[292].

Ovviamente, dicendo "indirizzo filo-cattolico", come nel caso del Moghila così per Javorskij, non si intende dire che parlava bene del cattolicesimo, ma soltanto che il suo modo di teologizzare come pure le argomentazioni erano tratte dai manuali latini del

[289] Sulla teologia del Prokopovič è interessante il già citato studio del Samarin, *Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič*, in *Sočinenija Jurija Fëdoroviča Samarina,* t. V, Moskva, (per la citazione di cui sopra, vedi p. 277.

[290] Vedi Ilarion Alfeev, *L'Orthodoxie,* vol. 2007, p. ..... .

[291] Sullo Javorskij, oltre al già citato studio di Samarin, vedi anche Ternovskij F., *Očerki iz istorii Russkoj Ierarchii v XVIII veke. Stefan Javorskij* (Appunti di storia della gerarchia russa nel XVIII secolo. S. Ja.), Drevnjaja i novaja Rossija 1879, a. V, t. 2, n.8, pp. 305-320; Vvedenskij S. N., *K biografii Stefana Javorskogo* (Per la biografia di S. Ja.), Sanktpeterburg 1912; Ničik V. M., *Iz istorii otečestvennoj filosofii konca XVII – načala XVIII veka* (Dalla storia della filosofia patria della fine del XVII e inizi XVIII secolo), Kiev 1978; Zachara I. S., *Bor'ba idej v filosofskoj mysli na Ukraine na rubeže XVII-XVIII veka. Stefan Javorskij* (La lotta delle idee nel pensiero filosofico in Ukraina tra XVII e XVIII secolo. S. Ja.), Kiev 1982. Morev I., *"Kamen' Very" mitropolita Stefana Javorskogo* (La "Pietra della Fede" del metropolita S. Ja.), Sanktpeterburg 1904.

[292] S. Dimitrij è celebre per la sua grande raccolta di Vite dei Santi, i *Četii Minei,* avviati nel 1684 su esortazione dell'igumeno della Pečerskaja Lavra di Kiev. Il trimestre settembre ottobre novembre uscì nel 1689 (giudicato severamente dal patriarca Ioakim perché contenente "idee non ortodosse"). Il secondo (dicembre gennaio febbraio) apparve nel 1695; il terzo nel 1700, il quarto (giugno luglio agosto) nel 1705. Cfr. Ivan Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges 1953; in trad. it. *Santi Russi,* La Casa di Matriona, Milano 1977, pp. 303-342.

tempo. Lo schema era quello dei manuali cattolici, il contenuto ivi inserito proveniva ovviamente dalla tradizione ortodossa. Al riguardo, infatti, bisogna notare che filosoficamente Javorskij era sensibile ai movimenti rinascimentali, e quindi spesso le sue posizioni filosofiche hanno un'intonazione antitomista. Ad esempio, mentre S. Tommaso nella composizione dell'ente in materia e forma dava un netto primato alla seconda, Stefan, seguendo la seconda scolastica (della controriforma) mette i due elementi sullo stesso piano, anzi sono due aspetti della stessa realtà. Così pure la distinzione di essenza ed esistenza in tutti gli esseri (sostenuta da S. Tommaso) eccetto che in Dio (in cui si identificano), per lo Javorskij non è nella realtà ma solo nei concetti [293].

Anche se lontano dai toni del primo trentennio del XVII secolo, anche Javorskij (come Moghila e tutta la scuola di Kiev) conduce la sua lotta contro il cattolicesimo e l'uniatismo. Ma è innegabile che il suo principale avversario è il protestantesimo, a suo avviso impersonato proprio dal Prokopovič.

Stefano Javorskij (al secolo Simeone) (1658-1722) era nato nel villaggio di Javor (onde il nome) in Polonia, da genitori ortodossi. Ancora ragazzo, la sua famiglia si trasferì in Ukraina, presso Nežin. Studiò nel collegio di Kiev, seguendo i corsi di filosofia e teologia di Joasaf Krokovskij e sotto l'occhio benevolo di Varlaam Jasinskij, il futuro metropolita. Nel 1684, con lo pseudonimo di Stanislav Simon, frequentò le scuole dei gesuiti a Leopoli, Ljublino (filosofia), Vilno e Poznan (teologia). A Vilna studiò polacco e latino al punto da comporre versi in queste lingue e da comporre retorici encomi. Un passato cattolico che gli sarà rinfacciato dall'autore del "Martello contro la pietra della Fede" e dal patriarca di Gerusalemme Dositeo. Quando tornò a Kiev nel 1687 rientrò nell'Ortodossia, e abbracciando il monachesimo mutò il nome in Stefano. Come risultato del suo insegnamento nel Collegio Mogiliano pubblicò l'*Agonium philosophicum in arena gymnadis Mohilaeanae Kijoviensis orthodoxo – Rossiacis agonothetis apertum*. Per un certo periodo vi divenne anche prefetto. Nel 1697 fu nominato igumeno del monastero Pustynno-Nikol'skij.

La grande svolta nella sua vita si verificò nel 1700, allorché con l'igumeno Kornilovič fu dal metropolita inviato per una missione a Mosca, e fu qui che venne a contatto con Pietro il Grande, in occasione della morte del bojaro Šein. Data la sua fama come oratore fu invitato a fare il discorso funebre, che colpì positivamente Pietro il Grande, al punto da chiamarlo a Mosca e dargli la facoltà di far venire in città altri sei archimandriti o igumeni *esperti nella scienza, versati nella predicazione della parola di Dio e degni della carica episcopale*. Quanto a lui, Stefano, lo zar lo fece nominare metropolita di Rjazan'. Anzi, appena morto il patriarca (1700) lo nominò luogotenente del patriarcato. La cosa suscitò qualche perplessità a causa del suo passato come cattolico e del suo battesimo per infusione. Un suo avversario faceva notare che il successo come predicatore era dovuto alla sua mimica gestuale. Secondo il patriarca di Gerusalemme Dositeo, Javorskij insieme alla scienza dei latini si era imbevuto anche delle loro eresie.

Nei primi anni della sua luogotenenza patriarcale Javorskij si rivelò un panegirista di Pietro. A questo periodo appartiene l'opuscolo *I segni della venuta dell'anticristo* [294], tratto in gran parte da un analogo lavoro dello spagnolo Malvenda, e diretto contro il vecchio-credente Gregorio Talickij, autore di "quaderni" che individuavano nello zar Pietro l'anticristo. Il Talickij fu messo al rogo. Più indiretta fu la polemica coi vecchio-credenti nel *Decreto conciliare contro Martino l'Armeno* (Sobornoe dejanie na Martina Armjanina).

[293] Cfr. V. V. Aržanuchin e A. V. Panibratcev, *Stefan Javorskij,* voce in "Russkaja Filosofija. Slovar'", Moskva 1999, pp. 486-487.
[294] *Znamenija prišestvija Antichristova*, Mosca 1703

Fu in questo periodo di buoni rapporti con l'imperatore che diede il suo appoggio a S. Dimitrij di Rostov che, proprio grazie a lui, non solo evitò il trasferimento in Siberia ma fu nominato metropolita di Rostov nel 1702. Del resto S. Dimitrij spesso gli sottoponeva i suoi scritti, come fece ad esempio nel 1707 con l'opera *Letopisec,* e l'influsso cattolico si nota in entrambi a proposito della presenza reale (e persino del culto eucaristico), la sensibilità per la passione e la croce di Cristo, e l'apprezzamento anche dei Padri latini, oltre che dei greci[295].

In linea con tale indirizzo egli fece in modo che l'Accademia ecclesiastica di Mosca adottasse non più i metodi e gli insegnamenti "ellenistici" introdotti con forza dal patriarca Ioakim, bensì quelli latini della scuola di Kiev.

Successivamente i rapporti fra Pietro il Grande e il luogotenente patriarcale cambiarono, soprattutto per la diversa concezione dell'autorità nella Chiesa. Per Stefan infatti la Chiesa doveva avere la sua autonomia decisionale e non esercitare un potere vicario rispetto allo stato. Fu proprio questo atteggiamento sempre più fermo nei confronti dello zar che fece dimenticare a molti ortodossi le sue origini "latine". Da panegirista di Pietro ora diveniva l'accusatore, vedendo in lui l'usurpatore dei diritti ecclesiastici, un luterano, un violatore dell'unità coniugale. La svolta si ebbe soprattutto a partire dal 1712 quando le prediche di Stefano divennero sempre meno velate.

Forte fu l'attrito con lo zar nell'affare Tveritinov nel 1713. Questi era un medico che a Mosca diffondeva il libero pensiero. Quando Stefan cominciò a contrastarlo, egli ricorse allo zar, il quale convocò un sinodo, ove Tveritinov proclamò la sua ortodossia. Lo zar pretese una ritrattazione ufficiale da Stefan, che nel frattempo aveva trovato degli scritti di Tveritinov. Nella sua *Esortazione agli ortodossi,* Stefan aveva chiesto che chi avesse avuto delle testimonianze le rivelasse. Ma non ce ne fu bisogno, poiché un seguace del medico, Tommaso, ruppe dinanzi a tutti un'icona di S. Alessio. Il che fu sufficiente a che i vescovi russi scomunicassero il maestro e il discepolo, consegnandolo poi al braccio secolare. Tommaso fu messo al rogo. Ma quella fu l'ultima vittoria di Stefan, che ormai aveva perduto il favore dello zar.

Due anni dopo lo zar sottolineava il suo rapporto con la religione moltiplicando le parodie scandalose della figura (ormai inesistente) del patriarca. Quando lo zar decise di elevare il Prokopovič alla dignità episcopale, Stefan si dichiarò contrario; ma ancora una volta fu costretto a piegarsi e a presentare le sue scuse al neoeletto. Finalmente, in concomitanza con l'uccisione del figlio Alessio (1718), lo zar dispose il suo trasferimento. Allontanandosi da Pietro, infatti, egli si era intanto avvicinato ad Alessio, giungendo imprudentemente a chiamarlo "l'unica speranza". Ormai sospetto di collusione con Alessio, dovette assistere impotente alla sua morte.

Controvoglia dovette accettare il *Duchovnyj Reglament* (1721)*,* che lo poneva comunque come primo tra i vescovi russi. Contrario all'eccessiva ingerenza laicale, non partecipò quasi mai alle sedute del Santo Sinodo e non appose la sua firma.

E mentre il Prokopovič lo accusava di preferire la pioggia ad una bella giornata di sole, l'autore del *Martello sulla pietra della fede* (Molotok na Kamen' very) rilevava che era stato inerte alle spinte di Pietro affinché la Chiesa divenisse missionaria e diffondesse la cultura [296]. La crisi nei rapporti con lo zar e l'impotenza di fronte a tanti attacchi, lo fecero ritirare nel monastero di Nežin da lui fondato. Ma neppure qui trovò la pace che cercava. Morì a Mosca il 24 novembre 1722.

[295] Per questi aspetti in Dimitrij di Rostov, vedi I. Kologrivov, *Santi Russi,* pp, 331-334, 341.

[296] Le opere complete di Javorskij furono pubblicate a Mosca in 5 volumi nel 1880. Oltre allo studio del Samarin, vedi anche F. Ternovskij, *Mitropolit Stefan Javorskij*, in TKDA, 1864, n. 1.

6. Tradizione, Scrittura e Chiesa nel *Kamen' Very*

La sua opera principale, il *Kamen' Very,* ha un carattere spiccatamente antiprotestante. Il titolo intero è *Pietra della fede, per i figli della santa Chiesa ortodossa, per confermarli ed edificarli spiritualmente; per smuovere e correggere coloro che inciampano nella pietra d'inciampo e di scandalo*[297]. Il carattere antiprotestante impedì che l'opera fosse pubblicata quando l'autore era in vita ed anche dopo la sua morte fu pubblicata tra grandi difficoltà, come si è detto parlando del Prokopovič.

Kamen' Very non era comunque la sua prima opera antiprotestante. Contro Lutero e Calvino aveva già scritto, e contro i loro seguaci russi era da poco intervenuto con decisione. Antiluterana era stata già la prima predica pubblicata: *La vigna di Cristo* (Vinograd Christov), in cui si era pronunciato sulla sacramentalità del matrimonio contro Lutero. E se i gesuiti rappresentavano un pericolo, più pericolosi per la loro popolarità apparivano i neoprotestanti russi.

Pietra della Fede era un'opera teologica concepita nel perfetto metodo della scolastica latina, nello stesso spirito di Sil'vestr Medvedev, anche se nella questione della transustanziazione si era tenuto equidistante. All'esposizione della dottrina ortodossa seguiva la confutazione delle posizioni protestanti. Era divisa in dodici parti, vale a dire: le icone, la croce, le reliquie, l'eucarestia, l'intercessione dei santi, le anime dei santi, le preghiere per i morti, le tradizioni, la liturgia, i digiuni, le opere buone e la punizione degli eretici. Le fonti furono i teologi scolastici recenti, come Bellarmino e Bekan. Lo scopo, come si è detto, era di combattere gli influssi del protestantesimo sulla vita sociale, politica e religiosa della Russia, come dimostra del resto il fatto di dare tanto spazio alle icone e alle reliquie. Feofilakt Lopatinskij (+1741) la definì l'opera classica dell'apologetica cristiano ortodossa. Ancora più entusiasta fu il Posoškov, convinto fautore delle riforme di Pietro, ma legato ugualmente all'ortodossia tradizionale e libera dagli influssi protestanti. Quando l'opera apparve nuovamente nel 1741 così si espresse: *Il libro "La Pietra della fede" di sua santità il metropolita di Rjazan' Stefan Javorskij, di beata memoria, deve essere pubblicato per affermare la fede e preservarla da luterani e calvinisti ed altri iconoclasti. Del libro si dovrebbero mandare cinque o sei copie in ogni scuola, in modo che chiunque aspiri al sacerdozio possa mandare a mente e ricordare questa pregevole Pietra, per rispondere immediatamente ad ogni questione*[298].

L'importanza delle icone conservate nelle case e nelle famiglie è sostenuta con forza. Attraverso di esse gli uomini possono innalzare il pensiero alle cose divine. Ed anche

---

[297] *Kamen' very, pravoslavnym cerkvi svjatyja synam, na utverždenie i duchovnoe sozidanie; pretykajuščimsja že o kamen', pretykanija i soblazna, na vozstanie i ispravlenie* (Pietra della fede rivolta ai figli ortodossi della santa Chiesa a loro conferma ed edificazione nella fede e a correzione e smascheramento degli scandali di coloro che inciampano in questa pietra), Moskva 1728, Kiev 1730, Moskva 1749. Su quest'opera vedi soprattutto I.V. Morev, *Kamen' very mitropolita Stefana Javorskago,* Sanktpeterburg 1904; Id., *Mitropolit Stefan Javorskij v bor'be s protestantskimi idejami svoego vremeni* (Il metropolita S. Ja. nella lotta contro le idee protestanti del suo tempo), in Chr. Čtenie, 1905, t. I, pp. 254-267. Si noti che lo stesso anno in cui fu pubblicata la *Pietra della Fede* di Javorskij, giunse in Russia l'opuscolo di Giovanni Francesco Buddeo, *Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obtrectationes Stephani Javorskij, R. et MM. , ad amicum Moscuae degentem, scripta a J.Fr.Buddeo, theologiae D.* Il Lopatinskij confutò quest'opera, ma il sinodo non ne permise la pubblicazione. Il titolo del suo lavoro era: *Apokrizis ili otvet na pisanie otvetno Franciska Buddeja i pr*" (Apokrisi o replica alla risposta di Francesco B. e altri). Cfr. N. A. Pokrovskij, *F. Lopatinskij,* in Pravoslavnoe Obozrenie 1872, n. 12.; I. Ja. Moroškin, *F. Lopatinskij, archiepiskop Tverskoj, v 1706-1741 godach,* Russkaja Starina 1886, I e II.

[298] Florovskij, *Vie,* p. 80.

quelli che non sanno leggere è come se seguissero corsi di storia e di Sacra Scrittura. Il vedere il Cristo crocifisso è per tanti uomini come ascoltare un predicatore [299].

Javorskij ricorre anche alle sue conoscenze di psicologia filosofica. Chiunque crede al mondo soprannaturale, egli dice, naturalmente forma in sé stesso un'immagine della divinità. Essa è certamente un'immagine interiore, ma non può non avere anche la sua faccia esteriore. E' una conseguenza dell'adagio filosofico:

> *Nulla è nell'intelletto, che prima non sia stato nei sensi. I sensi sono un po' come delle porte, attraverso le quali entra nella mente ogni cosa conoscibile. Se dunque vuoi portare alla mente il Cristo è difficile che tu possa farlo senza mirare la sua icona* [300].

Molto incisiva è la sua polemica sul valore della tradizione, contro la tesi luterana della *sola scriptura*. Per sottolineare la gravità di questa eresia, collegandola a quelle della chiesa primitiva, Javorskij affermava: *Tutti i fiumi dell'arroganza eretica* (bezzakonija) *hanno una sola sorgente, tutti provengono da Lutero, ogni scandalo procede da lui*. Ma è insieme ai suoi seguaci (Calvino e altri) che si vede la falsità e la contraddizione interna. Ad esempio, sull'eucarestia, mentre Cristo ha detto *Questo è il mio corpo*, tra di essi c'è chi ritiene che si tratta proprio del corpo di Cristo, chi di un'immagine della sua carne, chi un simbolo della comunità riunita, chi un segno dell'antico patto, chi un simbolo della morte e della sofferenza [301]. Causa di una tale divergenza di idee è l'aver perduto il senso della tradizione. Senza la tradizione ecclesiale ognuno può interpretare la sacra scrittura arbitrariamente. Né è possibile appellarsi ad essa, potendo i suoi brani essere intesi diversamente. Di conseguenza la Bibbia non è sufficiente alla fede se non accompagnata dalla tradizione.
Lutero e Calvino è come se avessero fatto risorgere tutte le antiche eresie. Negando ad esempio la tradizione essi risuscitano Ario, Nestorio, Eutiche e Dioscoro. Negando la presenza reale nell'eucarestia fanno rinascere l'eresia di Berengario. Negando i sacramenti della penitenza e della cresima si comportano come i Novaziani [302].

Quanto alle apparenti contraddizioni della Bibbia, Javorskij le distingue in contraddizioni interne e contraddizioni esterne. Quelle interne, specialmente per quanto riguarda il Nuovo testamento, dipendono dal fatto che talvolta Dio parla il linguaggio divino (*po božestvu*), talaltra il linguaggio umano (*po čelovečestvu*). Le contraddizioni esterne possono avere una triplice origine. La prima deriva dal fatto che Dio, come nel creato anche nella chiesa, ha istituito un ordine sacro (*čin*), per il quale alcuni insegnano altri apprendono. Ora se le Sacre Scritture fossero inequivocabili, non ci sarebbe bisogno di quelli che insegnano (il clero). La seconda è collegata alla non convenienza che la Scrittura venga compresa anche dagli infedeli (per la sua eccessiva semplicità), nel qual caso sarebbe umiliata la sua dignità. La terza invece è collegata agli stessi cristiani. Se tutti avessero la possibilità di interpretarle correttamente, ciò sarebbe facilmente causa di orgoglio (*slučaj gordosti*) [303].

Nelle questioni di fede spetta alla chiesa il compito di chiarire le contraddizioni bibliche, e la sua autorità è indiscutibile. I protestanti insistono che la Bibbia è un affare di tutti, di tutta la comunità. E' vero, risponde Javorskij, ma ciascuno ha un compito

---

[299] *Kamen' very pravoslavno-kafoličeskija vostočnyja cerkve svjatyja na utverždenija i duchovnyja sozidanija pretykajuščimsja že o kamen' pretykanija na vosstanie i ispravlenie*, Kiev 1730, p. 17. Come si vede, il titolo dell'edizione kieviana da me utilizzata diverge alquanto da quello dell'edizione moscovita.
[300] Ivi, p. 77.
[301] Ivi, p. 69-70.
[302] Ivi, p. 58.
[303] Ivi, p. 949-950.

diverso: *Ciò che è comunitario concerne tutti, ma in modo diverso. Giacché ai capi* (načal'niki) *concerne come a maestri, agli altri come ad alunni. Così nell'esercito a tutti deve interessare la vittoria, solo che i condottieri hanno il compito di comandare e di organizzare i reggimenti, gli altri sono come fratelli* [304].

Non mancano comunque gli spunti critici nei confronti anche del cattolicesimo, soprattutto sull'idea e sull'autorità del papato. Usando sempre scrittori cattolici, ad esempio, si sofferma su tutti i papi che si sono allontanati dalla retta fede. E rigetta pure l'idea che gli apostoli degli slavi Cirillo e Metodio ricevettero la benedizione della loro opera a Roma invece che a Costantinopoli. Basandosi sull'annalista russo Nestore non solo nega la benedizione, ma dice che il papa li espulse dalla chiesa. Né poco è lo spazio dedicato alla confutazione dell'idea del purgatorio.

Secondo S. Sachara, che si sofferma sullo spirito anticattolico degli scritti del Javorskij, anche altri scritti editi nella tipografia della Pečerskaja Lavra (*Concordanze della Sacra Scrittura*, monografia *O Cerkvi*, e *O svjatoj Trojce*) testimoniano questo indirizzo; scritti che secondo Filaret Gumilevskij si sarebbero perduti durante la guerra del 1812 [305].

Il suo anticattolicesimo (nei contenuti) è dimostrato anche dall'impegno nella riorganizzazione dell'Accademia ecclesiastica di Mosca, per combattere l'invadenza dei gesuiti che all'epoca di Pietro il Grande si erano stabiliti a Mosca e potevano aprire chiese e scuole.

7. La teologia dei Vecchio-ortodossi (Drevle-pravoslavnye)

Mentre lo scontro fra rappresentanti della teologia filo-protestante e rappresentanti della teologia filo-cattolica, anche se impari a causa delle forti simpatie dello zar per i protestanti, avveniva alla luce del sole, piuttosto in ombra si svolgeva un altro dibattito: quello fra teologi della Chiesa ufficiale e quelli della Chiesa delle "catacombe" o meglio delle foreste.

Costoro avevano varie denominazioni a seconda se erano essi a definirsi o era la chiesa ufficiale. Essi si autodefinivano *drevle-pravoslavnye* (antico o vecchio-ortodossi) e chiamavano la chiesa ufficiale *novo-obrjadnaja* (neo-ritualista) oppure *nikonjane*, considerando quest'ultima come eretica (anche se nel corso del XVIII secolo mitigarono questa affermazione). Un termine intermedio per designarli era *staro-obrjadcy* (vecchio-ritualisti), che però era alquanto riduttivo perché lasciava credere che fosse una questione di rito esteriore, mentre per i soggetti in causa quel rito esteriore era significante di realtà teologiche e dogmatiche. Talvolta sono detti *staro-very* (vecchio-credenti). Ma il nome più frequente usato dai teologi della chiesa patriarcale e sinodale per definirli è quello di *Raskolniki,* vale a dire *scismatici* (Raskol = scisma). E quasi tutti (fino a Platon Levšin escluso) li consideravano eretici.

La censura che in Russia colpiva la produzione teologica filo cattolica, come il più volte menzionato *Kamen' Very* di Stefan Javorskij, fu ancora più severa con gli scritti dei seguaci del Raskol, coloro che avevano voluto mantenere le antiche tradizioni russe e non accettare le riforme filo greche del patriarca Nikon (1652/53) e del concilio del 1666.

Le cause sono facilmente immaginabili. Le riforme di Pietro avevano lo scopo di abbandonare le vecchie usanze ecclesiastiche e modernizzarle. Se dunque le sue leggi colpivano le vecchie usanze della Chiesa patriarcale perché troppo antiquate, si può ben immaginare come dovesse porsi nei confronti di coloro che consideravano questa

[304] Ivi, p. 716.
[305] *Obzor russkoj duchovnoj literatury*, Spb 1884, p. 270.

chiesa troppo innovatrice. Ma, un secondo fattore fu probabilmente ancora più decisivo a spingere lo zar non solo a seguire i suoi predecessori nel perseguitare i vecchio credenti, ma anche a suggerire ai vescovi di maggiore talento culturale di prendere la penna contro di loro. Questo secondo fattore è legato alla dottrina dell'anticristo che, anche se non sempre diretta personalmente contro lo zar, l'opinione comune nei loro ambienti era che l'anticristo fosse proprio Pietro il Grande.

Nel corso della seconda metà del XVII secolo i "raskolniki" non si consideravano già politicamente sconfitti. Essi erano convinti che se fossero riusciti a persuadere lo zar la Chiesa ufficiale sarebbe stata riconosciuta la loro, cioè la "vecchio ortodossa" (drevle-pravoslavnaja cerkov'), mentre la nikoniana o neo ortodossa (novo-obrjadnaja cerkov') sarebbe stata condannata come eretica. Tale speranza ebbe fine non tanto dopo l'eccidio di Solovki, in cui furono uccisi da 500 a 3000 monaci (le fonti divergono), quanto il 14 aprile 1682, allorché a Pustozersk furono messi al rogo i capi spirituali del Raskol, Avvakum, il prete Lazar', il diacono Fiodor ed il monaco Epifanij[306].

Sembrava la fine del Raskol, ma non fu così. La svolta era stata troppo repentina per essere accettata dal popolo senza resistenze. Basti pensare che il concilio dei Cento Capitoli (Stoglavyj Sobor) del 1551 aveva previsto l'anatema contro chiunque avesse fatto il segno della croce diversamente che con le due dita. E così contro chiunque non avesse cantato il duplice alleluia. Cambiare simili riti per la mentalità ortodossa era come rinunciare alla dottrina della duplice natura del Cristo, e quindi cadere in una vera e propria eresia dogmatica.

Di conseguenza la scomparsa di Avvakum e compagni non significò la fine del Raskol. Nuovi capi spirituali emersero per ridare una certa unità al movimento. Il problema dell'unità era infatti quello che maggiormente si faceva sentire fra i vecchio credenti, ormai divisi in Popovcy (con i preti) e Bezpopovcy (senza preti). Perseguitati ovunque erano costretti a fuggire da un luogo all'altro in cerca di località difficilmente raggiungibili dagli ufficiali dello zar.

Nella prima metà del secolo XVIII i rappresentanti più in vista del movimento vecchio ritualista furono i fratelli Andrej e Semiòn Denisov[307], i quali non agirono soltanto sul piano pratico organizzativo ma composero opere teologiche. Andrej (1674-1730), che ebbe la possibilità di una notevole preparazione intellettuale e di leggere un gran numero di libri, lasciò di nascosto la famiglia nel 1692 e raggiunse la comunità monastica vecchio credente del *diačòk* Daniil Vikulin. Due anni dopo con lui fondava la comunità monastica nota come Vygoreckaja pustyn' presso il fiume Vyg (onde Vygovskaja). Ben presto accorsero altri monaci che gli affidarono la stesura di uno

[306] Il testo più documentato sulla storia del Raskol è quello di Smirnov P. S., *Istorija Russkago Raskola Staroobrjadstva,* S.-Peterburg 1895. Trattasi di un'opera ricca di notizie intorno alla prima produzione libraria in Russia nella prima metà del XVII secolo, anche se il fine è poco convincente: dimostrare che gli antichi riti russi cui si appellavano i Raskolniki non erano altro che quelli inseriti più o meno arbitrariamente dai redattori di questi primi libri a stampa della prima metà del XVII secolo. Alla ricchezza di notizie e materiali (grande pregio del libro) fa riscontro un'ottica eccessivamente favorevole alla Riforma al punto che passa quasi come normalità l'incredibile crudeltà e i massacri contro i vecchio ritualisti (vedi ad esempio sia il massacro di Solovki del 1676 sia la fine di Avvakum nel 1682, ivi, pp. 86-87). Per una buona presentazione del passaggio dalla letteratura polemica allo studio scientifico sul Raskol, vedi N. P. Vasilenko, *Raskol,* voce in "Christianstvo. Enciklopediceskij Slovar' v 3 tomach, t. 2 (Moskva 1995), pp. 434-452. Ivi ulteriore abbondante bibliografia. Più imparziale, e quindi non passa sotto silenzio i meriti (anche scientifici) dei vecchio credenti, è M. O. Šachov, *Staroobrjadčestvo,* voce in "Russkaja Filosofija. Slovar'" (Moskva 1999), pp. 481-484. Sue tutte le voci relative al Raskol (interessanti quelle sui fratelli Denisov e sulle Pomorskie otvety).

[307] Su di loro vedi Barsov E. V., *Denisov Vtorušin, predvoditel' Russkogo Raskola XVIII veka* (D. V. leader del Raskol russo del XVIII secolo), in TKDA 1866, nn. 2, 6, 7, 12; Id., *Andrej Denisov Vtorušin kak Vygovskij propovednik* (A. D. come predicatore di Vygovsk), TKDA 1867, nn. 2 e 4.; Barsov N. I., *Bratija Andrej i Simeon Denisovy* (I fratelli A. e S. Denisov), Moskva 1866.

statuto e di regolamenti interni. Dato che non vi erano speranze di avere contributi da parte delle autorità civili Andrej ravvivò la tradizione dei monaci che si procurano da vivere da soli. Alcuni erano addetti alla cottura del pane, altri all'allevamento del bestiame e altri alla vendita di simili prodotti[308]. Nel 1703 egli divenne superiore di detto eremitaggio[309].

In tutto questo tempo si era dato a frequenti viaggi con l'intento di raccogliere il più possibile libri antichi per poi portarli alla Vygovskaja Pustyn'. Non mancò neppure di frequentare per un anno l'accademia di Kiev e di studiare *ritorskoe, filosofskoe i feologičeskoe učenie*. Tutto ciò gli permise di avere una solida attrezzatura intellettuale per poter fronteggiare qualsiasi disputa teologica. E l'occasione venne allorché l'igumeno Pitirim (più tardi vescovo di Nižnyj Novgorod) compose una serie di domande teologiche ai vecchio credenti della diocesi di Nižnyj Novgorod il cui leader era il diacono Alessandro. Non essendo in grado di rispondere a quel questionario, Alessandro si rivolse a lui. Nacquero così le sue *Risposte del diacono* (Diakonovy ili Kerženskie otvety), che sono forse la prima trattazione comparata fra i riti dell'antica Russia e i riti post-nikoniani. La grande cultura di Andrej Denisov si rivela nei numerosi esempi di confronti presi non solo dai libri liturgici ma anche dall'archeologia, dall'iconografia e dalla storia. Anche la logica argomentativa era notevole. Probabilmente l'igumeno Pitirim non si attendeva una così articolata risposta, per cui per il momento, invece di rispondere a sua volta, preferì ricorrere all'aiuto del braccio secolare ed imporre al diacono Alessandro (sotto il cui nome giravano quelle risposte) e alla sua comunità di rientrare nel seno della Chiesa ufficiale.

Pochi anni dopo era la volta proprio della sua comunità ad essere presa di mira. Come già Pitirim con Alessandro, ora il monaco Neofito venne alla sua Pustyn' e pose 106 domande alle quali si attendeva una risposta scritta. Reso prudente dalla vicenda precedente, Denisov, facendosi aiutare dal fratello Semiòn (1682-1741) e da Trifon Petrov, compose quello che sarebbe divenuto lo scritto classico degli Staroobrjadcy, le *Pomorskie otvety* (Le risposte dei Pomorski)[310].

Fu questa un'opera che spazzava via un preconcetto abbastanza diffuso, che il Raskol non fosse altro che frutto di ignoranza e fanatismo. Invece fu subito chiaro che se non si fosse trovato qualcuno che potesse confutarle, queste *Risposte* avrebbero dimostrato che i Raskolniki erano anche intellettualmente superiori. Ecco perché la risposta alle *Risposte* fu affidata al numero uno della chiesa sinodale dal punto di vista della preparazione filologica oltre che teologica, vale a dire Feofilakt Lopatinskij. Infatti Andrej Denisov si era portato su un terreno dove pochi, se pure c'erano, avrebbero potuto seguirlo, quello della paleografia e della filologia slava, tanto che oggi è riconosciuto come primo paleografo russo[311]. Infatti con serrati confronti linguistici, lessicali e paleografici (la conformazione della lettera russa nei vari secoli dal XII al XVI) dimostrò la falsità di opere che i teologi sinodali attribuivano al XII secolo (*Dejanija na eretika Martina mnicha)* o al XIV (*Theognostov Trebnik*).

Il Lopatinskij, capo della corrente filo-cattolica era però in quel momento tutto impegnato a cercar di far pubblicare il *Kamen' Very* di Stefan Javorskij ed a guidare l'equipe che stava traducendo la Bibbia in slavo ecclesiastico. Per cui poté sottomettere

[308] Vedi Filippov I., *Istorija Vygovskoj staroobrjadčeskoj pustyni* (Storia dell'eremitaggio vecchio-ritualista di Vygovsk), S.-Peterburg 1862; Smirnov P. S., *Vygovskaja bezpopovskaja obščina v pervoe vremja ee suščestvovanija* (La comunità senza-preti di Vygovsk agli inizi della sua esistenza), Christianskoe Čtenie 1910.

[309] M. O. Šachov, *Denisovy,* voce in "Russkaja Filosofija. Slovar'", cit., pp. 136-137.

[310] Vedi *Pomorskie otvety,* Moskva 1911; Johannes Chrysostomus, *Die Pomorskie otvety als Denkmal der Anschauung der russischen Altgläubigen der I Viertel des XVIII Jahrhundert* (Orientalia Christiana, 148), Roma 1959.

[311] Cfr. M. O. Šachov, *Pomorskie otvety,* in "Russkaja Filosofija. Slovar'", cit., p. 390.;

l'opera all'approvazione del Collegio sinodale solo nel 1734. La pubblicazione fu affidata ad Arsenij Maceevič, ma quegli erano anni in cui il Lopatinskij era ancor più perseguitato dei vecchio credenti, per cui morì nel 1741 senza che la sua opera vedesse la luce. Verrà pubblicata solo nel 1745 col titolo: *Confutazione dell'errore dei raskolniki* (Obličenie nepravdy raskol'ničeskoj).

Già la denominazione è illuminante non solo della storia dei vecchio-credenti ma anche della loro teologia del laicato. I Bezpopovcy, infatti, contrariamente ad una diffusa convinzione, non erano contrari ai preti in linea di principio. Anzi, laddove dei preti abbandonavano la chiesa "neoritualista" per entrare nella loro chiesa vecchio-ritualista, erano più che contenti e utilizzavano le loro facoltà. Ciò che li distingueva dai Popovcy era la convinzione di questi ultimi che senza i preti non si potevano celebrare sacramenti e non si poteva quindi vivere una vera esistenza ecclesiale. I Bezpopovcy, invece, si ritenevano i continuatori dell'esperienza ecclesiale di quelle popolazioni delle terre vicine al mare del nord (Pomorie) e al polo nord, il cui centro spirituale era il monastero di Solovki, dove giungevano missionari ma raramente si stabilivano dei sacerdoti. Queste popolazioni della lontana costa nordica, appellandosi all'eccezionalità della loro situazione affidavano a dei laici degni molte funzioni che di solito fa il sacerdote. Per analogia i Bezpopovcy dei vecchio-credenti venivano chiamati Pomorskie (gente della costa dei mari del nord ove si erano santificati col martirio i monaci di Solovki). Per cui le Pomorskie otvety non sono altro che le risposte dei vecchio-credenti che si ispirano a questa teologia del laicato supplente, in casi di impossibilità, all'esercizio sacerdotale. Laddove si riteneva che il laico non poteva supplire, come nel caso dell'eucarestia, si sostituiva con la comunione spirituale.

Andrej Denisov non pretendeva che i nikoniani facessero marcia indietro. Chiedeva soltanto che ai vecchio-credenti venisse lasciata la libertà di vivere secondo gli antichi costumi, i quali avevano dato la possibilità a tanti asceti russi di santificarsi.

L'atteggiamento moderato dei Pomorskie comprendeva la dottrina dell'anticristo, considerato più come un'epoca di decadenza della fede che non l'arrivo concreto della fine del mondo, il che aveva come importante risvolto di non suggerire né suscitare suicidi di massa (solitamente tra le fiamme). Moderato era anche nei rapporti con lo zar. Ad evitare di fare la fine di Solovki, nella sua comunità si evitava di qualificare lo zar come anticristo. Poco dopo la sua morte, intorno al 1733 il fratello Semion[312] convinse la sua comunità a piegarsi e ad elevare preghiere per lo zar, con grande scandalo di alcuni monaci capeggiati da un certo Filippo, che creò una ulteriore denominazione (tolk) detta appunto *Filippovščina*.

Meno moderato era stato Andrej in materia di matrimonio, al quale (in mancanza di preti tra i vecchio credenti) era contrario e suggeriva la castità, forse per dare un'impostazione più monastica alla sua comunità. Insieme ad alcune altre differenze questa provocò la rottura nel 1706 con Feodosij (che riteneva validi i matrimoni celebrati da un sacerdote nikoniano), dal che era nata la denominazione della *Fedoseevščina*.

[312] Semiòn fu sempre vicino al fratello e continuo la sua opera. Nel 1713 fu arrestato a Novgorod e rinchiuso per 4 anni in prigione; e mentre il metropolita Giobbe cercava di attirarlo alla chiesa sinodale egli riuscì a convertire la guardia carceraria e a fuggire. Alla morte del fratello gli successe alla guida della comunità sino alla morte (1741). A lui va il merito di aver lasciato le migliori opere storiche sui vecchio credenti: *Istorija ob otcach i stradal'cach soloveckich* (Storia dei padri e martiri di Solovki), e *Vinograd Rossijskij ili Opisanie postradavšich v Rossii za drevlecerkovnoe blagočestie* (La vigna russa o descrizione di coloro che in Russia hanno patito per l'antica pietà ecclesiastica).

8. L' Accademia di Kiev

Le scuole teologiche di un certo livello in Russia nel XVIII secolo erano principalmente quatto: Kiev e Mosca (fondate nel XVII secolo), Pietroburgo (Seminario slavo greco-latino dal 1725, accademia dal 1797) e il monastero della Trojckaja Lavra. Nel 1797 nacque anche l'accademia di Kazan', che ebbe degli inizi difficili (chiusa nel 1818 e riaperta nel 1842)[313].

La scuola teologica di Kiev era nata, come si è detto, per iniziativa di Pietro Moghila. E' naturale quindi che, a condizionare tutti i successivi trattati di teologia sarà la sua *Confessione ortodossa* che, nonostante la struttura catechistica, sviluppava tutte le questioni teologiche contenute nel simbolo della fede. Scritta in latino e in un linguaggio "cattolico" (a parte i punti controversi), essa divenne il modello per i successivi trattati accademici.

Il primato teologico di Kiev si riflette anche nel notevole numero di professori ivi formati che venivano chiamati ad insegnare altrove, come ad esempio i tre chiamati da Dimitrij Rostovskij ad insegnare nel suo palazzo episcopale. Tuttavia, inizialmente in questa Accademia ci si limitava alla retorica, alla grammatica e alla logica. Quando si toccavano questioni teologiche, oltre ovviamente alla *Confessione ortodossa* del Moghila, ci si rifaceva al *De Fide Orthodoxa* di S. Giovanni Damasceno, al *Catechismo* di Stefano Zizanij (1596) o allo *Specchio della Teologia* di Kirill Tranquillion Stavroveckij. Solo nel 1672 si istituì un regolare corso filosofico aristotelico, e nel 1690 di teologia, con i corsi prima di Joasaph Krokovskij, e poi di Stefan Javorskij e Innokentij Popovskij. Tutti costoro insegnarono secondo lo spirito dei manuali cattolici.

Nel primo decennio del XVIII secolo a Kiev prevaleva la tesi cattolica dell'Immacolata concezione, come si può vedere dai trattati di Innokentij Popovskij, rettore dal 1704 al 1707 (*Cursus biennalis theologiae sacrosanctae),* e Christofor Čarnuckij (*Theologia scholastica*), suo successore nel rettorato. Vanno segnalati però due scritti anticattolici. Il primo, di Amvrosij Iuškevič, arcivescovo di Novgorod (+ 1745) è intitolato *Osnovatel'noe pokazanie raznostej meždu grečeskoju i rimskoju papskoju cerkoviju* (Presentazione fondamentale delle differenze fra la chiesa greca e la chiesa romano-papale). Il secondo, di Manasse Maximovič, rettore dell'accademia di Kiev (1755-58), è intitolato *De dissensione inter romanam et graecam ecclesiam* (edito nel 1754) [314].

Nella seconda metà del XVIII secolo tali posizioni filocattoliche furono abbandonate anche a Kiev, dove ci si avvicinò all'impostazione del Prokopovič.

Tra i manuali più in uso vanno ricordati Iosif Volčanskij (rettore: 1721-1727), *Theologia Christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et quaestiones divisa;* Ilarion Levickij (r. 1727-1731), *Theologia scholastica*; Amvrosij Dubnevič, rettore dal 1731 al 1735, compose, oltre a due trattati di filosofia, anche un *Cursus quadrennalis Theologiae Christianae Orthodoxae pro varietate materiarum in varios tractatus divisus,* che raccoglieva le lezioni tenute

[313] Cfr. Znamenskij P., *Duchovnye školy v Rossii do reform 1808 goda,* Kazan' 1881 (è la fonte principale del Florovskij su questo argomento). Io ho utilizzato in particolare Aurelio Palmieri, *Theologia Dogmatica Orthodoxa Ecclesiae Graeco-Russicae,* t. I, Prolegomena, Firenze 1911; Charles Daniel e Jean Gagarin, *Etudes de Théologie de philosophie et d'histoire. De l'enseignement de la théologie dans l'Eglise russe,* Paris 1857 (riporta in traduzione francese la storia della teologia in Russia che Makarij Bulgàkov premette alla sua Teologia Dogmatica).

[314] Palmieri, *Theologia Dogmatica*, p. 774-775.

negli anni 1722-1723. Nominato vescovo di Černigov, morì nel 1750. I trattati sono concepiti generalmente secondo questo ordine: *De Deo uno in essentia et trino in personis; De homine in statu innocentiae; De incarnatione Verbi divini; De Angelis; De beatitudine et actis humanis; De gratia; De sacramentis; De tribus virtutibus theologicis: fide, spe et charitate.*

Professore a Kiev tra il 1733 ed il 1735 fu Ilarion Negrebeckij, autore anch'egli di una *Theologia scholastica*. Per cinque anni rettore dell'Accademia fu Sil'vestr Kuljabka, che raccolse le sue lezioni nella *Theologiae Sacrae Summa post quadriennalem theologicarum rerum solemnis hic pertractatio oculis deinceps animisque theologiae in Academia Kijoviensi studiosorum subjecta*. Pochi anni dopo il Kuljabka era elevato alla sede metropolitica di Pietroburgo (1750-1761)[315]. A quegli stessi anni risalgono i trattati di Barlaam Liachčevskij (1747), *Argumentatrix Theologia sancta, pro varietate materiarum varios in tractatus divisa* e di Sil'vestr Ljaskoronskij (r. 1746-1751), *Cursus Theologiae*.

Incompleto ed inedito restò il manuale di teologia di Grigorij Koniskij (1717+1795), anch'egli rettore, il primo ad introdurre il metodo prokopovičano a Kiev fra il 1751 ed il 1754. Era nato il 20 novembre del 1717 a Nežin in una famiglia connessa al consiglio dei cosacchi. Nel 1728 era andato a studiare all'accademia Moghiliana, allorché qui insegnavano professori come Stefan Kalinovskij, Sil'vestr Kuljabka, Michail Kozačinskij, Simeon Todorskij. Oltre a presentare la filosofia scolastica, questi insegnavano anche le recenti acquisizioni filosofiche occidentali. Terminati gli studi nel 1743, due anni dopo vi insegnava poetica. Nel 1747 tenne un corso di filosofia, anch'egli molto attento alle correnti occidentali. Vescovo di Moghilev nel 1755, due anni dopo vi fondava un collegio sul modello di quello kieviano, pubblicando anche il testo "Sull'arte poetica" (*O poetičeskom iskusstve)*. Morì a Moghilev nel 1795. Fu anche famoso predicatore, e una parte dei suoi sermoni furono pubblicati nel 1835, un'altra nel 1861[316].

La svolta ufficiale nella scuola di Kiev a favore del metodo prokopovičano ebbe luogo nel 1759 allorché il metropolita di Kiev Arsenij Mogiljanskij, tenuto consiglio, decideva che anche a Kiev d'allora in poi i manuali di teologia avrebbero dovuto seguire il metodo innovativo del Prokopovič. Il che ebbe una rapida concretizzazione allorché rettore dell'accademia divenne Samuele Mislavskij (+ 1796), dal 1783 metropolita di Kiev. Egli fu il curatore delle opere teologiche del Prokopovič, nonché autore dei *Dogmata praecipua fidei orthodoxae catholicae et apostolicae Ecclesiae orientalis, nec non creditu maxime necessaria pro adipiscenda aeterna salute,* Kiev 1760 (anche in russo)[317].

In generale, si può dire che la maggior parte degli autori del XVIII secolo seguono un metodo rigorosamente scolastico, con tutte quelle sottigliezze che formano la caratteristica e la debolezza di questo metodo. Il Čarnuckij, ad esempio si domandava *utrum in satisfactione Christi, secundum omnem rigorem aristotelicum, servatae sint omnes leges seu conditiones perfectae iustitiae*. Altri si domandavano *utrum diametrus inferni, supputante Lessio, se extendat ad duo millia polonica; utrum in eo fontes adsint, saeviat hiems, torreat aestas; utrum planities reperiatur quae damnatorum deambulationi inserviat*. Citatissimo ovviamente era S. Tommaso,

[315] Cfr. Zalesskij P., *Sil'vestr Kuljabka, archiepiskop Sankt-Peterburgskij, kak duchovnyj pisatel'* (S. K. Arcivescovo di S. Pietroburgo come scrittore spirituale), in TKDA, 1883, n. 9.

[316] Cfr. Ju. K. Begunov, *Konisskij Grigorij Osipovič,* voce in Slovar' Russkich pisatelej XVIII veka, vyp. 2 (K-P), Sanktpeterburg 1999, pp. 118-120.

[317] Roždestvenskij, *Samuil Mislavskij, mitropolit kievskij,* Kiev 1877. Cfr. Višnevskij, *Kievskaja Akademija v pervoj polovine XVIII stoletija* (L'accademia di Kiev nella prima metà del XVIII secolo), Kiev 1903.

chiamato "dottore angelico", anche se era conosciuto di seconda mano, cioè dai trattati dei teologi gesuiti .

Tutto ciò, nonostante che il Prokopovič si fosse adoperato ad evitare i cavilli scolastici, eliminando tra l'altro i richiami ai teologi cattolici, e preferendo loro teologi protestanti come Quenstedt, Pfeiffer, Gehrard, Hollasius e l'onnipresente Buddeus.

9.- L'Accademia di Mosca

Inaugurata, come si è detto, nel 1685 (secondo altri 1687) dai fratelli Lichudes, già a partire dal 1700-1703 abbandonò la precedente ispirazione greca e (specialmente sotto il rettorato di Palladij Rogovskij) prese anch'essa una impronta latina. Per un pò di tempo, grazie all'influenza di Feofilakt Lopatinskij, prevalse la tendenza filo-cattolica. Ma verso la metà del secolo, come a Kiev, il punto di riferimento divenne il Prokopovič, finché con il metropolita Platon (1775) non fu trasformata in accademia *slavo-greco-latina,* riducendo così l'elemento occidentale.

Fra i trattati più in uso va ricordato quello di Feofilakt Lopatinskij, rettore nel 1706 ed autore della *Scientia Sacra, disputationibus theologicis SS. Ecclesiae Orientali, Scripturae, Conciliis et Patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Petro Alexiewiano mosquensi* (1706-1710). Sia per le questioni dogmatiche che per le morali spesso egli si rifà a S. Tommaso d'Aquino. Il Lopatinskij, che aveva frequentato la scuola di Kiev, era anche l'antesignano della scuola filolatina.

Non fu quindi un caso che il consiglio segreto imperiale affidasse a lui la pubblicazione della *Pietra della fede* di Stefan Javorskij nel 1728. Tale pubblicazione fece un certo scalpore in occidente. Il mondo protestante reagì con lo stesso Buddeus, amico del Prokopovič, che pubblicò una *Epistola apologetica pro Ecclesia lutherana adversus Stephani Javorskii calumnias et injurias* (Iena 1729). Quello cattolico reagì positivamente col domenicano Bernardo Ribera, cappellano dell'ambasciata spagnola, che prese di mira proprio la lettera del Buddeus nel suo *Responsum antapologeticum,* Vienna 1731. Questo stesso anno il Lopatinskij scriveva la sua *Apologia libri Petra Fidei adversus Buddaei criminationes.* Ma già il partito filoprotestante si ricompattava e riuscì ad impedire la pubblicazione dell'*Apologia* del Lopatinskij nonché a proibire (19 agosto 1732) ogni ulteriore diffusione della *Pietra della Fede.* Il Lopatinskij, che pure nel 1723 era stato nominato arcivescovo di Tver', fu processato (l'affare Rešilov) per aver criticato i costumi lascivi a corte e per aver tentato di restaurare il patriarcato, per cui fu messo agli arresti e il partito filo-cattolico dovette cedere il passo a quello filo-protestante per parecchi decenni. Liberato da Elisabetta Petrovna nel 1740, moriva l'anno dopo[318]. Nel 1745 a Mosca il suo amico Arsenij Maceevič pubblicò la già menzionata *Refutatio mendaciorum Rascolnikorum.*

Pochi anni dopo (1736) rettore era Kirill Florinskij (+ 1744), il quale compose una *Theologia positiva ac polemica tradita in mosquensi academia* (1737-1740). Il Florinskij si sforzò di prendere una posizione equidistante dalla corrente filo-cattolica e da quella filo-protestante. Pur richiamandosi spesso a Stefan Javorskij, la sua critica colpiva talvolta anche la posizione cattolica. Nel corso degli anni cinquanta però il metodo prokopivičano prese il sopravvento. In questo spirito insegneranno quasi tutti i professori, come Feofilakt Gorskij, Makarij Petrovič, Gavriil Petrov e Apollos Bajbàkov.

[318] Pur fondando la sua teologia su S. Tommaso ed Aristotele, il Lopatinskij non si tirava indietro quando doveva confutare tesi cattoliche, come quella di Mauro Orbini, secondo cui Cirillo e Metodio erano stati mandati in Moravia da Roma. Trattandosi di un testo anticattolico, a lungo fu considerata opera di Feofan Prokopovič. Cfr. Pokrovskij N. A., *Feofilakt Lopatinskij,* in Pravoslavnoe Obozrenie, 1872, n. 12.

Il Gorskij (1720-1788) volle dare una certa visibilità al metodo prokopovičano, dividendo in due tomi la sua teologia. Il primo concerne la dogmatica: *Orthodoxa orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credendis, usibus eorum qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque adornata accommodataque,* pubblicata a Pietroburgo nel 1783, 1818 e 1824, a Lipsia nel 1784, a Mosca nel 1831. Il secondo è intitolato: *Orthodoxae orientalis Ecclesiae doctrina christiana de agendis*, che ebbe una grande diffusione, non essendoci sino a quel momento in Russia dei trattati di morale.

Relativamente all'autorità nella chiesa, facendo riferimento al tradizionale Matteo XVIII, 16-18, il Gorskij affermava che l'organo comune tramite il quale la chiesa parla è il concilio, nel quale si riuniscono i delegati delle chiese locali. Ai concili *a tota credentium communione commissa est potestas cognoscendi et judicandi de publica interpretatione doctrinae in capitibus dubiis et controversis*. Secondo questo teologo, una simile dottrina dei concili permette di evitare due estremismi, quello cattolico, che concepisce l'autorità nella chiesa come dominio (imperium), e quello protestante, che nega o sottovaluta il ministero gerarchico e la disciplina [319]. Una rielaborazione sintetica di questa opera si intitolò *Dogmata christianae fidei orthodoxae, theologice proposita atque explicata* (Mosquae 1773), e fu pubblicata in russo, tedesco e francese.

Di origine serba era quel Makarij Petrovič (+ 1766) che compose sia in latino che in russo un compendio di teologia dal titolo: *Ecclesiae orientalis doctrina orthodoxa, continens omnia quae christiano suam salutem aeternam quaerenti convenit scire et facere*, che però fu successivamente pubblicato soltanto in russo (Spb 1783 e 1790).

Una certa notorietà ebbe Apollos Bajbàkov (+1801), che pubblicò un manuale dal titolo *Fides, spes atque amor: structura theologicae doctrinae,* Mosquae 1782 (anche in russo).

Molto maggiore fu la fama di Gavriil Petrov (1730+1801)[320], che dominò la scena per diversi decenni. Figlio di un prete moscovita, dopo aver frequentato l'Accademia di Mosca prestò per qualche tempo la sua opera nella tipografia del Santo Sinodo. Fattosi monaco e divenuto sacerdote, nel 1758 divenne rettore del seminario, e tre anni dopo rettore dell'accademia. Vescovo di Tver (1763), nonché metropolita di Novgorod e Pietroburgo, come primo membro del Sinodo divenne uno dei più influenti gerarchi della Russia. Le lezioni all'accademia sono raccolte nel trattato *Theologia christiana orthodoxa, pro diversitate materiarum in varios tractatus ac paragraphos divisa, in imperiali Mosquensi Academia tradita et explicata*. L'importanza di questo teologo negli ultimi decenni del XVIII secolo si evince anche dal fatto che il teologo e storico Makarij Bulgakov gli dedicò una monografia: *Narratio de vita et scriptis Gabrielis, metropolitae Novogrodensis et Petropolitani,* Spb 1857. Ma più che come professore all'accademia di Mosca egli si distinse per le sue iniziative a favore della vita monastica, come ad esempio l'impegno nella rinascita del monastero Valaam e nell'avviare le

[319] Cfr. *Orthodoxae Orientalis Ecclesiae doctrina de credendis et agendis usibus eorum qui studio Theologiae sese consecrarunt addixeruntque adornata accomodataque,* Mosquae 1831, pp. 274-284.

