



P. Gerardo Cioffari OP

**STORIA
DELLA
TEOLOGIA RUSSA**

Parte II: I teologi laici

SOMMARIO

Capitolo I. Risveglio culturale della Russia: l'occidentalismo di Čaadàev. 1. La Russia nei primi decenni del XIX secolo; 2. Il risveglio della cultura russa; 3. A. Sturdza, A. Murav'ev e Nikolaj Gogol'; 4. Pëtr Jakovlevič Čaadàev; 5. Il Cattolicesimo francese; 6. La storia come Rivelazione; 7. Il popolo russo al margine della civiltà; 8. L'ortodossia; 9. Il Protestantismo; 10. Cattolicesimo e riunione delle Chiese.

Capitolo II. Reazione slavofila all'occidentalismo. Ivan Kireevskij. 1. Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806-1856); 2. La civiltà europea e il problema della cultura russa; 3. Il ruolo della filosofia tedesca; 4. I padri della chiesa; 5. Una svolta per la filosofia; 6. Sulla necessità e la possibilità di nuovi principi in filosofia; 7. Ortodossia e Cattolicesimo; 8. 8. Considerazioni conclusive.

Capitolo III. Aleksej Chomjakov e l'ecclesiologia della Sobornost'. 1. La vita e le opere ; 2. La gnoseologia di Chomjakov; 3. La filosofia della storia; 4. Chiesa e teologia; 5. Unità e santità della Chiesa. I sacramenti; 6. Le cause morali dello scisma; 7. La sobornost'; 8. Il popolo di Dio, guardiano della fede; 9. W. Palmer: le differenze fra chiesa greca e russa;

Capitolo IV: Il dibattito su Chomjakov. Samarin, Aksakov e la controversia chomjakoviana. 1. Jurij Fëdorovič Samarin (1819-1876); 2. Il suo impatto con Hegel; 3. Il confronto col cattolicesimo; 4. L'incontro con Chomjakov; 5. Konstantin Aksakov ed il concetto di Narodnost'; 6. Ivan Aksakov: uno slavofilismo col senso dell'autocritica; 7. Aleksandr Gorskij contro Chomjakov; 8. La controversia sulla teologia del Chomjakov; 9. Zavitnevich e l'influsso di Chomjakov sulla teologia russa.

Capitolo V: La teologia dei grandi scrittori: Dostoevskij, Tolstoj e Solov'ev. 1. Fëdor Michajlovič Dostoevskij: il popolo russo portatore di Dio; 2. *Se Dio non esiste tutto è permesso*; 3. Inizi slavofili: la libertà contro la ragione; 4. Il popolo russo teòforo; 5. Il cattolicesimo, fonte di socialismo e ateismo; 6. *Costantinopoli dev'essere nostra*; 7. Il grande inquisitore; 8. Lev Nikolaevič Tolstoj: Sesto "Non uccidere"; 9. La "conversione"; 10. Critica della teologia dogmatica; 11. La Chiesa ortodossa e il comandamento: non uccidere; 12. Il Regno di Dio e la Chiesa; 13. Vladimir Solov'ev: il fascino della cattolicità e la sofia; 14. Inizi slavofili; 15. La sofia e la divino-umanità; 16. Critica dello slavofilismo; 17. Autorità e libertà. Papato e papismo; 18. Cattolicità e sobornost'; 19. La Russia e la Chiesa universale; 20. La fine del sogno: il significato dell'amore; 21. Gli epigoni: Rosanov e Leont'ev e altri.

Con Filarete Drozdov siamo entrati nel cuore del XIX secolo; un secolo molto importante per la teologia grazie all'introduzione di metodologie scolastiche di stampo occidentale. E' opportuno, però, a questo punto fare un passo indietro, e delineare il movimento di idee che si sviluppa negli ambienti laici, ma che poco a poco ha un impatto decisivo anche sugli ambienti della teologia ecclesiastica tradizionale.

Il XIX fu un secolo particolarmente fecondo dal punto di vista della riflessione teologica, e lo fu non soltanto per l'apporto delle scuole teologiche ecclesiastiche, ma anche per il contributo di uomini la cui attività era completamente diversa. Il secolo si apriva con una maggiore libertà di espressione dopo un Settecento dominato dagli influssi protestanti. Quella proveniente dal mondo della cultura laica non fu una riflessione serena, ma voleva essere una risposta a qualche critica rivolta contro la chiesa, come ad esempio la sua soggezione allo stato. Di conseguenza sarebbe vano cercare trattati sistematici di teologia (ad eccezione forse di quelli del Murav'ev). Tuttavia, sia pure sotto forma di polemica, la produzione teologica del mondo della cultura si mostra di notevole interesse, e a partire dalla seconda metà del secolo avrà un peso decisivo sulla teologia in generale, specialmente nel campo della ecclesiologia.

Per meglio inquadrare le origini di queste teologie laiche è opportuno premettere alcune considerazioni sulla situazione culturale nel contesto della politica del tempo.

Capitolo I

RISVEGLIO CULTURALE DELLA RUSSIA L'OCCIDENTALISMO DI PËTR ČAADAEV

1. La Russia nei primi decenni del XIX secolo

Le grandi riforme di Pietro il Grande (+1725) nel XVIII secolo ebbero un certo effetto, ma certamente molto inferiore alle aspettative del grande imperatore. In ogni caso quelle riforme prepararono il terreno a quelle di Caterina II, che subì l'influsso dell'illuminismo, anche se nella pratica continuò sulla linea dell'assolutismo.

L'imperatrice Caterina II (1762-1796), a contatto con Diderot, D'Alembert e Voltaire, nel 1765 stese delle *Istruzioni* per modellare lo stato secondo principi liberali. Ma poco a poco prevalse il timore che questi principi liberali finissero per minare la sicurezza dello stato. L'esempio più evidente del suo assolutismo è quello del suo atteggiamento di fronte alla critica satirica di Nikolaj Ivanovič Novikov (1744-1818), il quale si ispirava all'illuminismo, ma non a quello antireligioso di Voltaire. La satira del Novikov prendeva di mira la struttura feudale della società, l'arbitrarietà e la pesantezza di una burocrazia invecchiata, il basso livello di istruzione nella popolazione. Per lui la rinascita consisteva nel ristabilire un dinamico contatto con Dio e nell'impostare le azioni sia individuali che sociali secondo un autentico spirito di onestà morale. Anche quando in questa ricerca di Dio finì nello schieramento dei massoni russi, la sua dirittura morale fece sì che fosse apprezzato anche dagli uomini di chiesa. Caterina non solo fece chiudere le sue riviste, ma lo fece rinchiudere in prigione¹.

Stessa fine (ed epilogo) per Aleksandr Nikolaevič Radiščev, celebre autore del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, un viaggio che si ispirava al libro di Laurence Sterne, ma che di sentimentale aveva ben poco. In testa alle 500 pagine c'era il motto: *Guardai intorno a me, e la mia anima rimase ferita dai tormenti degli uomini*. Radiščev non intendeva suscitare sentimenti di compassione, ma il senso della protesta contro le ingiustizie specialmente nel campo della schiavitù. Esiliato in Siberia, sarebbe stato liberato anch'egli da Paolo I².

¹ *Istorija Russkoj Filosofii*, a cura di M. A. Maslin, Moskva 2001, pp. 87-89.

² Gitermann, *Storia della Russia*, I, pp. 619-620.

Anche con la gerarchia ecclesiastica Caterina usava la mano pesante. Le proprietà della chiesa furono le prime ad essere prese di mira. Cominciò col sopprimere 352 monasteri, e col privare di qualsiasi sussidio altri 161. Le proprietà degli altri le sottopose ad amministrazione laica. Pochi i vescovi che si ribellarono, il più deciso dei quali fu Arsenij Macevič di Rostov, il quale prima criticò il provvedimento nelle prediche nella sua cattedrale, poi in una lettera al Santo Sinodo paragonava chi aveva preso tale decisione a Giuliano l'Apostata. Dichiarava persino che Caterina aveva usurpato il trono e non aveva alcun amore per la tradizione ortodossa. Ridotto allo stato monacale, il vescovo fu relegato nella regione di Archangel'sk per finire poi in un carcere duro a Revel', ove morì nel 1772³.

Grande peso sugli avvenimenti successivi, e specialmente per i rapporti fra uniati e ortodossi, ebbero i disordini e massacri succeduti alla Confederazione di Bar (Podolia), organizzata dai magnati polacchi cattolici in funzione antiregia (a difesa del suo diritto di veto) e antirussa (contestando la concessione di uguali diritti ai "dissidenti", gli *ortodossi*, voluta dai russi e accolta dal debole re). A porre fine all'anarchia polacca si posero Prussia, Austria e Russia col trattato del 25 luglio 1772. Questa prima spartizione della Polonia prevedeva il passaggio alla Russia delle città con più forte presenza di uniati (Polock, Vitebsk, Orša, Mogilëv, Mstislavl', Gomel')⁴. Col pretesto che una parte dei magnati aveva imposto il cambio della costituzione polacca senza il previo consenso russo, Caterina intervenne occupando Varsavia e procedendo nel 1793 ad una seconda spartizione della Polonia (annessione della Podolia, della Volynia e del voivodato di Minsk). A seguito dell'insurrezione polacca guidata da Tadeusz Kosciuszko, la Russia intervenne col generale Suvorov, relegando a Grodno il re Ponjatowski (+ 1797) ponendo fine all'esistenza della Polonia con questa terza spartizione (1795). Preoccupata dagli avvenimenti succedutisi alla rivoluzione francese, l'Europa non reagì.

Nonostante le velleità "giacobine" del suo successore Paolo I (1796-1801), che annullò vari provvedimenti di Caterina, le cose non cambiarono di molto ed egli finì ucciso in una congiura (1801). Il suo periodo fu caratterizzato da una maggiore intraprendenza dei cattolici latini, a tutto discapito degli uniati, che non godevano affatto delle simpatie dello zar⁵.

Grandi speranze suscitò fra gli intellettuali russi anche lo zar Alessandro I (1801-1825), il quale promise di regnare *con le leggi e con il cuore*, ma poi le circostanze gli fecero fare marcia indietro⁶. Nel 1803 aveva cominciato col riformare in Russia l'istruzione mediante il decreto sulle *Direttive per la cultura popolare*. L'impero russo fu suddiviso in sei distretti scolastici, diretto da un curatore. In ognuno di questi distretti sorsero tante scuole popolari come pure seminari per maestri ed ecclesiastici, nonché scuole superiori ed accademie. Furono riorganizzate le università di Mosca, Dorpat e Vilna. Scuole superiori si ebbero a Kazan' e Charkov', Pietroburgo e Varsavia. Vennero fondati oltre 40 ginnasi e scuole di cadetti e licei per i nobili.

La ventata di liberalismo ebbe un freno a seguito dell'invasione napoleonica della Russia (1812). Due anni dopo l'imperatore disponeva il riordino delle scuole russe distinguendo le scuole per laici e le scuole per gli ecclesiastici. Il fatto che non fossero scuole per la formazione sacerdotale migliorarono la ricchezza delle cognizioni, ma al contempo resero carente la formazione spirituale e sacerdotale.