[320] Dalla ricca bibliografia su di lui segnalo soltanto: Pokrovskij I. M., *Gavriil, mitropolit Novgorodskij i S.-Peterburgskij, kak cerkovno obščestvennyj dejatel'* (Gavriil, metropolita di Novgorod e S. Pietroburgo come operatore sociale ed ecclesiastico), in Christianskoe Čtenie 1901, , nn. 10-11; Titlinov B. V., *Gavriil Petrov, mitropolit Novgorodskij i S.-Peterburgskij. Ego Žizn' i dejatel'nost' v svjazi s cerkovnymi delami togo vremeni* (Gavriil Petrov, metropolita di Novgorod e S. Pietroburgo. La sua vita e la sua attività in rapporto agli eventi ecclesiastici del tempo), Praga 1916; Beljaev A., *Mitr. Peterburgskij Gavriil kak ustroitel' monašeskoj žizni v Rossii* (Il metropolita di Pietroburgo Gavriil come riorganizzatore della vita monastica in Russia), Dušepoleznoe Čtenie 1889, n. 2, pp. 164-178; P. V. Kalitin, *Vopreki veku prosveščenija: Vysokopr. Gavriil Petrov, mitr. Novgorodskij i S.-Peterburgskij: Žizn', tvorčestvo, končina,* (Sullo sfondo del secolo dell'illuminismo: G. P. metropolita di Novgorod e S. Pietroburgo: Vita, opere, morte), Moskva 2000.

missioni russe in America. Nel campo della cultura spirituale fondamentale fu il suo ruolo nella pubblicazione in Russia della *Dobrotoljubie* (amore del Bene), vale a dire la traduzione in slavo della *Filocalia* di Paisij Veličkovskij.

10.- Il Seminario Alessandro Nevskij di Pietroburgo

Benché nuova capitale dell'Impero, Pietroburgo ufficialmente non ebbe un'accademia sino all'anno 1809. Tra il 1725 e il 1726 nasceva il seminario annesso alla chiesa di S. Alessandro Nevskij. Benché si trattasse solo di seminario e non di accademia, le autorità decisero di assegnarvi dei professori preparati all'estero. In particolare all'università di Leida fu mandato M. Kleveckij, mentre ad Oxford fu inviato S. Matveevskij. Il che è già indicativo del come la scuola teologica di Pietroburgo intendeva fare teologia, confrontandosi cioè soprattutto con la teologia europea.

I corsi partivano naturalmente da temi elementari, in quanto il seminario aveva come scopo primario quello di formare i sacerdoti, i quali in quell'istituzione ecclesiastica dovevano imparare tutto, anche le materie non propriamente ecclesiastiche: lettura, aritmetica, salterio in slavo ecclesiastico, grammatica, spiegazione delle beatitudini evangeliche. Il manuale più in uso era il *Libro di lettura o formazione iniziale dei ragazzi* di Feofàn Prokopovič.

I corsi previsti erano otto, e l'ottavo era dedicato proprio alla teologia, e comprendeva le seguenti materie:

1. Teologia dogmatica (bogoslovie dogmatičeskoe)
2. Teologia morale (bogoslovie nravstvennoe)
3. Teologia comparata (o polemica) (bogoslovie sravnitel'noe)
4. Ermeneutica biblica (bogoslovie istolkovatel'noe)

Benché il Seminario fosse di indirizzo europeistico, sin dai primi tempi della sua fondazione non mancò di coltivare la bizantinistica. Ad esempio, cogliendo l'occasione della presenza a Pietroburgo del conte Cristiano Augusto che ne era particolarmene interessato, il Santo Sinodo fece catalogare e descrivere i manoscritti greci già nel 1723, il che ovviamente fu di grande utilità per gli studiosi.

Dal punto di vista teologico comunque i testi cui si faceva più riferimento erano quelli del teologo protestante Johann Franz Buddeus (1667-1729): *Institutiones theologiae Moralis* (1711) e *Introduzione storica alla teologia generale* (1727), amico del Prokopovič. Forte ispirazione protestante aveva anche l'opera *Theatron ili Pozor istoričeskij čerez Vil'gel'ma Stratemana sobrannyj,* tradotto da Gavriil Bužinskij (+ 1731). Essa trattava di storia sacra e profana, e per oltre un ventennio servì da manuale di storia. Poi, verso la metà del XVIII secolo, proprio per la sua impronta chiaramente protestante, spesso in contrasto con la tradizione ortodossa, venne messa da parte.

Nel 1797 il seminario fu elevato ad accademia Alessandro Nevskij per poi nel 1809 prendere il titolo di accademia ecclesiastica di Sanpietroburgo[321].

[321] Cfr. Archim. Avgustin Nikitin, *Voprosy Christianskogo edinstva v dejatel'nosti Peterburgskoj Leningradskoj Duchovnoj Školy (1809-1984)* (Questioni intorno all'unità cristiana nell'attività della scuola ecclesiastica di Pietroburgo-Leningrado), Bogoslovskie Trudy, Moskva 1986.

11.- Il Seminario della Trojckaja Lavra ed altre scuole

Intorno alla metà del XVIII secolo la corrente prokopovičana diventava prevalente anche nel seminario del celebre monastero della Troickaja Lavra[322]. Il primo trattato in tal senso fu quello di Afanasij M. Volchovskij, che pure aveva compiuto gli studi a Kiev, nel 1751. La sua *Summa Theologiae, salutarem fidei orthodoxae doctrinam sincere et perspicue proponens, ab improbe in eam congestis tum infidelium blasphemiis, tum haereticorum calumniis et cavillationibus vindicans, pro varietate materiae in varios tractatus dispertita, et pio studentium usui dicata* raramente si discosta dalle posizioni del Prokopovič (come nel caso dell'origine dell'anima, ove il Prokopovič è per il traducianismo, egli è per il creazionismo), ma tiene conto anche di teologi luterani più recenti. L'autore nel 1758 fu nominato vescovo di Tver, e nel 1763 metropolita di Rostov.

Simile, ma con qualche aggiornamento, è il trattato composto dall'archimandrita Ilarion (+ 1772), che resse quel seminario dal 1766 al 1770. La sua *Theologiae Summa* si divide in tre tomi, tenendo conto non soltanto del Prokopovič, ma anche di Platon Levšin e Gavriil Petrov.

Ivi fu rettore anche Matvej Smirnov (+1815), autore della *Sacra Theologia, sive institutiones Theologiae, sacra Scriptura potissimum fundatae et studiosis litterarum in lavrensi schola traditae*. Questo lavoro, che dipende molto dal Prokopovič, dal metropolita Platon e dal Gorskij, è interessante per la premessa sui lineamenti storici della teologia. Nella Trojckaja Lavra fu composto anche il primo trattato di teologia in lingua russa ad opera di Juvenalij Medvedskij (+1809): *La teologia cristiana, per coloro che desiderano il massimo successo nella devozione* (Bogoslovija christianskaja, dlja želajuščich v blagočestii vysšago uspecha), Moskva 1806.

Non mancarono, tuttavia, alcune opere teologiche prodotte al di fuori delle Accademie di Mosca e di Kiev. Arsenij Maceevič (1698-1772), metropolita di Rostov e, come si è detto, amico del Lopatinskij, pubblicò una raccolta di sermoni in 12 volumi. Sue sono pure le *Objectiones ad satyram lutheranam quae vocatur: Malleus in Petram Fidei*, nonché il *Supplementum ad confutationem responsionum rascolnikarum anno 1723 propositarum, a Theophilacto Lopatinskii conscriptam*. Da notare che il Maceevič fece una fine più dura dell'amico Lopatinskij. Oppostosi decisamente alla confisca delle proprietà ecclesiastiche decretata da Caterina II, fu prima spogliato della sua dignità ecclesiastica e poi chiuso in carcere nella città di Reval (Tallin).

Su Tichon Sokolov (il famoso Tichon Zadonskij), prefetto del seminario di Novgorod, ed autore del *De vero christianismo* (Petropoli 1785 e 1803), si fa un discorso a parte. In linea con la tradizione prokopovičana fu poi il trattato di Jakinf Karpinskij (+ 1798) dal titolo *Compendium orthodoxae theologicae doctrinae, ab archimandrita, qui nunc praeest monasterio S. Cirilli Bieloiezerensis Hyacintho Karpincki concinnatum,* Lipsiae 1786 (Mosquae 1790, 1810), usato nel seminario di Kolomna.

Lo stesso vale per Sil'vestr Lebedinskij (+1808) che, dopo aver frequentato l'accademia di Kiev, divenne rettore della nuova accademia di Kazan'. Eletto vescovo di Poltava, quindi arcivescovo di Astrachan, finì la sua vita come arcivescovo di Kazan'. Nello spirito del Prokopovič scrisse un *Compendium theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum, per theoremata et*

[322] Si noti che questo seminario esisteva già prima che la *Slavjano-Greko-Latinskaja Akademija* si trasferisse nel 1814 dal monastero Zaikonospasskij di Mosca nelle mura della Trojckaja Lavra.

quaestiones expositum, usibus theologicis in omnibus fere materiis adornatum, Petropoli 1799 (Mosquae 1805) [323].

12. Platon Levšin: ecclesiologia e apertura ai raskol'niki

Il mondo accademico di cui si è parlato puntava molto sulle materie di studio che, come si è detto, svolgendosi in latino non sempre riusciva a penetrare nel cuore degli studenti di teologia e quindi non sempre risultava utile per la catechesi e la vita pastorale. Il personaggio che nella seconda metà del secolo seppe riempire questo vuoto è il metropolita Platon. Uomo di grande intelligenza e saggezza seppe districarsi autorevolmente in un mondo culturale imbevuto di voltairianismo e anticlericalismo, entrando nelle grazie di colei che maggiormente lo propugnava, l'imperatrice Caterina II.

Nato nel distretto di Mosca nel 1737, Piotr Egorovič Levšin si formò all'accademia Slavo-greco-latina, prediligendo le materie storiche. Ben presto ebbe grande padronanza delle lingue (specie latino, greco e francese). Entrato nel 1758 nella vita monastica, nel 1761 divenne rettore del seminario della Trojckaja Lavra, ove aveva già insegnato retorica. Quando nel 1763 Caterina II visitò il monastero rimase colpita dalla sua predica sulla vera devozione (*O blagočestii*), tanto che lo volle a corte come maestro di Paolo, il piccolo erede al trono. Divenne tanto influente a corte, che Caterina II una volta ebbe a dire: *Il reverendo Platon fa di noi quello che vuole. Vuole che noi piangiamo ? E noi piangiamo*. Membro del Santo Sinodo nel 1768, due anni dopo diveniva arcivescovo di Tver' (1770), ma raggiunse la sua sede solo dopo che l'erede al trono si sposò. Nel 1775 divenne metropolita di Mosca, rimanendovi con grande stima di tutti, fino alla morte (1812).

Fra il 1761 e il 1763 aveva composto la *Theologia christiana super fundamentum Verbi Dei exstructa ad praxin pietatis et promotionem fidei Iesu Christi unice directa, et in seminario quod est ad Lavram SS. Trinitatis et S. Sergii tradita*. Nel 1765 pubblicava in russo *La dottrina ortodossa o breve teologia cristiana* (Pravoslvnoe učenie ili sokraščennoe christianskoe bogoslovie), risultato delle sue lezioni al gran principe Paolo. Era questo il primo trattato di teologia in russo, e fu ben presto tradotto in tedesco (Riga 1770), latino (da Damasceno Semenov Rudnev, *Doctrina Orthodoxa, seu compendium theologiae christianae,* 1774), francese (da Simeone Matveev, Pietroburgo 1776), quindi in greco (da Diamantos Korai, Lipsiae 1782), e poco dopo in inglese, olandese, armeno e georgiano [324].

Il titolo del trattato, col suo riferimento ad una teologia fondata "sulla Parola di Dio" porterebbe a immaginarsi un Platon completamente dipendente dal protestantesimo del Prokopovič. In realtà, egli coglie l'aspetto fondamentale e più positivo del protestantesimo (poggiare tutto sulla Parola di Dio), senza dimenticare l'insegnamento della Tradizione ecclesiale. Infatti, a differenza del Prokopovič, che era interessato soltanto agli aspetti esteriori e strutturali della Chiesa, ed era dotato di costante spirito

[323] Grande successo riscossero le sue opere in russo: *Netlennaja Pišča* (il Nutrimento incorruttibile) e *Pritočnik Evangel'skij* (Manuale del predicatore con parabole evangeliche), che ebbero numerose edizioni

[324] Su Platon, vedi I. M. Snegirev, *Žizn' Moskovskago Mitropolita Platona* (Vita del metropolita di Mosca P.), Moskva 1857 (4 izd., M 1891); A. Barsov, *Očerk žizni mitropolita Platona* (Lineamenti della vita del m. P.), Moskva 1891; Nadeždin A., *Mitropolit Moskovskij Platon Levšin kak propovednik* (Il m. di Mosca P. come predicatore), Kazan' 1883; V. Magnickij, *Platon Levšin, mitropolit Moskovskij,* in Prav. Sob., 1912, t. II, pp. 569-588, 837-881; S. Runkevič, *Platon Levšin,* in RBS, SPb 1905, pp. 49-54 (con ricca bibliografia).

polemico, il Levšin andava nel tessuto ecclesiale più profondo. Cosa che gli era possibile grazie alle continue esperienze pastorali.
Questo è anche uno dei motivi per cui evita l'argomentazione teologica speculativa, cercando di attenersi alla Sacra Scrittura. Ad esempio, parlando del *Filioque,* dice:

> *I papisti e coloro che la pensano come loro, argomentano irragionevolmente e contro il dogma della Chiesa primitiva, che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio. Noi non diremo di più su questo argomento, essendo un mistero inscrutabile, e perché non ha senso stare a disputare visto che la Sacra Scrittura afferma una processione dello Spirito dal Padre soltanto, e non dal Figlio* [325].

La Sacra Scrittura è sempre presente nel discorso di Platon, il quale si espresse chiaramente sulla bontà della lettura di essa da parte dei fedeli. Pur parlando più raramente della tradizione ecclesiale, dei padri e dei concili (quasi sempre per affermare delle verità ortodosse contro i cattolici, i luterani e i calvinisti), nelle questioni specifiche si dimostra saldamente ortodosso. Anzi è talmente convinto della verità ortodossa, da rite
nere quella ortodossa come l'unica vera chiesa. Parlando ad esempio della chiesa cattolica, diceva:

> *Il papismo abbonda di perniciose superstizioni e, rinnegando la parola di Dio, tende a sottomettere tutti ai decreti del papa. Essi corrompono il dogma della processione dello Spirito, contro la chiara testimonianza della Scrittura. Essi non offrono il calice della comunione ai laici, e proibiscono loro di leggere la Bibbia. Credono nel fuoco del purgatorio, germoglio della loro immaginazione, e appropriandosi di una supremazia sconosciuta al Vangelo, perseguitano col fuoco e con la spada quelli che non la pensano come loro* [326]*. La verità della nostra chiesa ortodossa orientale è fondata su prove incontrovertibili. Essa infatti sin dai giorni degli Apostoli ha conservato intatta non solo la fede da loro professata, ma anche le tradizioni della chiesa primitiva. (...) La dottrina di questa chiesa non è mai cambiata, né in Grecia né in Russia, nel senso che non ha operato cambiamenti come la religione papista al tempo di Lutero. (...) Dal che possiamo dedurre che la nostra chiesa ortodossa non è soltanto vera chiesa, ma che è l'unica vera chiesa, sempre sé stessa sin dalla fondazione del mondo* [327].

Se però il Levšin si rivela discepolo del Prokopovič nella durezza di linguaggio verso la chiesa romana, se ne distacca alquanto allorché all'organizzazione ecclesiastica aggiunge lo spirito pastorale. Autentico uomo di Chiesa, Levšin vedeva soprattutto la vita interiore di essa, anche quando parlava delle sue strutture esterne:

> *L'Eglise est une societé bien etablie et bienreglée, par consequent il doit y avoir un gouvernement; ce gouvernement n'est pas monarchique ni despotique, mais il est pastoral et paternel: car se sont les ames, qui sont confiées à ce gouvernement,*

[325] Cfr. P.P. Sojkin, *Polnoe Sobranie Sočinenij Platona,* Sanktpeterburg 1913, I. Per la citazione ho tradotto dal catechismo in inglese: Metropolitan Platon of Moscow, *Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church,* London 1957 (Willits, California) 1974), p. 128.
[326] Cfr. Platon, *Orthodox Doctrine,* cit., pp. 133-134.
[327] Ivi, p. 135.

c'est pourquoi les ordonnances n'ont ici aucun pouvoir, mais la doctrine, et les exhortations, car personne ne peut être contraint à la foi [328].

Tale governo pastorale e non autoritario permette a Platon di collegarsi all'antica tradizione greco-bizantina in cui l'autorità è dell'imperatore cui spetta la convocazione dei concili, il che coincide anche con la teologia della Riforma : *cuius regio eius et religio*. Benché animato da un certo spirito illuministico, Platon inserisce questo discorso in un contesto di sinfonia fra stato e chiesa. Se la chiesa è in qualche modo subordinata allo stato, non per questo di fronte allo stato tutte le chiese sono uguali. La fede della Russia è la fede ortodossa. In un discorso tenuto nel 1772 in occasione del compleanno dell'imperatrice Platon affermava :

La Chiesa e la società sono unite fra loro in modo che una si distingue dll'altro non nella sua essenza (suscestvom) ma nella relazione (otnosenie). La società civile è un'associazione di uomini unificata dalle stesse leggi e Dalla stessa forma di governo, ma questa stessa società nel momento in cui è unificata dalla stessa forma di culto e gli stessi riti sacri è la Chiesa. (...) Gli uomini unificati sotto le stesse leggi e la stessa forma di governo, costituiscono un solo corpo sociale ; ma se questi stessi uomini sono unificati anche sotto l'aspetto più importante, vale a dire il culto, essi costituiscono anche il corpo mistico, un corpo ed uno spirito[329].

Il Levšin raramente usa termini come autorità e potere in riferimento alla Chiesa. Non sembra però che lo faccia nello spirito prokopoviciano dell'asservimento allo stato. Per lui l'unica autorità è quella di Dio, mentre gli uomini possono essere solo degli amministratori della *potestas*. Persino gli apostoli non possono essere chiamati signori, ma soltanto fratelli. Quindi le categorie autentiche della gerarchia ecclesiastica sono quelle del dovere e del servizio. Cose che, a suo avviso, è difficile ritrovare nella chiesa occidentale, attratta da interessi (*korystoljubie*) e da brama di potere (*vlastoljubie*) [330].

Platon insiste sulla presenza della chiesa, cioè del popolo di Dio, durante la celebrazione dei sacramenti. Non si tratta di una presenza passiva, ma attiva e confermante la discesa dello Spirito sul sacramento celebrato. Tutto questo, a livello invece di rapporti interpersonali, deve esprimersi nella carità e nell'armonia: *I membri della Chiesa, in quanto membra dello stesso corpo, compartecipano la sofferenza l'uno dell'altro. Così i Cristiani, riuniti nel sacro vincolo della società ecclesiastica, devono amarsi l'un l'altro ed avere cura degli altri come di sé stessi. La chiesa è il nome della concordia e dell'unità* [331].

La Chiesa non è però un'assemblea qualsiasi, ma un'assemblea convocata (*sozvanie*), raccolta e suscitata (vyzvannoe sobranie) dallo Spirito Santo, un Concilio (*sobor*): *Črez Ducha Svjatago sobiraetsja i chranitsja*. E' lo Spirito che la raccoglie e la conserva, mantenendola nell'unità. Pur nella diversità delle chiese locali la verità che essa esprime è indirizzata a tutta l'umanità, onde la chiesa è detta universale o *sobornaja* [332].

---

[328] Cfr. *La doctrine orthodoxe ou la théologie chrétienne abbregée a l'usage de son altesse imperiale monseigneur le Gran Duc Paul Petrowitz prince imperial de toutes les Russies,* St. Petersbourg 1776, p. 129.

[329] Cfr. Sojkin, *Polnoe sobranie,* cit., I, pp, 339 ss. Cito da Tyskiewicz, *Moralistes de Russie,* Rome 1951, p. 74.,

[330] Cfr. Sojkin, *Polnoe Sobranie,* cit., pp. 97-101, 364-371, 572, 892-893, 904-907.

[331] Cfr. Katichizis del 1775, in *Polnoe Sobranie,* I, pp. 377-378.

[332] Cfr. Katichizis del 1759, in *Polnoe Sobranie*, I, pp. 889, 890.

Alla sua opera, in collaborazione con Gavriil Petrov, si deve il riavvicinamento degli staroobrjadcy alla chiesa ufficiale.

Contro di essi nei primi decenni del XVIII secolo avevano scritto, come si è visto, un po' tutti i teologi delle più varie tendenze, dal Prokopovič allo Javorskij al Lopatinskij. Solitamente però i missionari inviati dalla chiesa sinodale non riuscivano a convincere col dialogo teologico, ma ricorrevano a minacce più o meno velate intorno ai rischi con le autorità. Insieme a Gavriil Petrov, Platon Levšin imboccò una via nuova, quella della tolleranza e della comprensione. Un sinodo del 1784 decideva di invitarli a rientrare nel grembo della chiesa. In cambio, il sinodo stesso deliberava la liceità di mantenere gli antichi riti anteriori alla riforma nikoniana. Quando Platon si accorse che l'idea funzionava, nel 1800 ottenne dal sinodo che fossero tolte le scomuniche previste dal concilio del 1666 contro coloro che praticavano i vecchi riti. In cambio i raskol'niki dovevano riconoscere l'autorità della chiesa ufficiale e prendere da essa i sacerdoti. Era la nascita della cosiddetta chiesa unita degli *Edinovery* (fedeli aventi la stessa fede della chiesa sinodale ma praticanti gli antichi riti).

Altra importante sua iniziativa fu quella di ridar vita al monastero di Optina Pustyn', da qualche tempo praticamente abbandonato. Ivi mandò ai primi dell'Ottocento il monaco Avraamij. Come è noto, allorché qui nel 1821 giunsero i discepoli di Paisij Veličkovskij (i padri Moisej e Antonij), il monastero divenne centro di grande spiritualità.

Spirito di tolleranza dimostrò anche nei confronti di alcuni rappresentanti della massoneria. Andando al cuore del problema, e non fermandosi soltanto ai principi teorici, dopo un interrogatorio voluto dall'imperatrice Caterina II, ebbe il coraggio di dichiarare innocente il letterato satirico massone Nikolaj Novikov, che Caterina voleva assolutamente condannare col pretesto di offesa alla religione cristiana. Pur essendo il Novikov un leader della massoneria moscovita, Platon ebbe a dire che avrebbe desiderato che tutti i cristiani si comportassero come lui (probabilmente si riferiva al fatto che Novikov con la sua satira si batteva per i valori e diritti umani, tanto calpestati nella società [333].

In generale, prima del Catechismo di Filarete Drozdov i testi di Platon godettero di grande autorità nella Chiesa russa, e godettero di un gran numero di ristampe.

I giudizi sulla sua teologia sono vari e non sempre tengono conto della situazione in cui Platon si trovò ad operare. I cattolici gli rimproverano il suo cesaropapismo[334], non considerando che questo è nella tradizione ortodossa e non è un'invenzione di Pietro il Grande o del Prokopovič. Florovskij gli imputa una certa imprecisione in ecclesiologia[335], il che è vero se si riferisce alla definizione concettuale o teologica, un po' meno se si rapporta all'esperienza ecclesiale come sentita e vissuta e come emerge dalle sue varie opere.

13. Tichon Zadonskij: un monachesimo tra malinconia e gioia cosmica

Il monachesimo russo nel corso del XVIII secolo, se in generale subì pesanti condizionamenti, a livello di alcune personalità ascetiche (podvižniki) ebbe un prodigioso risveglio. E la cosa è tanto più interessante se si pensa alla diffusione delle idee laicali introdotte con la riforma di Pietro il Grande e l'illuminismo di Caterina II. Sotto questa imperatrice, fra l'altro, grande successo avevano in Russia le idee di Voltaire, ma era anche il tempo della rinascita del monachesimo grazie a tre grandi

[333] Cfr. Gitermann, *Storia della Russia,* cit., I, p. 615.
[334] Cfr. Tyskiewicz, *Moralistes,* cit., pp. 73-75.
[335] Florovskij, *Le vie,* cit., p. 92.

animatori della vita spirituale. Tre artefici che erano notevolmente diversi fra loro, il che non deve sorprendere se si considera la varietà dei maestri di spirito nel monachesimo russo. Fu un risveglio quasi all'unisono, con Tichon Zadonskij che, sulla scia di S. Dimitrij di Rostov, introdusse in Russia il meglio della spiritualità occidentale, Paisij Veličkovskij che vi innestò il meglio della spiritualità orientale e San Serafim di Sarov che seppe esprimere la spiritualità russa nella sua integralità e cattolicità.

San Tichon Zadonskij (1724-1783), al secolo Timoteo, nacque a Korocko, presso Novgorod, figlio del salmista Sabellio Sokolov[336]. Nonostante la grande povertà della sua famiglia, i fratelli riuscirono a farlo andare al seminario di Novgorod, aperto pochi anni prima. Qui acquisì una solida conoscenza della lingua greca, della Sacra Scrittura e della Patristica. Il suo talento nelle lingue fu ben presto apprezzato, al punto che già prima della fine degli studi gli fu assegnato l'insegnamento del greco e poi della filosofia. Il 27 agosto 1758 fece professione religiosa col nome di Tichon. Anche la sua spiritualità fu rapidamente apprezzata. A distanza di un anno diveniva archimandrita di Želtikov, quindi di Otroč, per divenire infine rettore del seminario di Tver'. Nel 1761 fu consacrato vescovo di Keksgolm e Ladoga, dignità che praticamente gli diede l'amministrazione dell'importante diocesi di Novgorod. Una temporanea amministrazione della diocesi di Pietroburgo in assenza dei vescovi del sinodo lo impose all'attenzione di Caterina II, che volle affidargli la vasta arcidiocesi di Voronež (1763), quando aveva soltanto 37 anni. Fu mentre andava a prendere possesso della nuova sede che dovette partecipare alla deposizione del metropolita di Rostov, Arsenij Maceevič, che coraggiosamente aveva resistito all'esproprio dei beni ecclesiastici decretato da Caterina II. L'episodio si imprimerà indelebilmente sulla sua psiche, che cominciò a tendere verso la malinconia.

Cogliendo l'occasione della nuova dignità, avviò una vasta azione di riforme nella sua diocesi, creando nuove scuole e deponendo i superiori che svolgevano senza entusiasmo i loro compiti. Ma, se questo gli attirò un sincero apprezzamento, altrettanto forte fu la critica, e soprattutto il crescere del malcontento nei suoi confronti. Per di più gli ambienti monastici simpatizzavano con i Vecchio-credenti. Essendosi la situazione fatta insostenibile, fu la stessa imperatrice ad accettare le sue dimissioni (1767). Allora, come tutti i santi fondatori si allontanò dalla città, ritirandosi nel monastero di Tolše, che si trovava a 40 km da Voronež in mezzo alle paludi e veniva visitato a malapena da contadini. Due anni dopo passava al monastero di Zadonsk (84 km da Voronež), dove la salute peggiorò, forse anche per le angherìe subite, oltre che per le mortificazioni volontarie e non [337]. Ebbe anche l'idea di riprendere il suo ministero episcopale come lo esortava il metropolita Gavriil di Pietroburgo, ma poi vi rinunciò, e dal periodo eremitico passò allo starcestvo. Ma anche così i superiori del monastero cercarono di ostacolarlo, scrivendo al vescovo intorno ai gravi rischi per il monastero a motivo di tanta gente che veniva a visitarlo e di cui non si conosceva l'identità. Fiaccato da questa sua dedizione ai poveri e a coloro che ricorrevano a lui, il 13 agosto 1783 chiuse gli occhi nel Signore. Il 25 agosto 1861 la Chiesa russa lo elevava

[336] Su S. Tichon Zadonskij vedi: A. Lebedev, *Sv. Tichon Zadonskij. Ego žizn' i pisanija* (S. T. Z. La sua vita e gli scritti), Sanktpeterburg 1865; T. Popov, *Svjatitel' Tichon Zadonskij i ego nravoučenie* (S. T. Z. e la sua dottrina morale), Moskva 1916; Kazanskij P. S., *Žitie iže vo svjatych otca našego Tichona episkopa Voronežskago, Zadonskago Čudotvorca* (Vita del nostro padre tra i santi T. vescovo di Voronež e taumaturgo di Zadonsk), S.-Peterburg 1861; N. Gorodeckij, *Saint Tichon Zadonskij inspirer of Dostoevsky,* London 1950. Le opere complete (*Polnoe sobranie Sočinenij)* furono pubblicate da Evgenij Bolchovitinov nel 1825. Nel 1899 erano alla sesta edizione.

[337] Sulle mortificazioni procurategli dai confratelli monaci e dai superiori monastici, vedi in particolare I. Kologrivov, *Santi Russi,* cit., pp.343-396. Questo studioso paragona questo periodo della vita di S. Tichon alla "notte oscura" di cui parlano Tauler e S. Giovanni della Croce (ivi p. 375).

agli onori degli altari. Quando fu disposta la traslazione dei suoi resti alla cattedrale di Zadonsk parteciparono oltre 300.000 persone[338].

Nelle sue opere principali, *Il vero cristianesimo* (Ob istinnom Christianstve, 1771) ed *Il tesoro spirituale* (Sokrovišče duchovnoe) si riscontra un ideale etico ispirato ad un forte rigorismo. Pur avendo frequentato il seminario di Novgorod, Tichon Zadonskij era un erede della formazione scolastica kieviana, e quindi apprezzava gli scritti spirituali occidentali. Ecco perché proprio queste due opere non sono esenti da affinità notevoli con scritti occidentali. In particolare *Il vero cristianesimo* richiama un'opera dall'analogo titolo del pietista tedesco Johann Arndt, mentre *Il tesoro spirituale* rivela molti punti in comune con un'operetta latina (*Meditazioni improvvisate*) del vescovo anglicano Joseph Hall.

Il titolo completo della prima opera è: *Sul vero cristianesimo, compendio sull'insegnamento della vera fede, sulla santa vita, la penitenza salutare, il fervore del cuore, il dolore dei peccati e la condizione di sinceri cristiani; contenente inoltre istruzioni sul come i veri cristiani possono sfuggire al peccato, alla morte, al demonio, al mondo e ad ogni possibile sciagura*. Evitando di inserirsi nella tradizione prokopoviciana che distingueva nettamente la trattazione dogmatica da quella morale, Tichon affronta le verità della fede considerandole non tanto nel loro contenuto concettualistico, quanto nel loro impatto sulla vita concreta quotidiana. Si insiste cioè sulla loro implicanza e applicazione morale.

Riunendo nella sua riflessione il misticismo occidentale e quello orientale, Tichon parla della preghiera come di una sinfonia fra le labbra ed il cuore:

> *Assolutamente vana è quella preghiera che muove le labbra senza muovere il cuore, che proferisce parole ma non aderisce con la mente, che si riduce insomma a un suono sensibile senza impegnare l'anima. Il suono e la voce devono corrispondere a un anelito interiore, non altro essere che la manifestazione di una condizione intima. Quando le labbra dicono una cosa e la mente ne pensa un'altra manca l'accordo e la preghiera non è più tale; dobbiamo perciò fare del nostro meglio per unificare le nostre potenze, sia sensibili che spirituali, in guisa che mentre la bocca parla il cuore soppesi le parole pronunziate e le ascolti, e la mente le mediti* [339].

Nel *Tesoro spirituale ammassato nel mondo* Tichon procede ad una serie di meditazioni, in cui si alternano la malinconia (derivante dalla coscienza del peccato e della precarietà delle cose terrene) e la gioia (derivante dalla speranza nella vita futura). Tale alternanza è bene evidenziata nella meditazione intitolata *Acqua che scorre*. Ecco il passaggio centrale:

> *La nostra vita è tutto ciò che in essa avviene. E' come acqua che scorre. Nel fiume l'acqua scorre incessantemente e se ne va portando via con sé tutto ciò che galleggia sulla superficie. Così, o Cristiano, è la nostra vita; insieme con essa scompariranno sia la miseria che la felicità. Alcuni anni fa io non ero ed ora sono nel mondo in mezzo ad altre creature. Dice infatti il salmista: la tua mano mi ha creato e plasmato (salmo 118). Ero poi un bambino e la fanciullezza è passata; ero un adolescente ed ho cessato di esserlo; ero un giovane e la gioventù se ne è andata; ero un uomo maturo e forte e non lo sono più. Ora i miei capelli sono bianchi ed io stanco, ma anche la vecchiaia passerà; la fine si avvicina e sto*

[338] Kologrivov, *Santi Russi,* cit. p. 387.
[339] Bolshakoff Serge, *Incontro con la spiritualità russa*, SEI, Torino 1990, p. 55.

andando incontro al destino comune; sono nato per morire, morirò per vivere... Ricordati di me, o Signore, nel tuo Regno! [340].

La filosofia che sta alla base del pensiero di Tichon è caratterizzata da un soffuso senso di gioia cosmica, ed anche la concezione della mistica va indietro verso le grandi esperienze patristiche, ove il rapporto fra l'uomo e Dio è improntato alla restaurazione dell'immagine di Dio nell'uomo. L'attuazione ascetica concreta si ispira al modello più comune dell'occidente, l'imitazione di Cristo [341]. Nell'istruzione 25 delle *Brevi istruzioni morali* egli scrive:

Molti cristiani vogliono essere con il Cristo Sinore glorificato, ma non vogliono essere con lui nelle umiliazioni e negli oltraggi ... . Essi non vogliono soffrire con Lui nel mondo; in tal modo essi dimostrano di non essere in una buona disposizione del cuore. Essi non amano davvero il Cristo. Vero amico di Cristo è colui che quaggiù, in questo mondo, resta a fianco di Cristo, aderisce a lui con tutto il cuore e senza mormorare sopporta con lui la sofferenza e la croce[342].

14. Serafim di Sarov

Completamente immerso nell'esperienza mistica fu anche S. Serafino di Sarov[343], forse il santo russo più amato dal popolo per il modo naturale e spontaneo del suo incontro con Dio (un po' come Padre Pio nel mondo occidentale) come pure per il suo rapporto con la natura e gli animali (come S. Francesco d'Assisi).
Come quella di S. Tichon Zadonskij, la sua è una spiritualità "cattolica" nel vero senso della parola. Infatti non soltanto si rifaceva sia ai Padri greci che latini, ma addirittura (caso più unico che raro) volle provare la varie matrici classiche della spiritualità, dalla vita cenobitica a quella eremitica, da quella di reclusione a quella del silenzio fino a quella degli stiliti. E, volendo, ci si può aggiungere anche l'esperienza esicasta con il suo volto pieno di luce e l'importanza data alla preghiera di Gesù.
In lui tutto è vita. Alieno da ogni concettualizzazione e lontano dal settarismo esicasta, ha in comune con S. Tichon l'assenza di qualsiasi connotazione pseudo-apologetica o antilatina. Per lui i padri sono i grandi maestri di spiritualità, siano essi greci o latini, siano essi S. Pacomio o S. Macario d'Egitto, oppure S. Ambrogio di Milano. Bello, ad esempio, il rinvio a quest'ultimo allorché parla del "sacramento" del silenzio come

[340] Bolshakoff, *Incontro,* 56-57.
[341] Il concetto dell'imitazione di Cristo (Christopodražatel'noe žitie) ricorre frequentemente sia nel *Tesoro spirituale* che nelle *Lettere dalla Cella*. Vedi al riguardo lo studio specifico di Janezič S., *Imitazione di Cristo secondo Tichon Zadonskij,* Trieste 1962; anche Kologrivov, *Santi Russi,* pp. 382-383. Il Tyszkiewicz, che si sofferma sugli aspetti morali della dottrina di S. Tichon, polemizza con il Losskij (*Moralistes de Russie,* Rome 1951, p. 61) che afferma che il concetto della passione e dell'imitazione di Cristo è estraneo all'ortodossia (Vl. Losskij, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient,* Aubier 1944, p. 242).
[342] *Brevi Istruzioni morali*, istr. 25, in Tyszkiewicz, *Moralistes,* cit., p. 60-61.
[343] Proprio per il carattere esperienziale dell'intera sua vita, è praticamente impossibile uno studio criticamente esaustivo su di lui. Per un primo approccio vedi George P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, vol. two, Nordland Publishing Company, Belmont Mass. 1975, pp. 242-279, che in gran parte riproduce lo studio di A.F. Dobbie Bateman, *Saint Seraphim of Sarov. An icon of Orthodox spirituality,* in "The Ecumenical Review" 1963, pp. 264-278; vedi anche Zander V., *Seraphim von Sarov. Ein Heiliger der Orthodoxen Christenheit,* Düsseldorf 1965; Ilijn V., *Prep. Serafim Sarovskij,* Paris 1930; Ivan Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges 1953; in trad. it. Santi Russi, La Casa di Matriona, Milano 1977, pp. 439-463; fonte principale per la sua spiritualità è il *Colloquio con Motovilov,* trad. di A. Chovakov, Roma 1944.

momento fondamentale nella vita del monaco [344]. La sua vita, infatti, trascorse in lunghi anni di ritiri solitari nei boschi che circondavano il villaggio di Sarov nella regione di Tambov.

Nato a Kursk nel 1759, Prochor Mošnin (questo il suo nome) aveva pochi anni quando gli morì il padre mentre lavorava alla costruzione della chiesa della Madre di Dio. Negli anni della sua fanciullezza viva fu l'immagine della madre che continuava l'opera del padre e portava a termine la chiesa della Vergine. E fu proprio la Madonna a comunicargli in visione la sua guarigione. Sin da giovane ebbe il dono delle visioni. Per alcuni anni aiutò il fratello negli affari di famiglia, ma sentiva che non era la sua vocazione. La chiamata ad una vita ascetica gli fu confermata dallo starec Dositeo in occasione di un pellegrinaggio alle sante reliquie della Pečerskaja Lavra di Kiev. Così nel 1779 all'età di 19 anni fu accolto nel monastero di Sarov.

Qui i monaci non compresero i suoi doni mistici, né lui faceva alcunché per palesarli. Si chiudeva nella sua cella per lunghi periodi non uscendo neppure in occasione di visite di personaggi illustri. Altre volte si ritirava a vita eremitica nei boschi vicini. Nel 1804 iniziò l'esperienza stilita utilizzando una roccia nelle vicinanze della sua capanna. Tre anni dopo l'esperienza del silenzio assoluto, e dato che molti volevano interrogarlo a tal proposito, egli si gettava ai loro piedi con la faccia a terra. Ma non lo capiva neppure il nuovo igumeno di Sarov che in nome dell'obbedienza lo richiama in convento (1810). Cinque anni dopo alleggeriva la sua vita di recluso in cella accettando di parlare ai confratelli e ad altri che chiedevano conforto e consigli. Una svolta che divenne totale nel 1825, quando aprì la porta della sua cella e fu a completa disposizione di infermi nel corpo e nella mente. Era divenuto un vero starec. Per lui scopo della vita era l'acquisizione dello Spirito Santo, vale a dire entrare in viva comunione con Dio e gioire anche quando le prove ricordavano la passione di Cristo.
La sua fama di santità attraeva a lui molte persone inferme o desiderose di rinvigorimento spirituale. Per tutti aveva parole di conforto o salutari consigli. Benché non avesse avuto alcun padre spirituale si rivelava così come starec illuminato direttamente dall'alto. Ogni tanto gli apparivano La Madonna in compagnia di S. Pietro e e Giovanni Teologo che dicevano: "Egli è uno della nostra famiglia". Secondo alcuni critici la figura dostoevskiana della starec Zosima nei Fratelli Karamazov è modellata proprio su quella di S. Serafim.

Benché vivesse in un'epoca di importanti rivolgimenti storici (come l'invasione napoleonica del 1812), egli fece in modo che nessuno di questi avvenimenti entrasse nella sua vita. I suoi interlocutori erano nei cieli, e con essi era in continuo dialogo. L'unico impegno che accettò fu di succedere al padre Pacomio di Sarov nel 1794 come padre spirituale delle monache del monastero Diveev. Morì nel monastero di Sarov il 2 gennaio del 1833 e subito la sua tomba divenne mèta di pellegrinaggi.
Fu canonizzato il 19 luglio del 1903, ma per il popolo lo era già da tempo.

15. Paisij Veličkovskij: esicasmo e neo-patristica

Oltre a Tichon Zadonskij ed a Serafino di Sarov nella seconda metà del XVIII secolo si affermò un'altra grande personalità, che, benché molto meno nota delle due precedenti, sul piano della teologia avrà ancor più successo. Si tratta del monaco Paisij Veličkovskij, noto soprattutto per aver tradotto in slavo ecclesiastico la *Filocalia,* la raccolta di scritti spirituali che sono alla base dell'esicasmo.

[344] George P. Fedotov, *A Treasury,* p. 259.

Paisij Veličkovskij (1722-1794), nativo di Poltava, studiò all'Accademia di Kiev, che però ben presto abbandonò per intraprendere la vita monastica[345]. Ha ragione Florovskij quando dice che già questa "sua fuga giovanile ha qualcosa di simbolico" col suo rifiuto degli autori classici antichi: *Là sentivo spesso parlare di dèi e dee greche, ascoltavo pie favole e odiavo di tutto cuore tale dottrina*[346]. Sembra Simeone il Nuovo Teologo redivivo. Anche questo padre nobile dell'esicasmo ce l'aveva con gli studi umanistici: *Se fosse stato tramite le lettere e gli studi che ci doveva essere donata la vera saggezza e la conoscenza di Dio, allora che bisogno c'era, o fratelli, della fede, del divino battesimo o della comunione ai sacramenti ?* [347]

I primi anni di vita monastica furono felici, poiché, entrato nel monastero di Lubeč, l'igumeno Niceforo lo trattava come un figlio. Poi le cose cambiarono con il successore di Niceforo, Germano Zagorovskij, che lo prese in antipatia e lo mandò via. Nel monastero comunque Paisij aveva avuto modo di leggere gli antichi padri spirituali, con particolare preferenza per S. Giovanni Climaco. Quindi, in Moldavia, ricevette la prima tonsura dall'igumeno del monastero di S. Nicola di Medvedovo (un isolotto del fiume Tjazmin), cambiando il nome da Pietro in Platon. Qui però ebbe il primo impatto negativo con l'uniatismo. Infatti il monastero era entro i confini della stato polacco, e gli uniati fecero molte pressioni per convertire la comunità. La *Vita* di Paisij parla di vera e propria persecuzione. Ed è verosimile, poiché poco dopo effettivamente il monastero fu chiuso.

Tornato a Kiev, prestò la sua collaborazione nella tipografia della Pečerskaja lavra. Nel 1743 si recò in Romania, al monastero di S. Nicola di Treihsteni, dove conobbe e subì l'influsso dello starec Basilio, anche se preferì non seguirlo al suo monastero. Temeva infatti che Basilio premesse per la sua ordinazione sacerdotale, di cui egli si riteneva indegno. Volle seguire invece l'asceta Onofrio di Kyrkul, che si era ritirato in un monastero tra montagne e foreste. A questo punto sentì il bisogno di fare l'esperienza athonita; e così nel 1746 giunse sulla santa montagna, e nel convento del Pantocrator ricevette il grande schima, prendendo il nome di Paisij.

---

345 Su Paisij Veličkovskij vedi: Četverikov, *Žitie i pisanija moldavskago starca Paisija Veličkovskago,* (Vita e scritti dello starec moldavo P. V.), Moskva 1892; Id., *Iz istorii Russkogo Starčestva* (Dalla storia dello starčestvo russo), Bratislava 1925 (edizione ampliata dei due lavori pubblicata in Estonia, *Lo starec moldavo Paisij Veličkovskij. Vita, insegnamento, influenza sul monachesimo ortodosso,* Pečora 1938 (Paris 1976); Zacharia C. (a cura di), *Contributo romeno allo studio della personalità, dell'opera e della memoria dello starec Paisij Veličkovskij,* Monastero di Bistrita 1985; N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIII century. Texts related to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794),* Thessalonike 1986; Per la vita del Veličkovskij ho utilizzato soprattutto il testo del suo discepolo Metrofane di Njamec, pubblicato a cura dei monaci di Optina Pustyn' nel 1847 (*Žitie i Pisanija Moldavskago starca Paisija Veličkovskago*). In traduzione inglese: *The Life and Ascetic Labors of our Father, Elder Paisius, Archimandrite of the Holy Monasteries of Njamets and Sekoul. Optyna Version,* in *Blessed Paisius Velichkovsky,* è stata pubblicata dalla Saint Herman of Alaska Brotherhood, Platina, California 1976.
Più accessibili perché di recente pubblicazione sono: Prepd. Paisij Veličkovskij, *Avtobiografija, žizneopisanie i izbrannye tvorenija po rukopisnym istočnikam XVIII-XIX vv* (Autobiografia, vita, e opere scelte secondo le fonti manoscritte del XVIII-XIX secolo), "Russkij na Afone Svjato Pantelejmonov monastyr'" 2004;Id., *Polemičeskie proizvedenija, poučenija, pis'ma* (Opere polemiche, insegnamenti, lettere), a cura di M. A. Žgun, "Russkij na Afone Svjato Pantelejmonov monastyr'" 2007; Id., *Cvety prekrasnye, sobrannye v duše ot Božestvennych Pisanij* (Fiori meravigliosi, raccolti nell'anima dalle Divine Scritture), Izd. Počaevskoj Lavry, s.d. Id., Vostorgnutye klasy v pišču duši, to est' neskol'ko perevodov iz svjatych otcev starca Paisija Veličkovskogo (Spighe rigogliose a nutrimento dell'anima, cioè alcune traduzioni dai santi Padri dello starec P. V.) (rist. ed. 1849), Moskva, izd. Mosk. Patr., 2000; Id. *Avtobiografija. Žitie,* Sergiev Posad: Svjato Troickaja Sergieva Lavra 2006.

346 Florovskij, *Vie,* p. 104.

347 Simeone Nuovo Teologo, *Traités théologiques et étiques,* Sources Chrétiennes, 129, TR II, 220.

L'Athos era allora in crisi dal punto di vista della spiritualità. Ciò nonostante c'erano i segni di un risveglio. Nel 1743 il patriarca Cirillo V aveva tentato invano di fondare un'accademia Athonita. La cosa ebbe maggior successo nel 1753, quando non solo fu completato l'edificio, ma iniziarono anche dei corsi avendo come primo rettore Eugenio Bulgaris (1753-1758). Questi però si dimostrò poco prudente nell'impostare l'insegnamento in senso filoccidentale, e fu costretto a partire. I monaci intolleranti non si calmarono neppure col successore, Nicola di Mecovo, anzi diedero alle fiamme l'edificio.

Tale l'atmosfera sul Monte Athos quando vi soggiornò il Veličkovskij, il quale ovviamente non sfuggì a quell'aria antilatina caratteristica dei monaci athoniti. Anzi in quegli anni l'antilatinismo aveva reggiunto il suo apice al punto che il patriarca Cirillo V, contro tutta la tradizione ortodossa e il suo stesso sinodo, nel 1755 impose il ribattesimo dei Latini.

Dopo quattro anni di vana ricerca di un padre spirituale e quattro anni nei quali accettò che il monaco Vissarion lo seguisse, ecco che la comunità si allargò a sette rumeni e 5 russi, i quali lo convinsero ad accettare il sacerdozio (1758). A quel punto chiese ed ottenne dal superiore del Pantocrator la chiesa di S. Elia con l'annessa grande cella. Ma questo successo come padre spirituale gli suscitò la gelosia del monaco Atanasio, col quale dovette sostenere una polemica a difesa della preghiera di Gesù. Quando la situazione si rese insostenibile, con i suoi 64 monaci si trasferì (1763) in Romania ove fu ben accolto dal metropolita Gabriele e dal voievoda Gregorio Kallimaki. Costoro gli affidarono il monastero dello Spirito Santo presso Dragomirna, in Bucovina. Qui il Veličkovskij non si limitò a fare da padre spirituale, ma riallacciando una grande rete di contatti riuscì a raccogliere un gran numero di scritti spirituali, in parte già visti e studiati sul Monte Athos. Si dedicò quindi all'approfondimento della lingua greca, circondandosi dei monaci intellettualmente più dotati. Nonostante la sua gracilità, Paisij lavorava giorno e notte sui manoscritti, spesso non udendo la voce dei suoi monaci che invocavano la sua presenza.

Qui, insieme al lavoro di traduzione dei manoscritti greci, Paisij instaurò una severa vita comune, ispirata alla povertà personale, alle lunghe preghiere private e alla confessione quotidiana dei pensieri dinanzi al proprio starec. A causa della guerra russo-turca che portò Dragomirna sotto il potere austriaco, Paisij trasferì la comunità di 350 monaci a Secul. Ma, poco dopo, cedendo alle pressioni del locale metropolita, divenne igumeno del monastero di Njamec (Neamtu), ove spostò 400 dei suoi monaci (gli altri cento restarono a Secul) ed ivi dimorò sino alla morte nel 1794 [348].

16. I manoscritti di Paisij di testi "patristici"

Quando Paisij (e dopo di lui Losskij e Florovskij) parla di "Santi Padri" o di "Padri della Chiesa" non bisogna lasciarsi trarre in errore, perché non intende parlare dei testi di patristica greca e latina composti dai grandi padri del IV-V secolo della Chiesa che affrontano problemi di controversia dogmatica. Non si tratta cioè di Atanasio o Gregorio Nazianzeno, Agostino o Girolamo, ma con poche eccezioni si riferiscono ai teologi bizantini. E' come se un cattolico facesse una raccolta di santi padri inserendovi gli scritti di S. Tommaso, S. Bonaventura, Duns Scoto, Eckhart e Taulero.

I "Padri" a cui si riferisce Paisij sono altri, che solitamente non rientrano in quella che è la patristica, a parte alcuni grandi (come S. Basilio) che, oltre che per i trattati teologici, sono noti anche per i trattati spirituali. Un po' meno erroneamente Florovskij parla di "ritorno dello spirito russo ai padri bizantini". Un'espressione comunque

[348] Cfr. Bolshakoff, *Incontro,* cit., pp. 61-67.

micidiale, in quanto, essendo già esclusi de facto i padri latini dalla patristica, con l'entrata ora dei teologi bizantini fra i padri, si chiudeva per sempre la possibilità del dialogo ecclesiale. Fortuna volle che, prima che l'esicasmo si affermasse ad Optina Pustyn', nella prima metà del secolo XIX i maggiori padri della Chiesa latina (Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno) furono tradotti in russo.
Chiarire dunque il concetto di chi siano i *Padri della Chiesa* per Paisij è molto importante, in quanto la rinascita monastica che fa capo a lui con l'introduzione dell'esicasmo in Russia, abbandonando il campo della spiritualità per entrare nella teologia di scuola, avrebbe scavato un solco incolmabile fra questo filone "mistico" della teologia russa e la teologia cattolica (e protestante). Ecco dunque chi sono i santi padri nell'ottica di Paisij Veličkovskij:

1. S. Antonio il Grande: *Discorso*.
2. S. Giovanni Damasceno: *Scritti Teologici*.
3. S. Basilio il Grande: *Sui voti monastici;*
4. S. Basilio il Grande: *Sul Digiuno;*
5. S. Basilio il Grande, *Contro Eunomio*.
6. Raccolta di Paisij di scritti sul Filioque tratti dalle opere di Gennadio Scolario, Dositeo di Gerusalemme, S. Marco di Efeso, Atanasio il Grande, Giovanni Damasceno, Eulogio di Alessandria, la Confessione di Giustiniano, Ephraim patriarca di Antiochia.
7. Raccolta di brani spirituali tratti da S. Giovanni Crisostomo, S. Giovanni Damasceno, Filoteo, Sofronio patriarca, Evagrio, Germano patriarca di Costantinopoli, S. Isaia il Recluso, S. Gregorio Palamas e Massimo il Confessore.
8. S. Gregorio Sinaita: *Omelie*
9. S. Gregorio Palamas: *Omelie*.
10. S. Gregorio Palamas: *Omelie*
11. S. Diadoco di Fotice: *Capitoli sulla vita attiva*.
12. S. Dionigi (e altri Padri): *La preghiera mentale*.
13. S. Abba Dorotheos: *Istruzioni*.
14. S. Callisto patriarca di Costantinopoli: *Vita di S. Gregorio Sinaita*.
15. Commentari di Alessio Aristeno ai Canoni degli Apostoli e dei Padri.
16. S. Isacco il Siro: *Omelie ascetiche*.
17. Giuseppe Briennio: *Omelie ,* con l'epistola di papa Giovanni VIII a S. Fozio.
18. Callisto Kataphighiotis: *Sull'unione divina e la vita noetica*.
19. Canoni per le 12 Grandi Feste (vecchia e nuova traduzione).
20. Giovanni Climaco: *La scala del Paradiso*.
21. S. Macario d'Egitto: *Omelie*.
22. S. Marco l'Asceta: *Omelie morali ascetiche*.
23. S. Marco di Efeso: *Omelia sulla Processione dello Spirito Santo contro i Latini*.
24. S. Niceta Stethatos: *Omelie*.
25. S. Pietro Damasceno: *Scritti*.
26. Risposte degli Ortodossi alle violenze dei Cattolici (Uniati). Traduzione di un libro stampato ad Halki nel 1775.
27. Callisto patriarca di Costantinopoli ed Ignazio Xanthopoulos: *Il Paradiso*.
28. Raccolta di brani sul Battesimo tratti da scritti di S. Dionigi Areopagita, S. Massimo il Confessore, Canoni Apostolici, *Syntagma* di Matteo Blastares, Canoni dei Concili Ecumenici, S. Giovanni Crisostomo, Teofilatto di Bulgaria.
29. Antologia *sulla Comunione* da scritti di S. Dionigi l'Areopagita, Giovanni Crisostomo e Teodoro Studita; un'epistola di S. Dionigi Areopagita; Teodoreto di Ciro: *Sulle 70 settimane*.