³ Ivi, pp. 566-568.

⁴ Ivi, pp. 641-644.

⁵ Cfr. M. Sokolov, *Katoličeskaja propaganda v Rossii v carstvovanie imperatora Pavla I*, in *Pravoslavnoe Obozrenie*, settembre (pp. 61-93), ottobre (pp. 224-266), e novembre (pp. 384-466) 1891.

⁶ M. I. Bogdanovič, *Istorija carstvovanija Imperatora Aleksandra I i Rossija v ego vremija*, Spb 1869, t. I, p. 46.

Nel 1815 Alessandro I approvò la costituzione per la nazione polacca, che prevedeva anche la libertà religiosa. E di fatto il periodo di questo zar fu il meno vessatorio per i cattolici sia di rito latino che di rito bizantino. Le tendenze europeiste di un ministro come Michail Michajlovič Speranskij furono tuttavia ben presto neutralizzate dallo storico ufficiale del regime Nikolaj M. Karamzin (1766-1826), che in un *Memoriale sulla vecchia e nuova Russia*, auspicava un ritorno ai valori tradizionali e patriottici. E questo nuovo indirizzo reazionario, provocato anche dai frequenti moti giacobini in Europa, trovò il suo protagonista nel ministro Arakčeev. La stella di Alessandro I tra gli intellettuali russi tramontò definitivamente per il suo atteggiamento indifferente di fronte alla guerra di liberazione greca contro i Turchi.

Come revisore degli ordinamenti scolastici, un protetto dell'Arakčeev, Michail Leont'evič Magnitskij, sollevò dal loro incarico molti professori che professavano idee liberali o ateistiche. I professori per poter esercitare dovevano riconoscere nei loro campi l'autorità della Bibbia e delle dottrine ecclesiastiche. Nelle facoltà giuridiche fu bandito il diritto romano e si insegnò quello bizantino-slavo⁷.

2. Il risveglio della cultura russa

Gli ampi varchi che permisero l'entrata in Russia delle opere straniere, apertisi già all'epoca di Caterina II, ma sempre più ampi sotto Paolo I e sotto Alessandro I, anche se con frequenti marce indietro da parte della censura, avevano gettato le basi a profondi fermenti culturali. Lo stesso Karamzin che, come si è detto, si era fatto difensore degli antichi valori della Russia, in passato aveva pubblicato il resoconto di un suo viaggio in occidente (*Lettere di un viaggiatore russo*, 1791/92), che aveva fatto meglio conoscere la Germania, la Svizzera, la Francia e l'Inghilterra. Nacquero allora numerosi movimenti e circoli in cui si dibattevano i più diversi problemi dell'esistenza, da quelli sociali a quelli filosofici e religiosi.

Problemi filosofici furono discussi nel circolo dei Ljubomudry (amanti della saggezza), capeggiato dal giovane principe Vladimir F. Odoevskij (+ 1876). Non di rado però la riflessione filosofica pura sui temi senza tempo (come la felicità dell'uomo, presente anche nel filosofo ucraino Skovorodà), si spostava su tematiche storiografiche come i rapporti della Russia con l'Europa dal punto di vista del progresso della civiltà. Un tema che diverrà prioritario e coinvolgerà la teologia negli anni quaranta e cinquanta.

I gravi problemi sociali, evidenziati a suo tempo dal Radiščev, trovarono una brusca manifestazione nella congiura del dicembre 1825 quando, essendo morto il 19 novembre lo zar Alessandro I, intellettuali e militari desiderosi di rovesciare il regime coinvolsero alcuni reggimenti. A Sanpietroburgo i congiurati dimostrarono al grido di "Costituzione" a sostegno del granduca Konstantin, ma il fratello minore di questi Nicola I Pavlovič a colpi di cannone disperse la manifestazione. La disorganizzazione fece fallire l'impresa, che naturalmente fu soffocata nel sangue. Tuttavia, l'impresa dei Decabristi (insorti di dicembre) restò però a lungo nella memoria dei liberali russi.

Il risultato fu che la Russia finalmente uscì dal feudalesimo per affacciarsi in tutti i campi sulla scena dell'Europa occidentale. Anche la lingua e la moda dell'alta società subirono una modifica ai primi del XIX secolo, dal predominio tedesco (prevalente all'epoca di Pietro il Grande) si passò a quello francese, per cui i nobili e gli intellettuali parlavano più spesso in francese che in russo.

La poesia col suo massimo poeta Aleksandr Puškin (1799-1837), la prosa con M. Lermontov (1814-1841) e Nikolaj Gogol (1809-1852), la critica letteraria con

⁷ Gitermann, *Storia della Russia*, II, p. 66.

Vissarion Belinskij (1811-1848), la musica con Michail Glinka (1803-1857) permisero alla Russia di entrare in sintonia culturale con le altre nazioni.

Puškin è molto importante, al di là della perfezione artistica raggiunta dal verso russo, perché i suoi eroi riflettono bene la sua epoca. Il protagonista del suo romanzo in versi *Evgenij Onegin* è in qualche modo il suo ritratto, quello dell'intellettuale romantico, ma scettico. La sua vita è vissuta in intensità, momento dopo momento, senza prospettive in profondità né proiezioni verso un futuro. Nonostante questo "sbandamento romantico", Puškin fu amato quasi universalmente dai russi, inclusi i tradizionalisti che apprezzarono molto quel suo ispirarsi alla storia (il dramma "Boris Godunov", "Poltava", "Storia della rivolta di Pugačev") e alle leggende russe ("Ruslan e Ljudmila", "La fiaba di re Saltan").

Nonostante i tanti punti in comune col Puškin, del quale era un fervente ammiratore, il Lermontov superava il romanticismo byroniano, infondendo ai suoi personaggi una viva tensione verso il raggiungimento dello scopo della vita, l'amore. Anche qui faceva capolino il fallimento, perché una volta raggiunto lo scopo, la noia prendeva il sopravvento e distruggeva quanto conquistato. Tale il *leit motiv* del suo romanzo "Un eroe del nostro tempo". Tuttavia non va sottovalutato il momento della tensione verso un qualcosa che dia significato alla vita. Non viene raggiunto, ma la tensione resta⁸.

Belinskij è la figura che meglio esprime (forse più di Herzen) la temperie dell'intelligencija russa della prima metà del XIX secolo. Entrò nel circolo filosofico di N. V. Stankevič, in cui predominava l'idealismo tedesco. Ad esso aderirono poco dopo anche uomini decisamente più spostati a sinistra, come M. A. Bakunin, T. N. Granovskij e M. N. Katkov. Per cui, se inizialmente vedeva la soluzione di tutti i problemi nell'istruzione, lentamente si spostò su posizioni estremistiche. Anche dal punto di vista religioso, specialmente a partire dagli anni quaranta (a contatto con Herzen e Marx), non fece mistero del suo materialismo.

Grande fu il suo influsso sulla corrente di pensiero che in Russia si ispirò poi al socialismo materialistico, da Černyševskij a Dobroljubov, da Plechanov a Lenin.

In una seduta del circolo pietroburghese dei Petraševcy, Fiodor Dostoevskij lesse la famosa lettera di Belinskij a Gogol, in cui si poneva il problema di fondo di come si dovesse raggiungere la giustizia sociale e la dignità degli uomini, se attraverso un rivolgimento sociale o attraverso un recupero dell'autenticità della fede in Dio. In un'altra riunione proprio il fondatore del circolo, M. V. Butaševič-Petraševskij, concluse con questa frase di sapore marxiano: *Noi abbiamo condannato a morte l'attuale ordinamento sociale, non ci resta che eseguire la condanna.*⁹

Curiosamente, i decenni più accesi di fermenti culturali e sociali si ebbero proprio sotto il governo dello Zar Nicola I, quanto la censura colpiva senza pietà. Tra gli anni trenta e quaranta, con una trasversalità incredibile da punto di vista religioso, si incontrarono e scontrarono uomini che vedevano la salvezza della Russia nell'occidente (detti appunto "Occidentalisti") ed uomini che la vedevano in un ritorno agli antichi valori della Russia (detti "Slavofili"). Di conseguenza è opportuno nel seguito di questa storia tener presente la relatività degli appellativi. Vi erano infatti occidentalisti che simpatizzavano con la chiesa di Roma ed occidentalisti che erano nemici di ogni religione. Come pure vi erano slavofili che vedevano nell'ortodossia slava la via della rinascita russa, altri che aspiravano solo ad una rinascita sociale senza alcun interesse per la religione.

⁸ L. Gančikov, *La religiosità di M. Lermontov*, Roma 1936.

⁹ *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija Petraševcev*, Moskva 1953, p. 389 (citato da *Istorija Russkoj Filosofii*, a cura di M. A. Maslin, cit., p. 173).

3. A. Sturdza, A. Murav'ev e Nikolaj Gogol'

Nei circoli culturali di San Pietroburgo e di Mosca si dibattevano i più svariati temi di attualità sociale, ma anche questioni di attualità filosofica. Nell'uno e nell'altro caso non era raro che entrasse anche il fattore chiesa, sia che fosse per denigrarla sia che fosse per esaltarne la spiritualità. Anche per il passato, esempi di laici e di letterati interessati in Russia alle problematiche teologiche non sono rari. Uno dei più celebri, come si è visto, era stato quello di Ivan il Terribile.

Il primo laico che in questa nuova atmosfera ottocentesca di accesi dibattiti culturali produsse opere che eserciteranno un certo influsso sulla teologia posteriore e che anticipa punti importanti dell'ecclesiologia slavofila fu Aleksandr Skarlatovič Sturdza (1791-1854)¹⁰.

Egli era nato a Jassi in una nobile famiglia moldava. Poco dopo il padre si trasferiva in Russia. Negli anni giovanili conobbe Vienna e Firenze, dopo di che, stabilitosi a Mosca entrava in contatto con due teologi greci, il vescovo Niceforo Theotoki, ed il noto Eugenio Bulgaris. Grazie alla protezione del conte Capodistria intraprese la carriera diplomatica cominciando con il lavorare al Ministero per gli affari esteri. Nel 1812 partecipò alla guerra contro Napoleone e due anni dopo al Congresso di Vienna. Nonostante i suoi impegni diplomatici, nel 1815 scrisse a Parigi le *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise orthodoxe* (pubblicata in francese a Stuttgart nel 1816). Con l'aggiunta di qualche commento in greco la inviò al patriarca Cirillo di Costantinopoli e a Policarpo di Gerusalemme. Essa voleva essere una risposta alle critiche che gli occidentali rivolgevano alla chiesa russa.

Tornato a Pietroburgo nel 1816 entrò nel Ministero della Pubblica Istruzione, ribadendo il suo concetto di fondo: porre fine al liberalismo culturale iniziato con il decreto del 1804 (che prevedeva nelle scuole il più vasto raggio di materie con prevalenza di quelle scientifiche) e avviare una riforma scolastica incentrata sugli studi umanistici, e che riduceva il precedente programma a tre sfere, quella teologica, quella antropologica e quella fisico-matematica (il tutto nello spirito della concordanza fra fede, scienza e sicurezza dello stato). La *Riflessione sui compiti privati e pubblici per il benessere della società* ("Rassuždenie o častnych i obščich zanjatijach blagotvoritel'nost'ju"), letta al congresso di Aachen (1818), suscitò ammirazione nei governanti, ma irritazione nelle università tedesche.