30. Antologia di scritti contro l'eresia di Barlaam e Acindino; *Omelie sulla preghiera di contrizione* di Simeone Magistro e Logoteta, S. Basilio il Grande e Teodoro Studita.
31. Antologia: *il Synodikon della Domenica dell'Ortodossia,* dai *Sette Concili ecumenici,* Germano patriarca, *Omelia dell'Annunciazione della santissima Madre di Dio;* S. Giovanni Damasceno, *Omelie sulla Trasfigurazione, la sepoltura del Signore, la Dormizione della Madre di Dio, l'Annunciazione, Natività della Madre di Dio;* Epifanio di Cipro: *Encomio della santissima Madre di Dio*.
32. S. Esichio di Gerusalemme, *Sulla Preghiera;* S. Antonio il Grande: *Discorsi morali.*
33. La luce nelle tenebre: per i Latini che si sono convertiti all'Ortodossia.
34. S. Simeone Nuovo Teologo: *Omelie.*
35. S. Simeone Nuovo Teologo: *Omelie.*
36. S. Simeone Nuovo Teologo: *Omelie.*
37. Simeone di Tessalonica: *Omelia sul sacerdozio*.
38. Passione del santo martire Anastasio il Giovane, che soffrì nella città di Helvin.
39. Nikon della Montagna Nera (Antiochia): *Taktikon*.
40. S. Filoteo del Sinai: *Capitoli sulla sobrietà.*
41. Abba Thalassio e S. Filemone il Recluso: *Centurie sul Silenzio*.
42. Beato Teodoreto: *Commento al Cantico dei Cantici.*
43. Teodoro di Edessa: *Omelie*.
44. S. Teodoro Studita: *Catechesi.*

17. Dobrotoljubie, una libera traduzione della Filocalia.

La maggior parte di questi "santi Padri" era sconosciuta in Russia, non avendo avuto gli scritti di Nil Sorkij (l'unico ad averli menzionati) quella diffusione che certamente meritavano. La regola che il Veličkovskij propose ai suoi discepoli, pur essendo una sintesi fra gli elementi athoniti (della tradizione esicasta) e gli elementi del monachesimo russo di S.Sergio e S. Nilo (più incline al lavoro e allo studio), prediligeva gli aspetti contemplativi.

Più vicina alla tradizione russa è la tendenza ad evitare eccessivi esercizi ascetici, mettendo invece l'accento sul lavoro e sull'aiuto da portare ai fratelli nel bisogno, come pure sulla copiatura di libri ecclesiastici. Un elemento che lo avvicina invece a Josif Volokolamskij è la scelta cenobitica, preferendo i grandi monasteri all'eremitaggio e allo skit[349].

Va detto anche che, benché la ricerca come tale era contraria alla tradizione esicasta, lo scopo di essa era proprio di dare un fondamento esicasta alla nuova spiritualità monastica russa. La più duratura impresa culturale e spirituale di Paisij è in tal senso la traduzione in paleoslavo della Filocalia (*Dobrotoljubie*), eseguita a partire dall'edizione veneziana (1782) di Macario di Corinto e Nicodemo l'Agiorita. In Russia il suo lavoro fu ben presto conosciuto, grazie all'interessamento del metropolita di Novgorod e Pietroburgo il più volte menzionato Gavriil Petrov, di cui si è parlato a proposito delle accademie teologiche. Questo metropolita, che intratteneva regolare corrispondenza col Veličkovskij, gli scrisse richiedendogli la traduzione slava. Il Veličkovskij fu inizialmente alquanto reticente, ricordando le polemiche suscitate già

[349] Sulle distanze fra la spiritualità del Veličkovskij e quella dell'esicasmo athonita si sofferma anche il Kologrivov, *Santi Russi,* cit., pp. 413-414.

sull'Athos sulla spiritualità esicasta e specialmente sulla preghiera di Gesù. Poi cedette, e mandò padre Atanasio di Njamec nel 1791 col testo greco e la traduzione slava. Prima della pubblicazione, il metropolita Gavriil nominò una commissione di quattro monaci, Nazario di Valaam, Teofane (poi igumeno di Novoezersk), Filarete di Novospasskij[350] e Giacomo Nikol'skij. Compito di questa era di verificare punto per punto, consultandosi su quelli controversi, affinché il greco dei padri fosse reso fedelmente.

Una prima edizione appariva rapidamente a Mosca nel 1793, una seconda nel 1822 e una terza nel 1832. A queste sarebbe seguita una traduzione in russo di Teofane il Recluso che avrà una grande importanza nella rinascita monastica russa (ad esempio ad Optina Pustyn') e nel movimento degli starcy [351]. In tal modo i testi scelti di Isacco ed Efrem di Siria, Giovanni Cassiano, Gregorio Sinaita, Macario il Grande, Barsanufio, furono portati alla conoscenza di ogni monaco e persino di ogni fedele devoto.

Alle traduzioni si aggiunsero le correzioni. Già sul monte Athos Paisij aveva avuto modo di notare non pochi errori di traduzione dal greco in slavo ecclesiastico. Ad evitare di fare lui stesso un lavoro affrettato preferì, prima di procedere ad eventuali correzioni, raccogliere i manoscritti più antichi che si trovavano in Bulgaria, Serbia, Romania, Russia e Grecia. Fu a Dragomirna che organizzò i monaci in questo lavoro di correzione dei libri liturgici. Continuò a Secul, ma a Njamec raggiunse una notorietà tale, che a lui cominciarono a rivolgersi da ogni dove per avere queste nuove versioni più aderenti agli originali.

Grande fu in lui lo sforzo di mantenersi fedele alla tradizione teologica bizantina, il che lo avvicinava all'impresa del patriarca Nikon. Come Nikon si era dedicato alla correzione dei libri liturgici sui modelli greci, così il Veličkovskij impegnò tutte le sue energie per riportare il monachesimo russo sui binari di quello bizantino. Il suo movimento, però, essendo nato in ambiente monastico, non incontrò le difficoltà incontrate da quel patriarca, tanto più che il tutto avveniva in nome di un ritorno al passato. Dell'esicasmo Paisij respirò persino l'aria, e quindi anche i suoi sentimenti erano fortemente antilatini. Barlaam era definito *serpente calabro, eretico* e persino *precursore dell'anticristo;* Palamas invece, che egli ammira e cita spesso, era l'*invincibile colonna dell'Ortodossia*. Quanto a Marco di Efeso, egli era il

> *seguace dell'itinerario tracciato dagli apostoli, invincibile colonna della fede ortodossa, e laceratore, quasi fosse una ragnatela, con la spada infuocata dello Spirito e con la verità dei dogmi ortodossi, dell'eresia latina contro lo Spirito Santo al conciliabolo fiorentino* [352].

Per lui il cattolicesimo, con le sue innovazioni eretiche, non conduce alla salvezza. Rispondendo ad alcune domande di un uniata così si esprime:

> [Il Filioque] *è la prima e più grave di tutte le eresie, poiché comporta un'idea erronea e contraria alle Sacre Scritture su Dio, che è uno nella Trinità. Colui che confessa che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio suppone in Dio due principi… . Così se gli uniati pensano come i Romani in una così grave eresia che speranza possono avere di salvarsi, se non rinunciano a questa eresia contro lo*

[350] Questo Filarete lo ritroveremo ad Optina Pustyn' quando il celebre monastero sul finire degli anni trenta del XIX secolo era frequentato da Ivan Kireevskij (insieme al Chomjakov capo del movimento slavofilo). E Kireevskij collaborò con lui alla traduzione di alcuni padri della Chiesa.

[351] Kologrivov, *Santi russi,* pp. 68-69.

[352] Cfr. *Žitie i pisanija Paisija V*., Moskva 1892. Sul santo monaco, vedi S. Četverikov, *Moldavskij starec Paisij Veličkovskij,* Pečeri 1938. Anche *Žitie starca Moldavskago Paisija Veličkovskago,* izd. Optinoj Pustyni s priloženiem ego trudov. Predislovie starca Makarija, s.d.

> *Spirito Santo e non si riuniscono nuovamente alla santa Chiesa ortodossa orientale ? ... Allontanati e fuggi dall'Unia il più in fretta possibile, affinché la morte non ti colga mentre sei in essa e tu sarai annoverato fra gli eretici invece che fra i cristiani*[353].

Il suddetto colorito linguaggio del Veličkovskij sul Barlaam e sul Palamas si riferisce proprio ad uno scritto contro un monaco delle colline di Mošen che criticava l'insistenza sulla preghiera di Gesù come mezzo di salvezza: *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore.* Paisij spiegava che se in tanti scritti viene omessa e se nella vita monastica era caduta in disuso, ciò derivava soltanto dalla situazione storica dell'invasione musulmana con la conseguente perdita di molti manoscritti.

Così Paisij, insieme all'autentica spiritualità esicasta non mancò di assimilare quella certa intolleranza di linguaggio caratteristica di questo movimento della spiritualità bizantina[354]. A prescindere, comunque, da questo aspetto discutibile, è altrettanto innegabile un'autentica e profonda immersione nel mondo della spiritualità bizantina.

Esicasta era il modo di concepire la preghiera in generale, considerata cioè nelle sue due fasi, quella *attiva,* che consisteva nel portare i concetti della mente sino al cuore, e quella *contemplativa* (o trasformante), in cui l'iniziativa è soprattutto di Dio che, illuminando l'essere dell'uomo, entra con lui in comunione. Col termine *attiva* si intende dunque non un passaggio dalla preghiera all'azione, bensì una preghiera circoscrivibile in manifestazioni esterne, come quelle che accompagnano i digiuni, le lacrime, le veglie, ed anche la meditazione e la preghiera notturna, fino a quella mentale, che è il suo più alto grado.

Come esempio classico della preghiera esicastica contemplativa ci si rifà solitamente alle otto visioni di S. Nilo:

1. La causa eterna, increata e senza forma di tutto ciò che esiste, Una in tre persone, Divinità somma e sovrasostanziale.
2. I gradi e le mansioni nella schiera angelica.
3. La struttura degli esseri.
4. La discesa provvidenziale del Logos.
5. La resurrezione universale.
6. La terribile seconda venuta del Cristo.
7. La pena eterna.
8. Il Regno dei cieli [355].

Per chi comincia nel cammino della preghiera esicastica è fondamentale trovarsi un padre spirituale, mancando il quale l'unico rimedio è uno studio umile della Scrittura e dei Padri. La meta è quella dell'unione con Dio in un'atmosfera di serenità e di pace. Nel sesto capitolo dello scritto in difesa della preghiera di Gesù, Paisij tocca la

[353] Lettera ad un uniata, in Četverikov, II, pp. 55-57. Cfr. *Blessed Paisius Velichkovsky*, pp. 200-202.

[354] Malauguratamente questa intolleranza e durezza di linguaggio penetrò anche nei rappresentanti della spiritualità russa del XIX secolo, e non solo contro i latini (cioè i cattolici) ma anche contro i vecchio-credenti. Addirittura un maestro di spiritualità come lo starec Amvrosij protestò contro l'ammorbidimento delle leggi repressive contro gli staroobrjadcy. A suo avviso, se si fosse lasciata libertà di coscienza tutto il popolo semplice sarebbe passato ai vecchio-credenti (cfr. *Staroobrjadcestvo,* in "Russkaja Filosofija . Slovar'", M. 1999, p. 483). Come i seguaci di questa spiritualità possano conciliare la pace dell'anima e l'unione con Dio nella luce taborica con tanta durezza d'animo verso i fratelli (cattolici o vecchio ritualisti) resta un mistero.

[355] Bolshakoff, *Incontro,* cit., p. 70.

questione del metodo esicasta di preghiera. Invece di rielaborarlo, Paisij preferisce riportare quel celebre brano da alcuni attribuito a Simeone Nuovo Teologo:

> *Siediti in una celletta tranquilla, a parte, in un angolo, e fai come ti dico; chiudi la porta ed eleva il tuo spirito al di sopra di ogni cosa vana e terrena. Poi, appoggiando al petto il tuo mento ed indirizzando il tuo occhio corporeo con tutto lo spirito nel mezzo del ventre, vale a dire sull'ombelico, controlla l'aspirazione dell'aria che passa per il naso, in modo da non respirare facilmente, ed esplora mentalmente l'interno delle viscere per trovarvi il posto del cuore, ove di solito abitano tutte le potenze dell'anima. All'inizio non scorgerai che tenebre e spessori impenetrabili, ma perseverando e praticando questo metodo giorno e notte, vi troverai una felicità sconfinata* [356].

Normalmente, a coloro che non riuscivano a praticare questo metodo si consigliava la preghiera di Gesù. Il Veličkovskij però rivaluta la preghiera di Gesù all'interno stesso del metodo esicasta e non soltanto come surrogato. La preghiera di Gesù per lui è uno strumento formidabile per raggiungere una delle mete della preghiera esicasta, quella di avere sempre Cristo nel cuore.
Tuttavia, data l'importanza di questo brano dello Pseudo-Simeone, divenuto essenziale al metodo esicasta della preghiera, è opportuno ricordare che la traduzione greca volgare di Nicodemo l'Agiorita (Venezia 1782, p, 1183, col. 1) ripresa da Paisij nella traduzione slava (cfr. *Dobrotoljubie,* Moskva 1889, p. 507) preferisce omettere il punto che aveva suscitato l'aspra critica di Barlaam e la decisa difesa di Palamas, sostituendo l'ombelico con il cuore. Ecco il testo purificato nella traduzione del Bolshakoff:

> *Entra in una stanza appartata, chiudi a chiave la porta, scegliti un angolo, siediti e china il mento sul petto. Allontana la mente da ogni pensiero di vanità e poni in rapporto per così dire sincronizzato il tuo occhio fisico con la mente. Respira con lentezza e cerca di individuare, sempre mentalmente, entro il tuo corpo la posizione propria del cuore che è il concentrato della nostra sostanza e la sede delle potenze dell'anima. In principio tutto continuerà ad essere oscurità e pesantezza ma perseverando giorno e notte, ad un certo punto si manifesterà qual meraviglia una gioia perenne poiché la mente che ha incontrato il cuore vede cose che mai vide. Essa vede nel cuore lo spazio e sé stessa immersa nella luce e ripiena di sapienza. Dopo una tale esperienza l'invocazione al Cristo sarà sufficiente a debellare qualsiasi pensiero possa venire e prima che questo riesca a produrre nell'animo una qualsiasi impressione* [357].

Questo modo di tradurre i testi *spiritualizzando* persino il metodo esicasta passerà da Paisij Veličkovskij all'esicasmo russo, permettendo a molti studiosi di parlare di un esicasmo russo *ante litteram*. Infatti, una volta tolto all'esicasmo ciò che gli è

---

356 Cfr. J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in Or. Chr., t. IX, 1927, pp. 164-165).

357 Bolshakoff, *Incontro*, cit., 71. Sul dibattito intorno ai testi originali dell'esicasmo e sulla essenzialità o meno del "metodo fisico" all'esicasmo stesso, vedi Ir. Hausherr, *Commentarii breviores.A propos de spiritualità hésichaste: Controverse sans contradicteur,* Orientalia Chr. Periodica, 1937, pp. 260-272. Egli fa notare come, sapendo che il Veličkovskij (come Nicodemo l'Agiorita) avevano alterato il testo di Simeone (ritenuto l'autore), i curatori della citata edizione moscovita della *Dobrotoljubie* (Moskva 1889) al passo incriminato apposero questa nota: *A questo punto S. Simeone riporta alcuni metodi esteriori, che scandalizzano alcuni allontanandoli dalla pratica, mentre altri nel metterli in pratica li deformano. Siccome questi metodi, in mancanza di una guida, possono portare a conseguenze penose, dato che in fondo non sono che delle predisposizioni esteriori in vista dell'attività interiore, senza che contribuiscano in alcun modo all'essenziale, le abbiamo omesse.*

essenziale, vale a dire l'importanza della posizione del corpo e dell'esercizio respiratorio nella preghiera (il metodo psico-fisico, un po' come lo yoga nella meditazione indiana), è più che naturale che ogni autentica spiritualità può essere definita esicasta.

Nondimeno, l'opera del Veličkovskij non va sottovalutata. Il suo fu il più importante e il più riuscito tentativo di innestare la tradizione teologica bizantina sulla tradizione spirituale russa. Anzi, fu proprio la sua "purificazione" dell'esicasmo a renderlo più accettabile in Russia. Ad esempio, nel monastero di Optina Pustyn' si continuò nell'opera di traduzione dei santi padri. E così in altri monasteri, che divennero quindi centro non solo di vita spirituale, ma anche di quella direzione spirituale cui fecero riferimento grandi uomini come Tolstoj, Dostoevskij e Solov'ev.

18.- Qualche riflessione sul secolo XVIII

Il giudizio che di solito si dà sul XVIII secolo nelle storie della chiesa russa come della teologia russa è negativo. E' negativo per la storia della chiesa perché è un periodo di asservimento della chiesa allo stato, ed è negativo per la teologia perché asservita ai modelli occidentali, siano essi cattolici o protestanti.

La realtà è però alquanto più complessa e come spesso accade presenta luci ed ombre. Indubbiamente le riforme di Pietro il Grande furono sconvolgenti per il mondo ecclesiastico, eppure egli è chiamato il Grande proprio per aver modernizzato la Russia. Certamente con lui si rompe quella tradizionale sinfonia di derivazione bizantina fra impero e chiesa, ma quella era una falsa sinfonia perché comunque basata sull'autorità coercitiva. E tale dato di fatto non cambia se la stessa autorità si muove a favore della verità dogmatica o contro. Se Pietro il Grande e i suoi successori fossero stati benevoli verso la chiesa e il monachesimo il giudizio sarebbe stato diverso ? Forse sì, ma ingiustamente, in quanto la libertà è *conditio sine qua non* dell'azione buona. Non è possibile parlare di "conversione" quando un uniata torna all'Ortodossia, e di "proselitismo" quando un ortodosso diventa uniata. Anche se Pietro fosse stato un Santo ed avesse emanato leggi per il bene della chiesa, ma al contempo avesse continuato a perseguitare i vecchio-credenti, il giudizio avrebbe dovuto comunque essere negativo. Il Raskol, infatti, ha segnato profondamente (con strascichi ancora nel nostro tempo) il rapporto fra autorità ecclesiastica e popolo di Dio. Continuare, come fa ad esempio il Florovskij, a non vedere questo "scisma" e a esprimere giudizi in nome di una chiesa secondo il proprio ideale, non aiuta a ricreare quella comunione.

Le riforme di Pietro non devono condizionare più del dovuto il giudizio sulla Chiesa e sulla teologia. Non mancano luminose figure nell'uno e nell'altro campo.

Il XVIII secolo seppe esprimere una fioritura di accademie ecclesiastiche che ebbero il merito di introdurre il mondo russo in una metodologia scolastica rigorosa che avrà il suo grande momento nel secolo successivo. Gli avversari della teologia scolastica sottolineano la sua freddezza, la sua mancanza di esperienza del divino (condizione necessaria del vero teologo), il ruolo predominante dato alla filosofia invece che alla tradizione dei Padri. E non vedono la sua utilità nel rendere conto della propria fede, nel poter meglio dialogare con altre esperienze teologiche. Per costoro la propria chiesa, la propria teologia non solo è la vera chiesa e la vera teologia, ma l'unica possibile. Non solo per teologi integristi come Vl. Losskij, ma anche per teologi un po' più ragionevoli, come Florovskij, il solo termine "latino" comporta immancabilmente una connotazione di "non-ortodossia". Il grande merito della teologia di scuola trasmesso dal XVIII al XIX secolo è quello di offrire nelle problematiche teologiche una

relativa serenità di giudizio. La patristica è la patristica nella sua accezione cattolica (nel senso di universale, non di romana). Per cui nella prima metà del XIX secolo, specialmente con la rivista Christianskoe Ctenie e i suoi *Pribavlenija*, in Russia furono pubblicate molte opere patristiche sia greche che latine. Il Florovskij giustifica la sua preferenza per le greche perché i Padri greci hanno precisato meglio il dogma dovendo continuamente rispondere alle eresie. Praticamente è l'altra faccia della stessa medaglia usata dai cattolici romani nel preferire la patristica latina, perché la Chiesa romana non fu soggetta a tante eresie, nate tutte in oriente.
Ma il XVIII secolo non ha trasmesso solo una teologia di scuola con un sano concetto della patristica. Al tempo stesso, grazie anche a personalità come Gavriil Petrov e Platon Levšin, ha favorito un risveglio monastico che preparerà i grandi centri di spiritualità del XIX secolo. Negli ultimi decenni emerge infatti una figura, come Paisij Veličkovskij, in grado di fornire gli strumenti per individuare una identità dell'ortodossia russa diversa sia dal protestantesimo che dal cattolicesimo. L'importanza della sua figura non consiste tanto in ciò che egli realizzò, vale a dire l'introduzione dell'esicasmo in Russia (cosa che non era riuscita ad alcuno prima di lui, neppure a Nil Sorskij), ma, attraverso la grande esperienza di quel centro di spiritualità che fu Optina Pustyn', nell'aver ispirato la nuova spiritualità russa, e con essa filoni teologici (vedi Kireevskij nello slavofilismo e Vl. Losskij nella cosiddetta neopatristica) tesi al recupero della mistica nella teologia.

Così, grazie anche al XVIII secolo, la teologia russa è molto variegata. In essa vi sono molte anime. Anche se spesso i rappresentanti di queste anime usano l'uno verso l'altro parole pesanti (accuse di non ortodossia), in generale ognuno è libero di esprimersi, il che favorisce una notevole vitalità.

Capitolo VII

LA TEOLOGIA DI SCUOLA NEL XIX SECOLO

Il secolo XIX è il secolo più ricco di produzione teologica nella storia della Russia. La sua ricchezza di ispirazione rende abbastanza difficile un'inquadratura ben articolata di tutto il secolo in quanto molti dei protagonisti sono contemporanei e non sempre è facile stabilire la priorità di un'idea, e questo sia sul versante ecclesiastico che laico. L'impostazione da me data è certamente derivata dalla necessità di offrire di ognuno una trattazione articolata, ma è bene non dimenticare che la divisione in capitoli è alquanto soggettiva. Ad esempio, mentre la teologia ufficiale comincia a pubblicare i manuali non più in latino ma in russo, contemporaneamente si sta sviluppando il movimento occidentalista e soprattutto slavofilo, con quest'ultimo particolarmente interessato ai temi teologici, specialmente per merito del suo leader Aleksej Chomjakov. Ma questo è anche il secolo di Filarete Drozdov, che rappresenta la parte per così dire più nobile del pensiero russo tradizionale. E mentre la teologia di scuola, ispirandosi alla metodologia tedesca, raggiunge notevoli livelli, si verifica anche l'interessante confronto con la teologia occidentale, in particolare con gli anglicani e con quegli ambienti vecchio-cattolici che avevano preso le distanze dal concilio Vaticano primo. Né si possono dimenticare i tre grandi del pensiero russo che sono Vladimir Solov'ev, Fiodor Dostoevskij e Lev Tolstoj.

Dato il suo legame con il periodo precedente è opportuno partire e dedicare il primo capitolo alle vicende della teologia di scuola delle accademie russe, intendendo sempre per Russia, l'intero impero russo (quindi anche la Bielorussia e l'Ucraina).

1. L'insegnamento della teologia nella riforma del Protasov.

Agli inizi del XIX secolo l'indirizzo scolastico teologico russo mantenne la sua continuità con quello precedente, tuttavia si avvertiva il bisogno di una maggiore rigorosità metodologica. Nel 1809 molte voci si levarono affinché le scuole di teologia rispondessero a tale esigenza, e così nel 1812 fu pubblicato un *Sommario* delle scienze teologiche. Due anni dopo venivano promulgate le *Ordinazioni per le Accademie Ecclesiastiche*, le quali andarono ad armonizzarsi col *Sommario*. Molti professori si cimentarono con l'eleborazione sistematica dei corsi, ma la maggior parte di questi lavori restò inedita[358].

[358] Cfr. Macaire, *Théologie Dogmatique*, I, Paris 1860, p. 76.

In tutto questo periodo prevalse la precedente corrente, per così dire, filoprotestante che faceva capo al Prokopovič. I manuali più in uso nell'insegnamento della dogmatica erano quelli di Teofilatto Gorskij (+ 1788) e di Ireneo Fal'kovskij (+ 1827). Il primo veniva usato anche per la morale, il secondo anche per la teologia comparata. Il titolo del trattato del Gorskij (*Orthodoxae Orientalis Ecclesiae dogmata, seu doctrina christiana de credendis et de* agendis)[359] indica bene la dipendenza dal Prokopovič, che era stato il primo a separare il trattato della dogmatica da quello della morale. Il testo del Fal'kovskij, rettore dell'Accademia di Kiev, recava un titolo ancor più esplicito al riguardo:

> *Christianae orthodoxae theologiae olim a Theophane Prokopowicz adornatae compendium, adiectione sex ultimorum librorum iuxta delineationem eiusdem Theophanis completum*[360].

In altri termini, nonostante le frequenti critiche degli ambienti filocattolici, Feofàn Prokopovič rimaneva la grande autorità della scuola teologica russa anche nei primi decenni del XIX secolo.

Poi, soprattutto dopo la riforma degli studi avviata nel 1836, la tendenza generale mutò, nel senso di un ritorno alla tradizione "cattolica". Questa riforma si collegava alla trasformazione in senso autoritario della figura dell'alto procuratore del Santo Sinodo. Già sotto il Nečaev (1833-1836) c'era stata questa evoluzione, interrotta dalla decisa opposizione del Sinodo che costrinse il Nečaev a dimettersi. Col successore, conte Nicola Protasov, eletto dal Sinodo stesso, la figura dell'alto procuratore cominciò a trasformarsi fino a diventare il capo del Santo Sinodo e della *Amministrazione della Confessione Ortodossa*.

Nato nel 1798, dopo una giovinezza da militare, il conte Protasov era passato nel 1834 ad attività burocratiche con particolare riguardo per la scuola e la cultura. Era aiutante del ministro della cultura popolare quando fu eletto alto procuratore del Santo Sinodo. Subito rivelò la sua devozione all'ortodossia impegnandosi al ritorno degli uniati della Russia Bianca alla Chiesa ortodossa russa.

Ma il governo di Protasov divenne celebre e molto discusso per il modo sbrigativo di imporre la riforma delle scuole teologiche. Suo scopo era di spezzare il dominio teologico filoprotestante e liberale di Feofan Prokopovič (che continuava nel manuale di Teofilatto Gorskij) e di tornare alla tradizione patristica. A questo scopo istituì la cattedra di Patrologia, che come materia ausiliare esisteva già dal 1814. Tuttavia, intuendo che una cattedra simile non avrebbe frenato il predominio del Prokopovič e delle incertezze dottrinali filoprotestanti, decise di fare ricorso alla teologia kieviana, esortando il metropolita Filarete a curare la ristampa di opere come la *Confessione Ortodossa* di Pietro Mogila, la *Pietra della fede* di Stefano Javorskij, nonché la *Confessione di Dositeo* del 1672. Si può ben immaginare con quale spirito Filarete eseguisse tali esortazioni, considerando che egli aveva già scritto il *Grande Catechismo cristiano* nello spirito appunto del Prokopovič.

A reagire criticamente a tutto questo fu la *Commissione per le scuole ecclesiastiche* (esistente dal 1808), ma Protasov non si scompose. La soppresse e al suo posto istituì nel 1839 l'*Amministrazione delle scuole ecclesiastiche*. A dimostrazione del suo potere, il Protasov, nell'ambito delle discussioni sulla traduzione della Bibbia in russo, riuscì nel 1840 ad allontanare dalla capitale e rimandare nelle rispettive diocesi i due gerarchi più influenti, il metropolita di Mosca Filarete Drozdov ed il metropolita di Kiev, Filarete Amfiteatrov.

[359] Si conoscono le edizioni di Lipsia 1784, Pietroburgo 1818, 1824, e Mosca 1831.
[360] Si conoscono fra le altre le edizioni di Mosca 1802, 1810 e Sanpietroburgo 1827.

Sempre nel 1840 Protasov cominciò ad insistere a che i professori di teologia preparassero trattati omogenei e tra loro concatenati affinché gli studenti avessero a disposizione l'intera trattazione teologica. Per sfuggire a quella indeterminatezza dei manuali precedenti, dipendenti fra l'altro dall'occidente protestante, Protasov dispose che simili trattati dovessero avere un'impostazione storica. Quindi non sarebbe bastato più esporre la dottrina ortodossa, ma era necessario delinearne i presupposti patristici e gli sviluppi nel corso della storia della Chiesa[361].

L'opera chiave della riforma scolastica era dunque la *Confessione Ortodossa* del Moghila, di cui il Protasov fece stampare nel 1837 ben trentamila esemplari (nel 1841 si era già alla dodicesima edizione), e l'anno dopo la Commissione delle scuole teologiche era stata costretta ad imporla come testo base nella sezione inferiore dei seminari[362]. Né la cosa si fermò lì, poiché nel 1840 il santo Sinodo confermava tale insegnamento per i seminari, tra gli argomenti da trattarsi obbligatoriamente. Un decreto del 22 marzo 1845 stabiliva:

> *Per l'insegnamento catechetico, seguendo il testo della Professione ortodossa …, aggiungere nella sezione inferiore, una lezione settimanale…, con l'obbligo per i maestri di spiegare con esattezza e precisione ed inculcare agli alunni tutte le verità che sono esposte nella Professione Ortodossa, conformandosi nelle loro spiegazioni non soltanto al Catechismo del Sinodo, ma all'Epistola dei Patriarchi d'Oriente sulla fede ortodossa e, per quanto possibile, ai libri in uso nella Chiesa ortodossa; chiedere poi agli alunni, ad ogni lezione, un resoconto esatto di quanto insegnato nella lezione precedente.*

Una circolare dell'Amministrazione delle scuole ecclesiastiche in data 28 agosto 1845 ordinava nello stesso anno qualcosa di simile alle accademie e quindi a livello superiore, imponendo quindi ai professori di *fissare tutti i dettagli dell'insegnamento teologico* sulla base della Professione del Mogila. Anzi, ad evitare trascuratezze, gli studenti erano tenuti, ogni volta che passavano da una sezione all'altra, ad essere esaminati su questa Professione[363]. Nella stessa circolare veniva anche disposto che:

> *Il santo Sinodo, considerando che il libro pubblicato su sua ordinanza, intitolato "Atto imperiale ed Atti dei Patriarchi sull'istituzione del Santo Sinodo di tutte le Russie, con l'esposizione della Professione Ortodossa della Chiesa d'Oriente", considerando la sua importanza riguardo ai dogmi della fede ortodossa e della Chiesa, e soprattutto alla gerarchia russa, è molto utile, addirittura indispensabile per gli studenti delle scuole ecclesiastiche, sia nel corso delle scienze teologiche, sia più tardi, quando occuperanno posti sacerdotali, ha deciso il 25 luglio dell'anno scorso, che questo libro venga distribuito gratis agli studenti di tutti i seminari, al momento della loro promozione dalla sezione media a quella superiore, al fine che dopo la loro uscita da questi istituti lo conservino ad uso personale sempre con sé*[364].

Un segno del riequilibrio dell'insegnamento teologico si può constatare in questo giudizio di Filarete Drozdov sull'ultimo manuale della scuola prokopoviciana, quello del Gorskij:

---

[361] Cfr. A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pp. 423-426.
[362] Cfr. Macaire, *Introduction*, Paris 1857, p. 605.
[363] Ivi, p. 606 (nota 778).
[364] Ivi, p. 607 (nota 780). Il testo *Atto dell'Imperatore ed atti dei Patriarchi sull'istituzione del santo Sinodo, con l'esposizione della fede ortodossa della Chiesa cattolica d'Oriente* fu pubblicato a Sanpietroburgo nel 1838.

> *In Theofilakt non c'è sufficiente precisione e completezza per quanto riguarda la trattazione della dottrina ortodossa, nel momento in cui a fondamento dei dogmi egli pone la Sacra Scrittura, senza affiancarvi la Tradizione. Però, quando egli dalla Sacra Scrittura deduce quegli stessi dogmi ortodossi che si deducono con l'aiuto della Tradizione, ed a loro conferma adduce anche i santi Padri, come ad esempio nella dottrina sullo Spirito Santo, adduceva S. Ambrogio, il Crisostomo, Gregorio il Teologo, Giovanni Damasceno, allora il suo libro non si scosta dall'Ortodossia. Della Tradizione egli parla, del resto, dopo i dogmi, e la riconosce importante alla spiegazione di certi luoghi della Sacra Scrittura e per la spiegazione dei dogmi (*ad dogmata illustranda*). In tal modo ripara la precedente imprecisione*[365].

Come già detto, anche il Filarete proveniva dalla corrente filoprotestante, e questo giudizio è interessante. Da un lato difende la precedente corrente, dall'altra per difenderla è costretto in qualche modo a recuperare quella Tradizione, la cui assenza nei trattati precedenti era il bersaglio di Protasov e della corrente filocattolica.

Fu questo atteggiamento prudente e diplomatico che spinse il santo Sinodo ad approvare la pubblicazione sia del *Grande Catechismo cristiano* che degli interessanti *Dialoghi tra l'uomo che cerca la verità e l'uomo ben convinto dell'ortodossia della Chiesa greco-russa*. Entrambe le opere erano state accolte con sospetto negli ambienti gerarchici russi. Ora, invece, un po' per qualche ritocco dello stesso metropolita di Mosca, un po' perché la tradizione "cattolica" era stata ristabilita, apparivano non solo non pericolosi, ma addirittura utili[366].

Autorevole presenza nel Santo Sinodo all'epoca delle riforme del Protàsov fu Filarete Amfiteatrov (1779-1857), il quale dopo una carriera ecclesiastica tra le incomprensioni dei suoi superiori, divenne nel 1816 rettore dell'Accademia di Mosca. L'amicizia con Filarete Drozdov, allora rettore dell'Accademia di Pietroburgo, non impedì che spesso si trovassero su sponde opposte. Anche dopo, durante il periodo in cui furono membri del Santo Sinodo erano schierati su fronti opposti a proposito della lingua russa nella traduzione della Bibbia e nell'insegnamento della teologia, favorevole il Drozdov, contrario l'Amfiteatrov (che preferiva lo slavo ecclesiastico nel primo caso ed il latino nel secondo). Da notare però che quest'ultimo era particolarmente interessato allo studio dell'esegesi biblica e lasciò prediche, discorsi e conversazioni su temi biblici, specialmente neotestamentari[367]. Similmente, per quanto riguarda la teologia, sulla scia del Fal'kovskij, cercò di liberare la teologia russa dagli influssi estranei e soprattutto di darle un afflato morale.

Nel suo insegnamento teologico, L'Amfiteatrov equilibrò la tradizione scolastica filoprotestante con una vera saggezza del cuore, derivante dalla sua esperienza ecclesiale e dalla spiritualità vissuta nella Pečerskaja Lavra di Kiev. Non si accontentò però dei suoi scritti occasionali, ma volle che il nipote Antonij Amfiteatrov realizzasse un manuale di teologia che armonizzasse i due aspetti.

Proprio nel periodo delle riforme venne alla luce uno dei primi manuali in lingua russa, la *Teologia dogmatica*" di Pietro Matveevic Ternovskij (1798-1874), professore all'università di Mosca.

---

[365] Cfr. Filerete Drozdov, *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, metropolita Moskovskago i Kolomenskago, po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym voprosam*, a cura di Savva, arcivescovo di Tver', t. III, Pietroburgo 1885, p. 135.

[366] Cfr. Macaire, *Introduction*, cit., p. 608.

[367] Cfr. I. Korsunskij, *Filaret Amfiteatrov*, in "Russkij Biografičeskij Slovar'", Faber-Cjavlovskij, SPB 1901, pp. 77-80.

Seguendo Filarete Drozdov, suo maestro e predecessore come rettore all'Accademia di Pietroburgo, anche Grigorij Postnikov (+1856) seguì le orme del Ternovskij e dell'Amfiteatrov, cominciando ad insegnare in russo. Come il maestro fu un acceso sostenitore della traduzione della Bibbia in russo ed in questa lingua la commentava a scuola. E da Filarete prese anche quella preferenza della lezione "ebraica" della Bibbia rispetto ad ogni altra. Ma, nonostante l'ammirazione verso il maestro, il Postnikov non poteva avere un temperamento più diverso: estremamente semplice nell'esprimersi (era critico verso la retorica di Filarete), pacato nei giudizi, raramente rivelava intensità di sentimenti.

La sua avversione alla retorica ed al linguaggio involuto si concretizzò nel 1821 con la fondazione di una rivista teologica *La lettura cristiana* (Christianskoe Čtenie), avente lo scopo dichiarato di offrire ai lettori ortodossi dei testi di valore sia culturale che spirituale. Alcuni anni dopo la rivista si distinse per una maggiore rigorosità grazie alla pubblicazione di testi patristici. Proprio in questa rivista confluì (1822, VI) parte del suo insegnamento teologico, espressione della nuova atmosfera che si respirava nell'accademia di Pietroburgo. La parte edita concerneva il *De Deo uno* e il *De Deo trino,* le parti cioè che Filarete in persona aveva revisionato[368]. Il tono elevato e pacato contraddistingue un'altra sua opera che ebbe ancor più successo di pubblico, *La Chiesa veramente antica ed ortodossa*[369]. Motivo del successo fu proprio quel tono sereno con cui intendeva accompagnare i vecchio-credenti verso la verità.

2. I primi manuali in russo: P. Ternovskij e A. Amfiteatrov

E' stato già osservato che i manuali di teologia ad uso degli studenti delle Accademie e dei seminari, nella prima metà del XIX secolo, erano ancora in latino. Basti ricordare che ancora nel 1831 veniva ristampata a Mosca la *Teologia dogmatica* di Teofilatto Gorskij che ovviamente rimaneva il manuale classico delle accademie e dei seminari russi.

Il primo tentativo arrivato in porto di un manuale di *Teologia dogmatica* in russo fu quello di Piotr Matveevič Ternovskij (1798-1874), favorito in ciò dal fatto di non essere professore in un'accademia ecclesiastica, ma all'Università imperiale di Mosca. Il suo insegnamento di Teologia, Storia ecclesiastica e Diritto canonico era diretto quindi a studenti che si laureavano in altre materie e che della teologia dovevano apprendere l'essenziale. Il Ternovskij scrisse quindi la sua opera *Teologia dogmatica o estesa esposizione della dottrina della fede della chiesa ortodossa cattolica orientale* [370], privandola della vastità dei trattati in latino ed imprimendole un carattere di sintesi. Forse fu anche il carattere maneggevole del volume (di circa 250 pagine) a far sì che, nonostante non poche critiche sfavorevoli, ebbe una notevole diffusione. Pubblicato nel 1838, nel 1844 era già alla terza edizione.

Formato alla metodologia scolastica, l'autore partiva dai concetti *preliminari, predvaritel'nyja poniatija,* per passare alla Rivelazione nella sua doppia fonte di Scrittura e Tradizione. Dopo di che passa a trattare il tema della Chiesa.

Seguendo la manualistica precedente, Ternovskij esaminava le proprietà della vera chiesa, *svoistva istinnoj Cerkvi,* riferendosi agli aggettivi qualificativi che, nel 90 articolo del simbolo niceno-costantinopolitano, vengono rapportati alla chiesa, e cioè una, santa, cattolica (sobornaja) e apostolica.

---

[368] Cfr. G. Florovskij, *Le Vie*, p. 151.

[369] *Istinno-drevnjaja i istinno-pravoslavnaja Cerkov*, SPB 1855.

[370] *Bogoslovie dogmatičeskoe ili prostrannoe izloženie učenija very pravoslavnyja katholičeskija vostočnyja Cerkvi*, Mosca 1844 (3ª ed.).

Rispetto al Gorskij, il Ternovskij presenta ulteriori specificazioni sul significato di *sobornaja,* riferito alla chiesa. Dopo aver ribadito, sulla scia degli autori del XVIII secolo, che sobornaja indica l'universalità spazio temporale, aggiungeva: La stessa ragione, avvertendo la generale corruzione della natura umana, sente e presuppone la necessità della chiesa universale, *vseobšaja* e sobornaja[371].

L'autore esprimeva così un concetto che avrà notevole diffusione nella cultura russa: la Chiesa vista non alla luce della religiosità o della teologia, bensì della filosofia (come un'esigenza della ragione che avverte i suoi limiti). Parallelamente, la sobornost' acquistava così una connotazione nuova, vale a dire la funzione gnoseologica. La chiesa sobornaja può dunque ovviare alla limitatezza' della conoscenza, offrendo garanzie che la ragione umana naturale non può dare.

E' difficile dire se il Ternovskij sia giunto a questa interpretazione per proprio conto, o perché in qualche modo venuto a conoscenza delle teorie slavofile. Se però tali idee si trovavano già nella prima edizione dell'opera (1838) bisognerebbe concludere per l'originalità di esse.

Anche Ternovskij connetteva le *note* della chiesa alla dottrina apostolica. Egli sottolineava però il tramite dei sette concili ecumenici. E' messo in risalto, cioè, il legame fra universalità e fede autentica, fra il *sobornaja e l'istinnaja.*

> *«Sobornaja, perché senza deviazioni e mutamenti appartenne ed appartiene alla costituzione della chiesa, fondata in tutto il mondo dagli apostoli* ».

All'orecchio di un Russo, questo intendere il *sobornaja* in termini di immutabilità e non-deviazionismi, doveva suonare un pò nuovo. Negli anni che intercorsero fra la prima e la terza edizione della *Teologia* di Ternovskij il *sobornaja* cominciò ad acquistare un significato molto più ricco e complesso di quanto il termine non avesse precedentemente richiamato alla mente. La fortuna del suo trattato durò oltre un decennio.

Nel 1848 veniva pubblicata la *Teologia dogmatica della Chiesa ortodossa cattolica orientale con l'aggiunta di una introduzione generale al corso delle scienze teologiche* di Antonij Amfiteatrov (1815-1879)[372], risultato dei corsi tenuti all'Accademia di Kiev, ed il nuovo trattato in russo venne a fare concorrenza a quello del Ternovskij. Al secolo Iakob Gavrilovič Amfiteatrov, prese il nome di Antonij quando abbracciò la vita monastica. Rettore dell'Accademia eccl. di Kiev nel 1851, fu prima vicario nella metropolia di Kiev, quindi vescovo di Smolensk e poi di Kazan'. Nel 1876 fu nominato membro dell'Imperiale Accademia delle Scienze.

Secondo l'Amfiteatrov, i princìpi che devono compenetrare la teologia sono le stesse fonti della Rivelazione, la Sacra Scrittura e la Tradizione. Come fonti queste sarebbero necessarie e sufficienti, ma la difficoltà nasce allorché si vuol determinare il *senso* delle verità ivi contenute. Diventa così necessario un ulteriore *principio direttivo* per non cadere in interpretazioni soggettive e quindi fallaci. Ed esso non può essere altro che *la voce comune della chiesa universale,* cioè *La testimonianza concorde ed unanime dei pastori e dottori cristiani di tutti i secoli, e prevalentemente dei primi, nei quali si fondò e confermò la chiesa di Cristo nell'universo*[373].

---

[371] Ivi, p. 46.

[372] *Dogmatičeskoe Bogoslovie pravoslavnoj kafoličeskoj vostočnoj Cerkvi s prisovokupleniem obščago vvedenija v kurs bogoslovskich nauk,* Kiev 1848 (Pietroburgo 1849, 1857, 1862, Mosquae 1852), tradotta in greco da Teodoro Ballianos (Atene 1858), ed in bulgaro (Kišinev 1896). Ho fatto uso dell'ottava edizione (1862).

[373] Ivi, p. 11.

Questa «voce» della chiesa si può riscontrare specialmente nei simboli più antichi, nei costumi comunemente accettati ed universalmente usati, negli atti e decisioni dei Concili e negli scritti dei Santi Padri.

La *ragione* non può essere elevata a principio nella teologia. Infatti, essa è limitata e non può da sola comprendere le cose del cielo, specie nella sua condizione attuale; d'altra parte la dignità e l'elevatezza della *Rivelazione* divina non permette che sia quest'ultima ad essere verificata dalla ragione, bensì, viceversa, essa deve accettare l'obbedienza a Cristo. In ogni caso, essa *non è pericolosa,* perché Dio è la fonte sia della rivelazione che della ragione, ma è *utile* al fine di eliminare pregiudizi e superstizioni[374].

Il mezzo che Cristo ha voluto per continuare la sua opera di salvezza è *la chiesa*. Il termine può avere svariate accezioni. Il senso più proprio è quello secondo il quale Chiesa significa *«l'insieme (so*vokupnost') *di tutti i credenti ed adoratori del vero Dio, dispersi per tutta la terra»*. Essa si può distinguere in Vetero-testamentaria e Neo-testamentaria. Quest'ultima si potrebbe così definire:

> *La società di uomini istituita da Dio; (uomini) uniti fra loro dall'unità della fede in Gesù Cristo e la comunione nei sacramenti, sotto il suo stesso governo visibile ed invisibile, per il raggiungimento della salvezza eterna*.

Le diverse immagini della chiesa che la Scrittura ci offre, ce la presentano nei suoi diversi aspetti e proprietà: casa di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo, madre dei credenti, regno di Dio, e così via[375]. La continuazione sulla terra dell'opera di salvezza chiarisce il perché essa è una società visibile. I passi del Vangelo talvolta sottolineano l'aspetto interiore, altre volte quello esteriore: i due però non si escludono. Essa deve avere inoltre un carattere puramente spirituale nel senso che non è una società a fianco di altre società, con una propria struttura civico-politica.

La chiesa *è una* per volontà del suo fondatore e perché possiede lo stesso spirito di fede e d'amore; le diverse società di cristiani non dividono il corpo di Cristo, ma ne sono parti e membra. Essa è *infallibile e santa,* anche se comprende membri imperfetti e peccatori ed è *apostolica* per la sua origine e la successione dei *pastori, preemstvo pastyrej*. Ed è *sobornaia* o katholičeskaia, diffusa dappertutto, *povsemstvennaja,* nel senso che non è limitata ad un certo popolo o luogo, ed allo stesso tempo possiede la dottrina e le norme che sono necessarie alla salvezza; dottrina e norme « definite, confermate e conservate nell'accordo di tutti i veri cristiani ovunque si trovino e non soltanto da certe persone o società private »[376].

Nella sua struttura la chiesa, ad immagine di Cristo che è maestro, sacerdote e re, procede verso la sua meta mediante l'insegnamento, la celebrazione dei sacramenti e il governo; mezzi che Cristo stesso ha voluto che facessero parte della costituzione interiore di essa. Dal punto di vista esteriore la chiesa è strutturata con una *gerarchia* che guida e un'altra parte che è guidata. La suddetta gerarchia è quindi d'origine divina e non sociale o terrena. E si conserva grazie alla successione ininterrotta che la collega a Cristo stesso. Di conseguenza, senza di essa la Chiesa cesserebbe di essere Chiesa (*perestala by byt' Cerkoviju*).

La Chiesa non ha mai avuto un suo capo visibile, ma secondo la tradizione:

> *Concentrazione e grado più alto della gerarchia devono essere i Concili ecumenici, poiché in questo modo agirono anche gli Apostoli, che in concilio decisero i problemi importanti della Chiesa[377].*

374 Ivi, p. 13.
375 Ivi, pp. 194-195.
376 Ivi, pp. 197-204.
377 Ivi, pp. 209-210.

I concili rappresentano dunque la voce comune della Chiesa universale (vseobscij golos vselenskoj Cerkvi).

Tuttavia, non è tanto l'istituto del concilio che sta a cuore all'Amfiteatrov, bensì la dottrina in essa definita e da essi confermata. Forse anche sotto l'influsso di Chomjakòv nell'edizione del 1862 del suo manuale aggiungeva questo testo esplicativo:

> *La Chiesa ortodossa è veramente sobornaja cattolica, giacché, costituita da numerose razze e popoli, mantiene la dottrina esattamente quale fu, da tempi remoti, tenuta sempre ed ovunque, spiegata e confermata dai Concili ecumenici, i quali si tennero tutti nei suoi confini, pienamente in armonia col Simbolo niceno-costantinopolitano, conservato intatto da essa nella sua primitiva purezza ed inalterato*[378].

3. Teologia comparata

Nella prima metà del XIX secolo il *trattato sulla chiesa* non fu insegnato con speciale riguardo. Nelle Accademie ecclesiastiche di Mosca, Pietroburgo e Kiev, come, a maggior ragione, nei seminari, il tema della chiesa non fu affatto centrale. La situazione cambiò nel corso del ventennio 1840-1860. La causa principale di tale mutamento si può individuare nel *crescente bisogno di difendere l'ortodossia* dai continui attacchi che le provenivano da più di un lato. C'era la pressione, più intensa di quanto la stampa ufficiale ammettesse, del Raskol, il cui fenomeno non accennava a diminuire[379]. C'era, poi, il successo che la chiesa cattolica romana mieteva fra i nobili e l'intelligencija. Famoso il caso del principe Gagarin, fattosi gesuita. E c'era, infine, un crescente anticlericalismo, tale da rasentare l'ateistizzazione di buona parte dell'intelligencija. Anche in questo caso non mancano esempi eclatanti, quali Belinskij, Bakunin, Herzen, Cernyševskij e altri. A questi elementi si potrebbe aggiungere la piega che la filosofia stava prendendo in Russia col trionfo dell'Idealismo tedesco e la conseguente penetrazione dello spirito protestantico.

La Chiesa ortodossa si trovò impreparata a difendersi, anche perché la sua credibilità era minata dall'eccessiva connivenza con il potere, anche su questioni gravi, come quella della schiavitù. Impreparata anche dal punto di vista scientifico. Il tipo di istruzione che si richiedeva dai parroci e dai monaci era assolutamente insufficiente a far fronte sia pure all'attacco da uno solo di questi lati. Comunque non si può dire che rimanesse inoperosa. Una volta capìta la gravità della situazione si cominciò a cercare delle soluzioni.

Nel 1821 aveva inizio la pubblicazione del *Christianskoe Čtenie* (Lettura cristiana), organo dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo, allora capitale, che per oltre un ventennio fu la rivista teologica più importante, se non l'unica. Bisogna attendere il 1843 per avere un'altra rivista teologica di un certo livello. Si tratta dei *Pribavleniia k tvoreniiam Sv. Otcev* (Supplementi alle opere dei Santi Padri) editi dall'Accademia ecclesiastica di Mosca.

Il Christianskoe Čtenie ed i *Pribavlenija* coprirono il vuoto che c'era per la carenza quasi totale di manuali di teologia in russo. Anche se essi non posero al centro della loro attenzione il problema della chiesa, pure offrirono validi strumenti tecnico-teologici per

[378] Ivi, pp. 214-215.

[379] Cfr. P. S. Smirnov, *Istorija Russkago Raskola Staroobriadstva* (Storia del Raskol russo dei Vecchio-Ritualisti), SPB 1895 (seconda edizione).

affrontarlo convenientemente. La spinta decisiva, come si vedrà, venne dalla contrapposizione teologica fra Occidentalisti e Slavofili. Ma anche da parte dei teologi ecclesiastici era stato avviato un tentativo di teologia polemica, di confutazione e di comparazione. Il loro lavoro fu caratterizzato da una maggiore padronanza dei termini teologici, ma anche da una minore profondità di pensiero, forse dovuta alla minore preparazione filosofica.

Nel campo della confutazione del Raskol l'opera di maggior valore è a nostro avviso quella di Grigorij, arcivescovo di Kazan' e membro eminente del Santo Sinodo, e cioè *La chiesa di Cristo veramente antica e veramente ortodossa*, *esposizione in rapporto al cosiddetto Vecchio-Ritualismo,* del 1855. L'opera, che fu anche lodata da Filarete di Mosca, procede con un metodo rigoroso e tiene presente le fonti di prima mano a cui gli stessi raskolniki fanno riferimento[380] .

Nella *Istinno drevnjaja,* Grigorij già nel primo capitolo si occupa della Chiesa *(Čto est' Cerkov'?* Che cos'è la chiesa?). Dopo averla definita secondo il greco *Ekklesia*, e quindi come assemblea, società, riunione (*sobranie, obščestvo, soedinenie*) di date persone, Grigorij passa ad analizzare le varie accezioni secondo questo schema:

a) Col termine *chiesa* talvolta si indicano le chiese particolari, *cerkvi častnyia,* cioè i cristiani ortodossi che vivono in un dato paese, luogo, e persino in una data casa.

b) L'assemblea o tutta la moltitudine dei veri fedeli sulla terra, o dei cristiani ortodossi, senza esclusioni in base al sesso, età, carica, come pure al tempo e al luogo della loro esistenza.

c) Talvolta indica solo i Pastori della chiesa (Es., Mt. XVIII, 17).

d) Talvolta solo i fedeli laici (Es., Atti, XX, 28).

e) Il luogo ove i fedeli si riuniscono per celebrare la santa liturgia, cioè il tempio.

f Il « tempio », sia spirituale (ogni fedele) che materiale. In tal caso corrisponde al greco *naòs*.

La teologia di confutazione anti-latina presenta, invece, una carica emotiva più intensa di quella anti-raskolnaja. Uno degli esempi più caratteristici in tal senso ci è offerto dalla *Teologia comparata* dell'archimandrita Innokentij Novgorodov (1823-1868)[381]. Questi, che aveva studiato all'accademia di Kiev, fattosi monaco (1851), fu chiamato ad insegnare teologia all'Accademia di Kazan', della quale divenne rettore (1864).

Per Innokentij la teologia comparata, o più precisamente, di confutazione, per essere rigorosamente scientifica, deve tener conto dell'origine e dello sviluppo storico sia delle eresie che degli scismi, svelandone le contraddizioni interne.

Egli preferisce la denominazione *obličitel'noe* (che noi abbiamo reso con « di confutazione »; *obličat',* oltre a significare scoprire o *svelare* comporta una sfumatura di rimprovero, di accusa o requisitoria) perché ritiene che il carattere di essa si confà maggiormente con il ruolo dell'Ortodossia nel mondo cristiano. Essa è preferita alla teologia polemica, *bogoslovie polemičeskoe,* perché quest'ultima comporta ostilità ed animosità, fattori che spingerebbero ad accentuare gli aspetti negativi, piuttosto che i positivi. E' preferita pure alla denominazione di comparativa, *bogoslovie sravnitel'noe,* perché la missione del teologo ortodosso non è quella di mettere semplicemente a confronto le due teologie, bensì quella di porre in rilievo la differenza di valore data dalla

[380] Cfr. Grigorij, *Istinno drevnjaja i istinno pravoslavnaja Christova Cerkov'. Izloženie v otnošenii k glagolemu staroobrjadstvu*, SPB 1855. Si tratta dello stesso arcivescovo Grigorij col quale A. Chomjakov si mise in corrispondenza per risolvere positivamente il caso Palmer. Cf. *Polnoe Sobranie Sočinenii A. S. Chomjakova* (Raccolta completa delle opere di A. S. Chomjakov) M. 1900. Tom VIII, pp. 467-471; priloženie, pp. 31-35.

[381] *Bogoslovie obličitel'noe* (lett. Teologia confutativa), 2 vol., Kazan' 1859.

maggiore fedeltà alla parola di Dio e ai Padri della chiesa. Essa si differenzia, infine, dalla Simbolica, *bogoslovie simvoličeskoe,* perché non si limita ad una esposizione positiva dei dogmi dedotti dai simboli della fede.