Continuò la sua attività diplomatica ad Odessa con un occhio particolare agli avvenimenti di Grecia e Turchia. Apparvero allora *Sull'amore verso la patria* (O ljubvi k otečestvu), *Fede e conoscenza o riflessione sulla necessaria armonia tra religione rivelata e scienza nella questione dell'insegnamento nella scuola pubblica* (Vera i vedenie ili rassuždenie o neobchodimom soglasii meždu bogootkrovennoj religiej i naukaj v dele prepodavanija v narodnych školach, Odessa 1832), *Lettere sui compiti delle persone ecclesiastiche* (Pis'ma o dolžnostjach svjaščennogo sana, Odessa 1841), *Qualcosa sulla filosofia cristiana* (Nečto o christianskoj filosofii, Moskva 1844).

Allorché Pio IX pubblicò la sua enciclica ai patriarchi orientali, Sturdza pubblicò il suo commento *Le double parallel* (Atene 1849), quindi tradusse in Russo l'*Enciclica*

¹⁰ Sullo Sturdza vedi il recente intervento su Internet di Maria Degtjareva, *Cerkov' ljubvi i Cerkov' vlianija. O polemike A. S. Sturdzy i Ž. De Mestra* (Chiesa dell'amore e Chiesa dell'influsso. La polemica di A.S.S. e J. De Maistre), 2 agosto 2012.

dei Patriarchi orientali (SPB 1849), infine con suoi commenti in francese pubblicò l'una e l'altra¹¹. Morì il 13 giugno del 1854¹².

L'atmosfera in cui lo Sturdza avviò la sua riflessione teologica era quella che era seguita alle leggi liberali del 1803 e 1804 e della guerra napoleonica di liberazione. A motivo del fascino dell'occidente, che mostrava una chiesa cattolica con un clero colto che si poneva con autorità di fronte agli stati a paragone di una ortodossia con un clero poco colto e passivo dinanzi allo stato, molti in Russia, specialmente nell'aristocrazia, stavano passando al cattolicesimo (un certo scalpore fece la conversione del principe Alessandro Michailovič Golicyn, nipote del ministro degli Affari esteri e della pubblica istruzione).

L'anima dialettica di questo movimento verso il cattolicesimo, a parte l'attivismo dei gesuiti, era Joseph De Maistre, che nel 1819 "rispose" alle *Considerations* dello Sturdza con il suo *Du Pape*.

Né deve sorprendere che il De Maistre prendesse di mira lo Sturdza, visto che il suo scritto era stato molto apprezzato da parecchi intellettuali russi, come ad esempio A. I. Turgenev, V. A. Žukovskij e K. N. Batjuškov.

L'originalità dello Sturdza stava nel fatto di non mettersi sullo stesso piano delle critiche occidentali alla chiesa, ma di porsi in una logica diversa. In lui era diverso lo stesso modo di concepire l'"uomo". All'uomo imperfetto per natura e bisognoso di essere guidato, egli contrapponeva l'uomo come *il più amato di ogni creatura*, l'uomo come "immagine di una superiore perfezione nei confini del tempo e dello spazio". Il che significa che già a proposito del peccato originale vi sono diverse accentuazioni. Per i cattolici il peccato originale ha danneggiato radicalmente la natura umana, che è divenuta incapace di raggiungere la libertà e si trova nella necessità di dover essere guidato da istituzioni esterne. Per l'ortodossia invece *l'imperfezione della natura umana non esclude la possibilità per l'uomo di accedere alla libertà*. Il vero principio della libertà è l'amore.

Su questo sfondo emerge la superiorità dell'ortodossia rispetto al cattolicesimo. Essa ha saputo mantenere la successione apostolica senza costrizioni esterne ed in uno spirito di fratellanza. Seguendo la parola del Signore (Marco X, 42-44), *Tra di voi invece non sia così, ma chi vuole essere più grande si faccia vostro servo*, l'ortodossia non ha fatto come il cattolicesimo, che ha creato un rapporto di dominio (gospodstvo) della gerarchia rispetto sul gregge.

Capo della Chiesa è unicamente il Cristo, mentre le chiese sono una *libera confederazione di cristiani*. L'unità dell'ortodossia è garantita dal legame di amore tra i fedeli, nonché l'identità dei fondamenti liturgici e canonici, oltre che ovviamente dall'immutabilità da tutti riconosciuta dei fondamenti dogmatici.

L'errore del cattolicesimo sta nel pretendere un primato di potere che nella sfera religiosa non ha senso, perché le strutture politiche non fanno parte della realtà ecclesiale. Il che è dimostrato anche dalla storia che vede nelle chiese ortodosse un legame interiore, mentre il legame dei cattolici è non solo esteriore, ma anche garantito dalla forza. Mentre la chiesa cattolica è portata sempre alla violenza, quella ortodossa è portata alla tolleranza.

¹¹ *Les deux Encycliques, traduites du grec par le docteur D. Dallas et précédés d'un avertissement par A. Sturdza*, Paris 1850

¹² Pochi anni dopo la sua morte a Parigi appariva una raccolta delle sue opere: *Oeuvres posthumes religieuses, historiques, philosophiques et littéraires* (1858-1861), mentre sulle *Chersonskie Eparchial'nye Vedomosti* del 1861 appariva l'articolo: *Confronto tra la dottrina ortodossa e il Luteranesimo ed il Papismo (Srvanenie pravoslavnogo učenija s Ljuteranstvom i papizmom)*.

La critica di De Maistre si muove sulla necessità, se non si vuole scivolare nell'anarchia, di una unità visibile: *Senza il papa non ci può essere un cristianesimo autentico*. Ed anche il criterio generale di giudizio è diverso. Per De Maistre, prima ancora di giudicare fino a che punto la chiesa cattolica si è tenuta fedele allo spirito degli apostoli, è prioritario considerare fino a che punto la chiesa influisce sulla società e sulla formazione della civiltà europea. Quanto alla soggezione, essa non è connaturale al cattolicesimo, tanto è vero che la miglior forma di cattolicesimo è il gallicanesimo¹³.

Per De Maistre è stata l'ortodossia che è divenuta scismatica staccandosi dalla chiesa cattolica diffusa universalmente. Inoltre la rovina della Russia è l'aver preso il cristianesimo dalla Grecia, una terra che dopo il primo bagliore non è riuscita a mantenersi su livelli decorosi in nessun campo, né è mai riuscita ad essere un popolo. Lo spirito di divisione che la caratterizza si rivela nella frammentazione sia linguistica che politica. La chiesa cattolica invece, derivante dall'impero romano, è profondamente sensibile all'unità e universalità.

La polemica di quegli anni non restò isolata, ma nei decenni successivi fu ripresa abbastanza vivacemente, sviluppando in modo dialettico, ma sempre più organicaente queste due prospettive sull'unità della chiesa¹⁴.

Poco più di un decennio dopo le polemiche fra lo Sturdza e De Maistre veniva alla ribalta un giovane letterato, Andrej Nikolaevič Murav'ev. O meglio, aveva cominciato come letterato, traducendo l'*Eneide* di Virgilio e il *Telemaco* di Fenelon, ma dato che la fama gli venne da un resoconto di un suo pellegrinaggio in Terra Santa¹⁵, poco a poco si spostò su tematiche ecclesiastiche.

Era nato a Mosca nel 1806 in una famiglia aristocratica. Il padre era un matematico e gli garantì un'ottima formazione umanistica. Terminati a Mosca gli studi universitari, dopo la guerra russo turca (in occasione del servizio militare conobbe Aleksej Chomjakov), nel 1829 partì per il suddetto pellegrinaggio in Egitto, Terra Santa ed Asia Minore. Il relativo diario lo fece conoscere ad una vasta cerchia di intellettuali, e gli ottenne la carica di segretario del Santo Sinodo.

Nel 1850 fece un altro viaggio in Oriente raggiungendo anche Mira, che trovò in una condizione di abbandono. Iniziò allora le pratiche col governo turco per una ristrutturazione della chiesa di S. Nicola¹⁶. Nei primi anni cinquanta si stabilì a Mosca. Quando nel 1866 si ritirò, si trasferì a Kiev presso la cattedrale di S. Andrea, ove morì nell'agosto del 1874¹⁷.

¹³ Maistre Joseph de, *Du Pape*, in *Oeuvres complètes*, Lion 1884.

¹⁴ Sull'argomento vedi Chevras S., *Alexandre Stourdza (1791-1854). Une intellectual orthodoxe face à l'occident*, Genève 1999; Martin A. M., *Romantics, reformers, reactionaries. Russian conservative thought and politics in the Reign of Alexander I*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1997; Oikonomos K., *Alexandros Sturdzas. Viografikon shediasma*, Atene 1855; Prousis T. C., *Alexandr Sturdza: a Russian conservative response to the Greek revolution*, in "East European Quarterly" XXVI, University of North Florida, 1992 (September); Parsamov V. S., *Žosef de Mestr i Aleksandr Sturdza. Iz istorii religioznych idej Aleksandrovskej epochi*, Saratov 2004.

¹⁵ *Puteščestvie ko Svjatym mestam v 1830*, il cui manoscritto fu visionato dal poeta V. A. Žukovskij e dal metropolita Filaret.

¹⁶ Secondo un frequente errore, derivante dall'identificare la chiesa di S. Nicola del IV secolo col monastero di Sion dell'archimandrita Nicola (vescovo poi di Pinara) nel VI secolo, Murav'ev identifica il martyrium del vescovo di Mira col monastero del vescovo di Pinara. I lavori, da lui iniziati, saranno continuati da altri, come il conte Nikolaj Ignat'ev e Vasilij Chitrovo. Cfr. L. A. Gerd, *Konstantinopol' i Peterburg: cerkovnaja politika Rossii na pravoslavnom Vostoke, 1878-1898*, Moskva 2006, pp. 363-394.

¹⁷ Tra le sue opere è opportuno menzionare: *Viaggio ai Luoghi santi nel 1830 (Puteščestvie ko Svjatym mestam v 1830 godu)*; *Lettere sulla liturgia della Chiesa cattolica ortodossa orientale* (Pis'ma o

L'opera che meglio esprime il suo pensiero teologico è la *Pravda vselenskoj Cerkvi* che ha una struttura per così dire tradizionale scolastica. A differenza dello Sturdza, che aveva portato l'attenzione dai singoli punti dogmatici allo spirito stesso dell'ortodossia, Murav'ev non sposta completamente l'attenzione. La polemica avviene sullo stesso terreno dell'avversario. La Chiesa romana insiste su un certo numero di testi scritturistici e patristici per sostenere la sua tesi del primato. Bene. Egli si muove sullo stesso terreno, prendendo in esame gli stessi testi e gli stessi Padri della Chiesa. Egli infatti è convinto che sia a livello scritturistico che patristico le "pretese" della Chiesa romana siano infondate. E lo stesso dicasi esaminando i decreti conciliari e la storia della chiesa.