Se il lettore può avvertire la riluttanza di Innokentij a chiamare *chiese* le altre confessioni cristiane, preferendo chiamarle *società* cristiane[382] ("), non può però fare a meno di notare pure l'accortezza dell'autore nel non lasciarsi trasportare a conclusioni troppo personali. Infatti, nel momento in cui tratta dei Nestoriani, degli Eutichiani e dei Latini, non tralascia di rifarsi alla tradizione ed alla *pratica ecclesiastica,* particolarmente alle consuetudini riguardanti il modo di ricevere un eterodosso nel grembo dell'Ortodossia[383]. Egli ammette che i cristiani non ortodossi vengano ricevuti senza la ripetizione del battesimo e neppure della cresima, ma semplicemente tramite l'imposizione delle mani da parte del vescovo ed una confessione-professione. La motivazione teologica è la stessa di Filarete, ed in pratica di tutta la chiesa russa, il riconoscimento, cioè, della validità dei sacramenti degli eterodossi.

Col nome di Latini (in russo l'astratto *Latinstvo)* Innokentij, come già Filarete, intende i Cattolici. *Al latinstvo appartengono quei cristiani occidentali che si trovano nella dipendenza gerarchica dal vescovo di Roma*. Nella sua opera non ci sono che accenni rapidi al Protestantesimo; nemmeno un paragrafo è dedicato completamente ad esso.

Fra le cause dello scisma egli pone le illegittime pretese, *nezakonnye pritjazanija,* la brama di potere e l'ostinatezza, *vlastoliubie i uporstvo,* da parte dei latini con a capo il papa. A queste è collegata quella dell'uso di *dogmatizzare delle opinioni private,* pratica che culminò nel concilio tridentino. L'importanza esagerata data dai Cattolici a questo concilio è uno degli ostacoli principali alla riunione Il riconoscimento del papa come capo visibile della chiesa ha portato ad attribuirgli l'infallibilità nella fede. L'autore si sofferma a lungo su Pietro e sul papa, proponendo numerose citazioni dai santi padri[384].

Innokentij espone le ragioni dei latini e passa a confutarle su basi di esegesi neotestamentaria, di liturgia, patristica, storia dei concili e della chiesa Egli ritiene che in materia di fede le questioni debbano essere risolte *soborno,* cioè mediante un concilio. Per eliminare equivoci e per la preservazione della purezza della fede non è necessario un capo visibile, ma è preferibile giudicare in molti, e nel nostro caso è cura dei vescovi: « non è cosa di una persona privata, chiunque essa sia, ma di un concilio[385].

Come altri polemisti ecclesiastici di questo periodo, Innokentij non apporta elementi nuovi. Al contrario, in lui si riscontrano gli stessi malintesi e luoghi comuni, supportati da un più vasto apparato scientifico. Il maggior contatto con le opere cattoliche non fa infatti mutare i pregiudizi e la mentalità comune su certe posizioni "romane".

Ecco, ad esempio, come Innokentij confuta la dottrina dell'infallibilità:

> « *Notiamo che la stessa esistenza dei concili universali serve come prova irrefutabile della falsità della dottrina dei latini sul vescovo di Roma. Giacché, se nell'antichita questo vescovo fosse stato considerato capo della chiesa. e come tale giudice ed interprete della S. Scrittura, al quale, senza appello, devono sottomettersi tutti i vescovi e i loro fedeli, allorché egli definisce qualcosa di fede, come vicario di Cristo, allora, a che prò ogni qualvolta spuntavano eresie, che*

[382] Ivi, p.. 8.

[383] Tra gli autori latini cita il Perrone (*Praelectiones theologicae*, Bruxelles 1848), il Fleury (*Histoire ecclésiastique,* Paris 1844). Per la pratica dei riti ecclesiastici il testo base è il *Činoposledovanie* (Cerimoniale), Mosca 1829.

[384] Su Pietro ed il Papa, come capi della chiesa, cf. op. cit., I, 272-355 e I, 356-479.

[385] Ivi, I, pp. 472-481.

tante volte sconvolgevano la chiesa, riunire dei concili universali? Quale necessità c'era di convocare tanti vescovi ed uomini saggi da tutti gli angoli della terra, con tanti inconvenienti e viaggi, tanti pericoli e spese, e mettersi a fare tante discussioni? Si sarebbe dovuto (bastava) soltanto chiedere al vescovo di Roma, e quello che egli avrebbe risposto, come un oracolo da un tripode d'oro, quello avrebbero creduto e confessato tutti i cristiani, tanto i vescovi, come i loro fedeli[386].

L'immagine dell'oracolo, *orakul,* se da un lato può sembrare semplicemente una battuta giornalistica, dall'altro esprime in modo fedele l'idea che i Russi s'erano fatto dell'infallibilità. Vero è che l'infallibilità non era stata ancora definita e precisata e che, anche fra Cattolici, non mancava chi la pensasse a quel modo. Comunque quelle che fra alcuni Cattolici erano aberrazioni e, fra gli Ortodossi, luogo comune d'interpretazione avrebbero dovuto e potuto essere superate nelle opere a carattere teologico.

4. Il manuale classico: Makarij Bulgakov

Colui però che più d'ogni altro si affermò come autore del manuale russo classico della teologia è Macario *Bulgàkov* (1816-1882). Se i trattati del Ternovskij e dell'Amfiteatrov rispondevano all'esigenza della chiarezza e della maneggevolezza, quello di Macario Bulgàkov rispondeva a quello della completezza della trattazione.

Rettore dell'Accademia di Pietroburgo (1850-1857) e più tardi (1879) metropolita di Mosca, Macario pubblicò dapprima una *Introduzione alla Teologia ortodossa*[387]. A distanza di due anni dall'*Introduzione,* Macario pubblicò la monumentale *Teologia dogmatica ortodossa*[388], quindi una *Guida allo studio della teologia dogmatica cristiana ortodossa*[389]

L'opera di Macario segna un ritorno alla teologia di stampo cattolico della scuola di Kiev, dopo un lungo periodo in cui era prevalsa la corrente filoprotestante del Prokopovič. In un certo senso è il punto d'arrivo della teologia di scuola in linea con la riforma del Protasov. Il metodo è sempre quello scolastico, che era finito per prevalere anche nei teologi che subivano l'influsso protestante. Nel suo manuale la problematica è affrontata alla maniera dei trattati cattolici, con la differenza però che un ruolo notevole ha la patristica nell'argomentazione riportata, e discostandosi ovviamente (sia pure con forza) sui punti tradizionali, come il primato romano, il *Filioque,* il purgatorio[390].

Parlando però di *paracattolico* o di *scolastico* è bene precisare che si tratta soprattutto del metodo, poiché per quanto riguarda i contenuti Makarij è tutt'altro che morbido verso la teologia cattolica e della scolastica medioevale. Anzi, persino sul metodo, egli procede ad una critica alquanto severa del metodo scolastico. Scriveva ad esempio:

Dopo che [la Chiesa d'Occidente] si separò dall'Oriente ortodosso, il destino della teologia nella Chiesa romana e nella Chiesa ortodossa fu diverso. In

[386] Ivi, I, pp. 441.
[387] *Vvedenie v Pravoslanoe Bogoslovie*, Pietroburgo 1847, terza ed. 1863, sesta 1897. In francese fu pubblicata a Parigi nel 1857.
[388] *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, I-IV, Pietroburgo 1849-1853, 5ª ed. 1895. Anche quest'opera ebbe la sua edizione in francese (Paris 1859-1860), e rumena.
[389] *Rukovodstvo k izučeniju christianskago pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija*, Pietroburgo 1869, 1898, tradotta in tedesco (Moskva 1875) e in greco (Atene 1883).
[390] *Vvedenie*, SPB 1863, pp. 430-439.

> *Occidente comparve e si affermò la scolastica che, degna vassalla della Chiesa di queste terre, sviluppò fino all'estremo i principi che stava cominciando ad adottare. Lì, dimenticando il rispetto dovuto alla Parola di Dio e ai santi Padri, si cominciò a dimostrare le verità della religione, molto meno ricorrendo ai passi della Sacra Scrittura e della sacra Tradizione, che dalle sottigliezze della dialettica; più d'una volta le opinioni di Aristotele, di Cicerone, di Virgilio o d'Ovidio e altri autori pagani, furono preferite alle testimonianze di San Giovanni Crisostomo e di S. Basilio, come pure a quelle dei profeti e degli apostoli. Lì, perdendo i veri dogmi il loro valore a causa dell'importanza dogmatica attribuita a certe opinioni particolari, si arriva ad occuparsi soprattutto di queste opinioni teologiche, a fare a gara nel tirare conclusioni dai dogmi della fede, a dividere queste conclusioni in proposizioni più particolari, ad immaginare una quantità di questioni, anche le più vuote e senza importanza, a disputare secondo le regole della dialettica e ad attribuire a tutto ciò la più grande importanza. Apparve un gran numero di scuole, accademie ed università dove, durante cinque o sei secoli, la Teologia scolastica si sviluppò e fiorì con tutte le sue bizzarrie ed eccentricità.*

La Chiesa d'Oriente invece si manteneva fedele ai Padri, che nell'espressione sistematica erano confluiti nell'*Esposizione della fede ortodossa* di S. Giovanni Damasceno[391].

Per quanto riguarda l'impronta patristica della teologia, Makarij sottolineava nettamente l'importanza degli scritti dei santi Padri e gli atti dei concili ecumenici come fonte della teologia dogmatica. L'armonia unanime (edinodušnoe soglasie) dei santi padri è il criterio fondamentale per evidenziare l'armonia unanime delle chiese locali e quindi la voce concorde della Chiesa universale. Il che è lo stesso che dire che nell'armonia dei santi Padri si riflette l'autentica tradizione apostolica.

L'importanza della testimonianza dei padri è data sia dalla vicinanza alla fonte delle tradizioni cristiane che dal loro zelo per l'ortodossia nella fede. Come scrisse Teodoreto nella sua *Storia Ecclesiastica:*

> *Né le persecuzioni, né le torture, né le pressioni degli imperatori,* scrissero i Padri del I concilio costantinopolitano ai vescovi occidentali, *né la crudeltà dei governanti o qualsiasi altra avversità e oppressione da parte degli eretici, possono piegarci dalla fede ortodossa, definita nel concilio di Nicea, che noi consigliamo anche a voi di seguire come a tutti i fedeli*[392].

Ovviamente tale discorso vale per gli argomenti di fede. Quando invece i santi padri, come ad esempio Agostino o Giovanni Damasceno, si occupano di temi filosofici, il discorso cambia. Come cambia allorché i santi padri riportano un'opinione non condivisa dagli altri. In tal caso non sono più criterio di verità dogmatica.

Che Makarij non potesse essere accusato di simpatie filocattoliche si evince anche dal tono che usa allorché parla delle alterazioni *latine* dei testi dei santi Padri per provare il loro punto di vista. Scriveva ad esempio: *Che S. Tommaso d'Aquino si sia realmente permesso di citare falsamente i testi dei Padri, specialmente nel "Contra Graecos", è provato anche da altri studiosi.* Tra i teologi cattolici più recenti che andavano per la maggiore, il Perrone era più volte accusato di aver alterato i testi, non tenendo conto dei risultati scientifici di altri scrittori cattolici come Lequien e Mansi. In altri termini, per Makarij, la teologia dogmatica cattolica continuava per i suoi scopi a falsificare ed

[391] *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. I, Paris 1860, p. 57.
[392] Ivi, p. 415. Il brano di Teodoreto è al lib. V, cap. 9.

alterare i testi patristici, ignorando totalmente gli ultimi dati derivabili dalle edizioni critiche delle opere dei Padri [393].

Lo schema della sua *Teologia dogmatica ortodossa* è il seguente:
- Introduzione dottrinale e storica.
- Parte I: *Dio in sé stesso (Dio nella sua unità e trinità).*
- Parte II: *Dio nel suo rapporto generale al mondo e all'uomo. La creazione. Gli angeli. I dèmoni. L'uomo: origine, natura, stato primitivo e peccato originale. La Provvidenza.*
- Parte III: (Sezione I) *Dio salvatore. Il piano della redenzione. Gesù salvatore. L'incarnazione. Gesù profeta, sacerdote e re.*
- Parte III: (Sezione II) *Dio salvatore in rapporto al genere umano. L'opera della santificazione. La Chiesa: origini, scopo, composizione, organizzazione, autorità, gerarchia, note (unità, santità, cattolicità e apostolicità).*
- Parte IV: *La grazia. I sacramenti.*
- Parte V: *I sacramenti del matrimonio e dell'Ordine sacro. Dio giudice e rimuneratore. Giudizio particolare e conseguente retribuzione. Giudizio universale e conseguente rimunerazione. Il paradiso. L'inferno.*

A proposito della prima parte, per ogni punto trattato, l'autore presenta la dottrina ortodossa al riguardo, quindi passa a delineare la storia del dogma per finire con l'applicazione morale. Nel presentare la dottrina ortodossa si fa ovviamente riferimento alle fonti bibliche e di tradizione, aggiungendo ove opportuno gli argomenti di ragione (ad esempio: *rapporto del dogma della Trinità con la sana ragione*).

Sul *Filioque*, poi, si sofferma a lungo, avendo come punto di riferimento della polemica il teologo cattolico Perrone, con tutte le citazioni dei padri latini quali Ambrogio, Agostino, Girolamo, Fulgenzio e così via. Molte di queste citazioni l'autore aveva modo di prenderle anche da Adam Zernikaw, la cui *De processione Spiritus Sancti* è frequentemente citata. E con lo Zernikaw ed il Prokopovič sostiene che i passaggi dei padri latini al riguardo sono stati interpolati successivamente e che quindi i Padri latini e i greci sono in sintonia. Mentre, *la dottrina della Chiesa d'Occidente riguardo alla processione dello Spirito Santo ha alla base non la Parola di Dio, ma solo una falsa interpretazione di questo brani; non gli antichi Simboli della Chiesa e i concili ecumenici, ma solo alcuni piccoli concili provinciali tenuti in Spagna dopo il quinto secolo (a voler credere all'integrità degli atti pervenutici).* Secondo Macario neppure la Chiesa universale avrebbe potuto mutare il dogma trinitario con una innovazione simile che, *sotto un certo aspetto è un attentato temerario contro i diritti di Dio stesso*[394] .

Riguardo alla creazione, dopo aver affermato che si tratta di creazione nel tempo e col tempo, si passa a sviluppare un aspetto particolare, quello della partecipazione dell'intera Trinità alla creazione stessa. Quindi si esaminano i principali ordini delle creature di Dio, vale a dire la gerarchia celeste, con gli angeli e gli spiriti maligni. Per il mondo materiale viene valorizzato il racconto biblico dei sei giorni (racconto di Mosé). Il che vale anche sulla creazione dell'uomo, con l'affermazione che l'intero genere umano proviene da Adamo ed Eva. Parlando dell'anima umana si parla anche dell'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, per finire con lo stato di felicità dell'uomo nel paradiso terrestre e la caduta originale con le sue conseguenze (a causa della trasmissione) per tutto il genere umano.

Allorché si parla della provvidenza si affronta ovviamente anche il problema della libertà umana e del male. Un certo spazio è dedicato agli angeli custodi e agli spiriti

[393] Ivi, pp. 391-399.
[394] Ivi, p. 421.

maligni (la cui attività Dio permette). La provvidenza è affermata prima in generale, come concorso di Dio nelle vicende del mondo, quindi per i regni e i popoli, per le persone e specialmente per i giusti.

Il trattato su Dio salvatore si apre con l'affermare la necessità assoluta dell'aiuto divino per la rigenerazione dell'uomo. E come per la creazione anche per la salvezza dell'uomo l'azione divina è comune. Quindi si entra nella cristologia, con l'approfondimento della natura divina del Cristo e della sua natura umana che confluiscono nell'unica ipostasi. Né si passano sotto silenzio il ministero profetico, regale e sacerdotale di Cristo.

La seconda sezione della parte terza concerne Dio come santificatore. Ed è qui che viene fatto il discorso sulla Chiesa, *strumento mediante il quale il Signore compie la nostra santificazione*. L'autore presenta in termini inequivocabili l'ecclesiologia russa della scuola. Nella Chiesa, ad esempio, egli vedeva un popolo di Dio distinto in due classi (*dva klassa členov*), una, la sacerdotale *obbligata a prendersi cura degli altri membri ed usare tutti i mezzi per guidarli verso la mèta,* l'altra *subordinata, obbligata ad obbedire alla prima*.

Secondo Macario vi sono due concezioni della chiesa. Secondo la prima, essa è costituita da due classi, ad una delle quali (*klass svjaščennonacal'stujuščij*) è stata affidata la conservazione della Parola di Dio (*chranitel'nica*) ed il diritto di interpretarla (*istolkovatel'nica*) e predicarla e all'altra (*klass podčinënnyj*) il dovere di assimilarla. Secondo la concezione opposta, tutti i membri sono uguali fra loro, tutti hanno il diritto di insegnare e non esiste una gerarchia istituita da Dio. Gli ortodossi sono per la prima tesi, cioè per l'opinione secondo cui l'interpretazione della verità è affidata alla Chiesa (infallibile maestra di fede, *učitel'nica very nepogrešima*), ma in un contesto in cui per Chiesa *bisogna intendere propriamente la chiesa insegnante o sacra gerarchia*.

Al di sopra dei vescovi c'è un'unica autorità, il concilio dei vescovi, e al di sopra dei concili locali, quale autorità suprema nella chiesa, c'è soltanto il concilio ecumenico:

> *Al di sopra dell'autorità dei concili universali nessun'altra autorità veniva riconosciuta negli affari concernenti la fede* (nikakaja drugaja vlast' ne priznavalas' v delach very)*, e si considerava un dovere ineludibile di sottomettersi incondizionatamente alle decisioni e legiferazioni dei concili universali, sia per tutti i fedeli che per gli stessi pastori*.

La parte quarta esamina il problema della grazia, *forza mediante la quale il Signore ci santifica*, e aiuto assolutamente necessario *per la fede e lo stesso inizio della fede o per la conversione dell'uomo al cristianesimo*. L'autore, pur affermando una predestinazione alla felicità e una alla dannazione, attribuisce ad essa un carattere condizionale in cui non viene conculcata la libertà dell'uomo. Di conseguenza nega una grazia divina *irresistibile*. Ma pur riconoscendo che la fede è la prima condizione per la santificazione e la salvezza dell'uomo, si ribadisce anche la necessità delle buone opere.

A questo punto si delinea il trattato sui sacramenti, che sono *i mezzi di comunicazione della grazia divina*. Il matrimonio e l'ordine sacro vengono trattati nella parte quinta.

Dio come giudice e rimuneratore è l'argomento dell'ultimo capitolo (il secondo) della parte V come di tutto il testo. Dopo la morte dell'uomo viene il giudizio particolare, dal quale già si delinea la glorificazione dei giusti (nella chiesa trionfante, e nella militante). Alla venerazione di questi santi è legata la venerazione delle reliquie e delle immagini sacre. La preghiera della chiesa può liberare le anime dei defunti dalle pene dell'inferno. Con il giudizio universale finale i tormenti dell'inferno acquistano contorni definitivi, e così pure la felicità dei giusti a vari livelli.

Concludendo, Makarij procede affermando innanzitutto una data verità di fede, apportando le testimonianze scritturistiche a suo sostegno, poi quelle della tradizione patristica ed ecclesiastica, quindi gli argomenti di ragione, per concludere con l'applicazione morale del dogma. Nella metodologia, pur accogliendo in pieno i trattati di Teofilatto Gorskij e di Piotr Ternovskij, egli riteneva che al di là dell'aspetto enciclopedico e della valutazione delle singole fonti (Sacra Scrittura, Tradizione), era importante sottolineare il contesto ortodosso. Bisognava cioè sottolineare il fatto che si trattava di verità sgorganti dall'esperienza e dall'insegnamento della chiesa ortodossa.

Ciò nonostante i giudizi sulla sua opera non furono tutti positivi. Uno dei primi a salutarne la completezza e rigorosità fu l'arcivescovo di Cherson, Innokentij Borìsov (+ 1857), che riteneva il manuale di Macario difficile da eguagliare. Ma, a fianco alle grandi lodi, vennero anche le critiche. Secondo Vvedenskij, le citazioni scritturistiche e patristiche erano troppo numerose e spesso non pertinenti. Secondo Ioann Smolenskij e poi Antonij Chrapovickij la sua trattazione era troppo fredda e scolastica per riflettere lo spirito dell'ortodossia.

L'attacco più duro contro l'opera di Macario venne però dagli ambienti slavofili, che proprio in quegli anni proponevano una nuova impostazione teologica. La loro critica puntava soprattutto all'ecclesiologia, che essi ritenevano in linea con la teologia cattolica e quindi erronea.

5. Una voce critica: Porfirij Uspenskij (1804-1885)

Viaggiatore instancabile, ricercatore ed archeologo dalle doti non comuni, Porfirij Uspenskij attira la nostra attenzione sia perché ci offre la possibilità di seguire i mutamenti nei giudizi che un russo del suo livello culturale emetteva prima di uscire dalla Russia, poi viaggiando nei paesi ortodossi, recandosi fra gli Ortodossi nei paesi arabi, ed infine attraversando paesi cattolici, come l'Italia, e sia perché è stato il *primo,* a quanto ci risulta *ad aver usato il termine sobornost'*[395].

Konstantin Aleksandrovič era nato a Kostroma dove seguì anche i primi studi, per passare poi all'accademia ecclesiastica di Pietroburgo. Monaco nel 1829 prese il nome di Porfirij, due anni dopo insegnava teologia al Liceo Richelieu di Odessa. Ivi divenne anche rettore del seminario nel 1838. Nominato nel 1840 superiore della chiesa presso la missione imperiale russa, cominciò a dedicarsi anche a studi di archeologia. La ricerca dei manoscritti antichi lo interessò quando fu a Gerusalemme nel 1847, a capo della missione russa. La sua schiettezza e spirito critico, sia verso i professori dell'Accademia che verso il Santo Sinodo, fecero sì che non andasse oltre la carica di vescovo di Čigirin, vicario del metropolita di Kiev. Trasferito a Mosca nel 1878, ivi morì nel 1885.

Già in vita furono pubblicati molti suoi lavori, altri furono pubblicati postumi[396]. Il testo che però meglio esprime il suo itinerario spirituale e teologico è: *Il libro della mia*

[395] Secondo Hildegard Schaeder (*Sobornost' in den Schriften von A. Chomjakov*, in Kyrios 1967, ¾, p. 258) il termine era stato già usato nella traduzione in russo di un articolo di Chomjakov, preparata da N. Sergievskij per il Pravoslavnoe Obozrenie. La notizia, che si fonda su affermazioni di A. Gratieux (*A. S. Khomjakov*, Paris 1939, p. XIX) e A. Schelting (*Russland und Europa*, 1948, p. 360), è almeno imprecisa, visto che il Pravoslavnoe Obozrenie fu fondato solo nel 1860. Ora se l'articolo fu tradotto per quella rivista certamente lo fu non molto prima del 1860 e comunque non nel lontano 1854. Ora, avendo l'Uspenskij usato il termine nel 1857 si può tranquillamente affermare che le probabilità che sia stato lui a coniarlo sono molto elevate.

[396] Tra i primi vanno segnalati l'*Ukazatel' aktov, chranjaščichsja v obiteliach sv. gory Athonskoi* (Indice degli atti che si conservano nei monasteri della santa montagna dell'Athos), in ZMNP., 1847; *Vostok christianskij. Pervoe putešestvie v Athonskie monastyri i skity v 1845 i 1846 g.* (L'oriente cristiano. Primo viaggio tra i monasteri e gli skiti dell'Athos nel 1845 e 1846), Kiev 1877; *Mnenie o Sinaiskoj rukopisi, soderžaščej v sebe vetchij zavet nepolnyi, i ves' novyj zavet s poslaniem sv. apostola Varnavy*

esistenza. Diari e appunti autobiografici del vescovo P. U.[397],. Questo diario, pubblicato dall'Accademia Imperiale delle Scienze, a cura di P. A. Syrku, abbraccia gli anni 1841-1861.

Certo, anche l'archimandrita Porfirij, intraprendendo i suoi viaggi, portava con sé la mentalità dominante in Russia, caratterizzata da non pochi pregiudizi nei confronti di popoli e chiese non ortodosse. Ma è proprio questo che fa accrescere in noi l'interesse verso la sua personalità, il vedere cioè le diverse reazioni di quest'uomo che veniva a trovarsi a diretto contatto con una realtà, quella appunto dell'Ortodossia, che era spesso in contrasto con lo spirito dell'ortodossia stessa. Questo spirito, che avrebbe dovuto essere spirito di unanimità, di amore, di concordia e di fratellanza, sembrava esistere solo nella teoria.

Giunto, nel 1842, in Asia Minore e nella Palestina, Porfirij stabilì subito dei contatti con la gerarchia ecclesiastica locale e le autorità civili. Ma nel giro di qualche anno si rese conto in modo personale e diretto della situazione esistenziale e religiosa dei vari raggruppamenti ortodossi, in particolare delle relazioni intercorrenti fra Arabi, Armeni e Greci.

La situazione politica appariva tutt'altro che incoraggiante. A parte il dominio turco a Istanbul ed arabo in Palestina, c'era anche il fatto che le potenze occidentali facevano gli interessi dei cattolici, e non di tutti i cristiani indistintamente, il che comportava il pericolo dell'espansione dell'uniatismo. I consoli russi in questi paesi poi non di rado erano ebrei o comunque non ortodossi[398].

La situazione interortodossa era caratterizzata da nazionalismi ed inimicizie fra gruppi etnici. Il quadro generale offriva uno spettacolo di avversione ed ostilità soprattutto dei greci verso gli altri gruppi. Il patriarca armeno riferì a Porfirij le vessazioni che i suoi fedeli pativano dai greci; persino durante la celebrazione della liturgia a Betlemme, da parte degli armeni, i greci trovavano il modo mediante funzioni secondarie di disturbarli[399] (''). Nei confronti degli arabi ortodossi il comportamento è ancora peggiore. Riferendosi all'igumeno Athanasij che predicava agli arabi di Giaffa, Porfirij scriveva:

> *Egli sente profondamente l'amore verso il gruppo etnico arabo, e si accende molto per il fatto che esso soffre sotto il terribile gioco dei greci, i quali non riconoscono gli arabi come uomini, ma li ritengono peggiori dei cani*»[400]

Porfirij allora affrontò direttamente l'arcivescovo di Lidda che gli aveva detto: *Noi non accogliamo in casa sacerdoti arabi, per non offendere la dignità episcopale. Quanto alle loro richieste riceviamo il rapporto del dragoman.* Al che Porfirij replicò:

> *E' la prima volta nella mia vita che sento che la dignità del vescovo è umiliata se si ricevono sacerdoti in casa. Eccellenza! Ogni vescovo è la cetra, e i preti sono le corde; questo non lo dico io, ma S. Ignazio d'Antiochia! Vedete in che stretto*

i knigoiu Ermy (Opinione sul manoscritto sinaitico, contenente il Vecchio Testamento incompleto e tutto il Nuovo Testamento con la lettera del santo apostolo Barnaba ed il libro di Erma), SPB 1862. In questo scritto presenta ed interpreta la sua scoperta del famoso codice sinaitico del IV secolo, polemizzando col Tischendorf. Inoltre, *Sviatyi Dionisij Areopagit i tvorenija ego* (San Dionigi Areopagita e le sue opere), in Čtenija v Obšč. Ljub. Duch. Prosveščenija, 1878, nn. 8, 10. 12.

[397] *Kniga bytija moego. Dnevniki i avtobiografičeskie zapiski episkopa Porfirija Uspenskago* 4 voll. (7 parti), SPB 1901.

[398] Ivi, I, p. 657; III, pp. 63-65.

[399] Ivi, II, p. 88, 91-95.

[400] Ivi, I, p. 642.

legame i Santi Padri pongono i vescovi ed i presbiteri[401].

Dal punto di vista più strettamente dogmatico egli constatava che tutta la Chiesa ortodossa in oriente è "concorde (edinomudrstvuet) con noi". In nessun luogo, eccetto sull'Athos, si odono nuove discussioni o insegnamenti dogmatici. Sulla Santa Montagna quelli che si occupano della preghiera interiore continuano ad aspirare profondamente l'aria e ricondurre la mente nel cuore, come di questo si parla nella nostra Filocalia, ma della luce taborica non discutono più.

Porfirij, che conosceva molto bene il monachesimo athonita, non fece come molti scrittori russi che passavano sotto silenzio le aberrazioni di questi esicasti, ma ne parlò liberamente. Ad esempio, sull'eucarestia, egli attesta che i monaci dell'Athos erano convinti di ricevere non tutto il Cristo, ma solo una particella di lui, un occhio, la lingua o un'altra parte del corpo. Altra aberrazione era l'imposizione di un inutile martirio per coloro che, divenuti mussulmani, rientravano nel grembo dell'ortodossia. Costoro avrebbero dovuto recarsi in una città, in un luogo sacro ai musulmani, e pubblicamente maledire Maometto e glorificare il Cristo, il che, secondo le leggi turche, comportava la condanna a morte. I corpi di questi martiri venivano ricuperati e quindi venerati dai monaci. A sentire loro, i corpi ematiavano odore. Porfirij non ne era del tutto convinto, e aggiungeva ironicamente*: a meno che il mio odorato non m'inganni*[402].

Un viaggio in Italia portò Porfirij ad un interesse più vivo per le relazioni fra la chiesa di Roma e quella orientale. Il linguaggio usato in queste occasioni mostra il passaggio da una precedente ostilità, e da un giudizio fondamentalmente negativo, ad un discorso che apre nuove possibilità di intesa e che sottende un giudizio più positivo (nella linea di Filarete), e forse che va al di là di Filarete stesso. I suoi giudizi ci appaiono come le prime proposte di un'azione ecumenica da parte di un russo ortodosso.

> *« Che cominci (il papa) dal poco per passare poi al molto. Che spinga il suo clero e gli scrittori laici a smettere di chiamarci scismatici, reietti e con altri appellativi vergognosi, di modo che noi pure ci asteniamo da questi e simili appellativi e chiamiamo i cristiani occidentali semplicemente Cattolici. A questo nostro contenimento ' - contenimento di buonsenso, di mitezza e fraterno amore cristiano, - si attende una risposta da Roma che corrisponda alla nostra moderazione evangelica. Io, al tempo della mia lunga permanenza in varie regioni dell'Oriente, osservai che lì i cristiani cattolici ed ortodossi, senza l'interferenza del clero, vivono fra di loro pacificamente. Sarebbe opportuno che i preti cattolici consolidino questa armonia e non la rompino, che smettano il loro proselitismo ovunque vivano cristiani ortodossi, e che convertano a Cristo i maomettani, i pagani e, se vogliono, i protestanti*[403] »

> E in un altro contesto simile aggiungeva:

> *Voi occidentali e noi orientali ci conosciamo molto poco. Dalla mancanza di conoscenza deriva la reciproca alienazione. Dovremmo avvicinarci e conoscerci non soltanto attraverso libri teorici, ma di persona, venendo noi da voi e voi da noi, e familiarizzarci con tante opere virtuose del cristianesimo da noi e da voi. Allora noi potremo percepire l'alito della grazia da noi e da voi e,*

[401] Ivi, II, p. 270.
[402] Ivi, III, pp. 66-67.
[403] Ivi, VI, p. 323.

> *riflettendo su questo, capiremo, e correndo incontro l'uno all'altro, e ci stringeremo le mani pulite e calde.*
> *Da voi ci separa la dottrina del Filioque, quella sull'Eucarestia, il primato del papa e qualsoa altro. Ma vi sono anche dottrine comuni a noi e a voi, ad esempio sulla redenzione, la grazia, la resurrezione dei morti e la vita futura.*[404]

Pochi scrittori russi ortodossi riuscivano ad esprimersi in questo modo nella metà del secolo scorso. Porfirij stesso, probabilmente sentendo il mutamento avvenuto in lui, era convinto della necessità della conoscenza reciproca per il superamento della divisione fra ortodossia e cattolicesimo. La sua esperienza lo convinse anche della insufficienza di una conoscenza, per così dire, dottrinale. Era necessaria una conoscenza sperimentale ed addirittura personale che includesse una familiarizzazione con le varie attività religiose di una chiesa e dell'altra.

> *Allora noi sentiremo il soffio della grazia sia da noi che da voi, ed una volta che l'abbiamo sentito potremo ravvederci e, riflettendo, correremo a stringerei l'un l'altro le mani pulite e calde*[405] .

Porfirij nota anche che gli elementi che uniscono le due Chiese sono decisamente più essenziali di quelli che le dividono. Ed il principale elemento di divisione era per lui il papato. Egli riteneva, invece, che il Concilio universale fosse superiore al papa (che veniva comunque riconosciuto come primo fra eguali e quindi reintegrato nella sua funzione universale)

Questo ruolo di primaria importanza attribuito al Concilio universale non deve però trarre in inganno sul senso che egli attribuiva alla « sobornost' ». Egli credeva, con tutti gli ortodossi, che è il concilio l'organo supremo nelle decisioni ecclesiastiche, ma la sobornost' era per lui un'altra cosa. Pur senza elaborare una teoria specifica, Porfirij offre numerosi elementi per dare un'idea sufficientemente chiara[406].

Già dal brano a proposito del vescovo come cetra e dei presbiteri come corde si può dedurre il pensiero dell'archimandrita sulla relazione vescovo-prete in termini di armonia e collaborazione. Il suo concetto di chiesa non si limita però alla gerarchia ed al clero, come si è spesso tentati di pensare, ma si estende a tutto il popolo cristiano. Questo pose Porfirij *in contrasto con numerosi gerarchi del suo tempo,* i quali pur ammettendo teoricamente questa idea di chiesa, non si capacitavano a trarne le conseguenze e riducevano tutto ad un nulla di fatto. Altri interpretavano la sobornost' della chiesa (cioè la partecipazione di tutti, gerarchia, clero e popolo) come un fatto essenzialmente liturgico.

Su questo punto Porfirij divenne un pungolo, un personaggio davvero «scomodo» sia per i vescovi che per i rettori di Accademie e Seminari.

---

[404] Ivi, т. VII (SPb 1900). p. 325. Вы, западные, и мы, восточные, мало знаем друг друга. От малознания происходит взаимное у нас отчуждение. Будем же сближаться и знакомиться не только посредством умных книг, но и лицом к лицу, ходя мы к вам, а вы к нам, и присматриваясь к благотворным действиям христианства у вас и у нас. Тогда мы ощутим веяние благодати у нас и у вас и, ощутив это, призадумаемся и, обдумав, поспешим подать друг другу чистые и теплые руки свои.

Вас разъединяет с нами учение о Святом Духе, об Евхаристии, главенстве папы и еще кое о чем. Но есть и одинаковые учения у вас и у нас, например об искуплении, благодати, воскресении мертвых и о будущей жизни.

[405] Ivi, t. VI, p. 324.

[406] Ivi, VI, pp. 331-332.

Del resto, gli attuali membri del Sinodo, tutti i vescovi tutti i rettori delle accademie e seminari ecclesiastici non sanno nemmeno lontanamente che cosa sia la diplomazia ecclesiastica, i princìpi del governamento ecclesiastico ed addirittura pensano ed insegnano che solo il clero è giudice negli affari ecclesiastici. Il metropolita di Mosca Filarete (Drozdov), all'inizio del suo discorso nel giorno dell'incoronazione di Alessandro II, disse che la chiesa è il clero, dimenticandosi del suo catechismo, nel quale è stampato che la chiesa è l'insieme dei credenti, e non dei popi, diaconi e monaci. Dubito che qualcuno gli abbia sentito dire che la verità è rivelata a tutti i credenti nel Signore ed è conservata con cura dal loro comune amore [407]**.**

In un incontro col metropolita Filarete, egli imperniò l'efficienza del governo ecclesiastico su *due principi,* quello della *regolarità dei concili* e quello della *elezione* (izbiratel'nost'). Nonostante quanto espresso precedentemente sulla situazione tutt'altro che invidiabile dell'ortodossia fuori della Russia, ora egli poneva in risalto un elemento positivo di essa nei confronti dell'ortodossia russa, almeno dal punto di vista formale, quello della regolare convocazione dei concili. Inoltre, il principio di eleggere con la *partecipazione del popolo*, favorisce molto la qualità di coloro che sono eletti al sacerdozio. I canoni conciliari sono più osservati. Si evitano ordinazioni di uomini troppo giovani. La partecipazione del popolo è viva anche in una specie di «specializzazione» ecclesiastica, nel senso che gli eletti si trovano a dar conto ai laici del loro operato, se non giuridicamente, almeno moralmente.

Come si vede, Porfirij Uspenskij era estremamente preoccupato della situazione di divisione di fatto fra gerarchia e popolo, fra clero e laicato. E le sue preoccupazioni erano originate dal quadro religioso che la Russia presentava. Egli soffriva per le manifestazioni negative della vita civile e religiosa russa che, secondo lui, contrastava con lo spirito autentico dei russi, uno spirito di amore operoso e di abnegazione, uno spirito di amore universale che obbligava moralmente i Russi a preoccuparsi della situazione civile e religiosa degli altri ortodossi. Il venir meno a questo compito storico ed a questa missione nell'ambito dell'ortodossia isolerebbe la Russia. Allora invece di dire « Credo nella Chiesa una e sobornaja » si dirà « Credo nella chiesa una e russa ».

«Ed allora sarà scossa la convinzione del nostro clero nella sobornost' e veridicità della nostra chiesa; il popolo, avendo osservato questo barcollamento, si dividerà in sètte, fra i nobili gli uni si faranno cattolici, gli altri protestanti; dopo di che non avremo più unità, né ecclesiastica né statale[408].

Il contrasto che l'autore crea, subito prima di questo passo, fra chiesa sobornaja e chiesa russa, potrebbe far pensare esclusivamente ad una contrapposizione fra universalismo e particolarismo nazionale. Se così fosse, questo testo non presenterebbe altra novità che la prima (a nostra conoscenza) trasposizione dell'aggettivo *sobornyi* nel sostantivo astratto *sobornost'*. Ma tutto quanto esposto in precedenza impedisce una tale interpretazione. Inoltre, alcune righe prima del passo riportato, Porfirij dice che i Russi sono cristiani «katholiceskimi» poiché «avendo una fede universale, *vera vselenskaia,* hanno avuto anche un amore univer*sale, liubov' vselenskaia»*. E' chiaro che se Porfirij con «sobornost'» avesse voluto esprimere solo l'universalità non si vede

[407] Ivi, VII, p. 149.

[408] Ivi, VII, p. 71. Il testo russo con il termine sobornost' è il seguente: A togda pokolebletsja ubeždenie našego duchovenstva v sobornosti i istinnosti našej cerkvi; narod že, zametiv eto kolebanie, razdelitsja na sekty; iz dvorjan odni sdelajutsja katholikami, drugie protestantami; posle etogo ne budet u nas edinstva ni cerkovnago, ni gosudarstvennago».

perché avrebbe dovuto coniare un nuovo termine (o usarne uno raro) avendo a disposizione i summenzionati *vselenskost' e katholičnost'*.

6. Lo statuto teologico del 1869

La riforma avviata dal Protasov nel 1836 aveva quale scopo principale di riportare la teologia nell'alveo della cattolicità dopo un lungo periodo di impronta filo-protestante. Il mezzo indicato per raggiungere questo scopo era stata la rivalutazione della tradizione patristica e lo studio della teologia dal punto di vista storico. A quest'opera di recupero storico misero mano diversi teologi e storici, e la stessa *Dogmatica* di Makarij altro non era che la concretizzazione di quel disegno. Tuttavia quel programma aveva un limite notevole, quello di intendere la teologia in modo uniforme e statico. La riflessione teologica non faceva che riprendere le posizioni tradizionali riproposte sistematicamente nella *Confessione ortodossa* del Mogila, arricchite, soprattutto a livello apologetico o confutativo dalle opere di Adam Zernikav, Feofàn Prokopovič e i trattati di ispirazione protestante. Era stata proprio questa staticità e soddisfazione di sé a far sì che la monumentale *Dogmatica* di Makarij, benché considerata ormai un classico, non suscitasse un'accoglienza positiva.

I manuali di *Dogmatica* dopo Makarij perdettero alquanto in compattezza e ordine delle materie, aspetto caratteristico dei manuali occidentali, ma guadagnarono in argomentazioni di carattere storico patristico. In tal senso davvero pregevoli furono le opere di Filarete Gumilevskij e di Sil'vestr Malevanskij. Il contributo di questi, come dei teologi che ad essi si ispirarono, alle scienze sacre in Russia, sia pure talvolta in modo dialettico, fu avvantaggiato dalla critica e dalle istanze della teologia chomjakoviana che cominciavano comunque ad esercitare un certo fascino.

Nonostante le recenti riforme delle scuole ecclesiastiche del 1814 e del 1839, la società russa avvertiva l'inadeguatezza di queste scuole a fare fronte alle esigenze di un mondo che favoriva i confronti e nel caso specifico molto avvertito era il confronto con l'occidente. Dato però che la scuola era nelle mani esclusive dello stato, fu il Ministero dell'Istruzione a sollevare la questione, che trovò pronta risposta nell'opera di Pirogov, dal significativo titolo *Questioni di vita* (Voprosy žizni, 1856).

Il Santo sinodo si mosse lentamente, ma con una certa decisione. Infatti, dopo aver raccolto molte opinioni sull'argomento, decise di non improvvisare, ma di ispirarsi alla struttura scolastica delle nazioni più avanzate al riguardo, come la Francia e l'Inghilterra. Indubbiamente il discorso valeva anche per la Germania, allora all'avanguardia nella ricerca teologica. Tuttavia, la tendenza attuale era di ispirarsi piuttosto alle scuole cattoliche, o di tradizione cattolica, come quelle anglicane. Persino lo zar nel 1858 volle visitare alcuni seminari, e per meglio seguire la vicenda di queste scuole ecclesiastiche affidò al principe S. N. Urusov di studiare la necessità ed il tipo di riforme consigliabile e di tenerlo costantemente informato. Le conclusioni a cui il principe pervenne, dopo avere esaminato la situazione in undici eparchie, fu che la riforma era assolutamente necessaria, trovandosi di fronte a carenze di mezzi, carenza di risultati (quanto a serietà di apprendimento), nonché a carenza di utilità pratica delle nozioni apprese.

Contemporaneamente alle conclusioni del principe Urusov, venivano formulate le proposte dell'arcivescovo Dimitrij di Cherson, presidente del comitato istituito dal Santo Sinodo nel 1860 per studiare il problema. Le proposte dell'arcivescovo erano ancor più dettagliate e potenzialmente rivoluzionarie rispetto alla situazione esistente. Era necessario liberare i figli del clero da tutta una serie di impedimenti per passare alle

scuole pubbliche, fondando dei veri e propri ginnasi ecclesiastici parificati. In altri termini, rafforzare i programmi, ma renderli tali da poter automaticamente poi passare all'università civile. Ispirandosi alle scuole dell'occidente cattolico, secondo questo progetto, al termine del ginnasio l'ingresso ai seminari e alle scuole superiori doveva essere limitato a coloro che intendevano poi proseguire nella carriera ecclesiastica, e l'ingresso alle Accademie riservato solo a quelli che erano più dotati intellettualmente. Tutti poi, frequentatori di seminari e di accademie dovevano essere molto sensibili alla pastorale. La parte speculativa doveva rispondere all'esigenza della rigorosità, ma non doveva essere divisa dall'intento del ministero sacro.

Il progetto di Dimitrij di Cherson incontrò non poche difficoltà, prima fra tutte quella finanziaria, non potendo lo stato sovvenzionare tutta una serie di nuove scuole. Fu deciso pertanto di apportare qualche correttivo a quelle esistenti, come ad esempio quello di mantenere invariati i primi otto anni, con frequentazione mista (anche di quelli cioè non espressamente intenzionati a procedere nella carriera ecclesiastica). Nonostante diverse critiche in tal senso, fu deciso di non abbassare il livello degli studi, mantenendo l'obbligatorietà delle lingue greca (perché dei Padri), il latino (lingua dei classici), lo slavo-ecclesiastico (lingua della liturgia), ed ora si rendeva obbligatorio anche l'ebraico. Riducendo soltanto il programma di matematica, veniva restituito alla sua integrità quello di filosofia.

Ma anche il progetto così rivisto dovette attendere molto prima di essere attuato. E mentre il Santo Sinodo sottoponeva ai consigli eparchiali e alle autorità accademiche le proposte del comitato, a Leipzig veniva pubblicato nel 1862 il libro-denuncia di Rostislavov *Sulla condizione delle scuole ecclesiastiche in Russia*, che ovviamente non fu pubblicato in Russia, anche se veniva discusso nei circoli culturali. L'anno dopo ai seminaristi veniva concesso l'ingresso all'università civile.

Mentre le risposte degli organi consultati finivano di pervenire, procuratore generale diveniva nel 1865 il conte Dimitrij Andreevič Tolstoj (1823-1889). Autore dell'opera in due volumi *Le Catholicisme Romain en Russie* (Paris 1863-1864), il Tolstoj era un devoto ortodosso che intendeva contribuire alla rinascita religiosa in Russia. Nel 1868 si adoperò al rientro nell'Ortodossia della diocesi uniata di Chelm.

Il nuovo procuratore generale volle prendere tempo, anche per meglio rendersi conto. Il comitato istituito nel 1866 per la revisione dei regolamenti scolastici fu presieduto dal metropolita di Kiev Arsenij, anche se il lavoro pratico fu svolto dall'arcivescovo Nektarij, che era stato rettore dell'accademia di Pietroburgo. La tendenza conservatrice del comitato portò a riproporre l'antico statuto, con qualche sfumatura innovativa derivata dai suggerimenti di due archimandriti, Filaret Filaretov, rettore dell'accademia di Kiev, e Michail Luzin, ispettore dell'accademia di Mosca. Anche se non si arrivò ad una netta separazione fra i corsi inferiori e la teologia, almeno a livello di programmi si cercò di creare una più chiara distinzione fra materie prettamente teologiche e materie di formazione religiosa generale. Persino la filosofia fu relegata fra le materie generali.

Dal punto di vista del rapporto con le autorità laiche interessante fu la proposta di Makarij Bulgàkov, arcivescovo di Cherson, per la quale le scuole ecclesiastiche inferiori e medie venivano amministrate dallo stato che le sosteneva anche finanziariamente. Da queste si sganciavano le scuole teologiche finanziate dalla Chiesa. Questo legare la conduzione al finanziamento era una proposta apparentemente innocente, ma potenzialmente rivoluzionaria, in quanto tendeva a dare una notevole autonomia alla libertà di espressione teologica.

Anche i regolamenti approvati dal Santo Sinodo nel 1867, che riflettevano sostanzialmente quelli del 1814, contenevano aspetti innovativi, come ad esempio la facoltà riconosciuta all'arcivescovo diocesano di autorizzare la frequenza alle lezioni anche persone laiche di una certa cultura. Ci si muoveva cioè lentamente, ma la direzione era pur sempre quella di ridare alla Chiesa un minimo di autonomia gestionale in una materia che pur era di sua stretta competenza, come la teologia. E la cosa andò ben oltre il testo del regolamento, poiché man mano che il finanziamento diveniva a carico dei consigli diocesani, il clero o i laici vicini alla chiesa entravano sempre più negli aspetti decisionali anche dal punto di vista programmatico.

Tuttavia non è da credere che tale avanzamento del ruolo del clero nelle istituzioni accademiche ecclesiastiche si verificasse senza intoppi. Infatti, il procuratore generale era ben lungi dal voler lasciare le redini al clero. Persino il comitato didattico del Santo Sinodo, diretto da Josif Vasil'ev, che agiva in sostituzione dell'Amministrazione scolastico-ecclesiastica, poteva emettere le sue delibere solo col consenso e a nome dello stesso procuratore. Ai rappresentanti delle accademie restava comunque la facoltà di esaminare ("lezioni di prova") i candidati alle cariche scolastiche.

Al di là comunque della confusione che nacque nell'applicazione dei nuovi regolamenti (che, come si è detto, ricalcavano quelli del 1814, ma in un contesto diverso), nel maggio 1867 i suddetti regolamenti erano stati promulgati. Avendo però questi creato una più netta distinzione fra le materie generali e la teologia, diveniva ora necessario completare la riforma anche delle accademie ecclesiastiche. Una commissione, presieduta ancora una volta da Nektarij, ma composta sia di clero che di laici, si mise al lavoro e nel 1868 rese nota la sua proposta. Dopo aver sottoposto il progetto ad alcuni vescovi per avere un ventaglio di osservazioni, il Santo Sinodo fece riesaminare il tutto e il 30 maggio 1869 lo statuto venne approvato.

In linea di principio si stabiliva che l'accademia di teologia avesse il duplice compito di formare scientificamente lo studente e di preparare il clero al ministero sacerdotale. Ovviamente la necessità di ovviare alla funzione pedagogica (come ad esempio formare insegnanti per i seminari e le scuole inferiori in genere), ingenerò non poca confusione nella stesura dei programmi. La soluzione del problema fu trovata nello stabilire tre indirizzi principali, quello *teologico*, quello *storico*, e quello *pastorale*, e conseguentemente rendendo facoltative alcune materie non inerenti al proprio indirizzo. Importante fu la clausola introdotta dietro suggerimento degli arcipreti Janyšev e I. Vasil'ev che, non solo le materie dell'indirizzo storico, ma la stessa dogmatica avrebbe dovuto essere insegnata secondo l'esposizione storica.

Fondamentale fu la norma che per avere il grado di *magister* era necessario presentare una dissertazione a stampa che sarebbe stata discussa pubblicamente. Lo stesso valeva per i *dottori*, un grado necessario per l'insegnamento ordinario nelle accademie. Dal punto di vista della storia della teologia queste dissertazioni sono estremamente preziose. Infatti molte analisi approfondite e molte intuizioni si riscontrano proprio in questo ricco materiale di tesi, spesso di notevole livello scientifico.

Come giustamente nota il Florovskij, al quale si deve gran parte di questa ricostruzione, gli statuti teologici del 1869 danneggiarono due campi importanti dell'attività ecclesiastica, l'apologetica e l'attività missionaria. Ma non è altrettanto condivisibile il suo giudizio su una mancanza di *un'adeguata volontà di autonoma creazione*, su di una *inerzia occidentalizzante* a partire dalla considerazione del grande ricorso alla letteratura teologica occidentale. Tale letteratura non poteva infatti essere

trascurata, sia per non rischiare di impantanarsi su questioni abbondantemente analizzate in occidente, e sia per non rischiare costruzioni apodittiche e mistiche che sfuggivano cioè al confronto e alla contestualizzazione interecclesiale. Il suo giudizio negativo nasce perciò dal presupposto della sua teologia, che cioè la teologia ortodossa è autosufficiente e che la funzione del teologo ortodosso è quella di portare testimonianza della propria fede.

E' opportuno perciò ribadire come fondamentale un aspetto che Florovskij sembra riconoscere, ma insufficientemente valorizzare. Un aspetto che va ad innestarsi a quanto detto in precedenza sulle riviste teologiche:

> *Il maggior pregio dei regolamenti del 1869 fu l'aver posto e stabilito con chiarezza il carattere scientifico della scuola superiore di teologia: la commissione presieduta da Nektarij seguì, nel proprio lavoro, il modello offerto dal regolamento universitario e ciò spiega quello spirito di libertà e l'insistenza posta nell'affermare l'autonomia delle attività accademiche, che animano gli statuti*[409].

7 . La teologia storica: F. Gumilevskij, A. Gorskij, A. Katanskj e A. Lebedev

Alla vigilia di questa riforma, nel corso degli anni sessanta notevole successo aveva avuto la *Teologia dogmatica ortodossa* di **Filarete Gumilevskij (1805-1866)** [410]. Più ridotta di quella di Makarij, e decisamente inferiore come quantità di note e citazioni, essa presentava però un'impostazione più storica e patristica e quindi più vicina alla nuova sensibilità russa sul modo di rapportarsi alla teologia. Sue fonti principali erano i teologi cattolici Brenner, Klee e Perrone, ai quali però non risparmiò aspre critiche per le parti ove si discostavano dalla tesi ortodossa. Ma, oltre a questi teologi, volle tener presente anche le istanze chomjakoviane, senza tuttavia alterare lo schema tradizionale.

Laureatosi in *Storia Ecclesiastica*, il Gumilevskij fin dall'inizio del suo insegnamento aveva portato questa sua prima vocazione nei vari campi della teologia. Né la cosa gli riuscì difficile considerando che, prima di stendere il suo sistema di dogmatica, egli aveva già completato la *Storia della Chiesa russa* (Istorija Russkoj Cerkvi, 5 volumi, 1847-1849), la quale nel 1894 era già alla sesta edizione. Nel 1859 usciva la sua *Esposizione storica sui Padri della Chiesa* (Istoričeskoe učenie ob Otcach Cerkvi). Molto utile agli storici è anche un altro suo lavoro, la *Rassegna della letteratura religiosa russa* (Obzor russkoj duchovnoj literatury), che nel 1884 era alla terza edizione[411].

Tra il 1830 ed il 1834 insegnò dogmatica, nonché teologia morale e pastorale. La sua passione per i Padri della Chiesa lo portò alla fondazione della rivista *Opere dei Padri in traduzione russa con l'aggiunta di contenuti spirituali* (Tvorenija Sv. Otcev v russkom perevode s pribavlenijami duchovnago soderžanija). Vescovo nel 1841, dopo alcuni trasferimenti ottenne la sede di Černigov (onde spesso è detto Černigovskij) nel 1859 rimanendovi sino alla morte.

Insieme alla storia, Filaret aveva anche sensibilità filosofica. La sua visione della ragione in rapporto alla fede esprime bene il suo tentativo di conciliare l'ottimismo occidentale con la critica slavofila: *Qualsiasi mistero della Rivelazione, per quanto non possa essere affrontato con principi razionali, non contraddice le esigenze pratiche e teoriche della*

[409] Florovskij, *Le vie,* p. 288.
[410] *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie*, Černigov 1864 (due volumi); seconda edizione 1865.,
[411] Per i particolari sulle edizioni di questi testi e su numerose altre sue opere, vedi I. Korsunskij, *Filaret Gumilevskij*, in Russkij Biografičeskij Slovar' (Faber-Cjavlovskij) SPB 1901, pp. 80-83.

ragione. Anzi le aiuta, e cura le infermità della ragione causate dal peccato[412]. E se da un lato esortava a tradurre i concetti teologici in esperienza vissuta, come volevano gli slavofili, non mancava di attenersi al rigore della critica occidentale con osservazioni filologiche, analisi delle fonti e studio del progresso teologico nella formulazione dei dogmi. Tutti aspetti che vennero a coinvolgere gli stessi Padri della Chiesa, che Gumilevskij si guardava bene dall'identificare con la tradizione, convinto come era che la tradizione ecclesiale non coincideva, o almeno non coincideva in tutto con le opinioni dei singoli santi Padri[413].