La Chiesa cattolica ortodossa con profondo sentimento di rammarico ha assistito alla rottura dell'unità fra Occidente ed Oriente, a motivo delle vane pretese dei vescovi (pervosvjatitelej) di Roma alla supremazia con la scusa della comunione, che la stessa chiesa ortodossa ha sempre desiderato, ma solo sulla base degli antichi canoni. Legata decisamente ai canoni conciliari come una muraglia inaccessibile, essa sottolinea il nesso inscindibile dei suoi dogmi, riti e tradizioni, con i primi secoli del Cristianesimo, che hanno trovato espressione nella sua liturgia, come in un limpido specchio e con la interiore consapevolezza della virtù divina, nel tempo della sua debolezza terrena, in mezzo a tempestose disgrazie è rimasta incrollabile, ricordando che "nessuno può darle altro fondamento, diverso da quello che ha, vale a dire Gesù Cristo" (I Cor. III, 11), e che essa non può avere altro capo, oltre il Signore: "giacché Dio lo ha posto al di sopra di tutte le cose, a capo della chiesa, la quale è il suo corpo" (Ef I, 22-23).¹⁸

Il Murav'ev riteneva che anche il *Filioque* e le differenze nell'amministrazione dei sacramenti fossero questioni gravi, tuttavia la principale, a suo avviso, resta quella del primato di Pietro e del vescovo di Roma.

Pur essendo un laico, come lo Sturdza, il Murav'ev procede dunque molto diversamente da lui. Mentre lo Sturdza ne faceva una questione di approccio spirituale diverso secondo un quadro percepibile alla più ampia cultura laica, anche senza alcuna preparazione storica o dogmatica, il Murav'ev entra nelle tematiche specifiche solitamente appannaggio del clero colto. Citazione contro citazione, quindi. Egesi contro esgesi.

E non è da escludere che una mano gliela abbia data lo stesso metropolita di Mosca, Filarete. Avendo a disposizione anche le fonti occidentali il Murav'ev si addentra in oltre 250 pagine di storia ecclesiastica che a suo avviso smentiscono il riconoscimento universale della supremazia del papa.

Così, ad esempio, il celebre passo di Matteo XVI, 13-19 che dice "su questa pietra edificherò la mia chiesa", è interpretato con le parole di S. Giovanni Crisostomo come "su questa fede e su questa confessione; con queste parole egli attesta che molti crederanno in lui. Egli innalza lo spirito e i pensieri dell'Apostolo e lo pone come

Bogoslužnii Vostočnoj kafoličeskoj Cerkvi), Moskva 1836 (11 edizioni e traduzione in molte lingue europee); *Storia della Chiesa russa (Istorija Rossijskoj Cerkvi)*, 1838; *Viaggio per i luoghi santi russi (Puteščestvie po svjatym mestam russkim)*, 1836, rist. 1990; *I primi quattro secoli del Cristianesimo (Pervye 4 veka christianstva)*, Spb 1840; *La verità della Chiesa universale sulla Romana e le altre sedi patriarcali (Pravda vselenskoj Cerkvi o Rimskoj i pročich patriaršich kafedrach)*, Spb 1841 e 1849; *Una parola dell'Ortodossia cattolica al cattolicesimo romano (Slovo kafoličeskogo pravoslavija Rimskomu katoličestvu)*, Moskva 1852 e 1853.

¹⁸ *Pravda vselenskoj Cerkvi o Rimskoj i pročich patriaršich kafedrach*, Sankt Peterburg 1849, Predislovie.

pastore e le porte dell'inferno non prevarranno" (Commento 54 a Matteo). In altri termini il Cristo prende spunto dal nome di Pietro, ma la pietra che pone a fondamento non è la persona di Pietro, bensì "la confessione di fede in Cristo Gesù, che è la pietra angolare"¹⁹. Tale il pensiero anche di S. Agostino, che in precedenza aveva identificato Pietro con la pietra angolare, e che invece nelle *Retractationes* distingue Pietro dalla pietra angolare che resta il solo Signore²⁰. E persino il più grande dei pastori della chiesa d'occidente, Ambrogio di Milano si espresse in sintonia con i precedenti quando ebbe ad affermare che *Cristo è il fondamento di tutti gli Apostoli, come essi sono le fondamenta di coloro che tramite loro hanno creduto* (Commento all'Apoc. XXI, 14)²¹.

L'altro brano evangelico cui i cattolici romani fanno riferimento è quello delle pecore e degli agnelli affidati da Gesù a Pietro col compito di pascerli. In realtà, in nessun luogo delle scritture gli agnelli o le pecore sono identificati con tutto il gregge. Talvolta sono menzionati come vittima del sacrificio, ma mai si parla di pastori del gregge come di guida della chiesa. Tanto più che Gesù dice "pasci i miei agnelli", non "i tuoi". Ciò che Cristo dice a Pietro lo dice a tutti gli apostoli, come è ben indicato nella I Cor. 1, 13, ove si dice che non Paolo "è stato crocifisso per voi", né voi "siete battezzati nel nome di Pietro e di Paolo". Commentando questi brani S. Agostino mette in rilievo da una parte il primato di Pietro (a cui sono affidate le pecore) dall'altra l'uguaglianza degli altri apostoli:

Noi pasciamo voi e con voi siamo portati al pascolo. E così il Signore ci ha affidato le sue pecore, come le affidò a Pietro. E benché noi siamo a stento degni di seguire le orme di Pietro, tuttavia il Signore volle affidarci le sue pecore. Voi siete le pecore, noi con voi siamo pecore e, come ho già detto, pasciamo e siamo condotti al pascolo! Amate Dio, e Dio vi amerà .²²

Spesso si è voluto interpretare la parola "ecumenico" come avente autorità universale. Ma è un errore. Anche alcuni grandi padri furono detti ecumenici, ma questa parola stava ad indicare che erano universalmente conosciuti. Il patriarca ecumenico infatti non aveva alcuna autorità sulle altre tre sedi patriarcali dell'oriente.

Anche il patriarca Giuseppe al concilio di Firenze fu uno strenuo difensore dei suoi diritti dinanzi al papa e sembra che non abbia approvato l'unione. Infatti, anche se il Siropulo parla solo di una morte improvvisa, ci è pervenuto un manoscritto anonimo (Vaticano) che dice:

Il patriarca Giuseppe, vedendo l'inganno e la prepotenza, si pentì di come si era comportato sino ad allora, sconfessò l'unione e non firmò l'atto finale. Furono altri a comporre uno scritto con la sua firma. Tre monaci lo strangolarono, dicendo poi che trovarono il foglio firmato nelle mani del morto²³.

Murav'ev, a sottolineare la non autorevolezza del concilio di Firenze come "concilio ecumenico", si sofferma non solo su alcune firme mancanti, ma anche sul fatto che verso la fine, quando bisognava meglio formulare le decisioni, a discutere erano sempre e solo l'imperatore e il papa, mentre gli altri vescovi (compresi gli occidentali)

¹⁹ Pravda, p. 3.

²⁰ Pravda, p. 6-7.

²¹ Pravda, p. 8

²² Sermo 297, c. 11. *Pravda*, p. 13. In precedenza Murav'ev ha citato il Sermo 296, c. 5). Anche

²³ *Pravda*, p. 250.

erano tenuti all'oscuro di quanto si dicevano²⁴. Il che ovviamente era la negazione stessa di un concilio e quindi la vanificazione di tutte le sue decisioni e conclusioni.

Se Murav'ev era l'esempio del laico che, sia pure a suo modo, entrava molto addentro al meccanismo della dogmatica col sostegno della storia ecclesiastica, nel meccanismo della liturgia ortodossa entrò uno dei massimi scrittori russi, Nikolaj Vasil'evič Gogol' (1809-1852).

Con lui ci si sposta sul terreno della grande letteratura russa (Dostoevskij avrebbe poi detto che tutta la letteratura russa esce dal "Cappotto" di Gogol). Egli era nato in Ucraina, ma visse gran parte del tempo in Russia e vari anni anche in Italia. Al realismo fantastico ispirato alla vita popolare ucraina, che si riflette in alcuni scritti ("Veglie alla fattoria di Dikan'ka", "Taras Bul'ba") seguì il famoso dramma "L'Ispettore generale" (Revizor), che dava una desolante immagine del ceto impiegatizio della Russia del tempo. Ancora più radicale fu la sua critica sotto forma di satira caricaturale della servitù della gleba in Russia nel romanzo "Le anime morte", in cui il truffatore Čičikov acquistava i contadini già morti ma non ancora registrati come tali, in modo che in un governatorato che concedeva molte terre a chi possedeva molti contadini, avrebbe fatto fortuna. Tutto gioca sul cinismo e la venuta a compromessi di tanti che si trovavano anch'essi in strettezze. Le sue opere suscitavano il riso, ma era il riso amaro di chi sapeva che quella era la triste realtà.

Gogol sperava di "integrare" e "completare" questi lavori con altri a carattere positivo, con la messa in rilievo dei valori spirituali. Non ne ebbe il tempo, ma forse la sua penna non era adatta a questi scopi. Non venne meno però al compito di indicare le vie della costruzione positiva, e lo fece in diversi scritti, come "Bрани scelti della corrispondenza con gli amici" (*Vybrannye mesta iz perepiski s druž'jami*), "Confessione dell'autore" (*Avtorskaja Ispoved'*) e "Riflessioni sulla divina liturgia" (*Razmyšlenija o Božestvennoj Liturgii*). In quest'ultimo lavoro, benché seguisse rigorosamente il rito della liturgia, in realtà Gogol intendeva gettare le basi della conclusione positiva di quel tragico quadro iniziato con l'inferno delle "Anime morte". La natura umana del truffatore Čičikov, come la solitudine quasi senza speranza di Akakij Akakevič che viveva solo per il suo cappotto nuovo, sembravano senza via d'uscita. In realtà se uno vive la divina liturgia, momento dopo momento nelle sue parti, rivive una grande realtà. Essa infatti è *l'eterno ripetersi di quel grande gesto d'amore che fu compiuto per noi*. La liturgia fa rivivere nei movimenti del sacerdote, nei dialoghi col diacono e nei canti del coro quella storia che ha cambiato i destini dell'uomo²⁵.

Dopo averla spiegata dettagliatamente, Gogol sottolinea il cambiamento profondo che avviene nel fedele all'uscita dalla chiesa. Egli guarda a tutti come a suoi fratelli, come a gente con cui avere un senso di comunità, e pertanto di dare l'aiuto là dove è necessario. Più si frequenta la liturgia e ci si sforza di trasportarne i valori nella vita quotidiana più si entra a far parte del grande progetto di amore del creatore.

Molto acutamente un suo recente studioso, Viktor Vinogradov, ha messo in stretto rapporto il buio delle "Anime morte" alla luce delle "Riflessioni sulla divina liturgia":

Il primo tomo delle "Anime morte" era il quadro dell'Inferno, prima parte della Trilogia dantesca della "Divina commedia", a cui sarebbe seguito il

²⁴ Pravda, p. 259.

²⁵ *Razmyšlenija o Božestvennoj Liturgii*. Raramente menzionato dagli storici della letteratura russa, il testo ha una grande fortuna sui siti Internet, dove lo si ritrova con grande facilità. Lo studio più approfondito mi sembra quello di Viktor Vladimirovič Vinogradov, *Razmyšlenija o Božestvennoj Liturgii*, Moskva 2008.