L'impostazione storico patristica della sua dogmatica facilitava anche l'assorbimento di alcune idee del Chomjakov nel nuovo sistema di dogmatica. Il che si può notare già dalla definizione della Chiesa: *società dei credenti in Cristo, istituita dal Signore, unita dalla parola di Dio, dai sacramenti e dalla gerarchia, sotto la guida dello Spirito Santo, per la salvezza eterna*[414]. Come ogni organismo vivente anche la chiesa è costituita dal corpo e dallo spirito. Nel suo caso lo spirito è la grazia dello Spirito Santo che vivifica l'anima dei fedeli, mentre il corpo è rappresentato dall'insieme dei membri della chiesa, siano essi deboli che forti, siano membri che guidano o che siano guidati. Essa è invisibile per lo spirito, la grazia santificatrice che la permea, e la presenza nel suo grembo dei santi che ci hanno preceduti; ed è allo stesso tempo visibile per la costituzione esteriore con la gerarchia, i fedeli, includendo coloro che sono ancora in cammino sulla terra verso il cielo[415].

Questo equilibrio di corpo e spirito, dell'aspetto interiore e di quello esteriore nel concetto di Chiesa, mette in evidenza gli estremismi nei quali incorrono riformati e cattolici, i primi esagerando l'elemento interiore (la chiesa invisibile), i secondi esagerando l'elemento esteriore (la chiesa visibile). La conseguenza che ne deriva è che per i Riformati Dio parla direttamente senza intermediari ai membri della Chiesa, che sono solo i santi, il che implica l'esclusione dei peccatori e la superfluità della gerarchia. I Cattolici da parte loro non ritengono sufficiente il capo invisibile della chiesa, Gesù Cristo, per cui ve ne aggiungono uno visibile, ed in più intendono in modo temporale gli incarichi e i poteri dati da Cristo[416].

Con un'abbondanza di riferimenti patristici, Filarete sostiene che l'unità della chiesa è fondata sull'unità della fede, dei sacramenti e del legame d'amore, nello stesso Spirito e con l'unico capo, il Cristo. Questi fondamenti fanno sì che le chiese particolari o locali siano parti della chiesa di Cristo. Echeggiando quasi il Chomjakov (ma è difficile dire se dipenda direttamente da questi), il Gumilevskij afferma poi che la rottura dell'amore nell'affermare orgogliosamente il proprio rito, può avere come conseguenza il distacco di quella Chiesa particolare dalla Chiesa universale. Fu questo insieme di orgoglio, brama di potere e presunzione di avere il diritto di stabilire nuovi dogmi a trascinare la chiesa di Roma (dopo il papa Nicola I) nello scisma e ad oscurare (pomračit') così "in sé il volto luminoso della chiesa di Cristo, sempre una per la fede e per lo spirito". Mentre la Riforma, arrogandosi il diritto di scegliere fra le cose istituite da Dio diede via libera al razionalismo nel proprio sviluppo[417].

La santità della chiesa è originata dai patimenti del Cristo e dalla santificazione mediante lo Spirito. Essa, tuttavia, non va concepita soltanto come qualcosa di acquisito, ma anche come qualcosa verso la quale si tende. Ecco perché la Chiesa è fatta anche di

[412] Citato anche dal Florovskij, *Le Vie,* p. 183.
[413] Florovskij, *le Vie,* p. 183.
[414] *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie*, II, p. 335.
[415] Ivi, pp. 355-356, 430-437.
[416] Ivi, 360, 364-366, 367, 391-394.
[417] Ivi, pp. 373-375.

peccatori che vogliono cancellare il loro peccato. Essa offre loro i mezzi di santificazione, vale a dire i sacramenti. L'unico ostacolo che provocherebbe l'esclusione è l'assenza volontaria di pentimento (neraskàjannost').

La chiesa è katholičeskaja-vselenskaja (η καθολου, καθ' ολης οικουμενης εκκλησιας) e abbraccia i fedeli di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Questo fu il messaggio evangelico del Cristo ed il carattere del suo Regno. Ma il criterio del tempo e dello spazio non è assoluto, nel senso che vera non è la chiesa che è più diffusa, per il fatto stesso che abbraccia più popoli ed è geograficamente più estesa. Il criterio di veridicità non può prescindere dalla purezza della fede trasmessa dagli Apostoli. Con una intonazione tutta chomjakoviana il Gumilevskij così si esprimeva:

> "*Ammettiamo che il papa o Lutero facciano uso dello spirito del tempo, delle passioni umane, dell'ignoranza umana e diffondano le loro società per tutte le isole e tutta la terraferma. Questo è un'opera dello spirito del tempo, opera di umane debolezze, e non della Chiesa di Cristo; e perciò la società del papa e la società di Lutero non sarà ancora la vera Chiesa di Cristo*"[418].

Pur sottolineando l'istituzione divina della gerarchia e la sua triplice autorità (magisteriale, liturgica, giudiziaria), il Gumilevskij non manca di ricordare la partecipazione dei laici in questa funzione. Infatti, egli dice, il ruolo gerarchico (zvanie) del magistero non è strutturato in modo da privare i laici del diritto di leggere e di esporre ad altri le verità di fede. Se anticamente i fedeli erano più abbondantemente riempiti di spirito di sapienza e di saggezza, ciò non implica che oggi essi siano privati di questo diritto e che tale diritto e dovere sia affidato esclusivamente al clero. La chiesa di Roma negli ultimi tempi ha consacrato la norma di non far leggere la Bibbia ai laici, una norma che prima non è mai esistita, neppure a Roma, e che si spiega solo con lo spirito di dominio (duch vlastitel'stva). Ma la Chiesa neppure giunge all'estremismo del Protestantesimo per il quale la Bibbia è affidata indiscriminatamente a tutti i cristiani in vista sia del proprio apprendimento che della predicazione. Essa pone la Sacra Scrittura sull'altare dove vien posta anche l'eucarestia e limita l'insegnamento dei laici con un carattere privato o per così dire alla cerchia della vita domestica [419].

In generale, dunque, si può dire che il Gumilevskij realizzò il disegno del Protasov di una teologia storica, pur non arrivando a mettere sullo stesso piano o quasi la Sacra Scrittura e i Santi Padri intesi come "tradizione". Convinto della fallibilità dei singoli Padri, non poteva dare alle loro divergenti opinioni un valore analogo alla Scrittura. Se nella critica al cattolicesimo ed al protestantesimo si sente qualche eco di Chomjakov, non così sulla necessità della gerarchia e la sua distinzione dal ruolo dei laici. Anche la Sobornost' viene accolta ma non del tutto nell'accezione chomjakoviana, bensì in quella tradizionale di conciliarità.

Nella corrente della teologia storica un posto a parte merita **Aleksandr Vasil'evič Gorskij** (1812-1875) che, accompagnato negli studi anche dal padre, arciprete della cattedrale di Kostroma, fu stimolato agli studi storici da Filarete Gumilevskij. All'influsso di questi va aggiunto anche quello di F. A. Golubinskij, professore di filosofia all'accademia di Mosca. Terminati gli studi in questa accademia, nel 1832 gli fu affidato l'insegnamento di storia della Chiesa nel seminario Zaikonospasskij. Ma già l'anno dopo gli venne affidata la stessa cattedra all'accademia di Mosca, tenendola ininterrottamente fino al 1862. Parallelamente all'insegnamento egli si occupò della Bilioteca annotando un gran numero di manoscritti. Anzi proprio per meglio dedicarsi a questi studi, quando

[418] Ivi, pp. 385-386.
[419] Ivi, pp. 412-415.

nel 1860 fu ordinato sacerdote, pur non essendo sposato si fece sacerdote secolare e non monaco. Nel 1862 divenne rettore dell'accademia di Mosca e nel 1865 per decisione del Santo Sinodo ricevette il dottorato in teologia. Indimenticabili furono, nel giudizio dei suoi ascoltatori, le lezioni su Origene. E per tutto il periodo del suo rettorato, fino alla morte, invece di storia della Chiesa, insegnò teologia dogmatica.

Molte delle sue ricerche furono dovute a suggerimenti del metropolita Filarete Drozdov, al quale egli doveva l'incarico di bibliotecario dell'accademia. In questa luce vanno visti gli studi sui santi metropoliti russi Pietro, Alessio, Giona e Filippo[420]. Tuttavia nell'insieme egli doveva molto anche a Filarete Gumilevskij, cui lo univa non solo la passione per la ricerca degli antichi manoscritti russi, ma anche la natura ascetico mistica. Ed anche se poco a poco egli superò il Gumilevskij in spirito critico e rigorosità scientifica, continuò a mantenere stretti rapporti epistolari anche quando questi fu elevato alla cattedra episcopale di Riga.

La cooperazione fra il Gumilevskij e il Gorskij all'accademia di Mosca diede due risultati importanti. Poco a poco la filosofia perdette il primato fra le materie e a prenderne il posto fu la storia. Inoltre, nonostante che mancasse la materia di storia della chiesa russa, il loro lavoro fece sì che poco a poco gli argomenti tratti dalla storia e dalla letteratura religiosa russa entrassero o nelle materie letterarie o nella storia della Chiesa in generale.

Tutte le discipline, e quindi anche la teologia, si avvantaggiarono delle sue ricerche, ed in particolare della sua opera capitale, la *Descrizione dei manoscritti slavi della Biblioteca Sinodale di Mosca*, in cinque volumi[421], che nel 1867 ottenne il riconoscimento del primo "premio Lomonosov". A questa poterono (e possono) fare riferimento sia gli storici della Chiesa russa che i liturgisti, i teologi, i patrologi e gli studiosi della traduzione slava della Bibbia. Su quest'ultimo punto egli sostenne che l'arcivescovo Gennadij di Novgorod era privo di molti libri dell'Antico Testamento e che per la traduzione di questi che mancavano dovette fare uso di testi latini.

La descrizione degli antichi manoscritti russi rivelò una situazione alquanto imbarazzante per chi desiderava una visione dell'ortodossia univoca ed organica. Infatti non poche caratteristiche dell'antica ortodossia russe si rivelarono non in sintonia con la recente ortodossia, il che per la stessa caratteristica di questa religiosità (la fedeltà alla tradizione) era a dir poco fonte di disagio. Ad esempio, si pensava che sin dall'antichità l'ortodossia usava la Bibbia nella versione greca dei Settanta, ed invece neppure un manoscritto antico seguiva questa versione. Si pensava inoltre che l'ortodossia guardasse sempre con sospetto le fonti latine, incluse quelle bibliche. Ed invece Gorskij rivelava che non pochi libri della Bibbia di Gennadio di Novgorod erano opera del domenicano Beniamino.

Queste discrepanze furono messe in evidenza da Ioann Sokolov, che esprimeva anche i suoi dubbi sul commentare aspetti così poco consoni all'ortodossia. Ma Gorskij, che secondo quanto dice il Florovskij era sempre in preda ad incertezze e debolezze, diventava un leone quando si trattava di difendere la verità storica. Forte anche dell'appoggio di Filarete Gumilevskij, Gorskij rispose al censore con una apologia[422].

Fra i testi da lui scoperti sono degni di nota lo *Slovo o zakone i blagodati* di Ilarion e i *poučenija* del metropolita Cirillo II. Non scoperte, ma valorizzate nella loro antichità,

[420] *Drevnosti. Trudy Slavjanskoj komissii Moskovskago archeologičeskago obščestva*, t. III, Mosca 1892, p. 61. Cfr. A. S-ov, *Protoierej A. V. Gorskij (1812-1962)*, in ŽMP, 1962, n. 10, p. 74.

[421] *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, Mosca 1855-1862. Quest'opera fu compiuta in collaborazione con K. I. Nevostruev (+ 1872).

[422] Florovskij, *Le vie*, p. 292-293.

furono le *Pannonskie Žitija* di Cirillo e Metodio. Per meglio poter pubblicare tanti manoscritti e ricerche, Gorskij promosse nel 1843 la pubblicazione dei *Pribavlenia k tvorenijam svv. Otcov*.

Tra gli altri studi è opportuno ricordare l'*Istorija Florentijskago sobora*, la monografia *Svjatitel' Dimitrij Rostovskij*, utile anche per la ricostruzione delle fasi di composizione dei Četii Minei dello stesso. Per non parlare delle descrizioni relative alla vita di Atanasio, Basilio, Epifanio e Teodoreto.

Dal punto di vista più strettamente teologico importante è la sua critica alla teologia del Chomjakov, sulla quale ci si soffermerà proprio nel contesto delle controversie che si svilupparono dopo la morte di quest'ultimo. Intanto, è opportuno sottolineare il suo grande apporto alla teologia russa dandole una maggiore sensibilità all'aderenza alla storia e quindi nell'aver scosso la infondata convinzione nell'uniformità della teologia dei Padri della Chiesa, e di conseguenza nel valore dogmatico delle loro posizioni. Con lui la teologia acquista un carattere di rigorosità ed aderenza alle fonti, senza posizioni preconcette che alterano il significato delle stesse. Il Florovskij, a proposito dello sviluppo nella formulazione del dogma, mette in evidenza un brano tratto da una nota del suo diario:

> *Come guardare alla dogmatica cristiana? E' possibile che sia stata sempre uguale nella quantità delle verità spiegate e nella determinazione di queste verità? Se si prende in esame il dogma come pensiero divino, di cui la mente umana si è appropriata e che continua a fare proprio, allora la sua dimensione esteriore è soggetta nel tempo alla crescita; il dogma si applica ai diversi atteggiamenti dell'uomo, si incontra con i suoi diversi pensieri che chiarisce, intersecandosi con essi, spiegando in questo modo anche se stesso. Le contraddizioni e le opposizioni lo traggono da uno stato di tranquillità, obbligandolo a rivelare la propria energia divina. Qualche volta le età e i popoli non lo capiscono, lo rifiutano, ma alla fine esso prende il sopravvento, sebbene, a dire il vero, non sia stato sconfitto nemmeno quando la menzogna trionfava su di esso. La sua chiarezza si accresce con le nuove scoperte della mente umana nel campo della verità e con la crescita graduale della sua esperienza. Ciò di cui prima si poteva dubitare ora è indubbio, è un fatto risolto. In questo modo ogni dogma ha una propria sfera e si viene a congiungere in modo via via più stretto con le altre parti della dogmatica cristiana e con gli altri principi che giacciono nella mente dell'uomo; tutto questo s'incarna in un unico corpo, è ravvivato da un medesimo spirito; la mente ne viene illuminata mentre tutte le scienze, e tanto più quella che è unita alla dogmatica, vincono in esattezza e positività; nel corso del tempo aumenta quindi la possibilità di edificare un sistema completo di conoscenza. E' questa la via dello sviluppo del dogma, la sua vita. E' una stella del cielo![423]*

Questa fu l'eredità lasciata dal Gorskij alla teologia russa: un invito all'onestà scientifica perché il dogma nulla deve temere dalla verità, anche quando questa verità apparentemente o temporaneamente va contro la verità comunemente accolta. Era un retaggio non facilmente comunicabile e pochi lo accolsero in pieno.

Discepolo di Gorskij, e quindi molto sensibile al metodo storico in teologia fu anche **Aleksandr L'vovič Katanskij** (1836-1919). Nato a Nižnij Novgorod nel 1836, dopo il locale seminario frequentò l'Accademia di Pietroburgo, da dove fu chiamato ad insegnare archeologia cristiana all'Accademia di Mosca. Tornato a Pietroburgo insegnò teologia dogmatica dal 1867 al 1896. Nel 1877 difese la tesi dottorale su uno dei temi

[423] Citato dal Florovskij, *Le vie,* p. 299.

che più appassionavano i cultori di teologia storica: *Dottrina dogmatica sui sette sacramenti della Chiesa nelle opere dei più antichi Padri e dottori della Chiesa sino ad Origene*[424]. Tra il 1881 e il 1885 fu anche redattore del Cerkovnuj Vestnik.

Seguendo il Gorskij, Katanskij affermava che se il contenuto profondo del dogma era identico in ogni tempo esprimendo una verità legata al divino, il suo *schema esteriore*, e quindi la sua formulazione umana ha avuto un suo sviluppo. Anzi, considerando che tale formulazione, proprio perché umana, è sempre imperfetta, è naturale pensare ad un progressivo ampliamento e chiarimento. Il che sta a significare che la formula in quanto tale è relativa rispetto al rendere al meglio la verità rivelata ivi contenuta. Un punto di vista che applicò, ad esempio, nel saggio *Dottrina sui sette sacramenti*, ove si sforzò attraverso un'analisi filologica dei testi di vederne l'interna connessione.

Ad equilibrare questa impostazione storica, il Katanskij cercò di proporre anche l'approccio biblico, come nell'articolo *Sullo studio del periodo biblico del Nuovo Testamento dal punto di vista storico dogmatico*[425]. Ma tale indirizzo, che voleva recuperare le istanze avanzate da Filaret Drozdov, rimase un sogno nel cassetto, secondo Florovskij per timore di essere tacciato di simpatie verso il protestantesimo[426].

Ma Katanskij non si occupò solo di metodo storico e di sviluppo dei dogmi. Il lungo arco di tempo in cui insegnò dogmatica vide il sempre più consistente affermarsi delle idee chomjakoviane. Di conseguenza sarebbe stato impensabile tenersi fuori dal confronto. In tale senso interessante è il suo conciso articolo "*La caratteristica dell'ortodossia, del cattolicesimo romano e del protestantesimo*"[427].

Per determinare le caratteristiche specifiche delle suddette confessioni, Katanskij sembra molto impressionato ed influenzato dal punto di vista chomjakoviano della filosofia della storia. *Soltanto il mondo greco-slavo*, egli dice, *è custode della verità pura e di un ordinamento ecclesiastico veramente cristiano, a differenza del mondo romano-germanico che ha perduto il vero e puro cristianesimo*[428]. Cosa che è avvenuta, non per una speciale elezione della Provvidenza, ma dall'incontro fra la Provvidenza e la risposta libera dell'uomo. La grazia divina non distrugge infatti le peculiarità (estestevennye osobennosti) di un popolo, le quali possono corrispondere in maggior o minor misura alle aspettative della grazia. Ecco perché sembra quasi che la divina grazia scelga alcuni popoli di preferenza, come rappresentanti del Cristianesimo.

La realtà storica ci ha fatto constatare il fenomeno che mentre da un lato la narodnost' greca era particolarmente adatta a questo incontro fra grazia divina e libertà umana, grazie alla sua armonia fra idea e forma, spirito e materia, pensiero e parola, dall'altro la narodnost' latina accentuava troppo (quindi mancanza di armonia) l'aspetto esteriore, incline com'era ad una rigorosa praticità, all'utilitarismo, alle relazioni sociali ed alla potenza dello stato. Similmente, la narodnost' germanica tendeva esageratamente da una parte, e cioè verso una estrema contemplazione ed idealismo[429].

Al momento della penetrazione del cristianesimo, la grazia divina si è trovata tra i Latini di fronte ad un forte sentimento dell'umano dall'insufficiente docilità, e fra i

[424] *Dogmatičeskoe ucenie o semi cerkovnych tainstvach,* SPB 1877.
[425] *Ob izučenii biblejskogo novozavetnogo perioda v istoriko-dogmatičeskom otnošenii*, in Christianskoe Čtenie 1872.
[426] G. Florovskij, *Le vie,* pp. 299-300.
[427] *Charakteristika Pravoslavija, rimskago Katoličestva i Protestantsva*, Christianskoe Čtenie 1875.
[428] Ivi, p. 3, 7.
[429] Ivi, p. 6.

Germani di fronte ad un sentimento del divino, così forte, da impedire una realizzazione del modello cristiano dell'incarnazione, in cui si armonizzino perfettamente l'elemento umano e quello divino, senza che l'uno nuoccia all'altro[430].

A questo punto il Katanskij volle affrontare il problema del rapporto con le chiese occidentali in articoli specifici. Tra questi i più interessanti sono:
- *Vopros o soedinenii cerkvej Vostočnoj i Zapadnoj v pervyj ego priod na Grečeskom Vostoke i Latinskom Zapade (1054-1453)* [La questione della riunificazione delle chiese orientale e occidentale nel suo primo periodo nell'oriente greco e nell'occidente latino (1054-1453]*, Christianskoe Čtenie,* 1867-1868.
- *Istorija popytok k soedineniju cerkvej grečeskoj i latinskoj v pervye četyre veka po ich razdelenii* [Storia dei tentativi per la riunione delle chiese greca e latina nei primi tre secoli successivi alla loro divisione] , SPb 1868.
- *Kratkij očerk istorii i charakteristika popytok k soedineniju Cerkvej grekovostočnoj i Rimskokatoličeskoj za ves' vos'mi vekovoj (XI-XIX vv) period razdelenija Cerkvej* [Brevi note sulla storia e la caratteristica dei tentativi di riunificazione della chiesa greco-orientale e romano-cattolica durante gli otto secoli (XI-XIX) di divisione delle chiese] , in Protokoly SPb otdela OLDP, SPb 1872.

Il Katanskij passa a sostanziare le sue affermazioni di principio, iniziando con la chiesa di Roma. Nonostante il fatto del *Filioque* e dell'Immacolata Concezione, che sembrerebbero testimoniare un interesse per le realtà divine, l'interesse fondamentale della chiesa di Roma è rivolto alle realtà terrene, ed anche quando si occupa della Chiesa, il centro dell'attenzione verte sull'aspetto visibile e quindi sull'organizzazione. Più che la realtà interna, è quella esterna che è oggetto di preoccupazione: lo splendore materiale, l'ordine disciplinare, la ricchezza, la potenza. E' da questa realtà concreta che nasce l'esigenza naturale di una dottrina che giustifichi tale modo di essere della chiesa. La dottrina sul *primato* (glavenstvo) è in questa linea, come pure quella sul celibato del clero, le indulgenze, l'esclusivo diritto del clero di insegnare la fede, e persino di leggere la Scrittura, l'esclusivo uso del latino nella liturgia, le istituzioni inquisitoriali e tutto l'ordine della disciplina ecclesiastica. Alla luce della praticità, l'utilità ed il legalismo, sono teologizzate anche le realtà ecclesiali della salvezza. Esempio di ciò possono essere le dottrine sui meriti, la soddisfazione, il purgatorio, le indulgenze; quella dell'*opus operatum* esprime il materialismo e la meccanicità con cui vengono intesi i sacramenti (efficaci, purché non si frapponga ostacolo) ed il fatto che Roma si preoccupa non tanto della disposizione interiore, quanto della frequenza ai sacramenti [431].

Una delle conseguenze più gravi di questo modo di essere e di pensare della chiesa romana si riflette nel rapporto fra la gerarchia ed il popolo. Le tendenze centralizzatrici non sono sopite, dice Katanskij, e la stessa idea del papato dal potere illimitato comporta un modo nuovo di intendere quel rapporto, nel senso "di una illimitata autorità del clero in relazione al popolo" di una tendenza a porre il clero a tale altezza sui semplici fedeli, al punto che "questi ultimi dinanzi ad esso scomparivano, ed a tracciare una linea netta tra il clero e il popolo". In tal modo il popolo si vede attribuire una funzione passiva, per la quale egli verrebbe a partecipare meccanicamente ai riti sacri e si sottometterebbe servilmente alla disciplina ecclesiastica[432].

[430] Ivi, p. 7.
[431] Ivi, pp. 8-12.
[432] Ivi, pp. 13-14.

La mentalità tedesca, invece, continua il Katanskij, è portata ad una estrema idealizzazione. Se nella chiesa latino-romana si sono moltiplicati gli elementi terreni di mediazione fra Dio e l'uomo, nel Protestantesimo, prodotto dalla razza germanica, "non deve esistere alcuna mediazione fra Dio e l'uomo". La salvezza dell'uomo deriva solo dalla sua fede, esso afferma, per cui i sacramenti sono ridotti ad un nulla o ad un minimum. Ogni autorità, della chiesa e della tradizione, viene rigettata, come pure il legame intimo fra chiesa visibile e chiesa invisibile. Chiesa non sarebbe che quella celeste, con aggiunta dei santi e dei giustificati[433].

L'Ortodossia è invece il Cristianesimo innestato nella scia della civiltà greca, distinguendosi per la multiformità, l'armonia e l'ordine strutturato organicamente. Nonostante le avverse circostanze, l'Ortodossia non si è spostata di un passo dalla purezza della dottrina, e questo è stato possibile perché ha tenuto il suo sguardo fisso alla persona di Gesù Cristo. Gli errori in cui sono caduti i Latini sono nati dal fatto che Cristo per essi non era tanto una persona viva, quanto un'idea, un oggetto di conoscenza e di speculazione. L'Ortodossia ha evitato tali errori perché ha avuto dinanzi a sé la verità viva. Avendo il Cristo dinanzi a sé, nella persona del Dio-Uomo (v lice Bogočeloveka) essa ha saputo scorgere la sua composizione, riuscendo a guardare al corpo dell'uomo in modo positivo (a differenza del Protestantesimo), onde il grande valore attribuito ai sacramenti, all'eucarestia, alle opere, all'intercessione dei santi, ed alla tradizione, come consenso dei Padri[434].

Ribadendo una convinzione della teologia tradizionale, il Katanskij afferma la presenza della chiesa anche nei peccatori:

> *"La chiesa, secondo la dottrina ortodossa, non è una società invisibile di santi, ma è una unione visibile di tutti quelli che credono rettamente in Cristo, dei più perfetti, i giusti, e dei meno perfetti, i membri deboli e peccatori"*[435].

Più difficile risultò il tentativo del Katanskij di armonizzare la posizione tradizionale e quella chomjakoviana a proposito della gerarchia. A suo avviso, essa non è solo rappresentante della comunità, ma esiste *jure divino*; non è solo maestra e guida, ma anche distributrice dei doni della grazia (razdajatel'nica blagodatnych darov). Riconoscendo questo ruolo alla gerarchia, l'Ortodossia non assume l'atteggiamento di Roma al riguardo, ma riconosce "una certa partecipazione ed attività anche ai semplici fedeli". Questo è anche sanzionato nel Diritto canonico che prevede una forma sobornaja di conduzione ecclesiastica. Questo è quanto dire che sia la gerarchia, sia il laicato hanno dei limiti nella loro libertà[436].

Nell'articolo "*Sull'impostazione del trattato sulla Chiesa nella scienza della teologia dogmatica*"[437] egli fa notare che il problema ecclesiologico è divenuto centrale nella teologia russa a motivo degli attacchi dei raskol'niki e dei Cattolici. Il portavoce di questi ultimi si è rivelato Vladimir Solov'ev. Compito della teologia ortodossa è quello di impostare il trattato della Chiesa aspirando a creare un'armonia del tutto, in contrasto con il pensiero teologico occidentale che " si è avviato sul cammino della disintegrazione e della divisione della Chiesa[438]. E' opportuno a tal proposito seguire il

433 Ivi, pp. 16-19.
434 Ivi, pp. 20-25.
435 Ivi, p. 26.
436 Ivi, pp. 27-28.
437 *O postanovke traktata o Cerkvi v nauke dogmatičeskago bogoslovija*, Cerkovnyj Vestnik 1895, nn. 15-16.
438 Ivi, p. 463.

cammino dei Padri della chiesa che hanno evitato di dare definizioni della Chiesa e di scrivere trattati su di essa, preferendo invece dare descrizioni e parlarne in connessione con altre realtà del disegno divino della salvezza dell'uomo. Ma una teologia del Corpo di Cristo è forse la soluzione migliore. Si deve solo tener presente che non si tratta di un corpo puro e semplice, bensì di un corpo vivente.

> "*La chiesa come corpo vivente è difficile che soggiaccia all'analisi del raziocinio, allo stesso modo che è difficile sezionare il nostro corpo in parti ed allo stesso tempo lasciarlo vivo ed integro*"[439].

Katanskij vuole tentare anche una definizione che raccolga gli aspetti della chiesa messi in risalto da teologi come Filarete Drozdov e Gumilevskij, Makarij, Antonij Amfiteatrov e Sil'vestr. Egli propone:

> *"La chiesa è il corpo sacramentale del nuovo Adamo, suscitata dal suo capo Gesù Cristo, compenetrata dallo Spirito Santo, che abbraccia e unifica tutti i fedeli di Dio nel cielo e sulla terra, che accoglie in sé i credenti della terra tramite la fede sobornaja ed apostolica, attraverso i sacramenti e la gerarchia (di istituzione divina)*[440].

Come si può vedere, il Katanskij si muove fra il messaggio rigoroso del Gorskij e l'affascinante quanto artificiosa filosofia della storia del Chomjakov. Da un lato è attratto dallo studio storico dei dogmi, come dimostra lo scritto *Sulla trattazione storica dei dogmi*[441], dall'altro invece di rifarsi alle molteplici situazioni della storia occidentale accetta la cornice proposta dal Chomjakov, riducendo tutto ad esteriorità e minimizzando ogni interiorità sperimentata nella chiesa cattolica. La sua trattazione si rifà sì ai padri, anche perché è convinto che da essi può venire la rinascita della teologia ortodossa, e non manca di elencare autori e circostanze nello sviluppo delle idee. Tuttavia, la chiave di lettura non la trae dai padri né da Gorskij, quanto piuttosto da Chomjakov, almeno nella sua valenza apologetica.

Uno degli storici più attenti e distaccati fu **Aleksej Petrovič Lebedev,** autore di *I concili ecumenici del IV e del V secolo*[442], che era stata la sua dissertazione dottorale. Nato nel 1845, dopo aver frequentato divenne professore all'accademia di Mosca, che lasciò quando fu chiamato ad insegnare all'università statale.

L'anno prima aveva pubblicato un'opera sulla storia religiosa bizantina, *Schizzi di storia interna della chiesa bizantina orientale tra il IX e l'XI secolo*[443], lavoro che fu ripreso nel 1892 trattando il periodo tra la fine dell'XI e il XVI secolo. Anche il lavoro sui concili ecumenici fu ripreso nel 1882 e quindi completato nel 1897 con i concili del VI, VII ed VIII secolo. Sul protestantesimo scrisse una sola opera: *Schizzi di uno sviluppo della scienza storico-ecclesiastica protestante in Germania (XVI-XIX secolo)*[444]. Affrontò quindi dal punto di vista storico, con particolare riferimento ai primi secoli del cristianesimo, temi di attualità, come la condizione meteriale del clero, la sua formazione intellettuale, la sua condizione morale e il suo rapporto col popolo di Dio. Diverse sue pubblicazioni riguardavano la storiografia ecclesiastica. Si occupò anche dei rapporti fra il vescovo e la parrocchia, sempre nella chiesa primitiva. Un'altra opera riguardava la storia della chiesa greca sotto il dominio turco (riedita nel 1904). Anche la sua *Storia della divisione delle chiese fra IX, X e XI secolo* conobbe la seconda

439 Cfr. *O naučno-bogoslovskich opredelenijach Cerkvi*, Cerkovnyj Vestnik 1894, n. 42, p. 690.
440 Ivi, p. 691.
441 *Ob istoričeskom izloženii dogmatov,* in Christianskoe Čtenie, 1871.
442 *Vselenskie sobory IV i V vekov*, Moskva 1879.
443 *Očerki vnutrennej istorii vizantijsko-vostočnoj cerkvi v IX-XI vv.,* Moskva 1878.
444 *Očerki razvitija protestantskoj cerkovno-istoričeskoj nauki v Germanii (XVI-XIX vv.*), Moskva 1881.

edizione[445]. All'epoca dei dibattiti preconciliari prese posizione a favore della restaurazione del patriarcato.

Aleksej Lebedev è uno storico onesto, anche quando tocca tematiche religiose. Questa serietà ed imparzialità è stata però fraintesa, ad esempio dal Florovskij, e giudicata negativamente, specialmente in rapporto alla teologia:

> *Lebedev non era un teologo e delle dispute in tal campo parlava senza partecipazione interiore, come un osservatore esterno, senza passione; tale difetto contraddistingue anche il migliore dei suoi libri, la famosa dissertazione sui primi Concili ecumenici (uscita nel 1879), come rilevò a suo tempo Ivancov-Platonov nella sua dettagliata recensione del libro*[446].

In altri termini, il necessario distacco dello storico dalla materia trattata è qui considerato un difetto. La capacità di non coinvolgersi, evitando così di stravolgere il senso dei documenti, viene giudicata come superficialità. Invece, bisogna dire che fa onore alla chiesa russa aver prodotto uomini capaci di cercare la verità quale che essa sia, favorevole o meno alle usanze attuali della propria chiesa.

8. Dalla scolastica alla Patristica: Sil'vestr Malevanskij

Con l'opera di Sil'vestr Malevanskij la teologia russa ritrova la ricchezza documentaria di Makarij Bulgakov, ma la integra sia con la nuova esigenza di contestualizzare storicamente il dogma sia con le istanze slavofile di liberare la teologia russa dalla scolastica.

Sil'vestr Malevanskij nacque nel 1828 ad Andruševka (in Volynia). Gli studi teologici li seguì all'accademia ecclesiastica di Kiev, entrando nel 1856 in un monastero. Archimandrita nel 1862, in quello stesso anno avviava una serie di articoli sui *Trudy* dell'accademia, dai quali già si evincono alcuni aspetti importanti del suo pensiero, come il primato della filosofia dei padri rispetto al razionalismo occidentale. Esattamente dieci anni dopo usciva la sua *Dottrina della Chiesa nei primi tre secoli del Cristianesimo*[447]. Intanto nel 1872 la Chiesa russa entrava in dialogo con i vecchiocattolici, ed egli fu invitato ad esprimere il suo punto di vista. Scrisse allora *Risposta di un ortodosso allo schema proposto dai vecchiocattolici sullo Spirito Santo*[448], e l'anno dopo *Risposta di un ortodosso allo schema dei vecchiocattolici sulle opere buone*[449]. Gli scritti precedenti facilitarono quindi la stesura del monumentale *Saggio di teologia dogmatica ortodossa con una trattazione storica dei dogmi*[450], in cinque volumi. Forse l'inizio nel 1878 di questa grande opera non fu estranea alla sua nomina nel 1883 a rettore dell'accademia di Kiev. Nel 1885 divenne vescovo di Kanev. Una fastidiosa malattia lo costrinse nel 1898 a lasciare il rettorato dell'accademia ed a ritirarsi nel monastero di S. Nicola a Kiev. Morì nel 1908.

L'ordine delle materie nel *Saggio* segue abbastanza da vicino quello stabilito da Makarij Bulgakov. La chiesa viene nuovamente trattata non come argomento a sé, ma come inserita nel contesto della santificazione dell'uomo. Attraverso di essa vengono poi visti ed esaminati i sacramenti, a partire dall'Ordine Sacro per poi passare al

---

445 *Istorija razdelenija cerkvej v IX, X i XI vekach*, Spb 1905.
446 Florovskij, *Le vie*, p. 295.
447 *Učenie o Cerkvi v pervie tri veka christianstva*, Kiev 1872.
448 *Otvet pravoslavnago na predložennuju starokatolikami schemu o Svjatom Duche,* Kiev 1874.
449 *Otvet pravoslavnago na schemu starokatolikov o dobrych delach,* Kiev 1875.
450 *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago dogoslovija, s istoričeskom izloženiem dogmatov*, Kiev 1878-1891, in 5 volumi.

Battesimo, Cresima (Unzione del miro), Eucaristia, Matrimonio, Penitenza ed Estrema Unzione (Unzione dell'olio).

Dopo aver trattato di Dio "retributore", l'autore si sofferma sulla venerazione delle reliquie dei santi, sulle icone, le invocazioni dei santi e le preghiere per i morti. Anche la conclusione sui *novissimi* segue lo schema di Makarij.

Fino a che punto il Malevanskij sia debitore a Makarij lo si evince da un confronto che fa fra questi e Filerete Gumilevskij:

> [La dogmatica di Makarij] *per la sua completezza e molteplicità di approcci soddisfa tutte le esigenze precedentemente segnalate della scienza dogmatica, mentre [la dogmatica del Gumilevskij] in parte precede anche le nuove esigenze, che nascono dalla consapevolezza della necessità di introdurre in questa scienza l'elemento storico più di quanto non si sia fatto per il passato, ed una trattazione in uno spirito più adatto alle contemporanee esigenze culturali*[451].

Come si può vedere, pur apprezzando la grande opera di Makarij, indirettamente il Malevanskij ne segnala anche il limite, vale a dire una certa stagnazione scolastica poco sensibile alle nuove esigenze.

Egli non lo dice, ma dal modo di procedere è chiaro che in queste nuove esigenze c'è anche la liberazione dalla scolastica secondo le linee tracciate dagli slavofili. Lo spirito della critica chomjakoviana si avverte bene là dove parla della dogmatica cattolica.

> *La Chiesa occidentale*, dice il Malevanskij, *staccatasi dalla comune vitale radice della chiesa universale, naturalmente era costretta a rivelare nella sua vita fenomeni anormali estranei allo spirito della Chiesa universale, i quali recavano l'impronta dell'estraneazione, che talvolta giungeva sino alla bizzarria e alla deformazione*[452].

Di conseguenza anche la dogmatica si è sviluppata secondo principi diversi da quelli della dogmatica dell'antica chiesa universale. Quando accusa la dogmatica cattolica di scolasticismo, egli non vuole colpire soltanto l'aspetto formale, ma andare più a fondo, in quanto, a suo avviso, ogni dogma perde la sua vitalità nel momento in cui *viene trascinato sul terreno del pensiero logico astratto e qui analizzato in rapporto a tutte le categorie della ragione*[453] Questo aspetto viene messo in rilievo anche dal Florovskij allorché cita questa significativa espressione del Malevanskij: *La ragione non può creare nuovi dogmi, ma può, tramite la sua autonoma attività, farli propri trasformandoli in propria dignità, nella propria vita e natura*[454].

Il rapporto fra filosofia dei Padri e razionalismo occidentale attrasse il Malevanskij prima ancora di una rielaborazione globale della teologia. Vicino all'impostazione kireevskiana è la critica che egli espresse nel *Breve schizzo storico del razionalismo nel suo rapporto alla fede*[455].

---

[451] Opyt I, p. 125-126
[452] Opyt 1, p. 127.
[453] Opyt 1, pp. 127-128.
[454] Vie della Teologia Russa, 301.
[455] *Kratkij istoričeskij očerk racionalizma v ego otnošenii k vere,* in TKDA, 1862, t. 1, pp. 388-432, t. 2, pp. 11-30; 1863, t. 1, pp. 247-321, t. 3, pp. 440-485.

La filosofia dei Padri rappresenta "la conciliazione più viva ed interiore, è l'unità della ragione con la fede". Nella visione dei Padri l'uomo non perde nulla delle sue aspirazioni, e la ragione umana non perde i diritti propri alla sua natura. Viene rigettata non la ragione, ma solo la ragione che pretende di mettersi al di sopra della ragione di Dio (razum Božij)[456]. Il "luogo" esistenziale in cui tale conciliazione si attua è la chiesa universale (vselenskaja Cerkov'), che è "la più viva e fedele mediatrice fra di essa e la rivelazione divina"[457].

Questo equilibrio creato dal pensiero dei Padri è venuto meno in Occidente. Esso era fondato sull'idea o principio di universalità (načalo vselenstva), il quale cadde nettamente in crisi nella seconda metà del IX secolo, creando una frattura (razryv) tra fede e ragione, che fino al XVIII secolo si è sviluppata e manifestata in diversi aspetti, come la tensione fra individuo e società, il nominalismo, il razionalismo materialistico ed un tipo di misticismo individualistico che negava l'autorità ecclesiastica[458]. La Riforma è all'origine del razionalismo tedesco, il quale sta rendendo il razionalismo trasparente nella sua autodistruzione[459]. Essa è stata l'anello di congiunzione fra il razionalismo della scolastica e quello dell'idealismo recente. Sul piano storico voleva essere una ribellione all'oppressione papale. Ma rigettando l'autorità papale si è spinta sino a rigettare l'autorità vivente nella chiesa universale, affermando "l'ispirazione immediata dello Spirito Santo"[460].

La fede ha la possibilità, dice l'autore, di incontrarsi e creare una unità interiore con la ragione umana. Condizione di questa realizzazione è da una parte il non considerarla come una "verità astratta senza vita" (otvlečennaja bezžiznennaja istina), e dall'altra neppure come superstizione (sueverie). Se si separa la ragione dalla fede si ottiene una tattica distruttrice che porta allo scetticismo, e sul piano sociale all'anarchia (beznačalie) ed al dispotismo. La possibilità della conciliazione richiede che la ragione rispetti l'intoccabilità delle verità di fede, accogliendole integralmente ed assimilandole in modo vivo e libero. Tutto dipende dunque da quel "vivere" e dal "liberamente". In tal modo infatti anche la legge, che può sembrare una restrizione, apparirà come una vittoria sull'egoismo e sull'arbitrio personale.

> *La più autentica e solida difesa della fede dall'arbitrio personale è l'autorità della chiesa universale. Il principio dell'universalità, ecco il principio fermo, sul quale fondarsi e affermarsi la vera unione della ragione con la fede*[461].

L'interpretazione dei dogmi non può essere affidata agli individui, ma alla chiesa nella sua universalità. Alla luce di tale universalità appare inopportuna ed infondata la distinzione dei dogmi in "biblici ed ecclesiastici", o in "essenziali e secondari". La vita ecclesiale integrale non contempla distinzioni personali di valore[462]. Qui il Malevanskij non ha in mente solo il protestantesimo, ma anche la corrente prokopoviciana russa, incluso in qualche modo lo stesso Filerete Drozdov (allorché nel difendere il Gorskij aveva anch'egli fatto ladistinzione fra i dogmi che si possono spiegare con la sola Scrittura e quelli che si interpretano meglio alla luce della Tradizione.

Nella Chiesa tutti partecipano ugualmente alla grazia ed al potere che Cristo ha conferito loro. Da qui deriva che la voce da ascoltare è quella dell'insieme di essi (sovokupnyj ili sobornyj golos), come quando si riuniscono in concilio. L'immagine

456 Kratkij istoričeskij očerk, 1862, I, p. 430.
457 Ivi, 431-432.
458 Kratkij, 1862, II, pp. 11-26.
459 Ivi, p. 30.
460 Kratkij, 1863, pp. 247-255.
461 Kratkij, 1863, III, p. 485.
462 Opyt, I, (1884), pp. 14-28.

paolina del corpo, riferita alla chiesa, ci illumina sulla necessità della gerarchia nella chiesa; una gerarchia che non dipende solo dall'opportunità sociale, ma dalla volontà di Dio[463].

Qui Sil'vestr riprende quanto detto nella *"Dottrina sulla chiesa nei primi tre secoli",* nell'intento di dimostrare la necessità della gerarchia e l'uguaglianza all'interno dell'episcopato, e, cosa fondamentale, il carattere speciale di questa società che è fondamentalmente interiore e non terreno. Parlando della uguaglianza nell'episcopato ed in rapporto al problema del papato, l'autore insiste che tale uguaglianza e la priorità (pervenstvo) di Roma devono essere esercitate nello spirito dell'amore, non dell'egoismo, e sempre nel rispetto del principio universale o sobornost'[464].

La compattezza qualitativa, affermata precedentemente a proposito dei dogmi e che deriva dalla ecclesialità vissuta, permette di dedurre un'altra verità, e cioè che le varie chiese locali, se perseverano nell'amore e mantengono la dottrina apostolica, sono ciascuna la chiesa piena (polnaja cerkov') o perfetta, nel senso che è veramente chiesa di Cristo. L'uguaglianza, poi, dei vescovi porta all'uguaglianza tra le chiese locali. Anche la chiesa di Roma rientra in questa vita fraterna, e la sua è priorità (pervenstvo), e non primato (glavenstvo)[465].

La sobornost' era, nella chiesa primitiva, una proprietà universale. Una proprietà che era strettamente connessa a quella di unità. Ed entrambe si rivelavano attraverso l'accordo comune dei vescovi. Ecco perché i concili divennero ben presto l'espressione più autentica della sobornost'; essi sorsero dall'interno della chiesa stessa, poiché nell'insieme (v sovokupnosti) i vescovi erano meno soggetti a passioni, errori, di quanto lo sarebbero stati singolarmente presi[466].

L'impostazione storico patristica della teologia silvestriana si nota anche nel suo approccio alle differenze dottrinali fra Chiesa Ortodossa e Chiesa occidentale. Fermo restando che non sono solo i contenuti ad attrarre la sua attenzione, ma anche il modo di avvicinarsi. Per cui si sofferma non poco sia sulla patristica latina che sulla scolastica.

Nel tracciare a grandi linee la storia della scolastica, il Malevanskij vede le prime tracce già negli scrittori del IX secolo, tuttavia l'inizio vero è proprio va attribuito ad Anselmo di Canterbury e al suo sforzo di comprendere non solo l'esistenza di Dio ma anche gli altri misteri della fede alla luce di un'argomentazione logica. Anche se va ugualmente detto che per Anselmo una corretta comprensione presuppone la fede. E quindi si può dire che con lui l'equilibrio tra fede e ragione è ancora salvato. Le cose cambiarono con Abelardo, il quale introdusse la dialettica in tutti i punti della dogmatica, rompendo così il precedente equilibrio a favore della ragione e a discapito della fede. Contro di lui, a favore della fede e dell'antica tradizione, si levò S. Bernardo. Ma ormai la strada della dialettica era aperta e nella seconda metà del XII secolo vennero prodotte le prime somme teologiche in questo spirito. Altre voci ispirate alla mistica, come la scuola di S. Vittore, si levarono. Significativo è, ad esempio, il titolo di un'opera di Gualtiero di S. Vittore: *Libri IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant*[467].

[463] Opyt IV, pp. 229-240.
[464] Ivi, pp. 250-258, 270-275.
[465] Ivi, pp. 259-268.
[466] Ivi, pp. 277-280.
[467] Opyt, 1, pp. 131-135.

Quindi venne il XIII secolo, il tempo della grande scolastica di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura e Duns Scoto. Questi si cimentarono con la teologia a partire da Aristotele e dalle traduzioni arabe dei filosofi greci. Nonostante le intenzioni di questi autori, che volevano offrire un sistema teologico solido e capace di resistere agli attacchi, il risultato vero fu di trasformare la teologia in un *oggetto di giochi di bravura intellettuale*. Ecco come il Malevanskij si esprime su S. Tommaso:

> *Per quanto riguarda la raffinatezza esteriore nella costruzione del sistema, l'arte di usare il metodo dialettico nella ricerca della verità, l'abilità e l'acutezza nell'uso dei vari modi di procedimento logico allo scopo di prevenire e vincere qualsiasi tipo di incomprensione e qualsiasi obiezione da parte dei suoi avversari, sotto questo aspetto Tommaso d'Aquino sta a tale altezza, al di sopra della quale la scolastica medioevale non poteva innalzarsi. Per rendersi conto della sua straordinaria accuratezza e preveggenza nel risolvere qualsiasi incomprensione che potesse presentarsi rispetto a questa o quella verità, basta ricordare che egli nelle sue opere raccolse tremila questioni disputate offrendo per la soluzione qualcosa come quindicimila argomentazioni*[468].

Come Makarij, il Malevanskij riserva un grande spazio al problema del *Filioque*. Anche ad una lettura superficiale però balza agli occhi la differenza. Mentre Makarij spesso si affida alle citazioni dello Zernikaw e del Prokopovič, il Malevanskij analizza direttamente gli autori latini, e nel riportarne le citazioni li colloca bene nel loro contesto. Dopo una lunga (oltre 50 pagine) e dettagliata trattazione del *Filioque* come visto dagli autori occidentali, il Malevanskij riassume la questione ricordando che parecchi di questi scrittori si sono espressi per la processione *dal Padre e dal Figlio*, ma anche *dal Padre*. Altri hanno parlato del Padre senza alcuna menzione del Figlio. Da notare anche che coloro che sostenevano il *Filioque* non intendevano dare a questa interpretazione valore dogmatico come se fosse alla stregua delle altre verità di fede: *in alcun modo affermarono di voler dare ad esso il valore di un dogma antico-apostolico e universale, sullo stesso piano degli altri dogmi indiscussi della Chiesa. Alcuni di essi espressamente lo esclusero dai dogmi della chiesa universale obbligatori per tutti*[469]. Fu nella Spagna del VI secolo e soprattutto con Isidoro di Siviglia che il *Filioque* entrò nel simbolo di fede, anche se soltanto in quella Chiesa. La sua trasformazione in dogma ecclesiale si verificò molto dopo, e soprattutto grazie ad argomentazioni logiche. Il che ovviamente è un procedimento illecito, in quanto la logica può essere applicata al dogma con molta prudenza, per illustrarlo, e non per apportare aggiunte e innovazioni[470] .

La grande novità del Malevanskij rispetto agli altri autori russi che l'avevano preceduto (incluso quindi Makarij) è l'aver affermato che nella tradizione teologica occidentale, anche a cominciare dai Padri, il *Filioque* è presente. In altri termini, mentre gli scrittori precedenti tendono a svalutare la tradizione latina o, nella migliore delle ipotesi, a valorizzarla, spiegando le differenziazioni dall'Ortodossia con interpolazioni posteriori, Malevanskij sostiene senza mezzi termini la presenza di una corrente che accoglieva il *Filioque*, pur senza dargli il valore di dogma.

Indubbiamente si trattava di un grosso passo avanti della teologia russa di scuola, tanto più importante se si pensa che in generale in Russia la Patristica latina godeva di

[468] Ivi, p. 138.
[469] Opyt, 2, p. 598.
[470] Ivi, p. 600.

un certo rispetto. Come si vedrà, l'applicazione pratica di questa svolta non sarà dello stesso autore, bensì di un teologo-storico, Vasilij Bolotov.

Allo stesso tempo però, il Malevanskij, sensibile ai richiami della critica slavofila, avviò la dogmatica russa su un binario alquanto diverso. Se prima di lui c'era la tendenza a ridurre le differenze fra dogmatica cattolica e dogmatica ortodossa alle tradizionali questioni del primato, del Filioque, degli azzimi e del purgatorio, a partire dal suo *Saggio* si cominciano ad evidenziare le differenze di mentalità teologica.

Ad esempio, gravi alterazioni nella dottrina della chiesa primitiva si sono avuti in occidente a partire da alcune prese di posizione di Agostino sul peccato originale. Secondo Malevanskij, i teologi latini, nello sforzo di liberare Agostino da certe esagerazioni, hanno finito per spogliarlo anche di tutta quella parte che era in armonia con l'antica Chiesa universale. Per Agostino, come poi per Anselmo, la giustizia o santità originale consisteva nel rapporto di armonia fra l'uomo e Dio. Soltanto che mentre Agostino (con la Chiesa universale) concepiva questa armonia come il frutto della collaborazione fra l'uomo e Dio, per Anselmo essa era il risultato della sola grazia soprannaturale, il che ovviamente celava i germi della conflittualità fra la grazia e la natura umana. Il peccato era così concepito come un rifiuto della grazia soprannaturale da parte dell'uomo, e la sua conseguenza come la perdita della suddetta giustizia (*defectus iustitiae*). L'uomo rimaneva cioè solo con la sua natura (e peccaminosità). Il retaggio di Adamo allora non si limita ad una ferita che ha impresso nella natura una certa inclinazione al peccato (come diceva anche Agostino, identificando tale inclinazione nella concupiscenza), bensì alla trasmissione a tutti gli uomini della colpa di aver rifiutato la grazia soprannaturale. In altri termini Adamo ha trasmesso il suo peccato originale a tutta l'umanità, allo stesso modo che uno schiavo trasmette la sua schiavitù ai suoi figli.

Nella scolastica non pochi mantennero la posizione più autenticamente agostiniana, ma poco a poco la posizione di Anselmo, fatta propria da Duns Scoto, venne ad affermarsi, e trovò la sua autorevole espressione nel Concilio tridentino che collegò il peccato originale alla violazione del comandamento divino e alla conseguente ira di Dio incombente sull'uomo per il suddetto peccato.

In tale contesto nella chiesa latina si è sviluppata anche la dottrina dell'Immacolata Concezione, della Vergine cioè concepita senza quel peccato originale e senza quell'ira divina. Il tutto però è collegato all'equivoco anselmiano che cioè la giustizia-santità primordiale fosse nella grazia che viene dall'alto e quindi dal di fuori. Quella giustizia invece era già dentro quella natura umana creata da Dio. Era lì l'armonia, poi rotta dall'uomo stesso con la sua libera volontà. Né il battesimo basta a ridare all'uomo quella giustizia, in quanto, secondo la dottrina della Chiesa primitiva, tale giustizia (e quindi la salvezza) si conquista passo dopo passo con atti di libera volontà tendenti a vincere quelle inclinazioni al male che ormai fanno parte della natura ferita per il peccato di Adamo. Il Battesimo dunque offre solo i presupposti, il seme della rinascita. Ma il seme da solo non basta. Per renderlo efficace bisogna coltivarlo. Quanto alla tradizione della Chiesa antica non è difficile dimostrare che l'unica eccezione che viene fatta al peccato originale è quella di Gesù. La Vergine, sia quando si parla di lei sia quando si parla del peccato originale, non viene in alcun modo esclusa. I bellissimi testi a questo proposito di Origene, Ambrogio, Agostino, Damasceno e altri parlano sì della santissima e della purissima, ma mai in connessione al peccato originale[471].

[471] Opyt, III, ed. 2, Kiev 1889, pp. 462-478.

9. Unità della chiesa e papato in N. Beljaev e Aleksandr Lebedev

Mentre il Malevanskij tende ad incastonare studi particolari nel più vasto sistema teologico, altri teologi si limitarono a questioni più specifiche nel campo della teologia comparata, come ad esempio Nikolaj Beljaev, Aleksandr Lebedev e Aleksandr Beljaev.

Nikolaj Jakovlevič Beljaev era nato nel 1843 e dopo gli studi inferiori si era iscritto all'accademia di Kazan'. Nel 1870 gli fu affidata la cattedra di teologia comparata e nel 1876 difese la dissertazione dottorale: *La dottrina romano cattolica sulla cosìddetta soddisfazione*[472], pubblicata poi come *La dottrina cattolica romana sulla soddisfazione resa a Dio da parte dell'uomo*[473]. Nel 1885 divenne ispettore dell'accademia. Morì nel 1894.

Fra le altre opere sul cattolicesimo si possono ricordare *Il principio pelagiano nel cattolicesimo romano*[474], quindi sul tema dell'infallibilità *La caratteristica del cattolicesimo romano dal punto di vista del dogma papale*[475], tema affrontato storicamente già prima ne *Il dogma dell'infallibilità papale nel suo processo di formazione e sviluppo fino al secolo XIV*[476], e poi nel *Dogma dell'infallibilità papale. Analisi storico critica*[477]. Più polemico è poi *Sul cattolicesimo. Osservazioni critiche a proposito di una apologia russa del papato all'estero: "Sulla Chiesa"*[478], ed infine (postumo) *Il principio fondamentale del cattolicesimo romano*[479]. In tutta questa produzione non era mancata un'opera sul protestantesimo, *I libri simbolici luterani ed il loro significato per la comunità luterana*[480], ed una sulle *Origini del vecchiocattolicesimo*[481].

L'idea centrale intorno alla quale si muove il pensiero di N. Beljaev è che nella chiesa latina la realtà storica ha creato la teologia e quindi il dogma. La situazione storico-geografica di Roma aveva suscitato in favore del papato una posizione privilegiata nei confronti degli altri patriarcati. All'inizio del nono secolo comparvero delle raccolte canoniche che, interpolando testi autentici, attribuivano al papato dei diritti universali. Quegli appelli e ricorsi a Roma che trovavano origine nella difficile situazione orientale venivano così sanciti come una necessità canonica di rivolgersi a Roma, come all'ultima istanza. Più tardi, col *Decretum Gratiani,* i patriarchi diventavano una specie di "vicari" dell'Episcopus universalis[482]. Generalmente parlando si può dire che tra il nono e l'undicesimo secolo si ha la codificazione di quella che era stata l'esperienza della chiesa indivisa. Esperienza che aveva avuto pure tante eccezioni. Contemporanea a questa codificazione inizia e diviene sempre più pesante la presenza dei legati papali, i quali ovunque diventavano superiori in autorità agli stessi vescovi ed arcivescovi locali[483]. Il diritto canonico latino trovava il suo compimento con Innocenzo III. Dai suoi tempi ad oggi, la formula di incoronazione è rimasta quasi identica: "Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias te esse patrem principum et regum, in terra vicarium Salvatoris nostri

[472] *Rimsko-katoličeskoe učenie o tak nazyvaemoj satisfakcii,* Kazan' 1876.
[473] *Rimsko-katoličeskoe učenie ob udovletvorenii Bogu so storony čeloveka*, Kazan' 1876.
[474] *Pelagianskij princip v rimskom katoličestve,* Kazan' 1871.
[475] *Charakteristika rimskogo katoličestva s točki zrenija papskogo dogmata,* Kazan' 1878.
[476] *Papskij dogmat nepogrešimosti v processe obrazovanija i razvitija do XIV veka,* Kazan' 1881.
[477] *Dogmat o papskoj nepogrešimosti. Istoriko-kritičeskij obzor,* Kazan 1882.
[478] *O katolicizme. Kritičeskie zametki po povodu zagranično-russkoj apologii papstva: O Cerkvi,* Berlin 1888, Kazan' 1889.
[479] *Osnovnoj princip rimskogo katolicizma,* Kazan' 1895.
[480] *Ljuteranskie simvoličeskie knigi i ich značenie dlja ljuteranskogo obščestva*, Kazan' 1875.
[481] *Proischoždenie starokatoličestva,* Moskva 1892.
[482] *Dogmat o papskoj,* p. 185.
[483] Ivi, p. 116-117.

Jesu Christi"[484]. Nell'interpretazione di papa Nicola II, il potere papale si estendeva non solo sulla terra, ma anche nel cielo. Del resto questa era l'opinione anche dei suoi contemporanei nel senso che la giurisdizione papale, col simbolo delle tre corone, si estendeva sulla chiesa, sugli stati e sul mondo d'oltre tomba: *animae in purgatorio existentes sunt de jurisdictione papae, et si vellet, posset totum purgatorium evacuare*[485].

Come si è detto, secondo Beljaev, nello sviluppo del sistema papale, la pratica di solito anticipa la teoria (praktika obyknovenno predšestvuet teorii). Le varie fasi si potrebbero così schematizzare: fatto storico – codificazione – giustificazione teologica d'entrambi – entrata della dottrina teologica nella dottrina della fede[486].

La terza fase, quella teologica, raggiunse la sua piena espressione nella teologia di S. Tommaso d'Aquino. Questi partì dalla concezione aristotelica dello stato, secondo la quale la forma migliore di governo sarebbe la monarchia, arrivando alla conclusione che la chiesa per essere una deve avere un'unica autorità centrale. L'errore della teoria dell'Aquinate è duplice, cioè nella origine e nella essenza. Nell'origine perché egli invece che rifarsi autenticamente ai Padri della Chiesa si rifà ad essi mediatamente, cioè attraverso le raccolte del tempo, imprecise e con continue interpolazioni, queste ultime specialmente abbondanti nelle raccolte di Graziano e dello Pseudocirillo. Nell'essenza della dottrina della chiesa l'errore consiste nel voler garantire l'unità interna della chiesa mediante una unità esteriore[487].

La *dottrina di Tommaso* è passata nella chiesa di Roma come dottrina ufficiale, ma non è divenuta dogma (la quarta fase) se non nel Concilio Vaticano del 1870. L'esagerazione del ruolo del papato ha fatto sì che in qualche trattato sulla chiesa, partendo dalle parole di Cristo a S. Pietro, non si fa altro che parlare del papato e delle sue prerogative, con gli elementi costituenti della chiesa considerati sempre in rapporto al papato.

Ora la realtà è diversa. L'infallibilità c'è, ma il suo soggetto non è il papa, bensì la chiesa stessa nella sua coscienza di fede che viene espressa solennemente nei concili ecumenici. Ci possono essere concili che non esprimono la coscienza della chiesa e pertanto sono falsi. L'esistenza di tali concili non ostacola, comunque, la sua infallibilità. L'autorità di un concilio dipende dal sigillo di verità che gli imprime lo spirito di Dio, non dalla competenza scientifica o dai talenti naturali dei vescovi. Segno di questa infallibilità è la recezione del concilio da parte della chiesa. Tale recezione non vuol dire approvazione bensì testimonianza. Questo punto è fondamentale per evitare confusioni fra l'elemento esterno, appunto l'approvazione (utverždenie), e gli elementi interni come la recezione (prinjatie, riconoscimento) e la testimonianza (svidetel'stvo)[488].
Come si può notare, preoccupazione principale del Beljaev è quella di non confondere il regno dell'interiore con il regno dell'esteriore, per quanto riguarda la chiesa. Dalla critica di un potere (quello papale) che si è costituito da particolari situazioni storiche, e sulle quali si è in seguito codificato, l'autore perviene ad affermare l'infallibilità della chiesa. Anche qui però egli si preoccupa di specificare che il mezzo è il concilio e che questo deve essere recepito dalla chiesa tutta. In un momento, infine, in cui si affermava il concilio come organo di infallibilità della chiesa, Beljaev non contrappone l'approvazione del concilio da parte della chiesa, evitando un "conflitto di poteri". Al concilio dà il potere giuridico, alla chiesa tutta un potere più profondo, non giuridico, ma di testimonianza.

[484] Ivi, p. 163.
[485] Ivi, p. 155.
[486] Ivi, pp. 197, 202-203.
[487] Ivi, pp. 206-209.
[488] O katolicizme, pp. 214, 218-222.

Di ecclesiologia e critica del cattolicesimo si occupò anche **Aleksandr Lebedev.**

Aleksandr Alekseevič Lebedev era nato nel 1833. Figlio di un prete, frequentò il seminario di Sergiev Posad, passando nel 1854 all'accademia ecclesiastica di Mosca. Nel 1864 fu ordinato sacerdote, dopo di che fu inviato ad insegnare in un istituto di Kronštadt. Tornato a Pietroburgo nel 1870, quattro anni dopo era di nuovo in viaggio, questa volta a Praga, ove pubblicò *Differenze fra le chiese orientale ed occidentale nella dottrina sulla santissima vergine Maria madre di Dio. A proposito del dogma latino sull'immacolata concezione*[489]. A Praga rimase fino al 1882. Per dieci anni (1884-1894) fu arciprete della cattedrale di Kazan'. Nel 1896 era nominato membro del Comitato per l'educazione in seno al Santo Sinodo. Morì nel 1898.

La concezione della sobornost' in rapporto al primato viene esaminata specificamente da A. A. Lebedev nel suo libro *Sul primato del papa, o delle differenze fra Ortodossi e Papisti nella dottrina della chiesa*[490].

L'autore si pone di fronte al problema delle differenze che intercorrono fra l'Ortodossia e il Cattolicesimo. Molti prima di lui lo avevano fatto. E veramente, se consideriamo i singoli punti di divergenze dogmatiche e liturgiche egli non presenta particolarità notevoli. Ove crediamo, invece, di riscontrare qualcosa di peculiare è nello sforzo di mettere a fuoco la radice delle differenze, o se vogliamo le caratteristiche essenziali della chiesa di Roma e della chiesa orientale. Per la chiesa cattolica egli ravvisa la radice delle successive caratteristiche nella concezione del primato.

Lo storico Hergenröther (1824-1890) aveva caratterizzato il Cattolicesimo con il principio monarchico e l'oriente con il principio aristocratico. Questa classificazione, che potrebbe essere continuata in gradi discendenti come episcopaliana, presbiteriana, o di laici predicatori, è a suo avviso molto inadeguata. Anche se si dicesse che il Cattolicesimo è una monarchia illimitata e l'ortodossia una monarchia limitata, sarebbe errato, perché i patriarchi, anche se tutti insieme, non sono infallibili e rendono conto al concilio. In ogni caso, dice Lebedev, l'errore di fondo di tale visione delle cose è la "trasposizione di rappresentazioni ed espressioni (prese) dalla struttura delle società civili alla struttura della società ecclesiastica"[491].

La posizione dei teologi ortodossi è diversa. Di solito si dice che nella chiesa latina agisce il principio del governo di uno solo (načalo edinoličnago upravlenija), mentre nella orientale quello della sobornost' (načalo sobornoe). Anche questa puntualizzazione non è del tutto soddisfacente, perché non sempre ed incondizionatamente il principio del potere unipersonale è non-ortodosso, né il principio della sobornost' è sempre di per sé stesso ortodosso . Questo spinge lo studioso a ricercare un principio più alto.

Per individuare tale principio che va al di là sia del principio unipersonale che di quello della sobornost' è opportuno rifarsi ai catechismi delle due chiese (75). Dal *Catechismo di Filarete* e dalla *Teologia Dogmatica* di Makarij si deduce che la chiesa ortodossa crede in un solo capo della chiesa, che è Cristo. Un capo visibile non può esserci. La chiesa d'Oriente attribuisce l'infallibilità alla chiesa intera, cioè a tutti gli uomini che conducono una vita santa, e quindi anche al semplice clero e ai laici. Espressione di tale infallibilità sono i concili ecumenici, e l'unità è nella comune fede delle chiese ortodosse.

---

[489] *Raznosti Cerkvej vostočnoj i zapadnoj v učenii o Presvjatoj Deve Marii Bogorodice. Po povodu latinskago dogmata o neporočnom začatii,* Praga 1881.

[490] *O glavenstve papy ili raznosti pravoslavnych i papistov v učenii o Cerkvi*, Spb 1887

[491] *O glavenstve*, pp. 5-6.

Per i Latini, che pur credono nel capo invisibile, è necessario un capo visibile. Su di esso concentrano tutta la loro attenzione, cosa che provoca una alterazione nel significato da dare al capo invisibile e quindi al ruolo dei vescovi. L'infallibilità è prerogativa non dei concili, ma del papa, che è anche espressione dell'unità visibile[492].

> *Questa unità in Cristo è prioritaria, la più importante, più essenziale nella chiesa. Fuori di questa unità non c'è salvezza. Essa è la comunione dei fedeli con la vita divina, come la comunione del ramo con la vita dell'albero*[493].

Cristo è dunque il fondamento dell'unità. Tuttavia, la chiesa ha ugualmente una sua struttura visibile.

> *Il Regno di Dio è allo stesso tempo la chiesa di Dio, cioè non (è) soltanto una fratellanza spirituale, - ma una società visibile, ben strutturata e santa, che ha un principio di gradi di subordinazione, col quale si governa, - le sue leggi, secondo le quali vive ed agisce, e le sue relazioni, nelle quali si esprime la vita dei suoi membri*[494].

Dunque, per l'oriente tutto il popolo di Dio, l'intera chiesa è infallibile. Questo diviene chiaro se non perdiamo di vista il carattere stesso della verità e della missione della rivelazione. Quando la verità vien fatta propria dal fedele essa cessa di essere un guida scritta per identificarsi con lo spirito dell'uomo. Così la vita annulla la dualità del soggetto e della verità. La chiesa è così vita e verità. La sua struttura gerarchica non crea dualismi. I pastori non sono al disopra della chiesa, essi ne sono solo gli organi d'espressione, e quindi non di una verità propria, ma della verità posseduta dalla chiesa stessa. Ecco perché nell'ortodossia la relazione che unisce pastori e fedeli non è quella di autorità-obbedienza, ma ispirata alla coscienza di vivere la stessa verità e pertanto fondante una unità di concordia e di pensiero.

Il magistero ha una funzione di diffusione della verità, e per nulla di novità. In un quest'ultimo caso i fedeli potrebbero rigettare l'insegnamento dei pastori. Questo vale anche per i concili che, lungi dall'essere accettati a priori, devono essere vagliati nella loro veridicità dalla chiesa nel suo insieme [495].

Nei diversi problemi dogmatici o di morale l'elemento amore deve avere un'importanza primaria, perché è attraverso l'amore che acquista significato la vita. Il grande errore del Latini consiste appunto nella sottovalutazione dell'elemento amore. La forza obbligante della verità essi la vedono nel diritto, nella legge. Ed il loro tipo di legge e di verità è come quello dei farisei, vale a dire esteriore. Da ciò nasce il rilievo che vien dato all'obbedienza. Mentre passano in secondo ordine la concordia e l'unanimità. Questi ultimi sono gli elementi su cui si fonda l'Ortodossia di modo che la recezione delle decisioni conciliari rappresenta davvero la voce di essa, cioè della chiesa intera[496].

Nella storia della chiesa il principio della sobornost' che implica il primato dell'interiore sull'esteriore, è stato sempre vivo. Esso ha avuto sì degli alti e bassi dovuti alle circostanze storiche, ma non è mai scomparso perché fa parte della natura stessa della

[492] Ivi, pp. 18-21. L'autore ricorda che i catechismi cattolici possono dividersi in tre categorie, quella rappresentata dal catechismo Romano edizione Bassani 1709 (con la Simbolica di Moehler che dal punto di vista ecclesiologico non è lontana dalla visione protestante), quella di S. Pier Canisio che parla del capo visibile e di quello invisibile, e quella di Decarbe, Vappler e altri che riduce la chiesa praticamente al papato.
[493] Ivi, p. 100.
[494] Ivi, p. 135.
[495] Ivi, pp. 67-70.
[496] Ivi, pp. 79-82.

chiesa. Il far riferimento a vescovi di grande statura e rappresentatività morale, lungi dal sopprimerlo, lo rinforzava. Nella chiesa latina, poco a poco, questa usanza del riferimento a vescovi di grande rappresentatività morale ha perduto il carattere "morale" ed ha acquistato un carattere "legale". La loro chiesa ha perso il carattere della sobornost', poiché il concilio non ha più il ruolo di ultima istanza, ma deve essere approvato dal papa[497]. La struttura patriarcale della chiesa ortodossa non contrasta col principio conciliare poiché i patriarchi non sono i detentori assoluti del potere, neppure in maniera collegiale. Il loro potere deve trovare conferma nel concilio che, in tal modo, oltre che espressione di unanimità, viene ad essere detentore dell'autorità suprema ed universale della chiesa [498].

Il principio della sobornost appare dunque non come una esclusività dell'Ortodossia. Anzi l'idea del primato di un vescovo e quella del *sobornoe načalo,* se genuinamente intese esprimono una stretta connessione. È proprio questa unità di primato e sobornost' che rende possibile un'immagine autentica del Cristo come capo della chiesa, e di conseguenza rende possibile una comunione autentica dei membri della chiesa col loro capo. Questo la chiesa ortodossa è stata in grado di preservare, malgrado le tentazioni. Questo la chiesa di Roma non è stata capace di conservare cedendo alla tentazione di staccare la pur legittima primazia dal principio della sobornost', trasformandola così in quella autorità esteriore che, presumibilmente, dovrebbe garantire l'unità della chiesa. L'unità della chiesa è stata cosi realmente preservata, ma solo quella esteriore, perché ha perduto di vista il vero fondamento dell'unità della vita (quella interiore), che è la comunione di tutti i membri con il Cristo, che è comunione di amore e fede nella libertà[499].

Il punto di vista di Lebedev, sia pure molto critico nei confronti del papato, è abbastanza interessante per la sua apertura teorica. Sfuggendo alla tradizionale contrapposizione, sobornost' *o* primato, egli afferma che non sono né l'una né l'altro ad esprimere la natura dell'unità della chiesa, bensì primato *e* sobornost', le due realtà prese insieme. Il cattivo uso del primato, quale egli ritiene sia il caso del primato papale, o le interpretazioni abusive ed extra-ecclesiali, non dovrebbero spingere a perdere il senso della loro reciproca necessità. In fondo, il Lebedev, pur assimilando le tradizionali critiche al primato romano, si rifiuta di considerare il primato in generale come nocivo alla chiesa, e la sobornost' come caratteristica unica ed essenziale dell'Ortodossia. Quanto al senso che egli attribuisce alla parola sobornost', bisogna notare che, a differenza della maggioranza degli autori, il termine acquista di volta in volta un senso diverso, ora di universalità, ora di conciliarità, ora di unanimità.

9. Incarnazione ed ecclesiologia in Aleksandr Beljaev

Diverso, rispetto al suo omonimo professore di Kazan', fu l'approccio teologico di Aleksandr Beljaev, professore all'accademia di Mosca. L'angolazione era quella umanistica sia nell'affrontare il problema della creazione del mondo che dell'uomo. E pur rispondendo da uomo di chiesa alle critiche rivolte ad essa da vari intellettuali, seppe cogliere i lati positivi di essa.

Aleksandr Dimitrievič Beljaev era nato a Ranenburg, presso Rjazan', nel 1852. Frequentò gli studi all'accademia di Mosca, completandoli nel 1876, ma difendendo la sua tesi magisteriale solo nel 1880, col titolo *L'amore divino. Saggio di spiegazione dei*

[497] Ivi, pp. 1&3-174.
[498] Ivi, p. 209.
[499] Ivi, p. 221.

principali dogmi cristiani dal principio dell'amore divino; lavoro che nel 1884 era alla sua seconda edizione.[500] In questo periodo approfondì problemi antropologici collegati anche alle recenti acquisizioni sulla diversificazione delle razze umane, cercando di puntualizzare la posizione del libro della genesi sulla creazione dell'uomo. Molto sensibile era anche alla maniera in cui gli intellettuali si avvicinavano alla Chiesa. Nel 1893 pubblicò *Il vero cristianesimo e l'umanesimo. A proposito delle concezioni sul cristianesimo del conte L. N. Tolstoj e Vl. S. Solov'ev*[501]. Quello stesso anno diveniva professore nella stessa accademia (ove però insegnava già dal 1880), conseguendo il dottorato con la tesi *Sull'ateismo e l'anticristo*[502]. In questo periodo scrisse anche un'opera a carattere ecclesiologico: *Sull'unione delle chiese. Esame dell'enciclica del papa Leone XIII del 20 giugno 1894*[503]. Morì nel 1919.

La formazione umanistica di Beljaev permea anche la sua concezione teologica. Il mistero dell'uomo come persona e come comunità viene visto alla luce dell'amore divino, che è un amore espresso nel suo sacrificio, nella sua kenosi. Secondo Florovskij l'autore prende ispirazione dalla teologia speculativa tedesca *a cui si aggiungeva un inaspettato disprezzo per le opere patristiche* [504]. La realtà è probabilmente diversa. Il sacrificio e le sofferenze del Salvatore, espressione concreta dell'amore divino, non si rifanno alla teologia tedesca, bensì all'influsso dell'ascetica occidentale su maestri spirituali russi come Tichon Zadonskij. Indubbiamente è una linea diversa rispetto a quella predominante nell'ortodossia del Cristo Pantokrator. Per cui più che un disprezzo della patristica è un aspetto, sia pure fondamentale, che è più presente nella patristica latina e specialmente in Agostino. Per Beljaev *l'immensità del sacrificio della croce* è nella lotta psicologica del Getsemani, nell'angoscia della morte, nel senso tragico dell'abbandono di Dio.

Se però la teologia dell'incarnazione è di impronta piuttosto occidentale, non così la teologia della Chiesa. Beljaev ha cercato di inserire l'ecclesiologia in una ampia visione che abbraccia i molteplici aspetti del rapporto fra Dio e l'uomo. Egli cerca di vedere i dogmi fondamentali della fede alla luce dell'amore di Dio verso l'uomo. Il momento culminante di questo amore è l'incarnazione del Verbo. L'incarnazione infatti ha reso possibile l'unione della natura divina con l'umana nel Dio-Uomo (Bogočeloveka)[505]. La riflessione sul duplice elemento, l'umano ed il divino, porta a considerare la chiesa non solo come qualcosa di interiore ma anche come una realtà esteriore, una unione sociale (Obščenstvennyi sojuz). Dal carattere che prende questa unione sociale dipende la personalità stessa di ciascuno. Per cogliere ciò che distingue la realtà sociale della chiesa da altre associazioni, come a largo raggio si potrebbe considerare lo stato, Beljaev porta come esempio l'istituto del matrimonio. Il matrimonio può essere benedetto e reso sacramento, ma può anche ridursi ad un semplice atto civile. In quest'ultimo caso esso avrebbe come scopo il benessere e la ricchezza comuni, la sicurezza ed altri beni di natura sociale. Come sacramento, invece, il matrimonio tende ad intensificare l'amore dei due sposi, li spinge al perfezionamento morale e, attraverso una vita ecclesiale, ad una sempre maggiore somiglianza con Dio. Analogamente la società, se non è consacrata, tende ad un benessere, ad una sicurezza e ad un ordine prevalentemente

[500] *Ljubov' božestvennaja. Opyt raskrytija glavnejših christianskich dogmatov iz načala ljubvi Božestvennoj*, Moskva 1884 (2ª ed.).
[501] *Istinnoe Christianstvo i gumanizm: po povodu vozzrenij na christianstvo grafa L. N. Tolstogo i Vl. S. Solov'eva,* Spb 1893.
[502] *O bezbožie i antichriste,* Sergev Posad 1898
[503] *O soedinenii cerkvej. Razbor encikliki papy L'va XIII ot 20 junija 1894 goda,* Sergev Posad 1897.
[504] Florovskij, *Le vie,* p. 344.
[505] Ljubov', p. 339.

terreni. La società di uomini che tende alla santificazione e si consacra allo scopo di corrispondere all'amore di Dio amandosi vicendevolmente è la chiesa[506].

Questa comunanza (obščnost') di interessi spirituali spinge gli uomini ad amare Dio, oltre che in sé, nei propri fratelli, poiché in essi c'è la sua immagine. E Cristo stesso ha detto ai suoi seguaci che non li avrebbe chiamati servi, bensì amici. L'essenza della chiesa si può quindi definire come l'incarnazione dell'amore reciproco dei suoi membri (Suščnost' Cervki… voploščenie vzaimnoj ljubvi členov eja drug k drugu). Questa visione permette di comprendere l'unità esistente fra la chiesa terrena e quella celeste. La chiesa terrena e la celeste costituiscono una sola chiesa (zemnaja i nebesnaja Cerkov' sostavljajut odnu Cerkov'). La loro unione attraverso l'amore trova compimento nell'unico capo, che è il Cristo[507].

L'unità della chiesa visibile e della invisibile non impedisce che nella chiesa visibile ci siano compiti e poteri speciali. I vescovi e i sacerdoti hanno infatti il compito di celebrare (soveršat') i sacramenti. La divisione dei compiti nella chiesa come quello di insegnare ed essere insegnato, governare ed essere governato, non provoca divisione nella chiesa stessa, in quanto il sacerdozio si presenta appunto come mediazione fra l'amore di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio. Il ministero sacramentale, come quello magisteriale, si deve dunque vedere come strumento di unità e concordia nella fede (vnutrennee edinomyslie v vere), e non come fonte di divisione della chiesa in due classi.

Sia la gerarchia che i fedeli non possono avere la certezza che una data parola predicata sia esente da errore. Nella chiesa si manifesta allora quella che è la vera custode ed interprete della verità divina, cioè la voce della chiesa intera, che anticamente si è fatta sentire attraverso i concili. Questo però solo nei casi di una interpretazione dubbia, poiché nelle circostanze ordinarie i vescovi e i preti predicano la verità con la guida interiore dello Spirito Santo e quella esteriore della tradizione della chiesa (obščecerkovnoe predanie)[508]. Il senso di questa conciliarità è da intendersi nell'ambito del rapporto del tutto alle parti. Così a diversi livelli si parla di una superiorità della chiesa universale nei confronti di una o più chiese particolari, ed a maggior ragione, nei confronti del vescovo che presiede (predstojatel') ad una qualsiasi chiesa locale.

Tale constatazione porta direttamente alla contrapposizione fra conciliarità e papato. *"Se infatti il papa è capo della chiesa ed in qualità di capo della chiesa (è) infallibile, allora a che pro è necessario il concilio universale?*[509]. La verità di questa asserzione si fonda, oltre che sul simbolo di fede e sulle regole ecclesiastiche, sulla vita e l'esperienza ecclesiastica dei primi nove secoli, allorché l'autorità suprema era costituita dal concilio universale a cui tutti i vescovi si sottomettevano, come ad ultima istanza[510]. Il capo della chiesa è Cristo, non il papa, né Pietro. E se il papa aveva una certa priorità, essa era solo di onore (česti) e non di potere (vlasti)[511].

I mali della società che il papa Leone XIII ha denunciato nella *Praeclara gratulationis* sono mali reali. Ciò che il papa non ha compreso è l'origine di essi. Questa è da ricercarsi nella confusione iniziale che il papato ha fatto dei concetti d'onore e di potenza (conseguenza della concezione della chiesa come potere). Il papato è saltato da una concezione conciliare ad una uni-personale (edinoličnaja). L'espressione concreta è data dal tenore dell'enciclica. Il papa parla lo stesso linguaggio di Bismark e Karl Marx,

[506] Ivi, pp. 389-391.
[507] Ivi, pp. 397-406.
[508] Ivi, pp. 406-410.
[509] O soedinenii, p. 101.
[510] Ivi, p. 144.
[511] Ivi, pp. 143, 145.

il linguaggio del potere, della lotta e della sottomissione, perdendo di vista il punto centrale concernente la chiesa: la purezza del dogma, la santità, la preghiera[512].

L'esagerazione dell'elemento potere nella chiesa di Roma ha portato quest'ultima ad alterazioni anche nel campo della fede, per cui oltre ad essere considerata scismatica deve essere ritenuta *eretica*. Il papa, dice Beljaev, sta offrendo alla chiesa ortodossa un'indipendenza politica, come già fece il diavolo nei confronti di Cristo. Ma a prescindere dal fatto se egli sia in grado o meno di dare ciò che offre, in cambio della sottomissione dell'Ortodossia, la riunione con Roma dell'Ortodossia è inutile (bezpolezno) perché Roma non è che un'ombra di ciò che era nel Medioevo, ed è impossibile (nevozmožno) appunto perché essa è non solo scismatica (*raskol'ničeskaja*) ma anche eretica (*eretičeskaja*)[513].

10. Un manuale di sintesi delle correnti: Nikolaj Malinovskij

L'ultimo tentativo di rilievo di una sintesi di tutta la dogmatica è quello di N. Malinovskij tra l'ultimo decennio del XIX ed il primo del XX secolo.

Nikolaj Platonovič Malinovskij aveva studiato all'accademia di Mosca, dove aveva ottenuto il grado di maestro in teologia con la dissertazione *Teologia dogmatica ortodossa*[514]. Nel 1905 pubblicava *Indulgenze e tariffe dei papi infallibili per i peccati*[515], quindi tre anni dopo *Sui sacramenti come mezzi di santificazione dell'uomo*[516], e qualche anno dopo *Saggio di dottrina cristiano-ortodossa*[517]. Ma il Malinovskij non svolse soltanto attività intellettuale, bensì si dedicò molto alla formazione dei giovani al sacerdozio. Fu dapprima nominato ispettore del seminario di Stavropol', poi rettore del seminario di Podol'sk ed infine rettore del seminario di Vologda. In quest'ultima città svolse anche il suo ministero di arciprete. Morì nel 1917.

Più ancora di Sil'vestr, l'autore tenta di fondere in un solo trattato le istanze della corrente chomjakoviana e della corrente classica. Non sempre però tale fusione gli riesce, infatti non di rado i passaggi sembrano giustapporre queste due tendenze creando un'impressione di eclettismo teologico.

Malinovskij dà un quadro del razionalismo rapportandolo al dogma della redenzione (iskuplenie). La redenzione, alla luce delle dottrine razionalistiche, appare come la conciliazione dell'uomo con Dio (primirenie čeloveka s Bogom) trascurando invece la conciliazione di Dio con l'uomo. Qui si può osservare l'unilateralità delle dottrine razionalistiche, nel fatto cioè di considerare Dio solo come Dio d'amore, e non anche di giustizia, ed il peccato come semplice debolezza, e non anche come colpa[518].

La visione cristiana invece afferma bilateralmente la conciliazione. Le confessioni occidentali però non sfuggono all'influsso razionalistico, vale a dire a costruzioni teoriche senza fondamento né nella Bibbia né nella tradizione antica. Per esempio, dice Malinovskij, il Cattolicesimo romano è caduto in questa tentazione a proposito del *peccato originale,* per cui esso viene considerato un *crimine* meritevole di punizione, invece che un *danno* arrecato alla natura. Esso è stato inteso come un peccato così grande che l'uomo non poteva più ripararlo, onde il sacrificio di Cristo viene compreso

[512] Ivi, p. 200.
[513] Ivi, p. 216.
[514] *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie,* 4 tomi, Sergiev Posad 1895 (I, rist. 1910), 1903 (II), 1904 (III, Moskva), 1909 (IV).
[515] *Indul'gencii i taksy nepogrešimych pap za grechi*, Moskva 1905.
[516] *O tainstvach kak sredstvach osvjaščenija čeloveka,* Moskva 1908.
[517] *Očerk pravoslavno-christianskago veroučenija*, Moskva 1912.
[518] *Pravoslavnoe*, III, pp. 276-277.

principalmente come soddisfazione (che essendo a sua volta superiore al "debito", è una *satisfactio suberabundans;* e la grazia in più viene amministrata dal papa)[519].

La visione giuridica dimostrata nel dogma della redenzione riappare, dice l'autore, nella dottrina della giustificazione. La fede e la grazia perdono tutto il loro significato. La prima infatti porta il cristiano a conoscere Dio, e la seconda lo aiuta nella sua attività indipendente. Con questo si dimentica che la fede è molto più del conoscere e la grazia è molto più di un aiuto (la salvezza infatti è un dono, non un'impresa per cui l'uomo la merita) [520].

La stortura, continua Malinovskij, sta nella concezione che i Cattolici romani hanno della fede. Per essa si tratta solo di "fermo consenso a tutto ciò che Dio ha rivelato" (tverdoe soglasie na vse, čto otkryto Bogom), per cui è semplice conoscenza, una fede raziocinante (verarazsudočnaja) e non una fede del cuore (vera serdca), "non un principio morale di vita, ma di attività, in altre parole, è una fede morta, formale, che può restare fede anche se infruttuosa"[521].

Malinovskij rigetta, in linea con la concezione chomjakoviana (fatta sua anche da Sil'vestr), questi dualismi che minano la vitalità sia della fede che dell'amore, come di altre realtà ecclesiali, che devono essere sempre viste insieme, e che una volta separate sono vuote e morte.

Come quasi tutti i teologi russi, anche Malinovskij fa risalire l'unità della chiesa all'unità del capo, Cristo, aggiungendo "è l'unità dello Spirito Santo che anima la chiesa". "Tutti i fedeli sono uniti dallo Spirito Santo in Cristo, come nel suo capo invisibile". Questa unità si manifesta particolarmente nell'eucarestia e nella fede[522].

La presenza continua di Cristo nella sua chiesa, secondo la sua stessa promessa, oltre all'effetto dell'unità porta anche quello dell'infallibilità. La chiesa possiede questa caratteristica non per i mezzi propri, ma per l'assistenza del suo capo invisibile. Del resto come potrebbe realizzare la sua missione di sostenere la verità nella mente e nel cuore degli uomini, se essa stessa non fosse infallibile? L'infallibilità comporta una non mescolanza di verità ed errore. Fu il Cristo stesso a conferire agli apostoli, e tramite essi ai pastori e dottori, i doni necessari per conservare pura la sua dottrina, per sciogliere i dubbi sulla fede e impedire la caduta di coloro che oscillano nella fede. Dato il rapporto profondo fra verità e vita, fra verità e santità, risulta anche chiaro che il mescolare l'errore alla verità comporta una alterazione, una ripercussione negativa sulla fede in Dio ed il culto. Perciò si deve precisare che l'oggetto dell'infallibilità non riguarda tutto ciò che si fa nella chiesa, ma solo la dottrina che Cristo ha dato agli apostoli, preservata con l'assistenza dello Spirito Santo. Non rientrano quindi nel campo dell'infallibilità ecclesiale le ricerche archeologiche, storiche, esegetiche, giuridiche ed in generale tutto ciò che è frutto dell'attività indipendente della ragione umana. È chiaro, aggiunge Malinovskij, che se la ragione di ciascun uomo è fallibile, è anche fallibile la ragione di tutti gli uomini presi insieme (kollektivnyi razum vsego čelovečestva). Pertanto il problema non è tanto nell'individualità o collettività della ragione, bensì nell'assistenza dello Spirito, che permette alla chiesa di conservare immutata, e quindi pura, la dottrina che Cristo le ha dato. Non si tratta dunque di ispirazione divina concessa alla chiesa

[519] Ivi, pp. 2/7-278.
[520] Ivi, p. 408.
[521] Ivi, p. 409. L'autore riporta, oltre ad una citazione del Bellarmino (*De justificatione,* lib. I, c. 4), anche la posizione del Concilio di Trento: *Se qualcuno dirà che con la perdita della grazia, in conseguenza del peccato, si perde automaticamente la fede, o che la fede che resta non è vera fede, benché non sia vitale, o che colui che ha la fede senza l'amore non è cristiano, che sia anatema* (Sess. VI, can. 28, *De justificatione*).
[522] Ivi, pp. 498-499.

(come l'avevano gli Apostoli), ma dell'assistenza divina per non alterare la dottrina già posseduta[523].

Una volta chiarito che l'infallibilità della chiesa concerne la preservazione della verità, l'autore scrive:

> *La conservazione della verità trasmessa da Dio nella sua interezza e purità appartiene a tutto il corpo della chiesa. (…) È chiaro che sotto questo rapporto non ci deve essere una divisione della chiesa in due metà disuguali, la chiesa docens (učaščaja) e la chiesa discens (slušaščaja), quasi che i dottori (učiteli) della chiesa, come ufficio e consapevolmente, conservano l'infallibile dottrina della chiesa, mentre la chiesa discens, i laici, partecipa alla conservazione solo tramite la sua sottomissione (così insegna il Cattolicesimo romano). La cura di conservare la verità appartiene a tutti i figli della chiesa, ai pastori come ai fedeli. Tutti i cristiani devono tendere all'infallibilità nella fede, come tutti sono tenuti a conquistare la santità nella vita*[524].

Come si vede, Malinovskij in questo passo viene a prendere l'atteggiamento di Chomjakov, contro quello espresso dalla teologia classica, che con Makarij aveva parlato di gerarchia e laicato non solo come due metà, ma come di due classi. Tuttavia per non accostarsi troppo alla concezione protestante, aggiunge:

> *La gerarchia (svjaščennonačalie, da ιερος - santo, sacro, ed αρχη - principio) nella chiesa, come strato speciale (osoboe soslovie) di persone, che ricoprono il potere di insegnare, celebrare liturgia e sacramenti, e governare, non è un organo di rappresentanza ecclesiale (come insegnano i protestanti), ma un'istituzione divina*"[525].

Ma dove più è evidente lo sforzo di una sintesi fra la visione chomjakoviana e quella classica è nel paragrafo intitolato: "*Importanza della gerarchia nella chiesa. Partecipazione dei laici negli affari della chiesa*":

> *Ma come non c'è chiesa senza il vescovo e in generale senza gerarchia, così la sola gerarchia non costituisce e non può costituire la chiesa. La chiesa è l'unità della gerarchia e dei fedeli, uniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, in misura ed in forza della loro fede nell'unico capo della chiesa – Gesù Cristo*"[526].

L'infallibilità della chiesa si esprime principalmente attraverso i concili universali, perché questi concili rappresentano la voce della chiesa di Cristo nella sua universalità. In tal modo l'autore passa dall'infallibilità al problema della cattolicità (*katholičnost'*) della chiesa. "La chiesa di Cristo è chiesa katholičeskaja (καθολικη εκλησια), universale (vselenskaja), o, secondo la traduzione slava del simbolo, sobornaja". Malinovskij fa notare che i Catechismi russi, nello spiegare il termine, si sono sempre attenuti all'etimo del termine καθολικος, richiamando cioè l'universalità dei popoli, dei tempi e dei luoghi.

Appoggiandosi allo studio di A. Gezen, sulla storia della traduzione slava dei simboli [527], Malinovskij evita l'errore in cui erano caduti Chomjakov, Akvilonov, ecc., secondo i

[523] Ivi, pp. 506-510.
[524] Ivi, p. 511.
[525] Ivi, p. 525.
[526] Ivi, p. 548-549.
[527] Cfr. A. Gezen, *Istorija slavjanskago perevoda simvolov very. Kritiko-paleografičeskie zametki,* Spb 1884. Questo autore parla dei termini katholiké, oikoumeniké e sobornaja (cerkov') nell'ultimo paragrafo, cioè alle pp. 90-102. Secondo Gezen katholiké indica l'universalità, che però può riferirsi a diversi aspetti. Quella spaziale si ritrova ad esempio in Cirillo di Gerusalemme. All'inizio gli slavi preferirono trascrivere (*katholičeskaja*) invece che tradurre. Ma nell'XI secolo apparvero le prime traduzioni con *vsjačeskij, vselenskij, vsemirnij* e soprattutto *sobornyj*, a cominciare dalle lettere

quali la traduzione di καθολικη con sobornaja risaliva ai santi Cirillo e Metodio. I traduttori, egli dice, avvertivano la differenza fra i due termini, perciò, agli inizi, questi venivano inseriti uno accanto all'altro. Probabilmente la causa del cambiamento è da ricercarsi nel fatto che il termine *vselenskij* (universale) era usato per indicare la chiesa costantinopolitana ed il suo patriarca, per cui specialmente nel periodo della decadenza di Bisanzio si sentiva il bisogno di distinguere l'oikoumene bizantina o l'orbis terrarum dei Romani dalla cattolicità ecclesiale. Del resto già i due termini di ecumenico e cattolico non sono identici. Il secondo infatti a differenza del primo, sta ad indicare un "raccogliere in uno", ciò che era frazionato e disseminato". Esprime cioè l'idea dell'unità nella pluralità, e la piena, "secondo il tutto" (καθ' ολον), unanimità di tutte le parti dell'insieme (*celago*). "Il momento della unificazione in questo termine è prevalente, dominante su quello della diffusione universale".

La lettura dell'opera di Malinovskij dà così l'impressione di "una giustapposizione" della corrente chomjakoviana e di quella classica, il che è evidente a proposito del rapporto laici-gerarchia, come nella questione della chiesa discente e della chiesa docente. Su tali basi ci si sarebbe aspettato come minimo un grande ruolo dei laici nel concilio e nell'esercizio dell'autorità, ed invece quando dice che l'autorità suprema è il concilio, specifica "concilio della gerarchia", e pur non escludendo i laici, non ne chiarisce il ruolo e le eventuali prerogative. Parla di recezione, ma non ne precisa il concetto.

Malinovskij dunque non è riuscito, anche per la difficoltà oggettiva, a creare una sintesi. E se si va a fondo si nota che porta argomentazioni analoghe alle cattoliche se discute in funzione anti-protestantica, ed analoghe alle protestanti se il discorso è in funzione anticattolica. Egli però è avvantaggiato di gran lunga sui suoi predecessori, in quanto ha a sua disposizione una validissima produzione teologica in russo, che soltanto due o tre decenni prima era semplicemente utopistico prevedere.

cattoliche degli Apostoli, dalla *Vita di S. Metodio*, le Catechesi di S. Cirillo, le Pandette di Antioco e l'*Izbornik* di Svjatoslav. Tra le varie accezioni c'è anche quella della comunità ecclesiale legittima in contrapposizione alle sette e agli eretici. Certo è che sobornaja non convogliava l'idea dell'universalità spaziale, anzi poco a poco il termine fu preferito proprio per prendere le distanze da accezioni simili, come quella riferentesi all'impero romano bizantino e quindi alla chiesa di Costantinopoli (patriarca ecumenico). A lungo in qualche testo si è conservato il termine katholiké. In generale però l'idea di fondo è quella di conciliarità, piuttosto che quella (chomjakoviana) di unanimità libera.

Capitolo VIII

FILARETE DROZDOV
LA SACRA SCRITTURA, IL CATECHISMO, IL DIALOGO ECUMENICO

La figura più rappresentativa della teologia russa del XIX secolo è quella di Filarete Drozdov, colui che più di qualsiasi altro seppe unire in un pensiero armonico le migliori istanze del protestantesimo (come l'attenzione alla Sacra Scrittura), del cattolicesimo romano (come il senso della universalità) e della tradizione liturgica e spirituale dell'ortodossia.

Senza essere un teologo di professione, affrontò tematiche teologiche in una maniera che ha influito decisamente a sottrarre la teologia russa dal rischio di trasformare anche il brillante apporto di Chomjakov in quel provincialismo teologico paventato più tardi da Nikolaj Berdjaev. Forse, il contributo di Chomjakov, nel senso di una restituzione del primato all'interiorità, ha potuto mantenere tutta la sua positività e benefica potenzialità proprio grazie all'equilibrio ristabilito da Filarete Drozdov fra carisma e istituzione.

Curiosamente, ad esprimere un giudizio altamente positivo su Filarete come teologo furono due pensatori russi estremamente diversi fra loro: Vladimir Solov'ev e Georgij Florovskij. Secondo il primo, Filarete era "l'unico teologo degno di questo nome prodotto dalla Russia nel XIX secolo[528]. Secondo il Florovskij, "Philaret was probably the greatest theologian of the Russian Church in modern times"[529].

La bibliografia su di lui è molto ampia [530] ed oggi è molto agevole per chiunque conosca il russo accedere a tutti i suoi scritti[531].

[528] Cfr. *La Russia e la Chiesa universale,* lib. II, cap. 9. Trad. it. A cura di Adriano dell'Asta, "La Casa di Matriona", Milano 1989, p. 142.

[529] Cfr. *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948,* edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, Philadelphia, The Westminster Press, 1967 [2], p. 195.

[530] Per la ricostruzione della sua figura mi sono servito particolarmente di I. Korsunskij, *Svjatitel' Filaret, mitropolit Moskovskij, ego žizn' i dejatel'nost' na Moskovskoj kathedre, po ego propovedjam, v svjazi s sobytijami i obstojatel'stvami togo vremeni (1821-1867)* (Il santo vescovo Filarete, metropolita di Mosca, la sua vita e attività sulla cattedra di Mosca, a partire dalle sue prediche, nel contesto degli avvenimenti e circostanze di quel tempo), Charkov' 1894. Per una rapida sintesi dello stesso autore, vedi Russkij Biografičeskij Slovar', Spb 1901, alla voce Filaret, pp.83-93. Tra gli altri autori segnalo A.A. Gorodkov, *Dogmatičeskoe bogoslovie Filareta, mitropolita Moskovskago* (La teologia dogmatica di F., metropolita di Mosca), Kazan' 1887; D. G. Naumov, *Filaret, mitropolit Moskovskij kak kanonist* (F., metropolita di Mosca come canonista), Moskva 1893; V. I. Belikov, *Dejatel'nost' mitropolita Moskovskago Filareta po Raskolu* (L'attività del metropolita di Mosca F. riguardo al Raskol), Kazan' 1896; N. V. Suškov, *Zapiski o žizni i vremeni Svjatitelja Filareta, mitropolita Moskovskago* (Appunti sulla vita ed il tempo del santo vescovo F., metropolita di Mosca), Moskva 1868.

[531] Gli scritti di Filarete si trovano tutti su Internet. E' sufficiente digitare in russo "Filaret Drozdov", e scegliere *Wikipedia*. Non fermarsi però sull'articolo, bensì scorrere le varie voci fino al paragrafo "Ssylki" (links). A questo punto scegliere tra i vari argomenti il seguente: *Nasledie Svt. Filareta, bibliografija izdannych trudov, žitie i pročie materialy* (Il retaggio di san Filarete, bibliografia dei lavori editi, vita e altri materiali) . A questo punto appaiono (insieme alla scritta Pagez.ru) una lunga serie di titoli, tutti in blu. Significa che, cliccandovi sopra, si può leggere o scaricare l'intera opera in questione.

1. Filarete Drozdov (1782-1867)

Filarete Drozdov (al secolo Vasilij Michajlovič D.) nacque a Kolomna nel 1782. Dopo aver frequentato il locale seminario (chiuso nel 1799 con la soppressione di quella diocesi), continuò gli studi nel 1800 alla Troickaja Lavra. ove si distinse per la versatilità in teologia, filosofia, lingue e soprattutto nell'omiletica. Ivi nel 1808 abbracciò la vita monastica prendendo il nome di Filarete.

Trasferitosi a Pietroburgo nel 1809, divenne professore e a soli trent'anni rettore dell'Accademia. La sua prima opera notevole fu *Conversazioni fra chi cerca e chi è già convinto dell'Ortodossia della Chiesa cattolica orientale*[532]. In essa presentava con pacatezza la sua convinzione che di fronte ad una ortodossia fedele in tutto al mandato di Cristo non c'è il nulla, bensì altre chiese che, sia pure con inferiore purezza dogmatica, sono parte della Chiesa universale. Nel 1842 la sua tesi favorevole alla traduzione della Bibbia in russo fu bocciata nel Santo Sinodo, condizionato dal procuratore Protàsov e dallo zar Nicola I. Solo nel 1858, col favore del nuovo zar Alessandro II, poté riprendere il progetto. Diffusissimo fu poi il suo *Catechismo cristiano esteso della Chiesa ortodossa cattolica orientale* [533], anche se all'inizio suscitò non poche perplessità e dovette superare diversi ostacoli.

La sua carriera episcopale fu esemplare: nel 1817, su proposta di Amvrosij, fu nominato vescovo ausiliario di Pietroburgo per la sede di Revel' (Tallinn). Due anni dopo era vescovo di Tver' e membro del Santo Sinodo. Nel 1820 era vescovo di Jaroslavl' e nel 1821 diveniva arcivescovo di Mosca (dal 1826 alla morte, avvenuta nel 1867, col titolo di metropolita).

Oltre alle suddette *Conversazioni* (*Razgovory*) e al Catechismo esteso (*Prostrannyj Katichizis*), importanti spunti teologici possono trovarsi in varie sue raccolte, come le *Lettere ad A.N. Murav'ev*[534], le *Opinioni, risposte e lettere su varie questioni dal 1821 al 1867* [535], la *Raccolta di opinioni e risposte... relative alle questioni della Chiesa ortodossa in Oriente* [536], nonché la *Raccolta di opinioni e risposte di Filarete, metropolita di Mosca e Kolomna intorno a questioni scolastiche ed ecclesiastico statali*[537].

Dal carattere energico, unito ad una non comune prudenza e accortezza, Filarete si trovò a suo agio in tutti i campi aventi qualche relazione con la Chiesa. Il grande zelo per l'ortodossia e la sua attività pastorale lo fecero divenire intorno alla metà del secolo un punto di riferimento sicuro anche nel campo della teologia.

---

[532] *Razgovory meždu ispytujuščim i uverennym o pravoslavii Vostočnoj Katholičeskoj Cerkvi,* Moskva 1841.

[533] *Prostrannyj Christianskij Kathichizis Pravoslavnoj Katholičeskoj Vostočnoj Cerkvi* (Catechismo cristiano esteso della chiesa ortodossa cattolica orientale), Sankt Peterburg 1823; Sankt Peterburg 1827-1828; Moskva 1839 (67ª ed. Moskva 1889). Si noti che la prima edizione (1823) omette l'aggettivo iniziale *Prostrannyj*, ed aggiunge dopo Vostočnyja *greko-rossijskija*.

[534] *Pis'ma mitropolita Moskovskago Filareta k A. N. Murav'evu* (Lettere del metropolita di Mosca F. ad A. N. Murav'ev), Kiev 1869.

[535] *Mnenija, otzyvy i pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po raznym voprosam za 1821-1867 gg*. (Opinioni, risposte e lettere di F. metropolita di Mosca e Kolomna su varie questioni negli anni 1821-1867), a cura di L. Brodskij, Moskva 1905.

[536] *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago, po delam Pravoslavnoj Cerkvi na Vostoke* (Raccolta di opinioni e risposte di F. metropolita di Mosca e Kolomna intorno alle cose della della Chiesa ortodossa in oriente), Sankt Peterburg 1886.

[537] *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym voprosam,* a cura di Savva, arcivescovo di Tver', t. III (Sanktpeterburg 1885) e IV (Moskva 1886).

Ma se la sua carriera fu rapida e brillante, non per questo fu sempre in discesa. Già negli anni di filosofia fu accusato di panteismo, e più tardi di simpatie per il pietismo, specialmente di ispirazione tedesca. In realtà Filarete è il perfetto esponente di un'ortodossia "cattolica", erede di tutte le spinte teologiche provenienti dalla tradizione orientale, ma anche dall'occidente cattolico (filtrato attraverso la scuola kieviana del XVII secolo) e protestante (attraverso la teologia russa risalente a Feofàn Prokopovič). Ma se faceva tesoro di tutte queste esperienze, ciò non significa che Filarete aderisse a qualcuna di queste scuole. Seguendo l'esempio del suo maestro Platon Levšin egli riviveva tutte queste esperienze al vaglio della tradizione liturgica e pastorale. La spiritualità liturgica e l'impegno del pastore erano la vera istanza ultima di Filarete. Per cui, anche l'accusa di dare poco spazio alla "tradizione" è fondata solo in parte, sia perché la tradizione autentica è meglio espressa proprio nella liturgia sia perché egli fu un fautore di una patristica veramente "cattolica", comprendente cioè non soltanto i padri greci, ma anche i padri latini come Cipriano, Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno.

Fu l'impegno pastorale a fargli considerare anche la formazione teologica sotto questa luce. Criticando il linguaggio eccessivamente scolastico e tecnico, scriveva ad esempio nel 1844 al conte Protàsov:

> *Siccome gli alunni del seminario si preparano ad insegnare la dottrina della fede al popolo, e non agli studenti di latino e di filosofia scolastica, allora anche nell'insegnare loro bisogna, per quanto possibile, attenersi ad un linguaggio comunemente comprensibile, ed evitare espressioni scolastiche o straniere*[538].

Alla grande apertura mentale, dal punto di vista teologico ecclesiale non si accompagnava alcuna apertura politica o sociale. Il suo nome era spesso affiancato alle grandi manifestazioni e celebrazioni imperiali. Fu tra l'altro contrario all'abolizione della servitù della gleba, anche se poi fu proprio lui ad essere incaricato dallo Zar Alessandro II di redigere il manifesto di liberazione (19 febbraio 1861). Per cui fu spesso oggetto di critiche da parte degli intellettuali impegnati nella rivoluzione o nella critica al sistema zarista.

2. La passione per l'unità e la cattolicità della Chiesa

Nel pensiero religioso russo l'elemento che ha attratto molti verso la Chiesa di Roma è l'idea della cattolicità, l'idea di una chiesa universale dove la nazionalità non soffocasse il senso di appartenenza all'unica chiesa di Cristo sparsa nel mondo.

Pur rimanendo saldamente ancorato alla tradizione ortodossa, prendendo posizione a favore dell'ortodossia su tutti i punti controversi, Filarete fu per tutta la vita sensibile al problema dell'unità e della cattolicità della Chiesa. La sua concezione autentica di queste due note della Chiesa è facilmente delineabile a motivo del fatto che più volte e in diverse circostanze ne affronta la questione. E la cosa è tanto più sorprendente quanto più si pensa al suo ruolo nella società russa, in cui la chiesa era quasi un tutt'uno col governo zarista. In altri termini, in un mondo in cui la chiesa russa era ben protetta dallo stato, con l'aristocrazia fortemente attratta dall'attivismo dei gesuiti, sarebbe stato più

[538] Cfr. *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym voprosam* (Raccolta di opinioni e risposte di F. metropolita di Mosca e Kolomna in questioni scolastiche ed ecclesiastico-statali), a cura di Savva, arcivescovo di Tver', t. III (Sanktpeterburg 1885), pp. 129-130.

naturale da parte del gerarca più autorevole un atteggiamento o di disinteresse alla questione o di aspra polemica antiromana. Ed invece, egli aveva molto a cuore il problema dell'unità della chiesa, anche perché prendeva sul serio (a differenza di Chomjakov) le divergenze dottrinali e sacramentali esistenti nel mondo ortodosso, ed in particolare fra chiesa greca e chiesa russa.

E' possibile dunque avere una chiara visione del suo pensiero perché egli affrontò la questione in diverse circostanze, da quella della conversazione intima e confidenziale a quella del confronto fino alla prospettiva liturgica. La confidenziale è forse quella che non lascia adito a possibili altre interpretazioni.