“Purgatorio” e il “Paradiso”. Nella lettera a M. N. Šeremeteva del 24 dicembre 1842 scrive: “La conclusione del mio lavoro prima che intraprenda il viaggio (a Gerusalemme) mi appare necessaria almeno quanto la confessione prima di fare la comunione”. Sulla scia di Omero, Dante e Goethe egli cercava di dare alla sua opera il carattere di un’aperta e poetica confessione di una rivelazione, di una presa di coscienza del cammino liturgico verso una creativa trasformazione della personalità, una aperta incarnazione del Verbo da Archetipo morale nella vita reale grazie alla discesa dello Spirito Santo con la trasformazione dell’anima morta.

Secondo il Vinogradov, Gogol lavorò ad una sua migliore comprensione della liturgia sin da quando aveva messo mani alle “Anime morte”, per cui ritiene di dover concludere che le “Anime morte” e la “Liturgia” erano i due poli della trasformazione creativa della personalità di Gogol²⁶.

Gogol segue passo passo la liturgia ortodossa ed è profondamente convinto che la meditazione su tali misteri sia di grande impulso alla personalità. In lui però non prevale il ritualismo liturgico, bensì l’impatto morale sulla persona, tale da farlo aprire ai bisogni degli altri. Una liturgia quindi che si riversa nel sociale. Una “cattolicità” che non fu compresa allora e non fu compresa neppure da un teologo del livello di Giorgio Florovskij. Quest’ultimo relega nella categoria di “una perniciosa teoria sulla preghiera” questa riflessione che in gran parte richiama lo spirito esicasta:

Come riconoscere il volere di Dio ? E’ necessario guardare in sé stessi e analizzarsi con occhi attenti per scoprire quale delle nostre innate capacità siano più elevate e nobili delle altre, e lavorare con esse, poiché in tale lavoro è racchiuso il volere di Dio, che altrimenti non le avrebbe concesse. Così chiedendo il loro risveglio cercheremo ciò che è in armonia con la sua volontà: in tal modo la nostra preghiera sarà subito esaudita. E’ necessario però che la nostra preghiera sia espressa con tutto il fervore della nostra anima. Se mantieni costante tale tensione almeno due minuti al giorno per una o due settimane, ne vedrai immediatamente gli effetti. Alla fine di questo periodo, alle preghiere si aggiungerà qualcosa e in quel momento alle domande seguiranno le risposte, provenienti direttamente da Dio. La bellezza di queste risposte sarà tale che tutto il tuo essere si tramuterà in entusiasmo²⁷.

Forse il Florovskij prediligeva una preghiera fine a sé stessa, che contemplasse il rapporto fra l’uomo e Dio. Gogol invece, influenzato dagli amici cattolici (ma anche nello spirito uscito dalla rivoluzione francese e fatto proprio dagli intellettuali materialisti russi, idealisti loro malgrado) intendeva prolungare la preghiera in modo da coinvolgere non solo l’io e Dio, ma anche i fratelli. Ora, che nel suo linguaggio traspaia una certa *petulanza pedagogica* (come dice Florovskij) e che spesso vivesse la sua religiosità con “convulsi spasmi di panico religioso”, è un dato di fatto. Più corretto appare forse il linguaggio di Pavel Evdokimov che, parlando dei suoi momenti prima di morire, dice: *La lotta era finita. Fatto il segno di croce Gogol si distese e pianse. “Il momento di morire è giunto, e sono pronto”, dichiarò a Chomjakov [...] e poco prima della morte: “La scala, presto datemi la scala!”.*²⁸ Gogol cioè aveva combattuto tutta la sua vita contro il male che vedeva nell’abbandono dei fratelli da parte dei suoi contemporanei. E quindi sentiva dentro

²⁶ Viktor Vl. Vinogradov, cit.

²⁷ Cfr. G. Florovskij, *Puti*, ed. italiana a cura di Pier Cesare Bori, Marietti 1987, p. 212.

²⁸ Paul Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova Editrice, 1972, p. 77.

di sé il fuoco di una missione tesa a fare risvegliare i sentimenti di fratellanza. Non si può quindi negare che, al di là di tali difetti, la sua impostazione spirituale era più completa di quella dell'esicismo, cui sembrava ispirarsi.

Questo afflato spirituale, in cui la carità operosa mantiene il suo primato, lo spinse a considerare positivamente il cattolicesimo. Nella sua lunga permanenza a Roma e a Parigi ebbe modo di incontrare diversi russi convertiti e diversi rappresentanti del cattolicesimo liberale francese, ma non sentì affatto il bisogno di convertirsi *dal momento che la nostra religione e quella cattolica sono assolutamente la stessa cosa e che non c'è alcuna necessità di sostituire l'una con l'altra: esse sono entrambe autentiche, ammettono ambedue un medesimo e unico Salvatore, la stessa e unica Sapienza divina, che un tempo visitò la nostra terra, sopportando per essa l'ultima mortificazione, allo scopo di elevare la nostra anima e tenderla verso il cielo*²⁹.

In tal modo Gogol non solo evidenziava la complementarità tra ortodossia e cattolicesimo (seguendo in ciò le linee tracciate da Filarete Drozdov nei *Razgovory*), ma indicava all'intelligencija il fatto che la chiesa e la sua liturgia fossero non elementi esclusivamente ecclesiastici, ma temi della filosofia in generale, potendo fungere da fattori propulsori per la liberazione della persona.

Tale "deriva" religiosa di Gogol fu aspramente criticata dal maggior critico letterario dell'epoca, Vissarion Belinskij (1811-1848). Le speranze che la "denuncia" gogoliana desse un grande aiuto alla lotta contro le ingiustizie sociali, a suo avviso, veniva frustrata da questo "rifugiarsi" in un mondo fantastico. Tanto più che nella conclusione delle "Riflessioni", in sintonia con lo spirito dell'ortodossia, si auspica anche la preghiera per lo zar e per il suo governo. La lettera di Belinskij a Gogol fece grande scalpore, in quanto era l'espressione più plastica dei due mondi dell'intelligencija che si stavano separando per fare poi ognuno il proprio cammino: *Voi dite che il popolo russo è il popolo più religioso del mondo, dice Belinskij, ma è una menzogna. Guardate più attentamente e vi convincerete che esso è per natura profondamente ateo e che in lui coesistono molte superstizioni, mentre non vi è traccia di religiosità. L'esaltazione mistica non fa parte della sua natura, piena di buon senso; la sua mente è limpida e positiva e in ciò probabilmente è racchiusa la grandezza del suo futuro destino storico*.³⁰

Sia la critica del Belinskij sia il fatto che effettivamente negli ultimi anni Gogol ebbe problemi di nevrosi, fece sì che di lui si ricordasse solo "l'Inferno" e si dimenticasse il "Paradiso" delle "Riflessioni".

Come si sa, Dostoevskij, che in quel periodo aveva condiviso le critiche di Belinskij, col tempo non solo ripercorrerà la via di Gogol', ma riuscirà in ciò che questi non era riuscito, vale a dire a completare letterariamente l'Inferno e il Purgatorio con il Paradiso, con il grandioso affresco dei "Fratelli Karamazov. Tuttavia, la corrente materialistico-ateista restò molto forte anche nei decenni successivi, al punto da porre le basi culturali di quella che sarà la rivoluzione d'ottobre e l'utopia sovietica.

4. Pëtr Jakovlevič Čaadàev

Nel panorama del risveglio culturale russo della prima metà dell'Ottocento un posto speciale occupa Pëtr Jakovlevič Čaadàev, il quale ha avuto nella storia del pensiero russo un'importanza fondamentale, anche se non sempre riconosciuta a

²⁹ Florovskij, *Puti*, ed. it., p. 210.

³⁰ Ivi, p. 197.

causa del fatto di non essersi schierato con le correnti vincitrici, l'ortodossa prima e la rivoluzionaria poi. Il suo fu il classico ruolo di stimolo al dibattito, al confronto, e quindi all'evolversi di un'incalzante sviluppo filosofico e religioso che permetterà alla Russia di allinearsi all'Occidente per l'elevato sviluppo della scienza teologica.

Il contesto culturale in cui si formò Čaadàev è quello delle riforme promosse dallo zar Alessandro I (1801-1825) in senso liberale. Al di là dell'efficacia di tali riforme nella società, non c'è dubbio che alcune di esse, ed in particolare la riforma delle scuole e della cultura, si rivelarono decisive al fine di risvegliare in Russia molte forze intellettuali sino ad allora sopite. I giovani del primo quarto del XIX secolo poterono frequentare buoni licei e soprattutto ebbero libero accesso alla letteratura straniera. Così ben presto furono accessibili ad ogni russo i filosofi tedeschi, come Fichte, Schelling ed ultimamente Hegel, e gli scrittori cattolici liberali francesi, come Chateaubriand, De Maistre, Lamennais, e così via.

Nato nel 1794 a Mosca, trascorse la fanciullezza educato sia ai valori tradizionali della Russia e dell'ortodossia (era infatti nipote dello storico Šerbatov) che al vento che proveniva dall'occidente (avendo tutori occidentali). Nel periodo 1808-1811 frequentò l'Università (Mosca), legandosi d'amicizia col Griboèdov ed altri scrittori e poeti. Arruolatosi nell'esercito durante la guerra contro Napoleone, partecipò alla battaglia di Borodino (1812) come ufficiale dei cadetti. Nel 1816 era col suo reggimento a Carskoe Selo, ove strinse amicizia con Aleksandr Puškin, il massmo poeta russo. Cominciò allora a frequentare alcune logge massoniche ed alcuni circoli molto critici verso il potere dello zar. Non è stato tuttavia chiarito se avesse qualche parte nella rivolta del suo reggimento Semënovskij nel 1820. Certo è però che la polizia cominciò a sorvegliarlo. Ma nel 1823 egli partiva per l'estero (Inghilterra, Francia, Italia, Germania, ove incontrò il filosofo Schelling), rientrando in Russia solo nel 1826. Intanto l'anno prima c'era stata la rivolta dei Dekabristi contro il nuovo zar. Fra i condannati a morte e all'esilio figuravano diversi suoi amici, onde la polizia sospettò una sua partecipazione a distanza. Ritiratosi alquanto dalla vita pubblica (1829-1831) cominciò a scrivere le famose «Lettere filosofiche». Se ne conoscevano solo quattro, poi a San Pietroburgo sono state trovate altre, raggiungendo così il numero di otto (vedi nota bibliografica). Nel 1831 cercò di farle pubblicare, ma non vi riuscì. La cosa si trascinò per alcuni anni, durante i quali riprese a frequentare attivamente i circoli moscoviti. Il 1836 è l'anno della svolta. A sua insaputa e per una svista del censore fu pubblicata la sua prima Lettera filosofica. Apparve nella rivista « Teleskop » diretta da Nadeždin. La sua severa critica al passato e al presente della Russia provocò duri provvedimenti da parte delle autorità: il censore fu deposto; il direttore della rivista fu deportato in Siberia; a Čaadàev fu proibito pubblicare alcunché vita natural durante. Fu quindi dichiarato pazzo e messo agli arresti domiciliari (visitato settimanalmente da un poliziotto e da un dottore). La critica accolse la sua lettera con biasimo in certi ambienti, con entusiasmo e sorpresa in altri. Herzen, che viveva a Londra, parlò di un « colpo di fucile sparato nelle tenebre ». Nel 1837 la sorveglianza fu mitigata e, poco a poco, sospesa. Riprese così a frequentare le riunioni culturali. A differenza del suo antagonista principale, Chomjakov, aveva un temperamento è freddo, ironico, calmo. Morì nel mese di aprile del 1856, dopo aver devotamente ricevuto i sacramenti.