Un giorno si recò a far visita al celebre monastero della Trinità, nel borgo San Sergio (Sergiev Posad, oggi Zagorsk). Lo accolse il vicario Antonij, che lo intrattenne in attesa che un inserviente portasse il thé:

> *Il grande gerarca ed il saggio vicario se ne stavano seduti in attesa del thé ed intanto ragionavano sulla necessità di una chiesa universale e sull'unificazione con i cattolici. Sorse però un problema: chi avrebbe detenuto il ruolo guida nella nuova chiesa ? Era prevedibile che né gli ortodossi né i cattolici avrebbero voluto rinunciarvi e la chiesa non si sarebbe costituita. In quel mentre entra padre Isidoro reggendo il vassoio con il servizio da thé. "Ma la Madre di Dio, ecco chi starà alla guida. Bisogna dunque lasciare libero il posto della reggenza: sarà destinato alla Madre di Dio"* [539].

L'episodio fu narrato a Pavel Florenskij dallo stesso starec, che egli aveva scelto a suo padre spirituale e che morì nel febbraio 1908, mentre egli ancora studiava all'accademia ecclesiastica di Mosca, le cui lezioni si tenevano appunto alla Trojckaja lavra.

Il particolare contesto, per così dire intimistico, della conversazione depone per la sincerità dei due interlocutori. Quando non era preoccupato del proselitismo e dell'attivismo dei gesuiti, oppure dalla sfida dell'uniatismo, Filarete tornava l'uomo di chiesa sinceramente e profondamente nostalgico dell'unità della chiesa universale.
Egli compose infatti un breve ma molto interessante commento alla preghiera liturgica per la riunione delle chiese: *Sul significato della preghiera ecclesiale per la riunificazione delle chiese*[540].

All'inizio della liturgia, fa notare Filarete, la Chiesa ortodossa recita questa preghiera: *Per la pace del mondo intero, la prosperità della sante Chiese di Dio e l'unione di tutti preghiamo il Signore.* Ora nel momento di innalzare questa preghiera l'atteggiamento può essere duplice. Coloro che "aprono il proprio cuore all'amore" pregano non soltanto per le chiese ortodosse ma anche per la "riunificazione delle chiese che si sono staccate dall'ortodossia". Coloro invece che sono "presi da uno zelo rigoroso per l'ortodossia", rivolgono al Signore la preghiera pensando solo alle chiese ortodosse.

E' giusto, si domanda Filarete, *che la chiesa ortodossa preghi soltanto per le chiese ortodosse ?* Egli risponde procedendo ad un'analisi del testo della preghiera, costituito da due parti ben distinte: 1. *Per il bene delle sante chiese di Dio,* e 2. *E per la*

---

539 Cfr. Pavel Florenskij, *Sol' zemli, to est' skazanie o žizni Starca Gethsimanskago Skita Ieromonacha Avvy Isidora* (Il Sale della terra, cioè il racconto della vita dello starec dello Skit Gethsemani lo Ieromonaco Avva Isidoro), St Herman of Alaska Monastery, Platina 1984. Ho citato da *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro,* trad. di Elena Treu, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano (VC) 1992, p. 58

540 *O značenii cerkovnoj molitvy o soedinenii cerkvej* (Sul significato della preghiera ecclesiale sulla riunificazione delle chiese), in "Pribavlenija k tvorenijam Sv. Otcev", 1860, parte XIX; edito recentemente nel "Seminarskij Listok", 1997, n. 5. Vedi la mia traduzione in italiano in appendice all'articolo: *L'ecclesiologia russa nell'attuale fase del dialogo ecumenico,* in "Nicolaus. Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica", 2007, fasc. 2, pp. 109-130

riunificazione di tutti. La seconda parte non è pleonastica né ripetitiva, ma chiaramente allarga l'orizzonte. Per cui:

> *La chiesa ortodossa prega per l'unione delle chiese affinché la già esistente unità delle chiese ortodosse sia per grazia di Dio preservata, ed affinché per grazia di Dio sia ristabilita l'unione con la chiesa ortodossa anche di quelle chiese che da essa separò una qualche dottrina non retta* (kakoe libo nepravoe učenie).

Dopo aver ricordato che anche nella liturgia di S. Basilio si chiede al Signore: *Smorza i dissidi fra le chiese* (utoli razdory cerkvej), Filarete conclude che se lo "zelo devoto" vuole continuare a limitarsi alle chiese ortodosse, lo faccia pure. Ma che tuttavia,

> *sia ugualmente possibile che l'amore cristiano, che tutto abbraccia, preghi per l'unione di tutte le chiese e per la riunificazione alla chiesa ortodossa di tutti coloro che se ne sono separati a causa di dottrine non rette, affinché ci sia, secondo la promessa di nostro Signore Gesù Cristo, un solo gregge, essendo lui l'unico Pastore e Signore, della sua chiesa sulla terra e nei cieli, nel tempo e nell'eternità*[541].

3. Le *Conversazioni:* "Magna Charta" dell'ecumenismo russo

Fra gli scritti del Filarete quello che meglio esprime il suo pensiero sulle differenze fra la chiesa ortodossa e la chiesa cattolica, è certamente il già citato *Conversazioni* (Razgovory). Ciò che lo caratterizza è la sua serrata argomentazione antilatina che convive con la convinzione che si tratta di difetti che non incidono sulla sua ecclesialità e sull'appartenenza delle due confessioni alla stessa chiesa di Cristo. Ciò significa che lo spirito ecumenico non va cercato nei contenuti del dibattito, bensì nello spirito e nelle valutazioni del peso che hanno queste differenze. A suo avviso ci si può avvicinare ad esse o animati dallo zelo, e quindi condannare tali errori sottolineando la divisione oppure con l'amore per l'unità della chiesa, e vivere queste divergenze come derivanti dal diverso spirito che anima il cristiano occidentale dal cristiano orientale. Egli si pronuncia nettamente per questo secondo atteggiamento.

Come tanti altri scritti del Filarete anche le *Conversazioni* nacquero negli ambienti intellettuali russi che, ai primi del XIX secolo, amavano il confronto e il dibattito, presi dall'attrazione per il cattolicesimo, la libertà del protestantesimo e la tradizione dell'ortodossia.

La circostanza si presentò quando uno dei personaggi più in vista, il principe Golicyn, dispiaciuto che il nipote, influenzato dagli ambienti cattolici di Pietroburgo, stava per abbracciare il cattolicesimo, si rivolse a Filarete affinché lo dissuadesse con appropriati ragionamenti. Filarete incontrò più volte il giovane e pare che riuscisse a dissuaderlo, anche grazie alla pacatezza e competenza delle argomentazioni. Il futuro metropolita, partendo dalle opere cattoliche in possesso del giovane, procedette ad una meticolosa confutazione, ricorrendo spesso ai canoni dei concili ecumenici, ma anche ad autori latini come S. Agostino e S. Girolamo.

Pubblicate nel 1815, le suddette *Conversazioni* partono dal concetto di Chiesa, per affrontare successivamente le due principali differenze, il Filioque ed il primato papale. Lo spirito è pacato, ed anche quando il suo discorso si fa serrato non scende mai verso un linguaggio offensivo. Se la posizione dei latini è per lui errata e sente il bisogno

[541] Cfr. Cioffari, *L'ecclesiologia russa,* loc. cit., p. 125.

di dimostrarlo, non per questo di fronte ad una ortodossia fedele in tutto al mandato di Cristo c'è il nulla. A fronte della Chiesa ortodossa, che ha conservato pura la verità divina, vi sono altre Chiese le cui verità fondamentali sono mescolate ad errori. La Chiesa di Roma, sia pure con minore purezza, viene considerata parte della Chiesa universale.

Tale concetto è espresso nettamente nelle edizioni del 1815 e 1833. Poi, in quella del 1841, probabilmente per attenuare le critiche al suo lavoro oppure per non prestare il fianco ad eventuali strumentalizzazioni dei gesuiti (che in quel periodo confermavano dei notevoli successi), i brani più espliciti furono omessi. Il concetto di fondo dell'ecclesialità della chiesa di Roma resta tuttavia invariato. Già nelle prime parole dell'iniziale *Avvertenza* il lettore comprende con quale spirito viene scritto il libro:

> *Lo spirito di vera cristiana tolleranza e amore di pace, per grazia di Dio conservatosi nella Chiesa russa, fa sì che nelle solite e pubbliche istruzioni, gli argomenti relativi alla disputa fra Chiesa orientale ed altre confessioni cristiane, talvolta non vengono spiegati con accuratezza, come invece accade nelle altre confessioni.*

Considerando che in Russia sempre più i figli della Chiesa ortodossa vengono a contatto con attivisti subdoli, è necessario mettere al riparo gli ortodossi da costoro, *cercando però di evitare la lacerazione, cioè di non dare adito alla divisione e all'inimicizia fra coloro che credono nell'unico Dio Padre, e nel Figlio e nello Spirito Santo.*

Il dialogo vede di fronte un fedele ortodosso, che però nutre dubbi sulla verità dottrinale della sua chiesa orientale e desidera che gli sia dimostrata, mentre dall'altra parte c'è un ortodosso convinto che la chiesa orientale abbia conservato immutata la verità trasmessa dai Vangeli e dalla tradizione patristica e conciliare. L'ortodosso convinto, che esprime il pensiero di Filarete, apre definendo "cristiani" coloro che credono nelle verità contenute nel simbolo niceno-costantinopolitano, in particolare la Trinità e l'Incarnazione. E aggiunge che anche le altre Chiese conservano le principali verità di fede, anche se non sempre concordano con la Chiesa d'Oriente. Al rifiuto del *convinto* di giudicare le altre Chiese, il *dubbioso* che vuole conoscere dove è la Verità, ribatte che così è impossibile *preferire una Chiesa alle altre dissidenti, se non mi è lecito giudicare della loro ortodossia*[542].

All'insistenza del *Convinto* sulla non opportunità di giudicare le altre Chiese, il *Dubbioso* replica:

- [Dubbioso] *Secondo questo criterio sia la chiesa orientale che quella occidentale sono da Dio: infatti, sia l'una che l'altra confessa Gesù Cristo venuto nella carne; tuttavia sono due chiese discordanti fra loro.*

- [Convinto] *Sì. Ciascuna di esse ha un suo particolare spirito, o una particolare relazione allo Spirito di Dio.*

- [Dubbioso] *Cosi io devo esaminare questa relazione per scoprire lo spirito di quale chiesa corrisponda più fedelmente allo Spirito di Dio.*

- [Convinto] *Attento a non metterti troppo in alto, a non accollarti un compito impari, allorché vuoi indagare sul rapporto di questa o quella chiesa allo Spirito di Dio*[543].

---

[542] Cfr. *Razgovory meždu ispytujuščim i uverennym o pravoslavii Vostočnoj Katholičeskoj Cerkvi,* Moskva 1841, pp. 1-12.

[543] *Ivi,* pp. 14-15.

E' a questo punto che compare il brano fondamentale, omesso a partire dall'edizione del 1841. In esso si parla della Chiesa occidentale come metà della Chiesa universale. Ecco il brano secondo le edizioni originali del 1815 e 1833:

> *Nella vera Chiesa universale vi sono due aspetti, quello visibile e quello invisibile. Nel suo aspetto visibile la Chiesa universale abbraccia oggi le due metà della Cristianità, l'occidentale e l'orientale* (Vselenskaja Cerkov' v nastojaščee vremja obnimaet soboju Zapadnuju i Vostočnuju poloviny Christianstva)*, le quali si trovano oggi in rapporti di visibile assenza di comunione e di disaccordo, o di divisione. Quanto al suo aspetto invisibile, come unico grande corpo di Cristo, la Chiesa universale abbraccia i veri credenti di tutti i luoghi, tempi e popoli. Nell'attuale situazione di visibile divisione la Chiesa universale invisibilmente è l'insieme di coloro che, in entrambe le metà o Chiese particolari occidentale ed orientale, aderiscono fermamente alla fede della sua pietra angolare, il Signore Gesù Cristo, il Dio uomo, il Redentore.*
>
> *Entrambe le metà della Chiesa visibile* (poloviny vidimoj Cerkvi)*, quella orientale e quella occidentale, come identiche nell'essenziale* (tožděstvennyja v suščestvennom)*, sono ugualmente membri o parti dell'unico corpo della Chiesa universale* (ravno sut' členy ili časti edinago Tela Vselenskoj Cerkvi)*, ma si differenziano per il grado di purezza da esse espresso del vero Spirito di Cristo, di corrispondenza allo Spirito di Cristo, all'unione col quale esse conducono seguendo la via retta e fedele in modo diverso. Sotto questo aspetto la priorità (*preimusčestvo*) spetta alla Chiesa orientale, in quanto insegna la dottrina pura, che conduce all'unione con lo Spirito di Cristo e che non si discosta nella sua professione di fede dall'antica Chiesa universale, per cui per il suo spirito è più fedele o più corrispondente allo Spirito divino. La Chiesa orientale è la Chiesa puramente vera* (čisto istinnaja cerkov)*, membro fortissimo e più sano nel grande Corpo della Chiesa universale. La Chiesa occidentale, invece, avendo mescolato alla verità divina false opinioni umane, è una Chiesa non puramente vera* (ne čisto istinnaja cerkov')* e, secondo il nostro giudizio umano, membro debolissimo e meno sano della Chiesa, Corpo di Cristo, ma curato in vari modi dal Signore e Capo, dove sullo stesso fondamento del Cristo si costruisce utilizzando però legno, fieno e stoppia* (1 Cor., 3, 12)[544].

[544] Cfr. *Razgovory,* Moskva 1833 (2ª ed.), pp. 27-29. La mia traduzione è rigorosamente aderente al testo russo. Per l'intero brano in cirillico, vedi il mio lavoro *L'Ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive,* Quaderni di O Odigos, 1991 (Bari 1992), p. 46-47. Dato che su Internet circolano edizioni più addomesticate (da parte degli amanti dello scisma che vedono l'ecumenismo come un'eresia), mi sembra opportuno riportare qui l'edizione originale del testo: Разговор между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви, 2 изд. Москва 1833, стр. 10-11:

В истинной вселенской Церкви есть две стороны: видимая и невидимая. Видимою своею стороною Вселенская церковь в настоящее время обнимает собою Западную и Восточную половины Христианства, находящияся между собою до времени в отношениях видимаго разобщения и разногласия, или разделения. Невидимою своею стороною, как единое великое Тело Христово, Вселенская Церковь обнимает собою истинно верующих всех мест, времен и народов, и в настоящем состоянии видимаго разделения вселенская Церковь невидимо есть совокупность твердо держащихся верою краеугольнаго камени ея, Господа Иисуса Христа, Богочеловека, Искупителя, в обеих ея половинах или частных церквах Западной и Восточной. Обе половины видимой Церкви, как тождественныя в существенном, равно суть члены или части единаго Тела Вселенской Церкви, но различаются между собою по степени выражаемой ими чистоты истиннаго Духа Христова, соответствия Духу Христову, к соединению с Которым оне ведут неодинаково

Nelle edizioni successive questa pagina viene alquanto spezzettata, perdendo la forza insita nell'affermazione che la chiesa d'occidente e la chiesa d'oriente sono le due metà della chiesa universale. Tuttavia è mantenuta l'affermazione che entrambe le chiese vengono da Dio, perché entrambe credono alla Trinità e all'Incarnazione, ed hanno un valido battesimo, *giacché il sacramento del battesimo è sempre corretto, purché celebrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo* (Tainstvo kresčenija vsegda pravil'no, esli tol'ko soveršaetsja vo imja Otca, i Syna i Svjatago Ducha) [545]. Come si può vedere, a differenza della chiesa greca, Filarete non dà alcuna importanza all'immersione o aspersione.

Sulla *validità del battesimo degli occidentali* Filarete insiste in una lettera famosa all'amico Andrej Murav'ev a proposito dell'affare Palmer, il diacono e studioso anglicano che i greci volevano accogliere ribattezzandolo (come se non fosse neppure cristiano), mentre i russi erano disposti ad accoglierlo con la sola unzione crismale. Arrivata la voce alle orecchie del patriarca di Costantinopoli, questi fece le sue rimostranze per l'atteggiamento dei russi che riconoscevano il battesimo per aspersione. Filarete evitò di sollevare un caso, a suo avviso molto pericoloso per l'unità dell'ortodossia. Ma all'amico Murav'ev confidava: *nei giudizi degli orientali sul battesimo si seminano i germi dello scisma* (v suždenijach Vostočnych sejutsja semena raskola), tanto più che i greci (come del resto Chomjakov) non sentivano la necessità di esaminare insieme la questione[546].

In un tono quasi sarcastico, Filarete faceva notare l'inconsistenza del ricorso che i greci facevano all'economia ecclesiale. Così facendo, è un pò come affermare che *il battesimo occidentale è allo stesso tempo valido e invalido,* quasi fosse la volontà della Chiesa a rendere il fedele battezzato o meno. *Forse che la forza del battesimo non sta nel nome della SS. Trinità e nella grazia misteriosa data a quest'azione da colui che l'ha istituita, Gesù Cristo ?*[547].

Tornando alle *Conversazioni* e alle omissioni delle edizioni successive, è probabile che non ci si trovi di fronte ad un cambiamento di pensiero di Filarete, ma solo ad una maggiore prudenza. E' vero che in seguito è meno esplicito sul fatto che nell'invisibile le due chiese sono già una sola chiesa. Tuttavia, la tesi di fondo resta, grazie all'affermazione che sono da Dio quelle Chiese che ammettono la Trinità e il

прямым и верным путем. В этом отношении преимущество принадлежит церкви Восточной, как преподающей чистое учение, руководстующее к соединению с Духом Христовым, и неотделившейся в вероисповедании своем от древней Вселенской Церкви, и потому по своему духу вернее или более соответствующей Духу Божию. Восточная Церковь есть чисто истинная церковь силнейший и более здоровый член в великом Теле Вселенской Церкви, а западная церковь примешавшая к Божественной истине ложныя человеческия мнения, есть не чисто истинная церковь и, по нашему человеческому суду, слабейший и менее здоровый, но врачуемый разными способами Господом и Главою член Церкви, Тела его, где на одном и том же Христовом основании строят из дерева, сена, соломы (1 Кор, 3, 12).

[стр. 27-29:

(И): Так разве я должен почитать истинною, например, и Римскую Церковь ? (У): Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай, же, что держась вышеприведенных слов Св. Писания, никакую церковь верующую, *яко Иисус есть Христос***,** не дерзну я назвать ложною. Христианская Церковь может быть токмо, либо *чисто истинная,* исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо *нечисто истинная***,** примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложныя и вредныя мнения человеческия.

545 *Ivi,* p. 20.

546 *Pis'ma Mitropolita Moskovskago Filareta k A. N. M(Murav'evu), 1832-1867,* Kiev 1869, pp. 368-370. La lettera non è datata, ma dalla collocazione è molto vicina all'ottobre 1851. Anche *Sobranie*, IV, p. 487.

547 Ivi, p. 369.

mistero dell'Incarnazione. Egli accetta cioè un principio che solitamente non è accolto nell'ortodossia: la gerarchia delle verità, che presta attenzione prevalentemente a ciò che è importante ed essenziale (obraščaja preimuščestvenno vnimanie na glavnoe i suščestvennoe) [548], e soprattutto prende atto che le Chiese orientale ed occidentale hanno un proprio particolare spirito (osobennyj svoj duch).

Colui che cerca (D) insiste sul come individuare la Chiesa più confacente alla verità, provocando la risposta sulla "pura dottrina", quella cioè non contenente alcuna commistione di errore. L'ortodosso convinto espone come criterio generale il fatto di non ammettere alcunché proibito da Dio e di non ostacolare alcunché voluto da Dio, mentre come criterio specifico pone quello della pura dottrina, vale a dire l'aderenza al simbolo di fede.[549] E con questo discorso sulla dottrina puramente vera si chiude la seconda conversazione iniziata con la questione del battesimo.

La terza conversazione si sofferma sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e sulla confutazione del *Filioque*. Filarete esamina i brani evangelici in cui Gesù dice *lo Spirito che io vi manderò*, e l'altro *prenderà del mio*. La maggior parte di tali brani sono del Vangelo di Giovanni ai capitoli 14, 15, 16. Dopo una rapida confutazione l'autore passa a qualche testimonianza dei Padri e specialmente di Marco di Efeso al concilio di Firenze[550]. Questo concilio, proprio per l'aggiunta del Filioque non fu accolto dalla Chiesa universale.

Anche la quarta conversazione riguarda il *Filioque*, a cominciare dal testo di Agostino[551] . Filarete si sofferma ad analizzare a fondo la dottrina trinitaria di Agostino che procede secondo l'analogia della conoscenza umana. Dio Padre è la *cognitio* (poznanie), mentre il Figlio è la *cogitatio* (pomyšlenie), lo Spirito Santo la *voluntas* (volja) o amore. E come la *volontà* procede dalla *cognitio*, così lo Spirito Santo procede dal Padre. I cattolici per fare apparire che Agostino sostiene il *Filioque* prendono quei pochi manoscritti in cui Agostino direbbe che la volontà procede dalla cogitatio (*voluntatem de cogitatione* procedere, invece che dalla *cognitio*). Filarete mette in rilievo come nelle prime edizioni a stampa di S. Agostino gli editori sono attenti ad annotare che nella maggioranza dei manoscritti la volontà (Spirito Santo) procede dalla cognitio (Padre) e non dalla cogitatio (Figlio). Senza dire che lo Zernikav tirò dalle opere di Agostino una cinquantina di citazioni corrette sulla processione dello Spirito Santo. Per dimostrare come questa fosse anche la posizione della Chiesa di Roma prima dello scisma, Filarete riporta la professione di fede che papa Damaso firmò a termine di un concilio romano, riferito da due autori che scrivevano lontano l'uno dall'altro, Agostino[552] e Teodoreto[553] , una professione inequivocabile: *Se qualcuno non dicesse che lo Spirito Santo è dal Padre veramente e propriamente, come anche il Figlio è Dio e Verbo di Dio dalla sostanza divina, che sia anatema*[554].

La conversazione quinta svela un momento "biografico" dell'opera. Infatti, colui che cerca mostra di possedere lo scritto: *Instructions générales en forme de Catéchisme, imprimées par ordre De Messire Charles-Joachim Colbert, Evêque de Montpellier*, che poco dopo risulta donato allo stesso da amici cattolici. Lo scritto porta le argomentazioni a favore della Chiesa romana contro la Chiesa orientale considerata scismatica, cominciando dalle espressioni di diversi concili antichi che affermano che chi si allontana da Roma si allontana da Cristo, essendo il papa capo visibile della Chiesa (vidimaja glava Cerkvi) e centro di unità (sredotočie edinstva).

[548] *Razgovory,* Moskva 1841, p. 14.
[549] *Ivi,* p. 18.
[550] *Ivi,* pp. 39-41.
[551] *De Trinitate*, lib. 15, c. 27
[552] Serm. 129 *De Tempore.*
[553] Hist. Eccl. , lib. V, cap. 11.
[554] *Razgovory,* p. 52.

Nella sua risposta, l'ortodosso convinto condivide l'impostazione, affermando che se ci si stacca da Roma ci si allontana da Cristo, a patto però che siano stati gli orientali a staccarsi da Roma e non viceversa. Del resto il caso è analogo al regno di Giuda che, alla morte di Salomone, si divise in Giuda e Israele. Chi è che si stacca e chi è che rimane nella verità? Nel caso di Giuda, visto che Giuda rimase com'era, è chiaro che fu Israele a creare la divisione. Di conseguenza, se Roma fosse rimasta come prima, ne conseguirebbe che è la Chiesa d'Oriente ad essersi staccata, provocando lo scisma. Quindi, il vero punto per esprimere un giudizio su "chi si è staccato e da chi" è di vedere se Roma sia rimasta la stessa.

Il criterio stabilito dalla Chiesa universale attraverso i concili ecumenici potrebbe così essere sintetizzato:

> *La comune professione di fede e il canone della Chiesa universale vengono determinati dalla Parola di Dio mediante il comune consenso della Chiesa universale, tramite i suoi maestri. Le Chiese particolari possono fare soltanto decreti particolari a proprio uso, in riferimento al rito ecclesiastico, ma senza toccare i fondamenti del Cristianesimo*[555].

Purtroppo dopo otto secoli insieme, *le due Chiese, la orientale e la occidentale, sono ora divise fra loro*. Per rendersi conto di che cosa sia accaduto bisogna prima stabilire se la Chiesa di Roma oggi è la stessa dei primi otto secoli. E per farlo basta confrontare la professione di fede niceno-costantinopolitana con i punti dottrinali del concilio di Trento, che a dire dell'autore delle *Instructions générales* è quello che meglio esprime la romanità. La prima differenza che balza agli occhi è l'aggiunta del *Filioque* (già precedentemente esaminata). La seconda è l'affermazione sconosciuta alla Chiesa universale, secondo cui per la comunione è sufficiente prendere soltanto l'ostia senza il vino: *sub altera tantum specie, totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi*. Come sconosciuta è l'affermazione della dottrina delle indulgenze: *Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum Christiano populo salutarem esse affirmo*. Per non dire del giuramento di obbedienza al romano pontefice: *Romano Pontifici, beati Petri Apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac juro*.

Ora questi sono tutti articoli di una certa rilevanza che sono stati introdotti senza il consenso della Chiesa universale, in quanto i concili convocati e tenuti da Roma senza la partecipazione né l'approvazione dei patriarchi orientali, non possono essere considerati che locali o particolari. Anzi, il concilio di Trento non rappresentava nemmeno tutta la Chiesa d'Occidente, non partecipandovi i Protestanti che s'erano già divisi. La prima cosa dunque di cui prendere atto è il disprezzo (prenebreženie) verso la metà orientale della Cristianità (*Vostočnuju polovinu Christianstva*), come una parte insignificante di essa[556].

A giustificazione del comportamento della Chiesa romana e soprattutto a prova della vitalità di essa, l'autore delle *Instructions*, riferendosi alla Chiesa orientale, aveva parlato di *désolation générale spirituelle et temporelle*. Attraverso l'ortodosso convinto, Filarete risponde che, se la Grecia è in crisi, non così la Russia, e soprattutto l'occidente non può dare lezioni dopo il recente regicidio e i pericoli che il papa sta correndo. Se l'oriente è dunque una parte importante della Chiesa, i concili romani devono essere considerati particolari. E, per rispondere al precedente quesito, la Chiesa di Roma si è staccata nella sua professione di fede dall'antica Chiesa universale e … dall'antica Chiesa

[555] *Ivi*, p. 58.
[556] *Ivi,* p. 62.

di Roma[557]. E dato che è Roma ad aver apportato delle novità, rispetto ad esempio alla professione di fede del papa Leone III, mentre la Chiesa d'oriente si è attenuta all'antica formulazione niceno-costantinopolitana, a giusta ragione si può dire che è stata Roma a staccarsi dalla Chiesa orientale, e non viceversa[558].

Alla replica che nella Chiesa antica il primato (pervenstvo) del papa era universalmente riconosciuto, ed era quindi considerato capo della Chiesa, Filarete risponde che è proprio il riconoscimento universale del primato a smentire il fatto di essere capo. Quando si parla di primato infatti si parla di un ruolo particolare all'interno di una istituzione. Tra fratelli si può parlare di primato, non fra superiori e sudditi. Se invece parliamo di capo si parla di un potere (vlast') al di sopra di tutta la Chiesa (nad vseju Cerkoviju), e non di una funzione all'interno riconosciuta dagli altri membri. Quindi, come il patriarca di Costantinopoli non è il capo della Chiesa orientale così il papa non può essere il capo della Chiesa universale. Quando il concilio di Trento ha definito il papa vicario di Cristo ed ha parlato di giuramento di obbedienza, non è più di primato che parla, ma di autocrazia (samoderžavie). Del resto, il senso del primato è bene espresso già nel concilio di Nicea, allorché si dice che, *attenendosi all'antico costume, sia il vescovo di Alessandria ad avere potere su quelli dell'Egitto, della Libia e della Pentapoli, giacché questa è l'usanza anche del vescovo di Roma. E così pure è ad Antiochia e nelle altre regioni, e così le Chiese osservino le antiche tradizioni*[559]. D'altra parte sembra che i vescovi sottomessi in occidente al vescovo di Roma non fossero molti. Ed anche il secondo concilio ecumenico interpreta il primato in termini contingenti: prima l'antica Roma, seconda Costantinopoli, poiché *è la nuova Roma*. Ed il canone 8 del concilio di Efeso, limitando i diritti dei metropoliti, chiariva il senso dell'autorità:

> *Affinché non si violino i canoni dei padri, e non si facciano passare come azioni sacre iniziative derivanti da brama di potere temporale, e così poco a poco, inavvertitamente, non si perda quella libertà, che col suo sangue volle donarci nostro Signore Gesù Cristo, liberatore di tutti gli uomini*.

Così questo concilio non solo non appoggiava il potere del papa sulla Chiesa universale, ma esplicitamente prendeva provvedimenti affinché questo tipo di potere non prendesse piede nella Chiesa[560].

Quanto al celeberrimo canone 28 di Calcedonia, è opportuno sottolineare che nel confermare il secondo posto a Costantinopoli, i Padri spiegano il primato di Roma in quanto capitale e non in quanto sede del successore di Pietro. Si trattava comunque di dare un primo posto nei concili, e non di avere autorità l'uno sull'altro. Il che valeva anche per gli altri patriarchi (Alessandria, Antiochia e Gerusalemme). E la cosa fu confermata dal Concilio in Trullo, detto anche Quinisesto perché emise i canoni non promulgati dal quinto e sesto concilio ecumenico. Qui il ruolo di Costantinopoli fu addirittura definito *di uguale anzianità rispetto alla sede dell'antica Roma*, dopo di che venivano Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. In linea con questo si esprimono anche le lettere che si scambiavano, col patriarca di Costantinopoli che si rivolgeva al papa come a *fratello nel ministero*.

L'unico elemento in difesa dell'autore delle *Instructions générales* è il concilio di Serdica (343) che ai canoni 3, 4, e 5 riconosce a Giulio, vescovo di Roma, *la facoltà di esaminare i casi di deposizione dei vescovi*. Ma questo concilio non fu ecumenico perché sin dal primo momento gli orientali si dissociarono e non si presentarono. Anzi, questi

[557] *Ivi*, p. 66.
[558] *Ivi*, p. 72.
[559] *Ivi*, p. 77.
[560] *Ivi*, p. 79-80.

canoni furono presentati a Cartagine come canoni di Nicea, suscitando la protesta dei vescovi africani con papa Bonifacio e Celestino. Trattasi dunque di canoni che riguardano i vescovi occidentali, allo stesso modo degli analoghi canoni 9 e 17 del concilio di Calcedonia che dava lo stesso potere sui vescovi orientali al patriarca di Costantinopoli.[561] Ingiustamente in occidente si attribuiva a Fozio l'origine del titolo *patriarca ecumenico*, già in voga almeno dal 536, tanto che Gregorio Magno, non comprendendo l'accezione onorifica (e non di autorità) lo definì *anticristiano*. Poi l'imperatore Foca, nella lotta col patriarca Ciriaco giunse a chiamare la Chiesa di Roma *capo di tutte le Chiese*. Che questa non fosse la convinzione degli orientali si può notare non solo dalla condanna di papa Onorio per monotelismo, ma anche di diversi usi della Chiesa romana in alcuni canoni del concilio trullano (il 13, il 55)[562].

Dopo essersi soffermato sull'affare di Fozio e Ignazio, col relativo problema della gerarchia bulgara (vedendo nel primo come nel secondo caso come ingiuste le pretese della sede romana), Filarete ricorda la lettera di Fozio ai Patriarchi orientali, che spinse molti a chiedere provvedimenti contro il papa. Ma gli avvenimenti precipitarono e prese il potere Basilio, parricida e uccisore dell'imperatore, che depose Fozio e ripose Ignazio sul trono. Al concilio dell'869 (ottavo ecumenico per i latini) Fozio fu convocato solo alla quinta sessione, ma restò in silenzio. Quando fu condannato fu privato anche dei libri. Cosa rappresentasse questo concilio si può dedurre dal canone 21, per il quale *anche al Concilio ecumenico è proibito accusare o giudicare il santissimo papa dell'antica Roma, o la santa Chiesa romana*. Resta un mistero come conciliare un canone simile con i casi di Liberio, che contro Atanasio aveva sottoscritto una professione semi-ariana, e Onorio, condannato dal sesto concilio ecumenico come monotelita. Più tardi Giovanni VIII ordinava () al patriarca Ignazio di ritirare i sacerdoti greci dalla Bulgaria. Morto Ignazio, Fozio fu reintegrato ed il concilio dell'879 ristabiliva la concordia sulla base delle antiche tradizioni e del simbolo niceno costantinopolitano. Ma, aggiunge Filarete, l'insoddisfazione di Roma per non aver ottenuto il potere universale (vlast' vselenskaja) e la Bulgaria, spinse Giovanni VIII a richiedere la deposizione di Fozio, cosa che l'imperatore Leone VI fece[563].

L'importanza che i cattolici annettono ai concili di Lione (1274) e Firenze (1439) dimostra che anche per loro la partecipazione dei vescovi orientali rende i concili più autentici. In ogni caso, al concilio di Lione, a fronte di oltre 400 vescovi occidentali (cui premeva più il primato del papa che l'aggiunta del Filioque), c'erano 4 vescovi e pochi chierici senza diritto di voto. Erano pochi perché all'imperatore Michele Paleologo non interessava la ricerca della verità ecumenica ma l'appoggio del papa contro gli Arseniti (il patriarca Arsenio aveva criticato la sua presa del potere) e di scongiurare attacchi da occidente.

Analogo è il discorso sul concilio di Firenze, ove alcuni si aspettavano aiuti dall'occidente, altri (come Isidoro e Bessarione) il cardinalato. Il fallimento fu confermato da molti scrittori coevi e storici successivi[564].

Riandando alle fonti antiche sul primato, ci si sofferma al testo di Ireneo di Lione, che era un greco (ma Filarete sottolinea che, essendo il suo episcopato in occidente, era

[561] *Ivi,* pp. 80-87.

[562] *Ivi,* 87-92.

[563] Ep. 78, Baronio all'anno 877. Su questo punto Filarete segue la voce *Photius*, in *Dictionnaire raisonné. Elements de l'histoire Ecclésiastique par l'auteur du nouveau dictionnaire des Hommes illustres*, 1782, p. 172) che sostiene il secondo scisma di Fozio, vale a dire il ripensamento di Giovanni VIII sul patriarca, che, come si sa, è negato da quasi tutti gli storici moderni. Per altre notizie su Fozio, il metropolita rinvia all'opera di Elia Minjatij *Pietra di scandalo,* dalla quale dipende anche la sua interpretazione (su questo teologo greco, vedi lo studio dello Spiteris).

[564] *Razgovory,* pp. 92-110.

normale la sua dipendenza da Roma). Fu lui che parlò tra i primi di un primato in termini di *propter potentiorem principalitatem*, ricordando che era stata fondata *dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo, fondata e confermata a Roma, nella quale da tutti i cristiani fu conservata la tradizione apostolica,* e che quindi *ogni Chiesa, cioè i fedeli sparsi per il mondo, devono a questa Chiesa fare riferimento*.

Filarete interpreta il passo nel senso di *fintanto che conserva la tradizione apostolica,* quindi rileva come Ireneo la dice fondata da Pietro e Paolo, mentre il concilio di Trento parla del *successore di Pietro*. Cosa più importante però non è tanto l'omissione di Paolo, quanto il fatto che Ireneo nel riferire la successione parla degli Apostoli, quindi di Lino (ricordato nella lettera di Paolo a Timoteo), quindi del suo successore Anacleto, e del successore di questi Clemente. Mai Lino è detto successore di Pietro, anche perché non successe a Pietro, ma fu costituito da Pietro e Paolo mentre erano ancora in vita. Se Clemente viene detto *terzo dagli apostoli,* è chiaro che Pietro non viene considerato vescovo di Roma[565].

D'altra parte anche gli scrittori occidentali dell'epoca erano ben lontani dal dare al papa di Roma il titolo di *capo della Chiesa*. Nella sua lettera ad Evagrio, Girolamo faceva notare che la *pace è più importante di Roma* quando si parla di autorità, e che i vescovi dovunque si trovino sono uguali nel sacerdozio. Povertà o ricchezza non rendono un vescovo minore o maggiore dell'altro. E il concilio di Cartagine giungeva a scomunicare *Chi rivolge appello oltre il mare, costui da nessuno in Africa sarà accolto in comunione*[566].

A questo punto ci si avvicina al problema che suggerì a Filarete il titolo, vale a dire la difesa dell'ortodossia della Chiesa orientale cattolica, messa in dubbio dallo scrittore francese. Il sillogismo di questi partiva dal fatto che nei primi otto secoli la Chiesa di Roma era riconosciuta capo di tutte le Chiese, di conseguenza quelle Chiese che successivamente non l'hanno più riconosciuta come capo non solo si sono separate ma sono cadute in errore, essendosi staccate dal suo magistero. Ritenendo sufficientemente confutata la maggiore e quindi false le conclusioni, Filarete conclude la quinta conversazione con queste parole:

Che il capo della Chiesa, nostro Signore Gesù Cristo, ci permetta di raggiungere quell'unità della fede, e ci conduca tutti a quella Chiesa gloriosa, nella quale gli uni non sospettino gli altri di scisma[567].

Nella sesta conversazione si affronta il celebre passo di matteo XVI, 18 sulla professione di fede di Pietro e la replica di Cristo: *Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa*. Dopo aver portato alcuni brani che sembrano coinvolgere tutti gli apostoli a fondamento della Chiesa, Filarete riporta l'interpretazione di Agostino, come la più idonea:

> *Tu sei Pietro, dice il Cristo, e su questa pietra, che tu hai confessato; su questa pietra, che tu hai riconosciuto, confessando "Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente, edificherò la mia Chiesa. Su di me io ti edificherò, non su di te edificherò me (cioè il mio corpo, la mia Chiesa). Poiché quelli che vogliono edificare uomini sul fondamento di altri uomini, dissero "Io sono di Paolo, io di Cefa", cioè di Pietro, 1 Cor. 1, 12).*[568]

Ecco che cosa fa in fondo la chiesa di Roma: edifica sugli uomini, ed è proprio ciò contro cui Paolo mette in guardia.

---

[565] *Ivi,* pp. 113-119.
[566] *Ivi,* p. 120. III Carthag. Can. 26, Kormčaja, 39.
[567] *Ivi*, pp. 127-128.
[568] *Ivi,* p. 131. Sermo 13, de verbo; *Retractationes,* lib. I, c. 21

Se dunque vi sono brani che sembrano dare a Pietro il primato (Lc XXII, 32, *Pregherò per te, affinché la tua fede…*), altri coinvolgono chiaramente tutti gli apostoli (Gv XVII, *Padre santo, conservali nel tuo amore*). Il brano *E tu ritornato conferma il tuo fratello* sta a significare che sarebbe caduto, ma si sarebbe rialzato, dando un esempio di coraggio e di speranza a tutti coloro che vacillano nella fede. L'altra frase, *Simone, mi ami tu più di costoro ? Pasci le mie pecore,* (Gv XXI, 15-17) sta ad indicare che dopo i rinnegamenti Gesù lo reintegrava nelle funzioni di apostolo. Tale almeno l'interpretazioni di padri come Agostino, Ambrogio Crisostomo, Epifanio e Cirillo. Del resto, Cristo lo esorta a pascere le pecore, non i pastori[569].

Tutte queste confutazioni non tendono però a negare completamente il ruolo primario di Pietro nel Vangelo. Solo che il primato non va inteso come al di sopra degli altri. Lo stesso S. Paolo, non parla del solo Pietro allorché parla di coloro che nella Chiesa erano considerati le colonne, cioè Giacomo, Cefa (Pietro) e Giovanni. In ogni caso il primato di Pietro non significa nulla, in quanto come si è detto, Pietro era un apostolo, e come tale (cioè come vescovo universale) non poteva essere vescovo di una città, cioè vescovo locale. L'affermazione secondo cui egli scelse Roma come luogo per esercitare il suo episcopato è falsa, poiché egli agì soprattutto a Gerusalemme, e agli ebrei sono rivolte le sue epistole. Quanto al fatto di essere morto a Roma non ha importanza, essendo morto a Roma anche Paolo[570]. E' come se un governatore visitando le sue terre giungesse ad una lontana città ed ivi morisse. Non per questo quella città diverrebbe capitale del regno. Così Pietro che ha sempre servito, e non governato la Chiesa, andando a morire a Roma non rendeva automaticamente questa città capitale della Chiesa universale. Il primato le derivò invece dal fatto che più limpida era la sua successione apostolica, al che aggiungendosi il suo essere capitale dell'impero, spinse i padri conciliari a riconoscergli il primato. *No! La Chiesa di Cristo in alcun modo è il corpo del vescovo di Roma: perciò il vescovo di Roma non è in alcun modo capo della Chiesa*[571].

La settima ed ultima conversazione tocca il tema del patriarcato russo e del Santo Sinodo che, secondo Filarete, risponde ancora meglio del patriarcato agli antichi modelli ecclesiali. Questi infatti prevedevano convocazioni almeno due volte l'anno. Ora, il Santo sinodo russo si riunisce in continuazione.

4. La Sacra Scrittura in russo

Negli anni in cui Filarete cominciò ad emergere, vale a dire intorno al 1810, la sua attenzione era rivolta principalmente alla predicazione. Oratore forbito ed incisivo, Filarete seguendo lo spirito pastorale di Platon Levšin, era particolarmente sensibile alla crescita spirituale dei fedeli russi e alla loro formazione catechetica. La sua preparazione linguistica (sia in greco che in ebraico) gli permetteva di citare nelle sue prediche i testi biblici direttamente in russo, traducendo quindi gli originali greci o ebraici non in slavo ecclesiastico, ma nella lingua parlata dai suoi ascoltatori. E' ben comprensibile perciò la sua attiva partecipazione ad ogni iniziativa che potesse avvicinare il popolo ortodosso alla Sacra Scrittura.

---

[569] *Ivi,* pp. 131-138. Si noti che queste interpretazioni del Nuovo Testamento poco a poco divennero comuni in tutta la teologia russa. Vedi: *Izjasnenie mest Sv. Pisanija, otnosjaščichsja k učeniju o Cerkvi, vybrannoe iz Slov preosv. Filareta, mitropolita Moskovskago* (Spiegazione dei luoghi della Sacra Scrittura, riferentisi alla dottrina sulla Chiesa, tratta dai Discorsi del molto rev. Filarete, metropolita di Mosca), in "Čtenie v Obščestve Ljubitelej Duchovnago Prosveščenija", 1872, I; 1873, I-II; 1874, I; 1875, II-III.

[570] *Ivi,* pp. 139-144.

[571] *Ivi,* p. 148.

Nel 1804 era nata a Londra la *Società Biblica,* avente quale scopo principale la diffusione della Bibbia tra il popolo. L'impegno era di vendere le copie a prezzi accessibili anche ai poveri. Per raggiungere i popoli anche di altre nazioni e altre confessioni cristiane, la Società evitava di corredare di note e commenti i testi pubblicati. In tal modo il testo puro e semplice avrebbe potuto essere apprezzato anche fuori dell'Inghilterra.

Questi accorgimenti ottennero l'effetto sperato ed anche la Russia nel 1813 ebbe la sua *Società Biblica,* a capo della quale fu designato il principe A. N. Golicyn. Membro di essa fu lo stesso zar Alessandro I, che aveva condiviso anche un movimento spirituale incline al misticismo. Scopo della Società russa era di facilitare l'acquisto della Bibbia edita dal Santo Sinodo da parte di più vaste fasce di popolo, nonché di pubblicare la Bibbia nelle lingue dei popoli dell'impero russo.

L'adesione di Filarete alla nuova istituzione fu entusiastica e convinta al punto da resistere anche laddove essa gli attirava non poche né leggere critiche da parte di altri gerarchi della Chiesa russa. Ogni insistenza sulla Bibbia veniva interpretata dagli altri gerarchi come ispirata da simpatie protestanti, in quanto sembrava mettere in ombra la Tradizione ecclesiale. Né queste resistenze riguardavano soltanto i gerarchi. Le nuove edizioni della Bibbia in slavo ecclesiastico erano state sempre laboriose proprio per l'avversione del popolo russo ad ogni cambiamento ed innovazione. Si può ben immaginare allora quanto delicato fosse il cammino in cui Filarete stava immettendosi.

La Russia era arrivata molto tardi alla pubblicazione della Bibbia in slavo ecclesiastico. Precedentemente all'edizione moscovita del 1663 la prima edizione integrale in spirito ortodosso era stata quella di Ostrog (1581), che non volle riprodurre le edizioni di Praga (1488, in ceco, sulla base della Volgata) o di Simon Budnyj (Nuovo Testamento, in russo, influsso sociniano) o di Francesco Skorina (1515 circa, in bielorusso, influsso luterano). Il principe di Kiev, Costantino di Ostrog, aveva a disposizione il tipografo Ivan Fedorov, che aveva dovuto lasciare Mosca, ma che, non avendo alcun esemplare della Bibbia di Gennadio di Novgorod (1498 circa), era tentato di rifarsi a qualche bibbia stampata in Germania dai protestanti.

Fu il principe Andrej Kurbskij, ortodosso senza tentennamenti, a richiamarlo ad una maggiore fedeltà alla chiesa ortodossa. Costantino allora scrisse ai monasteri di Grecia, Bulgaria, Serbia e Romania per avere loro traduzioni di testi biblici e porle a base del lavoro di traduzione slavo ecclesiastica. Quando la maggior parte di questi testi furono acquisiti, alcuni studiosi locali coordinati dal Fedorov, revisionarono il tutto, anche alla luce della Volgata, e pubblicarono questa prima Bibbia in slavo ecclesiastico. Essa aveva dunque lo scopo di rispondere alle critiche dei protestanti, che accusavano gli ortodossi di non avere il libro fondamentale della rivelazione cristiana, evitando allo stesso tempo di dipendere troppo dai testi latini e facendo riferimento invece ai commenti dei padri greci e alle antiche traduzioni slave di singoli libri e singoli brani[572].

Un po' per tenersi più fedele all'ortodossia greca che agli influssi latini, un po' per semplificare il lavoro, l'edizione moscovita del 1663 evitò di rifarsi ai pochi manoscritti circolanti della Bibbia di Gennadio e riprodusse la Bibbia di Ostrog con poche ed insignificanti variazioni[573].

Che già allora si avvertisse una certa insoddisfazione per il risultato del 1663 si deduce dal fatto che, pochi anni dopo, lo zar Aleksej Michajlovič affidava al metropolita Paolo di Kruticy, luogotenente del patriarcato alla sospensione di Nikon, una nuova traduzione ed edizione della Bibbia, tenendo conto dei libri del Nuovo Testamento tradotti da Epifanij Slavineckij dalla Septuaginta, l'edizione di Francoforte del 1597, Londra 1600, e altre edizioni del 1587. La direzione fu affidata allo stesso Slavineckij, che tra l'altro aveva composto anche l'introduzione alla Bibbia del 1663. Gli furono dati diversi

[572] M.I. Rižskij, *Istorija perevodov Biblii v Rossii*, Novosibirsk 1978, pp. 85-99.
[573] I. E. Evseev, *Očerki po istorii slavjanskago perevoda Biblii,* Petrograd 1916, p. 155.

collaboratori, fra cui il noto Eutimio del monastero Cudovo, centro del partito filogreco di Mosca. Ma il nuovo tentativo non sortì l'effetto sperato, poiché nel 1672 moriva il metropolita Paolo e nel 1675 lo stesso Epifanij Slavineckij[574]

Un decreto di Pietro il Grande stabiliva nel 1712 di ristampare la Bibbia in slavo apportando le dovute correzioni da parte dei migliori studiosi che allora v'erano in Russia, da Sofronio Lichudes a Feofilakt Lopatinskij, da Fedor Polikarpov a Nikolaj Semenov, e altri. Il lavoro raccolto in otto tomi manoscritti, fu presentato nel 1723 a Pietro, che pagò i collaboratori, ma non si affrettò a pubblicare il testo. Alla sua morte fu Caterina I a promulgare un decreto per la nuova edizione che avrebbe dovuto seguire le fonti greche e tenersi fedele allo spirito dell'ortodossia. Altri decreti emisero Anna Ioannovna ed Elisabetta Petrovna, ma le cose si trascinavano essendo il tema reso più complesso dalla varietà delle lezioni dei codici. Nel 1741 furono chiamati da Kiev Gedeon Slominskij e Barlaam Ljaščevskij, che poi avrebbe composto l'introduzione storica. Quando la Bibbia fu pubblicata nel 1751, il risultato fu estremamente vario da libro a libro, e talvolta all'interno dello stesso libro. In molti punti, preoccupati da esigenze di teologia dogmatica, i correttori si erano allontanati dal testo dei Septuaginta per seguire le interpretazioni dei Padri greci. In vari altri punti l'aderenza al testo dei Septuaginta raggiunse livelli tali da poter parlare quasi di trascrizione o copismo, lasciando del tutto incomprensibili o nel vago gli analoghi brani greci. E, in generale, è proprio questa aderenza alla grecità che aveva guidato i collaboratori, come fa notare espressamente il Ljaščevskij nell'introduzione[575] .

Poco dopo l'istituzione della Società Biblica russa, e precisamente nel 1816 veniva pubblicata la Bibbia slava e Golicyn, ormai nominato anche ministro degli affari ecclesiastici, faceva presente ai membri del Sinodo: *il sincero e convinto desiderio di sua maestà di offrire anche ai Russi la possibilità di leggere la parola di Dio nella propria lingua russa, essendo molto più comprensibile dello slavo, lingua in cui si pubblicano i libri della Sacra Scrittura in russo*[576].

Nonostante la freddezza con cui la proposta fu accolta dal sinido, Golicyn andò avanti col progetto, affidando proprio a Filarete Drozdov, allora rettore dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo, di formulare le norme da seguire nella traduzione. Filarete, pur affermando che bisognava tener presente il testo greco, sottolineava che si trattava di una traduzione in russo dallo slavo ecclesiastico. Anzi, per meglio ribadire questo concetto specificava di *non eliminare quelle parole slave ridondanti, ma di renderle con dei segni* speciali. Intendeva così conservare il sapore caratteristico dello slavo. Quanto alle parole incomprensibili, bisognava lasciarle come erano, ma in calce era opportuno dare una breve spiegazione. Ad evitare poi che queste note esplicative si moltiplicassero a dismisura (specie nel caso di diversa lettura con lo slavo ecclesiastico), ingenerando così perplessità nel fedele ortodosso, era opportuno ridurle all'essenziale, offrendo una chiave di lettura nell'introduzione. Il risultato però fu che si notava una certa differenza fra la traduzione russa e le norme ufficiali della Società Biblica russa che suggerivano di tradurre dai testi originali[577].

In ogni caso, nel 1818 erano già tradotti in russo e pubblicati tutti i libri del Nuovo Testamento. Nel 1823 vedeva la luce il Salterio. Nel 1825 era pubblicato il primo tomo della Bibbia (secondo un progetto che ne prevedeva cinque), comprendente il Pentateuco e Rut. Venivano quindi pubblicati il libro di Giosué e dei Giudici. Ma proprio nel corso di quell'anno lo zar, sotto l'influsso dei consigli di Metternich che lo mettevano in guardia contro le società segrete e la condanna delle traduzioni della Bibbia da parte

574 Evgenij Bolchovitinov, *Slovar' istoričeskij o byvšich v Rossii pisateljach duchovnago čina greko-rossijskoj Cerkvi,* parte I, Sanktpeterburg 1827, p. 180.182.
575 Rižskij, pp. 113-123.
576 I. A. Čistovič, *Istorija perevoda Biblii na russkij jazyk*, Spb 1899, p. 25.
577 Ivi, pp. 26-28, 225-226.

di Pio VII nel 1820, apportava modifiche radicali nella Società Biblica russa, proibendo l'uso della Bibbia in Russia e sostituendo il principe Golicyn col ministro conservatore A. N. Arakčeev e mettendo quale presidente della Società Biblica il metropolita di Pietroburgo e capo del Santo Sinodo Serafim Glagolevskij, deciso avversario della Bibbia in russo. Quest'ultimo si era addirittura presentato allo zar deponendo ai suoi piedi il klobuk (la mitra), ed affermando che non l'avrebbe ripreso se il "massone" Golicyn, che tanto operava per l'indifferentismo religioso, non veniva rimosso dall'incarico. Lo zar lo prese e glielo porse con la promessa che avrebbe soddisfatto il suo desiderio. Anche l'ammiraglio Šiškov sosteneva la tesi che la Società Biblica altro non era che un covo d'appoggio ad altre società segrete, composto di cattolici, luterani, massoni e quanti altri volevano distruggere l'ortodossia ed il regno degli zar. In linea con costoro l'archimandrita Fozio Spasskij inviò diverse lettere all'influenzabile zar, una delle quali era intitolata: *Delle azioni delle Società segrete in Russia per mezzo della Società Biblica*. La morte di Alessandro I nel dicembre del 1825 e la conseguente rivolta dei dekabristi (dicembre 1825) non fece che dare forza a simili argomenti. Il 12 aprile 1826 il nuovo zar Nicola I chiudeva la Società Biblica[578].

Anche per Filarete furono anni difficili, ma seppe affrontare le difficoltà con molto coraggio. Ormai (dal 1821) arcivescovo di Mosca, dovette persino reagire duramente alla diffusione litografica della Bibbia in russo, meta che pure egli aveva tanto perseguito. Purtroppo per lui, la traduzione di Gerasim Petrovič Pavskij, tutore dei figli dello zar, avvantaggiò gli avversari. Infatti essa non teneva affatto conto delle norme stabilite da Filarete proprio per tacitare i critici: mantenere un sapore di arcaicità e tenere conto dei dogmi ortodossi. Invece che rifarsi allo slavo ecclesiastico, il Pavskij aveva tradotto direttamente dal greco e dall'ebraico. D'altronde Filarete conosceva bene il Pavskij per una precedente opera: *La dottrina cristiana in breve secondo preliminari concetti sulla religione, sulla rivelazione e la Bibbia* (1834), per la quale lo aveva accusato di vedute protestanti. L'accusa costò al Pavskij l'allontanamento dalla carica di tutore dei figli dello zar, il che fece pronunciare parole di rammarico al massimo poeta russo Aleksandr Puškin. Né molto diverso fu il giudizio sulla traduzione dell'Antico testamento in russo. Già il monaco Agatangelo Solov'ev aveva individuato il difetto principale: la traduzione era tale da spezzare del tutto il legame fra Antico e Nuovo Testamento, facendo scomparire le prefigurazione veterotestamentarie del Cristo, incluse tutte le profezie. Filarete Drozdov confermava questo severo giudizio accusando il Pavskij d'essersi *allontanato dalla corretta comprensione della parola di Dio e dalle interpretazioni dei Santi Padri*, giungendo ad alterare *i profeti e gli altri scrittori sacri e a distruggere completamente le profezie riguardanti il Cristo*. Dopo diversi richiami, Pavskij fu convocato dinanzi alla Commissione sinodale, ed alle questioni postegli confermò la sua tesi che le profezie, comprese quelle di Isaia, si riferivanoal al suo tempo o ad un'epoca immediatamente successiva e non a sette secoli dopo. Messo però alle strette sulla sua fede ortodossa, poco a poco riconobbe la sua imprudenza ed accettò come penitenza il ritiro in un monastero (1841)[579].

Come Pavskij, anche Makarij (Michail Jakovlevič) Glucharev proveniva dall'Accademia di Pietroburgo. Inviato come missionario nella regione di Tomsk, cominciò a parlare a musulmani e gente d'altra fede. Un serio ostacolo a ciò era il fatto che costoro non conoscevano lo slavo ecclesiastico, e così cominciò a pensare ad una traduzione in russo. Ciò avveniva mentre i suoi interessi spaziavano anche nel campo delle conoscenze naturali (all'università di Kazan' conobbe il matematico N. I. Lobačevskij).

[578] Rizskij, pp. 130-139
[579] Čistovič, *Istorija perevoda,* pp. 198-207.

Tali studi, congiunti alle esigenze missionarie, spinsero il Glucharev su posizioni critiche ed a giudizi severi sulla tendenza alla stagnazione nella Chiesa russa. In un suo memoriale faceva notare la necessità di una simile traduzione. Se al tempo del gran principe Vladimir gli Slavi potevano leggere la Bibbia in una lingua a loro comprensibile, ora non è più così: *ora il tempo è del tutto cambiato. La lingua slava è divenuta morta, nessuno la parla e nessuno la scrive.*

Nel 1837 era pronto il libro di Giobbe. E Makarij continuò a lavorare nonostante la freddezza della Commissione Sinodale, alla quale però ebbe il coraggio di ricordare che già una volta l'ira di Dio si era manifestata a causa del rallentamento della pubblicazione della Bibbia in russo. Al 1824 erano seguiti, infatti, la morte dello zar, la rivolta dei dekabristi, nonché il colera del 1830. Il suo coraggio fu giudicato come insofferenza all'autorità ecclesiastica e nel 1841 LA Commissione Sinodale procedette ad un secco richiamo, ordinando al vescovo di Tomsk di richiamarlo in diocesi e dargli una salutare penitenza. Glucharev non poté vedere i suoi lavori pubblicati perché il 18 maggio 1847 moriva, ma le sue traduzioni risultarono preziose per l'edizione sinodale della Bibbia in russo nel 1876[580].

Tali prese di posizione di Filarete Drozdov contro il Pavskij e contro il Glucharev non devono fare pensare ad un cambiamento sulla bontà di una Bibbia in russo. L'ostilità al Pavskij per motivi teologici e al Glucharev per motivi caratteriali smorzarono soltanto il suo entusiasmo. Poi però, alla morte del suo avversario Serafim di Pietroburgo (1843) riuscì a trarre dalla sua parte il successore Nikanor e il 10 settembre 1856 il sinodo accoglieva la sua proposta di varare finalmente il progetto di traduzione. Il motivo addotto era la diffusione di bibbie in lingue straniere, che mettevano in evidenza le differenze fra la Bibbia slava e gli originali greci ed ebraici. Molti le leggevano per conoscere la "vera" parola di Dio e così assimilavano anche concetti diversi dall'ortodossia.

Oppositore deciso fu questa volta il metropolita di Kiev Filarete Amfiteatrov che scrisse: *Le conseguenze della pubblicazione della traduzione saranno molto perniciose per la nostra madre la Chiesa ortodossa e per la patria… Dio ci salvi, se dopo la Bibbia cominceranno a tradurre dallo slavo in russo anche i libri liturgici: allora tutto il popolo ortodosso smetterà di frequentare le chiese di Dio*[581].

Ma i tempi erano cambiati e, nonostante l'opposizione anche dell'ober prokuror A. P. Tolstoj, lo zar lasciò la decisione al sinodo, che il 15 settembre 1857 confermava la decisione dell'anno precedente. I criteri furono stabiliti ancora una volta da Filarete Drozdov: tradurre dalla lingua originale, ma tener conto dei Santi Padri. Se quel dato brano è stato riletto dai padri della Chiesa, la terminologia deve rispettare questa lettura che facilita la comprensione della Sacra Scrittura nel senso della dogmatica ortodossa. Scopo di queste limitazioni era quello di evitare l'arbitrarietà del traduttore e di cadere nel razionalismo. Ed in tal senso restava auspicabile che le citazioni bibliche nei seminari e nelle attività catechetiche si facessero seguendo il testo slavo ecclesiastico[582].

[580] Rižskij, pp. 149-155.
[581] Čistovič, *Istoria perevoda*, p. 285
[582] Filaret Drozdov, *O dogmatičeskom dostoinstve i ochranitel'nom upotreblenii grečeskago semidesjati tolkovnikov i slavjanskich perevodov Svjaščennago Pisanija* (Sul valore dogmatico e l'uso apologetico della Bibblia dei Settanta e delle traduzioni slave della Sacra Scrittura), Moskva 1858, pp. 3-6.

5. Il Catechismo

Il più importante catechismo russo all'epoca di Filarete era ancora quello di Pietro Mogila, che anzi fu ulteriormente valorizzato e diffuso a seguito della riforma voluta dal Protasov. Successivamente a quello del Mogila c'era stato quello del Prokopovič, ma si trattava piuttosto di un prontuario per le scuole. Tutta una serie di catechismi aveva poi composto Platon Levšin. Il primo, scritto nel 1758, era un opuscolo per una conoscenza di base, e quindi con un linguaggio estremamente semplice. Molto simile fu il *Catechismo breve*, diretto ai bambini. Il terzo, diretto ai giovinetti, alle nozioni fondamentali faceva seguire le applicazioni morali. Un quarto *Catechismo abbreviato* si rivolgeva invece ai sacerdoti, aggiungendo anche dei brani della Sacra Scrittura particolarmente indicati in determinate funzioni, nonché il *Regolamento ecclesiastico*. Scritto per lo Zarevič Pavel Petrovič fu la *Dottrina ortodossa*, con l'aggiunta di preghiere. E finalmente nel 1786 era uscito il *Catechismo esteso per ammaestrare la gioventù nella dottrina cristiano-ortodossa.* A parte il linguaggio adatto ai destinatari, l'impostazione era analoga, secondo una divisione in due parti: Conoscenza naturale e conoscenza rivelata di Dio. Nella prima parte si affrontavano i problemi relativi all'esistenza, natura, provvidenza e adorazione di Dio. Nella seconda si esponeva il credo, i comandamenti e il Padre Nostro. Mancano le beatitudini evangeliche. I sacramenti non erano trattati a parte, ma nell'ambito dei mezzi di santificazione, che comprendevano anche la parola di Dio. Tutte le citazioni provenivano dalla Sacra Scrittura, quasi nulla dalla Tradizione. C'era abbondanza di applicazioni morali e di argomentazioni filosofiche per dare fondamento razionale alla fede. In un certo senso la tendenza filoprotestante di Platon voleva controbilanciare quella dei catechismi filocattolici del 1707, 1715 e 1761, che si ispiravano alla Confessione Ortodossa di Pietro Mogila[583].

Questi catechismi ebbero enorme diffusione, ma venivano usati prevalentemente come manuali per apprendere la dottrina. Non ebbero il *carattere di regola di fede per tutti*, come sarà il caso del catechismo di Filarete.

A dire il vero, la prima redazione del catechismo di Filarete non faceva che riprendere grosso modo l'impostazione di quelli di Platon Levšin, tanto più che Filarete da giovane aveva seguito le orme del celebre metropolita di Pietroburgo, che fino alla morte (1812) era stato il suo protettore. Quando nel 1822 il Santo Sinodo prese la decisione che era opportuno comporre un nuovo catechismo, il compito fu affidato proprio a Filarete, arcivescovo di Mosca. Questi vi lavorò alacremente e già nel 1823 il testo era pronto. Dopo averlo discusso con alcuni vescovi, il catechismo fu oggetto di discussione in una seduta ufficiale del Santo Sinodo, che richiese l'approvazione dello Zar. Il catechismo si intitolava: *Catechismo cristiano ortodosso della Chiesa orientale cattolica greco-russa. Esaminato ed approvato dal Santo Sinodo ed edito per disposizione di sua Altezza Imperiale*[584]. Il testo era scritto non in caratteri russi ma in slavo (le cose principali in grande, quelle di minore importanza in piccolo). Le argomentazioni ivi riportate a sostegno delle verità di fede si rifacevano alla Sacra Scrittura e ai Santi Padri, che, a differenza del passato, venivano citati in russo. E lo stesso si dica del Credo, del Padre Nostro e dei Dieci comandamenti.

---

583 Cfr. *Katichizisy russkie,* in Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija, t. IX, a cura di N. N. Glubokovskij, S.-Peterburg 1908, col. 211-213.

584 *Christianskij Katichizis Pravoslavnyja Katholičeskija Vostočnyja Greko-Rossijskija Cerkvi. Razsmotrennyj i odobrennyj Sv. Pravit. Sinodom i izdannyj po Vysočajšemu Ego Imperatorskago Veličestva poveleniju*. Cfr Pravoslanaja Bogoslovskaja Enciklopedija, IX, 1908, col. 214.

Filarete preparò anche un *Catechismo breve*, la cui impostazione teneva presente sia il catechismo del Mogila che quelli di Platon Levšin. Veniva quindi così suddiviso in tre parti. Dopo una breve introduzione sulla conoscenza naturale di Dio, Filarete presentava la prima parte sulla *Fede*, seguendo punto per punto il Credo. Veniva poi la seconda parte, relativa alla *Speranza*, che si incentrava sul Padre Nostro. Quindi la terza parte sulla *carità* procedeva commentando i dieci comandamenti.

Una seconda edizione fu fatta già nel 1824, cui seguirono rapidamente una terza ed una quarta, senza alcuna variante. Nonostante l'approvazione del Sinodo e dello zar, sul catechismo di Filarete cominciarono a piovere molte critiche, la più insistente delle quali era quella di aver tradotto in russo testi che tradizionalmente erano riportati in slavo ecclesiastico. A molti la cosa appariva una *profanazione* del testo sacro. A quel punto il ministro dell'Istruzione Pubblica Šiškov e il potente Arakčeev esortarono il metropolita Serafim a ritirare il catechismo e a non stamparne più con le traduzioni in russo. In una riunione del Santo Sinodo del 24 novembre 1824 fu deciso di sospendere la pubblicazione del catechismo di Filarete.

Il divieto fu assoluto per tre anni. Poi, con l'ascesa al trono dello zar Nicola I, un decreto del 26 settembre 1826 stabiliva che Filarete avrebbe rivisto il catechismo per riprendere la sua diffusione. Il metropolita si mise all'opera, sopprimend90 qua e là il russo e tornando allo slavo ecclesiastico. Tuttavia non volle perdere l'occasione per migliorare anche il contenuto, con argomentazioni nuove e citazioni più appropriate (come nel sacramento del matrimonio). Qualche aggiunta fu fatta anche per andare incontro al desiderio dello zar che il catechismo tornasse utile anche a chi serviva lo stato e specialmente a chi stava nel servizio militare. Nel titolo fu premessa la parola *Prostrannyj*, cioè Catechismo *esteso*, per distinguerlo dal *Kratkij*, il catechismo breve. Dopo un'edizione in slavo ecclesiastico nel 1827, l'anno dopo ne seguiva una in caratteri russi, che resisteva fino all'anno 1839.

Già nel 1836 il conte Protasov aveva avviato tutta una serie di riforme tendenti a frenare l'inclinazione filoprotestantica della teologia e dei catechismi recenti, e per fare questo poneva come punto di riferimento il catechismo di Mogila, del quale promosse sempre più numerose ristampe. Poi, per non complicare la situazione, preferì che si riprendesse col catechismo di Filarete, a patto che questi apportasse delle aggiunte e delle modifiche. Fra le prime erano indicate espressamente la dottrina della predestinazione, dei comandamenti ecclesiastici e sulle beatitudini evangeliche, e soprattutto una sezione sulla Sacra Tradizione. Fu anche fatto omettere il discorso sulla conoscenza naturale di Dio. Anche linguisticamente Filarete volle dare al nuovo catechismo una maggiore concisione e precisione, evitando al massimo le parole superflue. Così nel 1839 il catechismo fu approvato dal Santo Sinodo e diffuso. Il successo fu immediato e poco a poco si cominciò a vederlo come un libro simbolico della Chiesa greco-russa, con un'autorità almeno pari se non superiore alla *Confessione ortodossa* di Pietro Mogila e all'*Enciclica dei Patriarchi Orientali* del 1848.

Tra le più importanti integrazioni presenti nell'ultima versione del Catechismo è il ruolo primario della Tradizione. E' vero che i canali per mantenere intatta la rivelazione sono la Tradizione e la Scrittura, ma è la prima ad avere un ruolo fondante. Depositaria della Tradizione è la Chiesa la quale è composta *di tutti i veri credenti uniti dalla santa tradizione della fede, nel loro insieme e nella loro successione, per volontà di Dio.* Il primato della Tradizione si evince dalla domanda su quale delle due fonti sia la più antica:

> *Il più antico ed originale mezzo per diffondere la divina rivelazione è la santa Tradizione. Da Adamo a Mosé non c'erano Libri sacri. Lo stesso nostro Signore Gesù Cristo trasmise la sua divina dottrina e i comandamenti ai suoi discepoli*

tramite la parola e l'esempio, non tramite scritti. Lo stesso metodo fu seguito dagli apostoli sin dal primo momento, quando diffusero e stabilirono la fede di Cristo fuori della loro terra. La necessità della tradizione è inoltre evidente per il fatto che i libri possono essere acquisiti solo da una piccola parte dell'umanità, mentre la tradizione da tutti[585].

Come si può vedere, poco a poco Filarete si allontanò dagli estremismi della tradizione filoprotestante per recuperare il senso della Tradizione. A sostegno poi di questo punto, che segna una novità non solo rispetto ai primi catechismi, ma anche rispetto alla tradizione corrente in Russia fino alla riforma del Protasov, egli riporta una lunga citazione di S. Basilio, dalla quale si evince che molte cose importanti ormai parte della vita della Chiesa, non furono mai messe per iscritto[586].

Quanto alla Sacra Scrittura, la teologia russo ortodossa parla di 22 libri dell'Antico Testamento, oltre al Pentateuco si hanno i libri di Giosué, Giudici (e la sua appendice di Ruth), Re (1° e 2° libro), Re (3° e 4° libro), Paralipomeni (1° e 2° libro), Esdra (1° e 2° libro; il 2° in greco è detto Neemia), Esther, Giobbe, Salmi, Proverbi di Salomone, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele, Dodici profeti. Calcolando che il Nuovo Testamento è composto di 27 libri, l'intera Bibbia è composta di 49 libri. In realtà la differenza con la Bibbia cattolica è meno marcata, infatti come si vede qui sono calcolati insieme Giudici e Ruth, insieme i primi due libri dei Re, insieme il terzo e quarto libro dei Re, insieme i Paralipomeni, insieme Esdra e Neemia, insieme i dodici profeti minori, il che significa che aggiungendo anche le Lamentazioni di Geremia, si hanno altri 17 libri da aggiungere ai 22. Pertanto i 39 dell'Antico Testamento (22+17) con i 27 del Nuovo formano 66 libri, a confronto dei 72 dei cattolici. Da notare poi che Filarete enumera solo i libri canonici, omettendo i deuterocanonici[587]. Alla domanda sul perché non sono riportati, la risposta è: *Perché essi non esistono in ebraico* (criterio che indica appunto i libri deuterocanonici).

Segue poi la dottrina trinitaria, soffermandosi sul Padre (e la creazione), sul Figlio (e la redenzione) e sullo Spirito santo (e la santificazione). A proposito del *Filioque* così si esprime:

La Chiesa ortodossa al riguardo ripete le stesse parole di Gesù Cristo, e le sue parole senza dubbio sono un'esatta e perfetta espressione della verità. Inoltre, poiché il secondo concilio ecumenico, il cui oggetto principale era di stabilire la vera dottrina intorno allo Spirito Santo, ha senza dubbio sufficientemente esposto la stessa cosa nel credo; e la Chiesa cattolica ha accolto ciò con tanta decisione, che il terzo concilio ecumenico nel suo canone 7° proibì la composizione di qualsiasi nuovo credo. Per questo Giovanni Damasceno scrive: "Intorno allo Spirito Santo noi diciamo che è dal Padre, e lo chiamiamo Spirito del padre;

[585] Cfr. Catechismo, n. 21. Il numero che viene qui aggiunto per specificare il punto del Catechismo in cui si parla dell'oggetto in questione, si riferisce all'edizione in inglese di Philip Schaff, *The Creeds of Christendom with a History and critical notes,* vol. II, New York 1919.

[586] Cfr. *Catechismo,* n. 24.

[587] Cfr, *Catechismo,* n. 33. La Chiesa russa oggi considera deuterocanonici il 2° e 3° Libro di Esdra, Tobia, Giuditta, Sapienza di Salomone, Siracide, Lettera di Geremia, Baruch, 1°, 2° e 3° libro dei Maccabei. Questi 11 libri (+66=77), mentre vengono del tutto omessi dai protestanti, gli ortodossi li aggiungono specificando che solo i canonici sono direttamente rivelati da Dio, mentre i non canonici (che non si trovano cioè in ebraico, ma solo in greco) hanno soltanto un valore edificante. Di questi 11 libri non canonici, la chiesa cattolica ne riconosce 8 come parte integrante della Bibbia (Tobia, Giuditta, primo e secondo Maccabei, Baruch con Lettera di Geremia, Siracide, Sapienza), lasciandone fuori tre: 3° Maccabei, 2° e 3° Esdra. Apparentemente la Bibbia ortodossa ha cinque libri in più (comprendendo i deuterocanonici) rispetto a quella cattolica (77 contro 72). In realtà nei 72 cattolici sono inclusi anche le Lamentazioni e la Lettera di Geremia, allegati rispettivamente ai libri di Geremia e di Baruch.

> *mentre in nessun modo diciamo che egli è dal Figlio, ma soltanto lo chiamiamo Spirito del Figlio"*[588].

Quando poi passa al nono articolo del credo, Filarete entra nel tema della Chiesa, definita *una comunità di persone divinamente istituita, unite dalla fede ortodossa, la legge di Dio, la gerarchia e i sacramenti.* L'unità della Chiesa è data dall'unità del suo capo, cioè il Cristo. Alla domanda di come si concilia questa unità col fatto che vi sono molte chiese (Gerusalemme, Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, Russia), l'autore risponde che queste sono

> *Chiese particolari o parti dell'unica Chiesa cattolica. La separazione della loro organizzazione visibile non impedisce loro di essere tutte spiritualmente grandi membra dello stesso corpo della Chiesa universale, avendo un capo Gesù Cristo, ed uno spirito di fede e di grazia. Questa unità è espressa esternamente dall'unità del credo, e dalla comunione nella preghiera e nei sacramenti*[589].

Vengono quindi delineate le altre note della Chiesa, la santità, la cattolicità e l'apostolicità.

Con il decimo articolo si passa invece alla dottrina dei sacramenti, prima in generale poi singolarmente considerati, cominciando col battesimo e proseguendo con la cresima, l'Eucarestia, la penitenza, gli ordini sacri, il matrimonio, e l'unzione con l'olio. La loro trattazione è serena, ispirandosi piuttosto al significato liturgico-dogmatico, che non all'evidenziazione degli "errori" occidentali. Tuttavia allorché parla dell'eucarestia ricorda che si fa col pane vero cioè di frumento, e che il termine transustanziazione va inteso non in senso tecnico.

> *Nell'esposizione della fede dei Patriarchi Orientali è detto che la parola transustanziazione non va intesa per definire il modo in cui il pane ed il vino sono mutati in corpo e sangue del Signore – poiché questo non può essere compreso se non da Dio -, ma significa soltanto che il pane veramente, realmente e sostanzialmente diviene il vero corpo del Signore ed il vino il vero sangue del Signore.*[590]

La prima parte si conclude con la resurrezione della carne e la vita eterna.

La seconda parte, che si intitola "la Speranza" tratta della preghiera, ed in particolare della preghiera del Signore, soffermandosi poi sulle beatitudini (i vari punti del discorso della montagna).

La terza parte si intitola "l'Amore" o la carità. Sin dall'inizio viene affermata sia la necessità delle opere (senza le quali la fede è morta) che la necessità della fede (senza la grazia che viene dalla fede le opere non sono veramente buone). Quanto ai comandamenti c'è da segnalare una variazione all'ordine cattolico, dovuta al fatto che il primo comandamento dei cattolici è diviso in due, mentre gli ultimi due sono accomunati in uno, ottenendo così il seguente ordine: I. *Io sono il Signore tuo Dio, e non avrai altro Dio all'infuori di me.* II. *Non ti scolpirai alcuna immagine, né alcunché delle cose del cielo o della terra, o nelle acque sotto terra, non devi inchinarti ad esse né servirle.* III. Non fare il nome del Signore invano, IV. *Ricordati di santificare le feste.* V. *Onora il padre e la madre,* VI. Non ammazzare. VII. *Non commettere adulterio,* VIII. *Non rubare,* IX. Non dire falsa testimonianza, X. *Non desiderare la donna d'altri, né la*

[588] Cfr. *Catechismo,* n. 242.
[589] Cfr. *Catechismo,* n. 261.
[590] Cfr. *Catechismo,* n. 340.

roba d'altri[591]. I primi quattro contengono i doveri verso Dio, gli altri sei quelli verso il prossimo.

In generale, va detto che, a differenza della chiesa cattolica, quella ortodossa si attiene maggiormente alla fraseologia biblica, mantenendo persino il termine "sabato" per indicare la festività. E' poi nella fase esplicativa che viene esposta la realtà della tradizione ortodossa. A tale proposito vengono elencate anche le 13 principali festività liturgiche: 1. Natività della Madonna, 2. Presentazione di Maria al tempio, 3. Annunciazione, 4. Natale, 5. Battesimo del Signore ed Epifania, cioè la manifestazione della Trinità, 6. Presentazione di Gesù al tempio, 7. Trasfigurazione, 8. Entrata in Gerusalemme (le Palme), 9. Pasqua, festa delle feste, 10. Ascensione, 11. Pentecoste, 12. Elevazione della Croce, 13. Dormizione della Vergine[592].

Nel comporre il suo Catechismo, Filarete tenne anche presente il ruolo dello zar e dello stato in rapporto alla Chiesa. Così, anche se il giuramento viene condannato, viene fatta l'eccezione se richiesti dal governo. Analogamente per il sesto comandamento (non uccidere), viene specificato che non ogni uccisione è un assassinio.

> *Non è un assassinio né contrario a questo comandamento allorché la vita viene tolta in esecuzione del proprio dovere, come quando un criminale è punito con la morte dopo un giusto giudizio; né, ancora, quando un nemico è ucciso in guerra, in difesa del nostro sovrano e della patria*[593].

6. La sobornost' e l'autorità nella chiesa

Da buon seguace della tradizione prokopoviciana, Filarete concepiva l'autorità fondamentalmente in termini di servizio. Tuttavia, il forte senso dell'ordine e della disciplina non gli faceva dimenticare l'importanza dei canoni e della pratica ecclesiastica. Per cui, fermo restando il carattere di servizio, nella chiesa si possono rilevare diversi livelli di autorità, dal semplice clero, al vescovo, all'arcivescovo, al metropolita, al patriarca. Al di sopra di questi singoli gerarchi vi sono poi i concili nazionali ed infine i concili ecumenici.

Volendo dunque stabilire un confronto sull'autorità nella Chiesa fra Roma e l'Oriente, Filarete seguiva il criterio tradizionale, quello che contrapponeva al papa il concilio universale dei vescovi.

> *Come si possono considerare i concili e i loro decreti ? Negli Atti degli Apostoli si legge che gli apostoli risolvevano ogni questione mediante i concili ecclesiali e l'autorità (polnomočie) delle loro decisioni veniva formulata in questi termini: "E' piaciuto allo Spirito Santo e a noi". Cosi, i concili ecclesiastici seguono incondizionatamente* (bezprekoslovno) *il prototipo sacro e divino, e da esso assumono dignità e importanza le loro definizioni, in quanto servono da fedele espressione della volontà della Chiesa universale* (vernym vyraženiem izvolenija vselenskoj Cerkvi) *, sempre in armonia con la parola di Dio e su di essa fondata* [594].

[591] Cfr. *Catechismo,* n. 489.
[592] Cfr. *Catechismo,* n. 542.
[593] Cfr. *Catechismo,* n. 575.
[594] *Sobranie,* Savva, III, 13-14. Da notare che il brano fa parte di una Istruzione al protoierej Meglickij, incaricato di formare all'ortodossia la futura imperatrice Maria Aleksandrovna, sposa di Alessandro II. Il sinodo approvò la suddetta Istruzione in data 29.IV.1840.

Nonostante dunque la grande apertura del Filarete nei confronti della Chiesa di Roma, allorché parla dell'autorità nella Chiesa si mostra particolarmente critico. Come già detto, l'alterazione del senso dell'autorìtà, da servizio a potere, ha portato Roma a staccarsi dall'ortodossia. Si è sentita cioè autorizzata, senza consultare la Chiesa d'Oriente, a fare autonomamente aggiunte al simbolo, esercitando un'autorità che compete solo alla chiesa universale e facendo assurgere a dogma l'opinione di una chiesa locale.

In altri termini, Filarete non intendeva escludere dalla chiesa il concetto di autorità, ed in particolare l'autorità dei canoni. Questi infatti sanzionano i compiti (e quindi anche le competenze) che bisogna rispettare se non si vuole creare disordine nella comunità. Per di più, spesso i canoni sono collegati a verità dogmatiche. E quando si ha il sospetto che un membro della gerarchia stia deviando dai canoni, allora bisogna appellarsi al concilio e, se non fosse sufficiente quello locale, al concilio universale.

Tra i temi di teologia che maggiormante differenziò il Filarete dal contemporaneo Chomjakov (sul quale si tornerà più avanti) è proprio quello della sobornost', fortemente difesa da entrambi, ma con intonazioni molto diverse. Pur dando un rilievo fondamentale all'interiorità e alla cooperazione fra laici e gerarchia, Filarete vedeva la necessità che la sobornost' non si limitasse alla chiesa locale, ma che divenisse il tessuto connettivo delle chiese nazionali, e quindi promotore della cattolicità ortodossa. Era proprio questo aspetto, trascurato da Chomjakòv, a portare Filarete a valorizzare la gerarchia e la sua opera per incrementare la comunione fra le chiese. Come aveva combattuto il primato romano, ora Filarete combatteva la forma monarchica anche in riferimento al patriarca di Costantinopoli.

Di conseguenza, mentre Chomjakov aveva esultato alla promulgazione dell'*Enciclica dei Patriarchi orientali* del 1848 (per il ruolo riservato al popolo di Dio), Filarete reagì con malcelato fastidio. Per lui infatti, proprio per il principio della sobornost', era inaccettabile che in una questione così importante, come i rapporti con la chiesa romana, la più numerosa delle chiese ortodosse, quella russa, non fosse stata neppure consultata.

Un evento così rilevante come la lettera di Pio IX, diceva Filarete, avrebbe richiesto una chiara e comune linea d'azione. Sarebbe stato necessario chiedersi mnanzitutto se si trattava di un'affare privato. In tal caso ogni patriarca o metropolita poteva rispondere per sé, di modo che, se fossero state dette cose inesatte, avrebbero potuto essere addebitate agli individui e non all'ortodossia come tale. Il patriarca di Costantinopoli Antimo, facendo firmare la sua risposta da altri patriarchi e vescovi, l'ha considerata come un affare riguardante la chiesa universale. A questo punto è ingiustificabile il fatto che la chiesa russa, che è gran parte della chiesa universale, sia stata completamente trascurata e nemmeno consultata. Tra l'altro, tutte le imprecisioni contenute nell'Enciclica dei Patriarchi Orientali si sarebbero potute evitare se si fosse agito diversamente [595].

Tutti questi rilievi critici sono assolutamente assenti in Chomjakòv, il che, per chi conosce la sua tesi sullo scisma fra Oriente e Occidente, è quantomeno strano. Per Filarete, invece, la cosa era grave sia dal punto di vista ecclesiale per la violazione della *sobornost' che* dal punto di vista contenutistico.

Anche nell'affare Palmer, il diacono anglicano desideroso di essere accolto nella chiesa ortodossa senza il ribattesimo, Filarete appare ben più coerente di Chomjakov nel rilevare i difetti dell'ortodossia. Il problema del riconoscimento dei sacramenti dei latini si collega in qualche modo a quello più generalmente ecclesiologico. Mentre per Chomjakòv il problema si riduceva a "*o tutto o niente",* e quindi al vuoto ecclesiologico della chiesa romana, per Filarete, come si è detto, era una una questione di gradazione

595 *Mnenja,* 188.

nella maggiore o minore purezza dottrinale. Per il primo il rito sacramentale anglicano era costituito da un atto rituale senza conferimento della grazia, per il secondo invece la grazia era conferita, sia pure imperfettamente.

Mentre Chomjakov considerava secondarie le differenze fra la chiesa greca e la russa, Filarete riteneva erronee le affermazioni dei patriarchi sulla non validità dei sacramenti dei cattolici (soprattutto riguardo al battesimo). In una lettera al Murav'ev affermava che *nei giudizi degli orientali sul battesimo si seminano i germi dello scisma* (v suždenjach Vostočnych sejutsja semena raskola), tanto più che i greci non sentivano alcuna necessità di esaminare insieme la questione[596].

Non si poteva, come facevano i greci a questo proposito, invocare l'economia ecclesiale. Così facendo, era un pò come affermare che *il battesimo occidentale è allo stesso tempo valido e invalido,* quasi fosse la volontà della Chiesa a rendere il fedele battezzato o meno. *Forse che la forza del battesimo non sta nel nome della SS. Trinità e nella grazia misteriosa data a quest'azione da colui che l'ha istituita, Gesù Cristo ?* [597].

Per rendersi conto della distanza che separava Chomjakòv da Filarete, basti pensare alla questione dell'uniatismo. Filarete aveva combattuto in tutti i modi la propaganda cattolica, ed era stato uno dei principali interlocutori del vescovo lituano Giuseppe Šemjaka, contribuendo al ritorno di molti vescovi uniati all'Ortodossia il 25 marzo del 1839. Inoltre, quando l'amico Murav'ev a Roma aveva mostrato ammirazione per le grandi basiliche, egli era giunto persino a definire le chiese cattoliche "templi pagani". Ciò nonostante, riteneva erroneo il modo di fare del patriarca che piegava la teologia alle ragioni pratiche, e non riconosceva l'ordinazione degli uniati. Per lui altro è la teologia, altro l'atteggiamento pratico. Si poteva discutere se il metropolita di Kiev aveva fatto bene ad accogliere nella sua dignità arcivescovile il bulgaro Josif, ma la validità della sua ordinazione a Roma non poteva essere messa in discussione [598].

Così, sia pure con grande amarezza, Filarete colse bene la situazione e le ragioni del *buon Palmer,* del cui caso era stato informato da A. Murav'ev e dallo stesso Chomjakòv. Il quadro che il mondo ortodosso offriva di sé era tutt'altro che improntato ad amore, o ad armonia dottrinale. E certamente doveva costargli molto il pensiero che, pur essendo il gerarca più potente della Russia, nulla poteva contro l'ostinazione e il disinteresse dei greci. Nel suo realismo e nella sua prudenza non ritenne opportuno smuovere troppo questi problemi. Era più conveniente attendere tempi migliori, quando, *a Dio piacendo, sorgeranno nella gerarchia greca uomini che avranno una forte consapevolezza dell'importanza di una perfetta unanimità nella Chiesa ortodossa e che saranno sufficientemente forti per agire in conformità con questa coscienza.*[599]

7. Il ritorno degli uniati (1839) e la questione bulgara

La figura di Filarete Drozdov fu certamente una delle più eminenti nella storia della gerarchia russa, distinguendosi non solo per saggezza e prudenza, ma anche per competenza teologica. Questi due aspetti egli ebbe modo di metterli in campo in varie occasioni, ed in particolare in due circostanze, quella del ritorno degli uniati e quella della questione bulgara. Si tratta prevalentemente di questioni di storia ecclesiastica, ma Filarete seppe dare loro anche un tocco di teologia.

[596] Pis'ma, *368*. Anche *Sobranie,* Savva, IV, 487.
[597] Pis'ma, 369.
[598] *Sobranie,* SPb 1886, pp. 306-309; anche *Sobranie,* Savva IV, pp. 482-491.
[599] *Mnenja,* 192-193.

Il 22 aprile 1828 lo zar Nicola I emanò un decreto ordinando che gli uniati istituissero in Russia un collegio sotto la presidenza del metropolita Josafat Bulgak. Contemporaneamente emanava disposizioni affinché anche i templi uniati ricevessero aiuti per restauri ed abbellimenti. Filarete seppe cogliere il momento favorevole e cominciò ad avviare contatti specialmente col metropolita di Lituania Josif Sjemaško, che alla morte di Bulgak (1837) prese il suo posto come presidente del suddetto collegio. Questi, agli inizi del regno di Nicola I aveva collaborato alla traduzione in polacco dell'opera di Filarete *Conversazioni fra uno che cerca ed uno che è già convinto dell'ortodossia della Chiesa cattolica orientale*. Nei suoi *Appunti* ebbe poi a confessare quanto influissero sul suo modo di vedere non soltanto la chiarezza delle argomentazioni, ma anche la moderazione nei confronti delle chiese dissidenti[600]. Quando egli si presentò al Santo Sinodo per comunicare il suo proposito di riunirsi alla chiesa ortodossa russa, Filarete frenò l'iter, consigliando l'istituzione di un'apposita commissione. E così nel 1835 fu costituito il *Comitato segreto per gli affari uniati*. Il Comitato lavorò alacremente e poco a poco anche altri gerarchi, come ad esempio Antonij Zubko, Vasilij Lužinskij, Smaragd Kryžanovskij, aderirono all'idea di Sjemaško. Il 12 febbraio 1939 gli uniati tennero un sinodo a Polock che decise di sottoporre all'imperatore una supplica per la riunione alla Chiesa ortodossa. Il rapporto del Santo Sinodo fu esaminato dall'imperatore che in data 25 marzo 1939 sottoscrisse: *Ringrazio Dio e approvo*. Il 30 marzo il Sinodo era al completo. La prima dichiarazione fu del presidente Serafim, mentre Filarete di Kiev lesse la lettera di accoglimento del clero uniata. Filarete di Mosca invece lesse il decreto con cui il collegio uniata assumeva un nuovo nome e il vescovo Sjemaško veniva nominato arcivescovo. La medaglia appositamente coniata diceva: *Strappati con la forza, riuniti con l'amore*. Sembra che il conte Protasov, che avrebbe dovuto essere felice dell'avvenimento, non esultasse molto, forse perché sotto l'influsso degli amici cattolici[601].

Agli inizi degli anni quaranta, proprio per le tensioni tra Filarete e il conte Protasov, il primo evitò di tornare sull'argomento. Ma, a partire dal 1849 gli interventi si fecero più frequenti. La sua interpretazione della storia degli uniati poggiava su due strumenti che i latini avrebbero usato, la furbizia e la forza (*chitrost' i nasilie*). Il governo russo, a suo avviso, avrebbe sempre impiegato la moderazione nei loro confronti, tanto che poco a poco gli uniati *spontaneamente* rientrarono all'ovile, del che va reso merito al governo imperiale[602]. Dal punto di vista teologico, importante fu la presa di posizione di Filarete, che riconoscendo i sacramenti dei cattolici e quindi il valore degli ordini sacri, rese molto più agevole non solo il ritorno, ma anche l'inserimento naturale della gerarchia uniata nel grembo dell'ortodossia.

L'altro problema in cui ebbe ad agire come protagonista fu quello dello scontro fra la gerarchia greca e quella bulgara. Il suo biografo Korsunskij distingueva due tipi di disgrazie che gli ortodossi stavano sperimentando in territorio turco. Il primo riguardava le pressioni se non proprio le persecuzioni dei turchi. Il secondo nasceva dallo spirito parlamentarista che gli occidentali avevano introdotto dopo la guerra di Crimea. Nel 1856 il governo turco emanò un decreto per dare alle minoranze i loro diritti. I greci erano abituati a parlare per tutti gli ortodossi in territorio turco e volevano fare altrettanto anche ora. Ma, approfittando del decreto, i bulgari volevano crearsi un proprio governo. Alla decisa opposizione dei greci, tra i bulgari si fece avanti l'idea di avvicinarsi alla chiesa cattolica.

---

[600] Cfr. *Zapiski Iosifa m. Litovskago*, parte II, appendice 22. Cito da I. Korsunskij, *Svjatitel' Filaret, mitropolit Moskovskij, ego žizn' i dejatel'nost',* Charkov' 1894, p. 514-515.
[601] *Zapiski Iosifa*, parte III, p. 161 ss.
[602] Korsunskij, p. 518-519.

La Russia inizialmente si mantenne equidistante, ma poco a poco cominciò ad inclinare a favore dei bulgari. In una lettera all'archimandrita Antonio, nel 1858 Filarete tracciava un quadro cupo della situazione. Da una parte i greci avevano quasi abolito la lingua bulgara, creando così una divisione fra pastori e gregge, dall'altra i bulgari cominciavano a parlare male della gerarchia greca. Ad approfittare della tensione erano i latini.

In un'altra lettera del 13 maggio 1860 allo stesso scriveva:

> *Disgrazie sovrastano l'oriente. L'assemblea popolare ha preso una brutta piega e non so come sia finita. Nella chiesa bulgara di Costantinopoli a Pasqua i bulgari gridarono al vescovo Ilarion di non nominare il patriarca, ma il sultano. E secondo il Messaggero costantinopolitano sarebbe stato fatto proprio così. Uno dei sobillatori è stato il giornalista Cankov, spinto da attivisti latini*[603].

Da allora Filarete si interessò sempre più alla questione bulgara al punto che tali interventi formarono un volume intero di *Raccolta do risposte e opinioni del metropolita Filarete su questioni della chiesa ortodossa in oriente*[604].

In generale Filarete cercò di intervenire a salvaguardia della pace, ma neppure poteva tacere, come nel caso della critica greca al nazionalismo:

> *Il patriarca dice che la chiesa non distingue le nazionalità. Ma se contro questa regola sono colpevoli i bulgari, allora i greci non lo sono da meno. I bulgari esigono un equilibrio di nazionalità, mentre i greci sostengono la supremazia della nazionalità greca. Eppure, le nazionalità sono tutte uguali nella Chiesa (91).*

Nel giugno del 1866 egli faceva notare come

> *i greci rigettano il principio della nazionalità, ma poi in realtà agiscono al fine di conservare il dominio della propria nazionalità, e dimenticano che lo Spirito Santo riconobbe il principio delle nazionalità quando concesse alla Chiesa il dono delle lingue, affinché ogni nazionalità nella propria lingua avesse i propri maestri nella fede e la propria liturgia. La questione, che all'inizio non era tanto difficile, poco alla volta si è complicata e si è resa difficile man mano che procedeva. Essa non può essere risolta in modo chiaro e convincente ricorrendo soltanto ai canoni, sono necessari accordi reciproci e reciproche concessioni. E può essere risolta solo dai contendenti. Qualsiasi decisione il Santo Sinodo russo dovesse adottare, certamente scontenderebbe entrambe le parti e comunque non la seguirebbero. La conseguenza sarebbe che la Chiesa che offre consigli ne resterebbe umiliata e che la pace fra le Chiese patirebbe una ferita notevole.*[605]

Coerentemente, Filarete invitava sia i greci che i bulgari alla comprensione e all'unità, concedendo ai bulgari di eleggersi i pastori e di avere una liturgia nella propria lingua. Tale posizione egli mantenne anche in occasione di una visita di slavi a Mosca nel maggio 1867. Il 5 agosto di quell'anno tenne un discorso in cui li metteva in guardia dalla tentazione della mentalità latina (zapadnyj duch) che rischiava di gettare ombre sull'oriente cristiano.

---

[603] *Pis'ma Filareta k Antoniju,* IV, 91, in Korsunskij, 943.
[604] *Sobranija mnenij i otzyvov m. Filareta po delam pravoslavnoj Cerkvi na vostoke,* Spb 1886.
[605] Ivi, pp. 362-363.

E secondo Korsunskij questo voleva essere un avvertimento non soltanto contro il socialismo e la rivoluzione provenienti da occidente, ma anche contro l'invadenza cattolica. Il che era reso più di attualità in quanto, in concomitanza con la diffusione del dogma dell'immacolata concezione, in quel periodo i cattolici premevano per avere una loro cattedra di teologia all'università, facevano un'intensa propaganda nelle zone occidentali [606]. Del resto Filarete si era espresso al riguardo anche in occasione della conversione di Gagarin al cattolicesimo. In una lettera al principe S. M. Golicyn (9 gennaio 1857) scriveva:

> *L'opera (di Gagarin) specifica su quali basi l'autore ha scelto il cattolicesimo romano. Egli ha scritto un intero capitolo dal titolo: "Cattolicesimo e rivoluzione", cioè egli pensa che laddove non c'è il cattolicesimo ci sarà la rivoluzione, e che il cattolicesimo è un antidoto alla rivoluzione. In realtà, nel 1847 il cratere della rivoluzione si è aperto proprio al centro del cattolicesimo, ed avrebbe inghiottito anche il papa se non fosse riuscito a fuggire; che sinora un'armata straniera sta a Roma sul cratere della rivoluzione, affinché non apra e non inghiottisca il papa. Né è andato più vicino alla verità nel momento in cui ha scritto un secondo capitolo su cattolicesimo e rivoluzione. Cioè, il dispotismo cattolico a Roma, asservendo a sé tutto il laicato, governando con giudici, polizia e ministero della guerra per mezzo di preti e monaci, ma non essendo in gradi di governare, fa perdere la pazienza alle persone rafforzando la tendenza alla rivoluzione*[607].

8. La patristica latina negli scritti del Filarete

Il senso della cattolicità della chiesa portava Filarete nella direzione di quello che rappresenta oggi l'ecumenismo come è stato, ad esempio, delineato dal Concilio Vaticano II, ovviamente, in senso inverso: la pienezza della verità cristiana risiede nella chiesa ortodossa, mentre la chiesa cattolica partecipa imperfettamente a questa comunione. Solo che, mentre il concilio preferisce il termine "pienezza", Filarete preferisce quello di "purezza". Di conseguenza per lui la chiesa ortodossa è quella della verità nella sua purezza, quella romana è quella della verità intaccata da parecchi errori, non tali comunque da far mettere in discussione la sua appartenenza alla chiesa universale.

L'elemento che meglio esprime la "cattolicità" della chiesa è la concezione della Patristica. La teologia russa, a differenza di quella greca, è stata molto sensibile alla Patristica della chiesa intera, non cadendo mai nella tentazione di considerare "Patristica" solo quella orientale e soprattutto greca. Solo a partire dagli anni Trenta del XX secolo, con G. Florovskij e Vl. Losskij, ha inserito nella teologia un filone "provinciale" (l'espressione è di N. Berdjaev) della Patristica. Solo che, mentre il Florovskij onestamente ha riconosciuto che la teologia russa non ha fatto sua la tradizione bizantina, Losskij e i suoi seguaci hanno forzato la storia affermando l'esistenza di una tradizione bizantino-esicasta (quasi del tutto estranea alla storia della teologia russa), magari attraverso l'iconografia. Affermando poi la continuità fra Patristica (ovviamente greca) e teologia bizantina, hanno dato un duro colpo alla

[606] *Sobranie mnenij i otzyvov m. Filareta,* IV, pp. 227-228, 437-442; *Pis'ma m. Filareta k Vysoč. Osob. i drugim licam,* Tver' 1888, pp. 239-240. In Korsunskij, 945-946. Anche *Pis'ma m. Filareta k Antoniju,* III, p. 431; IV, pp. 17-18. In Korsunskij, p. 946.

[607] *Pis'ma m. Filareta k kn. S. M. Golicynu,* Moskva 1884, p. 107. In Korsunskij, 946.

patristica latina. Ma non c'è dubbio che nella sua storia, almeno a giudicare dagli studi dedicati ai padri della chiesa indivisa, la teologia russa è stata sempre di gran lunga più sensibile ai padri greci e latini che non ai bizantini. Mentre Agostino e Ambrogio erano studiati, letti e molto ben conosciuti tra XVIII e XIX secolo, di Gregorio Palamas neppure le traduzioni di Paisij Veličkovskij furono pubblicate e, per trovare uno studio su di lui, bisogna attendere l'anno 1860[608].

Filarete fu un lettore attento dei padri latini, e fece in modo che quando la rivista *Christianskoe Čtenie* cominciò a pubblicare le opere dei santi Padri non fossero omesse le principali opere di S. Ambrogio, S. Agostino e così via. Nella sua polemica antilatina egli fece ricorso alle opere polemiche classiche, come Adam Zernikav e Feofan Prokopovič in Russia ed Elias Miniatis in Grecia. I primi gli furono utili (potrebbe sembrare strano) per difendere i padri latini. Infatti, la loro tesi di fondo, che egli fa sua, è che i padri latini concordano con i greci e che invece sono stati manipolati più tardi dalla chiesa di Roma a sostegno delle nuove dottrine. Il teologo greco Elias Miniatis (1669-1714), a dispetto del duro titolo della sua opera, *Petra Skandàlou* (La pietra dello scandalo), era considerato dal Filarete come il suo ideale predecessore greco: tanto duro contro la chiesa di Roma nell'interpretazione della storia dello scisma foziano quanto nostalgico dell'unione: *Così lo scisma rimane fino ad oggi tra le due chiese. Che la grazia dello Spirito Santo le faccia finalmente riunire con un unione indissolubile. Amen.*[609]

L'intelligenza brillante, come pure la grande padronanza delle lingue (latino, greco ed ebraico), che gli permetteva l'accesso diretto alle opere ecclesiastiche, impose la personalità del Filarete negli ambienti dell'intelligentsija religiosa russa di Pietroburgo, che si muoveva fra gli influssi protestanti, l'illuminismo francese e il fascino universalistico del cattolicesimo. Nel 1811, da poco divenuto archimandrita e non ancora rettore dell'Accademia ecclesiastica, compose, su richiesta della nobile Elizaveta Alekseevna, il trattatello *Trattazione intorno alla differenza fra la Chiesa orientale e la occidentale nella dottrina della fede* [610]. Frutto delle conversazioni con l'imperatrice Luisa Augusta, principessa di Baden e moglie di Alessandro I, la *Trattazione* rivelava ancora una formazione fortemente incentrata sulla Sacra Scrittura, con la "tradizione" in veste di scienza ausiliaria.

Una quindicina d'anni dopo avrebbe composto, quasi di getto, lo scritto intitolato *Quattro risposte sui Latini a Ekaterina P. Rostopčina,* anch'esso nato negli ambienti dell'intellighentsija russa. La suddetta Ekaterina era infatti la moglie del noto conte Rostopčin, la quale nel 1806 sotto l'influsso dei gesuiti si era convertita al cattolicesimo.

---

[608] Modest Strel'bickij, *Svjatoj Grigorij Palama, mitropolit Solunskij, pobornik pravoslavnogo učenija o Favorskom svete i dejstvjach Božiich* (S. Gregorio Palamas, metropolita di Tessalonica, difensore della dottrina sulla luce taborica e le energie divine), Kiev 1860. Recentemente si è sviluppato un aspro dibattito contro qualche teologo ortodosso che è arrivato a definire S. Agostino "il più grande degli eresiarchi" (cfr. "The Teachings of the Holy Orthodox Church", di Michael Azkoul, p. 54) costringendo il delegato del sinodo dei vescovi della "Chiesa ortodossa russa fuori della Russia" a prendere le difese di Agostino, che la chiesa russa definisce *beato*. L'anonimo recensore, pur appartenendo alla più conservatrice delle chiese russe (la più aspra contro la chiesa di Roma), commenta: "Nell'ultima pagina (206) accusa Agostino di Calvinismo. Questo dimostra la disonestà dell'atteggiamento dell'autore" (Recensione apparsa su "Church Life", 11/12 del 1986).

[609] Cfr. *Pétra Skandàlou,* ed. da Anthimios Mazarakis, Venezia 1849. Cito da Yannis Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca,* EDB, Bologna 1992, p. 50. Pubblicata per la prima volta a Leipzig nel 1717, nel 1783 fu pubblicata in russo a San Pietroburgo col titolo: *Pietra dello scandalo, o spiegazione storica sull'inizio e la causa della separazione tra le chiese orientale e occidentale*. E' a questa edizione che fa riferimento il Filarete.

[610] *Izloženie raznosti meždu vostočnoju i zapadnoju Cerkoviju v učenii very,* in "Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskich" (Trattazione della differenza fra la chiesa orientale e l'occidentale nella dottrina della fede), Moskva 1870, I.

Nelle sue *Memorie* il nobile M. Evrejnov, ricorda che nel 1825 si trovava in un salotto e, nel corso della conversazione, la suddetta contessa fece menzione di qualche pubblicazione a Parigi di critica alle "Conversazioni" di Filarete, concludendo: *Mi piacerebbe sapere, che cosa dirà ora il vostro Filarete*. La conversazione aveva luogo nella casa del conte A. P. Protasov, parente di Ekaterina. Sapendo che detto Evrejnov incontrava spesso Filarete, il Protasov gli chiese di informarlo della cosa. Filarete non se lo fece ripetere, e in pochi giorni stese questo breve scritto che, come gli altri mostra la sua forte convinzione che nelle differenze è la chiesa ortodossa ad essere fedele alla tradizione scritturistica e patristica (a proposito del fatto che il papa non è il successore di Pietro, e l'illiceità della comunione sotto una sola specie). Al contempo egli mostra il suo grande rispetto per la patristica latina, citando continuamente S. Girolamo, S. Ambrogio e S. Cipriano. Ad esempio, quando parla del *De unitate Ecclesiae* di Cipriano (nella seconda risposta), sottolinea il fatto che ha letto il suo trattato dall'inizio alla fine: *Ja pročital ee s načala do konca*[611].

9. Una riflessione conclusiva

Filarete Drozdov è stato il teologo che ha fatto da ponte fra i due secoli precedenti e la nuova coscienza ortodossa russa del XIX secolo. Ai primi del XIX secolo, infatti, la mancanza di libertà politica era abbondantemente controbilanciata da una grande libertà culturale e religiosa. Di conseguenza l'atmosfera era quella di un confronto serrato tra la tradizione latina, promossa nell'accademia ecclesiastica di Kiev nel XVII secolo, la tradizione greca difesa nella seconda metà di quel secolo a Mosca e, finalmente, la tradizione protestante prevalente nel XVIII secolo a Pietroburgo.

Filarete prese il meglio da tutte e tre le tradizioni, un po' come aveva fatto prima di lui Platòn Levšin. Vicino al protestantesimo per la sua passione per la Bibbia e la sua traduzione in russo, ed al cattolicesimo per il suo senso di universalità, nei dibattiti fu comunque il difensore della dignità dell'ortodossia. Temperò quindi l'eccesso biblico con un profondo senso del valore della tradizione liturgica. Il suo dialogo o confronto fu però soprattutto con la chiesa di Roma che in quel periodo mieteva successi di conversioni nell'aristocrazia russa. Per le argomentazioni teologiche anticattoliche si rifece soprattutto al russo Feofàn Prokopovič e al greco Elias Meniatis, un teologo vissuto qualche decennio prima che il terribile patriarca Cirillo V nel 1755 imponesse addirittura il ribattesimo dei latini. Del Meniatis Filarete condivide l'argomentazione serrata contro i latini, ma anche la sua grande "nostalgia per l'unità ecclesiale" che nella chiesa invisibile riteneva fosse già una realtà.

Questa teologia dell'unità già esistente nella chiesa a livello invisibile a fronte di una divisione canonica è bene espressa nella sua prima opera importante: *Conversazioni fra uno che cerca ed uno che è già convinto dell'ortodossia della chiesa cattolica orientale*. Nonostante i vari tentativi successivi da parte delle autorità ecclesiastiche di omettere i passi favorevoli alla chiesa latina la sostanza è tale comunque da poterla fare considerare come la "Magna Charta" dell'ortodossia russa.

A differenza infatti della teologia che si rifà al Chomjakov, animato da spirito fortemente anticattolico, e che, attraverso la spiritualità monastica, Vladimir Losskij,

[611] *Četyre otveta o Latinstve E. P. Rostopčinoj* (Quattro risposte sulla dottrina latina ad E. P. Rostopčina), in *Svjatitel' Filaret Moskovskij. "Prizovite Boga v pomošč'* (Il santo vescovo F. di Mosca."Invocate Dio in aiuto"), edito dallo Sretenskij Monastyr', Moskva 2006. Questo testo è frequentemente pubblicato su Internet dagli anti-ecumenisti russi, senza mai specificare che tutte le differenze non sono mai chiamate "eresie".

Giorgio Florovskij, fino ad alcuni teologi contemporanei, hanno mantenuto un linguaggio ambiguo, Filarete si pronuncia chiaramente e senza tentennamenti. Mentre per costoro la Patristica è quella greca (e la latina vale solo per la chiesa latina), Filarete si muove tra i Padri della chiesa riconoscendo loro uguale dignità e valore per la chiesa universale.

Pur insistendo contro le argomentazioni latine del papa di Roma come successore di Pietro, di una unità della chiesa che necessiti di un capo visibile, di una eucarestia sotto una sola specie, e così via, Filarete mai mette in discussione la validità dei sacramenti cattolici, mai ne mette in discussione la presenza della grazia efficace ed, in fondo, mai mette in dubbio l'ecclesialità della chiesa di Roma.

Per lui, la chiesa universale è composta di due "metà" (*poloviny)* o di due "parti" (*časti*). L'unica differenza consiste nel "grado di purezza" (*čisto ili nečisto istinnaja*) dottrinale. Se volessimo fare un paragone potremmo dire che ha anticipato il Concilio Vaticano II di 150 anni. Ciò che il Concilio afferma della chiesa ortodossa egli lo afferma della chiesa cattolica.