Come altri pensatori, scrittori e poeti del suo tempo, Čaadàev trasse ispirazione dal romanticismo e idealismo tedesco, oltre che dal cattolicesimo francese, per così dire, di avanguardia. Negli altri autori russi, però, non si riscontra l'incisività e la forza di sintesi che si ritrova nei suoi scritti.

La ricostruzione del pensiero di Čaadaev non presenta particolari difficoltà esegetiche, in quanto i suoi scritti hanno avuto editori e studiosi di ottimo livello³¹. Il complesso più importante dei suoi scritti restano le otto «Lettere filosofiche», ma, grande importanza hanno anche «L'apologia di un pazzo» e la «Corrispondenza». Ad una corretta comprensione resta comunque imprescindibile un quadro dello sfondo culturale su cui il filosofo russo si muove.

Le due fonti principali del pensiero čaadaeviano sono certamente l'idealismo tedesco di Federico Guglielmo Schelling³², specialmente quello dell'ultima fase, ed il cattolicesimo francese.

Gli scritti principali sono dunque:

- «*Lettres sur la philosophie de l'histoire* » (Lettere sulla filosofia della storia), o Lf (Lettere filosofiche).

- «*Apologie d'un fou* » (Apologia di un pazzo), 1837. Abbrev.: Ap.

- «*Mémoire au comte Benkendorf* » (Promemoria al conte Benkendorf), data incerta. Abbrev.: MB.

- «Osservazioni di Čaadàev su due passaggi dal pamflet di A. S. Chomjakov in risposta a Laurentie» (Zamečanija Čaadaeva na dva mesta iz brošury A. S. Chomiakova v otvet Loransi, 1854. Abbrev.: Oss.

- Lettres (Pis'ma).

Come si può notare, Čaadaev scrisse di preferenza in francese, cosa tutt'altro che rara nell'la Russia della prima metà del XIX secolo. Si fa inoltre notare che gran parte del secondo volume delle « Opere scelte » di Geršenzon è costituita da traduzioni dal francese e da varianti. A questo secondo volume si rinvia per i testi russi degli originali francesi. Il presente studio si basa, oltre che sulle « Lettere filosofiche » e sulla «Apologia di un pazzo», sugli scritti meno conosciuti del nostro autore, come la corrispondenza, almeno per ciò che riguarda il nostro soggetto.

5. La “filosofia della Rivelazione” di Schelling

³¹ Per una discussione sull'autenticità e le varianti dei testi vedi l'opera di Charles Quenet, *Tschaadaev et les lettres philosophiques, contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931. Interessante anche l'introduzione alla recente pubblicazione francese delle lettere filosofiche: «*Lettres philosophiques adressées à une dame, présentées par François Rouleau*», Libr. des Cinq Continents, Paris 1970, specie pp. 23-29. Per la pubblicazione russa, la prima raccolta fu la traduzione sul testo di Gagarin, *Oeuvres choisies de Pierre Tchaadaieff publiées pour la première fois par le Père Gagarin*, Paris-Leipzig 1862. Il testo francese viene ripreso quasi integralmente da Al. Geršenzon, *Sočinenija i pis'ma P. Ja. Čaadàeva* (Opere e lettere di P. Ja. Č.), Moskva 1913, v. I; la traduzione russa è nel v. II, 1914. Alle lettere del Geršenzon bisogna aggiungere quelle edite dall'Accademia delle Scienze di Leningrado in «*Literaturnoe Nasledstvo* » (nn. 22-24, Moskva 1935), a cura di V. Asmus e D. Šachovskoj, *Neizdannye filosofičeskie pis'ma P. Ja. Čaadàeva* (Lettere filosofiche inedite di P. Ja. Č.). Si noti però che nelle cinque lettere filosofiche pubblicate da Asmus e Šachovskoj manca quella designata come «quarta» in Geršenzon (sull'Architettura). Spesso questa infatti non viene inclusa fra le otto.

La pubblicazione inglese delle otto Lettere e dell'Apologia è opera dello studioso R. T. Mc Nally, *The major works of Peter Chaadaev* (Le opere maggiori di P. Čaadaev), ed. Notre Dame, London 1969. Per la pubblicazione tedesca, alle lettere pubblicate da N. Bubnov, *Philosophische Briefe* (Lettere filosofiche), in: *Oestliches Christentum*, tomo I° (München, 1923, pp. 1-87), bisogna aggiungere le altre cinque pubblicate (in appendice) da H. Falk, *Das Weltbild Peter Tschaadaievs nach seinen acht Philosophischen Briefen* (La concezione del mondo di P. Čaadaev secondo le sue otto lettere filosofiche), München 1954. E' necessario, inoltre, far notare che la seconda e terza lettera edite dal Geršenzon corrispondono alla sesta e alla settima del Mc Nally. La versione italiana è stata fatta a cura di A. Tamborra, *Lettere filosofiche, seguite dall'Apologia di un pazzo e da una lettera a Schelling*, ed. G. Laterza & F., Bari 1950, il libro è ormai raro. Più accessibile è oggi l'edizione a cura di F. Déchet: Pëtr Jàkovlevič Čaadaev, *Lettere filosofiche ed altri scritti*, Città Nuova Editrice, Roma 1976.

³² Cfr. V. Sečkarëv, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jahrhunderts*, Leipzig 1939.

Čaadaev conobbe personalmente Schelling (1775-1854) nel corso di un suo viaggio in Germania³³ ed ebbe con lui uno scambio di lettere³⁴. Ciò che maggiormente lo attraeva in Schelling era lo sforzo di quest'ultimo alla ricerca di un punto d'incontro tra la filosofia e la religione.

Il filosofo tedesco sembrava aver definitivamente messo in crisi la convinzione occidentale secondo la quale i principi della religione e della fede sono del tutto differenti e non hanno nulla in comune con quelli della filosofia o della ragione. Da secoli, infatti, la religione e con essa la teologia venivano viste soltanto in rapporto alla rivelazione divina. La filosofia invece era connessa alla ragione umana. Non solo. L'ultimo periodo schellinghiano viene comunemente chiamato (da una delle sue opere principali) "Philosophie der Offenbarung" (Filosofia della Rivelazione). Čaadaev aveva previsto il corso che il pensiero di Schelling avrebbe preso.

Aujourd'hui j'apprends par un ami³⁵ qui dernièrement a passé quelque jour auprès de vous, que vous enseignez une philosophie de la Revelation. (...) J'ignore la doctrine que vous exposez à cette heure à votre auditoire, quoique je vous l'avoue, j'ai cru souvent pressentir, en vous lisant, qu'une philosophie religieuse devait un jour découler de votre système »³⁶.

Questo brano di una delle sue lettere a Schelling mostra che l'atteggiamento del filosofo russo non era quello di una dipendenza passiva.

Mentre gli attribuiva un'importanza di primo piano, in vista di un rinnovamento della filosofia europea nel senso di una integrazione di elementi sinora separati in un sistema più completo e globale, e gli esprimeva un'ammirazione entusiastica, Čaadaev stava nel frattempo meditando ed elaborando quegli elementi che più tardi costituiranno la sua filosofia della storia.

Che l'autore delle «Lettere filosofiche» stesse interpretando Schelling a suo modo lo dimostra anche una lettera di quest'ultimo, in cui spiegava che la sua filosofia della rivelazione (« Die Philosophie der Offenbarung ») non era «la» sua filosofia, ma solo la sua «terza parte», cioè il cosiddetto ultimo periodo:

La filosofia della Rivelazione, della quale Le ha scritto il nostro eccellente amico, non è il nome di tutta la mia filosofia, ma solo dell'ultima parte. Il sistema stesso si distingue da tutti i precedenti solo per il fatto che esso racchiude una filosofia che può veramente giungere là senza che sia fatta violenza alla filosofia ed al cristianesimo.

Hoc opus hic labor erat.

Dunque mi sono tenuto il più vicino possibile al cammino precedente e ho cercato I mezzi più semplici, mentre ho tentato di superare il razionalismo che è durato sino ad ora (non quello della Teologia, bensì quello della filosofia stessa), d'altra parte mi sono guardato altrettanto dal cadere nel sentimentalismo, nella fantasticheria o in un misticismo che la ragione condanna³⁷.

³³ A Schelling (Mosca 1832); cfr. Déchet, op. cit., p. 250; Geršenzon, Op. cit., V. 1, pp. 167-170.

³⁴ Schelling a Čaadaev (München 1833): cfr. Déchet, op. cit., p. 325; Geršenzon, pp. 382-383.

³⁵ Il suo amico è A. I. Turgenev, che ricorre sovente nella corrispondenza di Čaadaev, spesso proprio in riferimento a Schelling; cfr. Geršenzon, op. cit., pp. 183-190. 191-192, 211. Aleksandr Ivanovič Turgenev (1785-1846) studiò all'Università di Göttingen, lavorò poi in Russia nel Ministero della Giustizia, quindi dal 1824 riprese i suoi viaggi (con lunghi soggiorni) all'estero.

³⁶ A. Schelling (Mosca 1832); Geršenzon, op. cit., p. 168. Nella pagina precedente ricorda il suo incontro col filosofo tedesco a Karlsbad nel 1825.

³⁷ Cfr. Lf, ed. Déchet, p. 325-326.

Quando Schelling scriveva questa lettera a Čaadaev il suo pensiero al riguardo era in fieri. Infatti era ancora oggetto di insegnamento. Lui vivente la Filosofia della Rivelazione restò manoscritta, ma anche quando fu pubblicata postuma non fu affatto evidente come si inserisse nel quadro generale del sistema schellinghiano³⁸. Anche recentemente, per alcuni, come il De Ruggiero, l'ultimo periodo di Schelling è una «anacronistica sopravvivenza di un ibridismo storico-teologico, condannato all'infecundità»³⁹. Per Del Boca, Fuhrmans, Schröder, Ertel ed altri, l'unità del pensiero schellinghiano esiste, e potrebbe definirsi come «teismo immanente»⁴⁰. Che quest'ultima sia la prospettiva forse più vicina alla realtà del pensiero del filosofo tedesco si evince dal fatto che egli ancora pensa in categorie razionali come questa: «che cosa è che si può dedurre per via logica, e cosa non lo è?» Fra le cose non deducibili per via logica ad esempio egli annovera il peccato originale, che è un punto chiave della Rivelazione⁴¹.

E' comprensibile dunque che anche il Čaadaev percepisca in modo personale il pensiero schellinghiano. Sembra, infatti, che nonostante le somiglianze tra la «Philosophie der Offenbarung» e la concezione della storia contenuta nelle otto «Lettere filosofiche», sia legittimo affermare che i principi fondamentali non sono gli stessi. Per Schelling la filosofia della Rivelazione è in primo luogo filosofia, e perciò il principio primario resta, per così dire, umano; che sia questo individuato nell'Idea, nella Ragione o nell'Io, il problema non cambia.

Per il filosofo russo, l'aspetto filosofico non rappresenta che una fase nella ricerca della Verità completa. Per lui la relazione filosofia-teologia è un vero e proprio incontro creante una integrazione e completamento reciproco. Esiste fra i due campi una reale continuità. Il principio umano, allora, non è più autonomo, ma radicato in quello divino, e questo non soltanto dal punto di vista metafisico (o dell'umana esistenza), ma anche per quanto riguarda la conoscenza.

L'idea che egli maggiormente assimila da Schelling è l'idea di «unità». Tale idea è presente e soggiace a tutto il suo sistema. Essa viene applicata con coerenza a tutte le questioni che egli affronta, soprattutto alla storia. Infatti l'unità in questione non è solo unità dell'esistente, ma anche del divenire storico. Per Schelling, infatti, la storia, presa non nelle singole vicende o nella sua fattualità bruta, ma nel suo insieme, è la manifestazione di Dio. E' come se in essa i grandi principi della necessità e della libertà trovassero una sintesi superiore e si ricomponessero appunto in unità.

In questo sta il debito maggiore di Čaadaev nei confronti di Schelling, ma forse egli stava anche indipendentemente sviluppando pensieri analoghi, il che spiega la poca attrazione che esercitò su di lui Hegel anche quando godette di maggior prestigio rispetto a Schelling. Si potrebbe dire che il filosofo russo applichi l'idea di unità in modo più consistente e continuo che non Schelling stesso. Questi infatti passa molto facilmente dalla sintesi all'analisi, benché egli voglia dare alla sua concezione filosofica un carattere unitario e sintetico. In Čaadaev, invece, la riflessione sulla storia come Rivelazione è costante e lineare.

5. Il Cattolicesimo francese

³⁸ Fra gli studi più competenti della filosofia schellinghiana vedi A. Bausola, *Schelling, Filosofia della Rivelazione*, ed. Zanichelli, Bologna 1972 (2 voll.). Una breve recensione si trova in *Divinitas* (1973, n. 17, pp. 402-405), fatta da B. Gherardini, *L'uffimo Schelling: il filosofo della Rivelazione*.

³⁹ Cfr. Gherardini, op. cit., p. 403.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 404-405.

Se nel campo puramente filosofico il pensiero russo degli inizi del XIX secolo dipendeva principalmente dall'idealismo tedesco, in quello specificamente religioso e cristiano la cultura russa si rifaceva ai pensatori cattolici francesi⁴². Se in Schelling si può scorgere la base, per così dire, metafisica del sistema čaadaeviano, nei pensatori cattolici francesi si possono riscontrare molte idee-chiave, concernenti il giudizio sulle confessioni cristiane, il confronto delle loro caratteristiche e il loro ruolo nella storia.

Per questi pensatori francesi la storia ha il sottofondo dell'eternità, che in un senso più positivo si potrebbe definire Provvidenza⁴³. Questo elemento che è inerente alla storia, dà ad essa quell'unità, che è il carattere di tutto ciò che è vero. E tutti i fenomeni storici vanno considerati alla luce di questo elemento unificante⁴⁴. In essa il movimento dei popoli può esser visto come un tutto, in quanto quell'unità-totalità che esiste nelle azioni degli individui esiste pure nei popoli (l'uomo collettivo) e nell'umanità intera⁴⁵. Il Cristianesimo tiene conto appunto di questa totalità, per cui suo carattere distintivo è l'universalità della sua missione, la quale attraverso l'azione sociale tende a creare una unità morale tra popoli di diverse tradizioni e culture⁴⁶. Il medioevo è l'esempio più chiaro di questa forza unificatrice. La Chiesa riuscì allora a dare unità a innumerevoli tribù di barbari e quindi unità alla civilizzazione dei diversi stati europei⁴⁷. Quando stati e istituzioni perivano, per ragioni di discordie interne o di attacchi dall'esterno, *c'est à ce moment que l'Eglise chrétienne proclame le plus haut l'unité de sa doctrine, l'universalité de son droit* ⁴⁸. Ciò che nella Chiesa cattolica mantenne l'unità fu il Papato, che, simbolo e strumento di unità, fu pure efficace mezzo per la sua missione universale⁴⁹. Quest'opera unificatrice e civilizzatrice subì un duro colpo a causa dello scisma bizantino prima e della Riforma protestante poi. In questo senso si deve dire che tale progresso verso l'unità ebbe un duro a causa dello scisma dei Bizantini ed in seguito dalle forze disgregatrici della Riforma protestante⁵⁰.

6. La storia come Rivelazione

L'idea direttrice della filosofia di Čaadaev, come si è detto, è quella di unità, proveniente dall'idealismo schellinghiano. Il filosofo russo però non segue Schelling nelle sue speculazioni metafisiche, ma lo filtra attraverso le riflessioni storiosofiche francesi. La metafisica dell'Uno primordiale non appare nel pensatore russo. Ciò che attrae la sua attenzione è la dinamica della storia, nella progressiva realizzazione di

⁴² Per le influenze dei pensatori cattolici francesi, vedi specialmente C. Quenet, op. cit., pp. 139-165, ove sono trattati i contatti di Čaadaev con le opere di Chateaubriand, Ballanche, Lamennais, Guizot. L'ammirazione per il cattolicesimo francese è dimostrata anche dall'augurio che egli esprimeva in una lettera a Turgenev del 25 maggio 1836 (cfr. Geršenzon, op. cit., I, p. 191) che il P. Lacordaire fosse il futuro papa.

⁴³ Cfr. Chateaubriand F. de, *Génie du Christianisme*, parte III, libro III; Ballanche M., *Palingénésie sociale*; in Quenet, op. cit., pp. 142-147.

⁴⁴ Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*; cfr. Quenet, op. cit., p. 148.

⁴⁵ Ballanche, in: Quenet, op. cit., p. 144; Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, *ibidem*, p. 155.

⁴⁶ Questo aspetto è messo in risalto specialmente da Lamennais, op. cit., Guizot, op. cit., e da Joseph De Maistre nell'opera *Du Pape*, cfr. Quenet, op. cit., p. 148 ss.

⁴⁷ Pensiero ricorrente del Guizot. Cfr. Quenet, op. cit., pp. 150-152.

⁴⁸ Citato da Quenet, op. cit., p. 154.

⁴⁹ Cfr. Chateaubriand e De Maistre nelle suddette opere. Citati in Quenet, rispettivamente p. 141 e p. 157.

⁵⁰ Cfr. Guizot, in Quenet, op. cit., p. 150.

questa idea⁵¹. Egli era ben conscio del rischio di panteismo, per cui si affrettò a prendere le distanze:

Senza dubbio esiste un'unità assoluta nell'insieme degli esseri, ed è precisamente quanto cerchiamo di dimostrare del nostro meglio. C'è di più: è questo il credo di ogni sana filosofia. Ma questa unità è l'unità oggettiva, completamente al di fuori della realtà sensibile, fatto grandioso senza dubbio, che diffonde una luce ineffabile sul grande Tutto, che dà il senso logico delle cause e dei fini, ma nulla ha di comune con quella specie di panteismo che professa la maggior parte dei filosofi dei nostri giorni, dottrina funesta che colora con la sua falsa tinta tutti i sistemi filosofici, e fa sì che oggi non vi sia più sistema filosofico, che nonostante le sue belle promesse di spiritualismo, non finisca col trattare il fatto spirituale come se esso avesse a che fare col fatto materiale⁵².

L'unità è data proprio dalla rivelazione primordiale. Quasi riecheggiando il giovanneo "In principio era il Verbo", Čaadaev fa partire la storia dell'uomo dal momento in cui Dio gli parlò, comunicandogli il suo disegno. In un certo senso, dunque, la vera filosofia affonda le sue radici nella rivelazione. Nei tempi remoti Dio parlò all'uomo. Poi venne la caduta, il momento cioè in cui l'uomo ha dimenticato quella parola ed ha subito uno sbandamento per quanto riguardava la sua vocazione e il suo destino. Questo evento, però, non ha distrutto la parola di Dio nell'uomo. Ed è proprio questa scintilla divina nell'uomo che ha dato inizio alle civiltà umane nella storia. E' questa continuità che sta alla base di ogni civiltà: continuità che connette la prima rivelazione a quell'oceano di idee che si è formato nel corso della storia e «nel quale noi nuotiamo»:

Quanto costituisce la vera natura dell'uomo è che, fra tutti gli esseri, è il solo che può ricevere una istruzione infinita: là è la sua grandezza, là è la sua superiorità su ogni cosa creata. Ma, affinché si elevi alla condizione di essere intelligente, bisogna che un raggio della ragione suprema lo illumini. Il giorno in cui l'uomo fu creato, Dio gli parlò e l'uomo lo ascoltava e lo capiva: questa è la vera genesi della ragione umana; mai la psicologia riuscì a trovarne una più profonda. In seguito perse in parte la facoltà di udire la voce di Dio e questo fu l'effetto naturale del dono della libertà illimitata che egli aveva ottenuto: ma non smarrì la memoria delle prime parole divine che risuonarono al suo orecchio.⁵³

Il rapporto che lega quindi la rivelazione (parola di Dio) alla ragione umana è strettissimo:

Se è vero che nella realtà suprema o oggettiva, la ragione dell'uomo non è che la riproduzione continua del pensiero di Dio, la sua ragione attuale o soggettiva non è che la ragione che l'uomo si è costituito in virtù del suo libero arbitrio⁵⁴.

⁵¹ La doctrine qui se fonde sur le principe suprême de l'unité, et de la transmission directe de la vérité dans une succession non interrompue de ses ministres, ne peut être que la plus conforme au véritable esprit de la religion... »; cfr. Geršenzon, op. cit., v. 1, p. 75. Nella VI L. Ph. H. Čaadaev spiega come l'unità di cui egli parla non porti al panteismo; cfr. Mc Nally, Op. cit., pp. 105-106.

⁵² Cfr. Lf 5, in Déchet, op. cit., pp. 139-140.

⁵³ Lf 5, in Déchet, op. cit., p. 146-147.

⁵⁴ Ivi, p. 148.

Secondo Čaadaev il continuo rinvio alle Sacre Scritture da parte del Cristianesimo ha portato ad una dimenticanza. Abituato a considerare come verità rivelate solo quelle contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'uomo ha dimenticato la "rivelazione originaria". Eppure, se non si ha consapevolezza di "questa prima comunione dello spirito di Dio con lo spirito dell'uomo", si rischia di avere un'idea abbastanza limitata, se non distorta, della rivelazione⁵⁵.

Il progresso della civiltà umana è il risultato dei contributi, culturali e spirituali, dei popoli, nelle diverse epoche della storia. Ogni popolo è chiamato a realizzare la «sua idea» nel mondo, di modo che le generazioni successive, assimilandola e portando il loro nuovo contributo (le loro idee), possano seguire l'ispirazione divina e così accrescere il patrimonio spirituale dell'umanità.

Due sono le condizioni che devono verificarsi in vista di questo progresso, e cioè che ogni popolo non resti separato dal resto dell'umanità, ma ne assimili il patrimonio di idee, e che ogni popolo prenda coscienza del momento in cui esso deve svolgere il suo ruolo, di quando cioè è arrivato il «suo momento»⁵⁶.

C'è un parallelo fra la relazione che intercorre fra l'individuo e il popolo da una parte, e un popolo e l'umanità, dall'altra. Al modo in cui un individuo può venir meno al suo dovere, a causa di un cattivo uso della sua libertà o per mancanza di vigilanza, divenendo così un membro parassita del suo popolo, così un popolo può rimanere isolato dal resto dell'umanità o, venendo meno la presa di coscienza del momento di entrare in scena, diviene un parassita nei confronti dell'umanità⁵⁷.

7. Il popolo russo al margine della civiltà

La filosofia della storia come rivelazione di Dio nel mondo è lo sfondo sul quale si muove tutto il pensiero di Čaadaev. E certamente se si fosse limitato ad esporre le suddette linee generali non avrebbe prodotto alcuna impressione in Russia. Sarebbe stato considerato alla stregua dei tanti seguaci russi di Schelling, al massimo ammirato per la sua capacità di sintesi e per la chiarezza del pensiero.

Ciò che invece provocò grande scalpore fu il suo giudizio sul passato della Russia. Il popolo russo, a suo avviso, si è trovato in contrasto con la prima condizione della civiltà, vale a dire che la nazione non si tenga in disparte, ma sia pronta ad assimilare le grandi conquiste raggiunte dagli altri popoli. Né possono essere considerate una scusante, caso mai un'attenuante, le condizioni storico-geografiche, che l'hanno lasciata isolata rispetto all'umanità pensante. Alla Russia è sfuggita di conseguenza anche la seconda condizione, quella di tenersi pronta ad entrare in scena.

Altri popoli svolsero il loro ruolo arricchendo la cultura dell'umanità, ed uno dopo l'altro trassero vantaggio dalle conquiste culturali di coloro che li avevano preceduti, come per esempio, gli Egiziani, i Greci, i Romani, i Franchi, gli Spagnoli, i tedeschi. In particolare i popoli d'Europa rivelano una "fisionomia comune, un'aria di famiglia", ed anche se ci sono notevoli differenze, come ad esempio fra nord e sud, vengono tenuti in stima i medesimi valori, come il diritto, la giustizia, il dovere, l'ordine⁵⁸.

La vitalità di un popolo, secondo Čaadaev, dipende dalle "forti impronte" che le età trascorse lasciano nel suo animo e dai contatti con gli altri popoli. Invece la Russia è senza quelle impronte ed è rimasta fuori dal coro delle nazioni, non ha "partecipato al movimento generale dello spirito umano":

⁵⁵ Lf 2, in Déchet, op. cit., p. 112.

⁵⁶ Lf 6, in Déchet, op. cit., pp. 160-162.

⁵⁷ Lf 1, in Déchet, op. cit., pp. 87, 94-95.

⁵⁸ Lf 1, in Déchet, op. cit., p. 88.

Noi venuti al mondo come figli illegittimi, senza eredità, senza legami con gli uomini che ci hanno preceduti, nulla abbiamo nei nostri cuori degli insegnamenti anteriori al nostro esistere d'oggi... I nostri ricordi non vanno oltre la giornata di ieri, siamo, per così dire, estranei a noi stessi. ...In conseguenza di ciò rileverete come siamo del tutto privi di una certa sicurezza di giudizio, di un certo metodo dello spirito, di una certa logica. Il sillogismo dell'occidente ci è ignoto⁵⁹.

Procedendo ad alcuni esempi storici, il filosofo russo richiama il tentativo di Pietro il Grande (1672-1725) di modernizzare la Russia. Ma, proprio per la mancanza di presupposti più antichi e profondi, allorché “gettò il mantello della civiltà”, i Russi afferrarono il mantello senza pervenire alla civiltà. In altre parole, qualche modifica superficiale fu attuata, ma rimase appunto superficiale.

Anche le speranze riposte in Alessandro I andarono deluse. Certo, la Russia ha vissuto dei momenti di gloria, grazie alle sue vittorie su Napoleone, ma il contatto con l'Europa si è rivelato tutt'altro che fecondo. Anzi, sono stati assimilati solo gli elementi di dissoluzione, invece di cogliere quelli della costruzione e del progresso. Del resto, commenta amaramente il Čaadaev, “abbiamo qualcosa nel sangue che respinge ogni vero progresso”. E ancora: “oggi, qualunque cosa si dica, siamo una lacuna nell'ordine intellettuale”⁶⁰.

A rendere più tagliente il suo giudizio sul passato della Russia, fu il coinvolgimento con un riferimento rapido ma inequivocabile dell'Ortodossia tra le cause di questo drammatico stato di cose:

Che facevamo noi, mentre dalla lotta tra la vigorosa barbarie dei popoli del nord e l'alto pensiero della religione sorgeva l'edificio della civiltà moderna? Spinti da un destino fatale, andavamo a cercare nella miserevole Bisanzio, oggetto del profondo disprezzo di quei popoli, il codice morale che doveva formare la nostra educazione⁶¹.

Bisanzio è per Čaadaev il simbolo dell'inazione, la negazione della vitalità e quindi del cristianesimo. Questo infatti è visto dal filosofo russo come sintesi profonda fra verità e storicizzazione della verità. E' il “volto puramente storico” del cristianesimo a racchiudere il dogma. Il che significa che questo va considerato nella prospettiva di come incida nella vita dell'uomo e cosa potrà fare per l'avvenire. Anche dal punto di vista etico, il cristianesimo non può essere concepito come un sistema di regole morali, ma piuttosto come una “potenza divina, eterna agente universalmente nel mondo intellettuale e la cui azione visibile deve essere per noi perpetuo insegnamento⁶². In altri termini, per Čaadaev il valore del dogma e della norma morale si misura in rapporto alla sua incidenza sulla vita degli uomini.

8. L'Ortodossia

La religione, secondo Čaadaev, è l'elemento decisivo del progresso umano. E' attraverso la religione che la Parola di Dio comunicata al primo uomo è stata tramandata sino a noi. In questo senso la religione è Tradizione, cioè fattore di

⁵⁹ Lf 1, in Déchet, op. cit., pp. 87-89.

⁶⁰ Lf 1, in Déchet, op. cit., pp. 91-92.

⁶¹ Lf 1, in Déchet, op. cit., p. 92.

⁶² Lf 1, in Déchet, op. cit., p. 93-94.

collegamento fra Dio e l'uomo. Il principio della religione incide beneficamente sia nel campo ideale che in quello sociale. Nel campo ideale, la religione è l'elemento propulsore e unificante, il principio che innalza il livello della « intelligenza universale ». Nel campo sociale, la religione diviene il principio di amore che caratterizza la relazione esistente fra i diversi popoli, spingendoli a realizzare per quanto possibile sulla scena della storia umana il Regno di Dio.

«*Adveniat Regnum tuum*» è una delle espressioni (e preghiere) più care a Čaadaev. Ed è proprio l'importanza che egli annette all'impatto della religione nel mondo e nella società all'origine del suo giudizio notevolmente critico sull'Ortodossia.

Introdotta appena nella sua prima lettera filosofica, il tema dell'Ortodossia viene più volte ripreso negli altri scritti e connesso da Čaadaev con quello della civiltà e dei destini della Russia. Ciò non ci sorprende se teniamo presente il legame che egli stabilisce fra religione, popolo e civiltà. Ogni popolo è il risultato, nel suo carattere (quello spirito che verrà chiamato in seguito «narodnost'») di un'idea religiosa, a seconda di come viene anche storicizzata dalla presa di coscienza e dalla libertà⁶³. E non si intende qui una libertà puramente spirituale, ma una indipendenza effettiva della Chiesa dal potere civile e politico.

Dopo aver tracciato un quadro decisamente negativo del passato della Russia, come abbiamo visto sopra, Čaadaev ne delinea le cause. La tragica situazione della cultura e dell'ortodossia russa si ricollega allo scisma da Roma, nel quale è venuta a trovarsi, e alle caratteristiche religiose di Costantinopoli, che furono all'origine della spiritualità russa.

La tragedia della religiosità russa, in termini più espliciti, fu dunque causata dalla sottolineatura eccessiva degli elementi ascetici e mistici, a tutto danno del mandato storico della chiesa che è quello di agire per la realizzazione del Regno di Dio nel mondo. La sottolineatura dell'elemento mistico porta la chiesa ortodossa ad estraniarsi anche dalla scienza, distinguendo in modo troppo marcato la scienza umana e la saggezza divina. Coerente con la sua concezione di fondo della rivelazione che si esplica nella storia, Čaadaev rigetta questa distinzione, ricordando che *la rivelazione non è diffusa nel mondo allo scopo di immergerlo in una misteriosa nebbia, ma per illuminarlo con la sua luce eterna. Essa stessa è parola; la parola richiama la parola, non il silenzio*⁶⁴.

Ancora più evidente si manifesta la passività della Chiesa ortodossa verso lo stato, a Bisanzio come a Mosca, in contrasto con l'attività e lo spirito d'iniziativa della chiesa di Roma⁶⁵.

Laddove il Čaadaev individua l'ambito più negativo in cui si manifesta l'inazione della chiesa russa è nella schiavitù, anzi nel non aver mosso un dito contro questa forma di oppressione dell'uomo sull'uomo:

⁶³ Lett. al conte Circourt, 1846, in: Geršenzon, op. cit., I, p. 269, riferito in particolare alla Russia e Bisanzio. Anche Ap. Fou., ib., p. 223. Da notare però che, per Čaadaev, anche le circostanze storiche hanno un ruolo notevole, e che la presa di coscienza è più spesso accessibile ad una élite che non a tutto il popolo. Circourt, Adolphe de. (1801- ?) era un pubblicista francese che si sposò con una contessa russa, entrando in contatto, oltre che col Čaadaev, con gli Slavofili.

⁶⁴ Lettera a Turgenev, in Déchet, op. cit., p. 275.

⁶⁵ Lett. alla principessa Meščerskaja, in: Geršenzon, op. cit., I, p. 243. In un'altra lettera ricorda il famoso episodio di S. Ambrogio che impedisce l'entrata in chiesa all'imperatore che aveva autorizzato un massacro ad Antiochia: «Eh bien! ce même Théodose, que l'on traitait de souverain pontife à Constantinople, vous savez comme il fut malmené par St. Ambroise à Milan, et il faut ajouter que ce dernier, non content de lui interdire l'entrée de l'église, fit aussi enlever le trône impérial du sanctuaire. Rien ne dessine mieux, je trouve, le caractère de deux églises. D'une part, un clergé animé d'un profond esprit d'indépendance, aspirant à ériger le pouvoir spirituel au dessus de celui de la force; de l'autre, une église soumise elle-même à la puissance matérielle, et tendant à s'élever à une espèce de Califat chrétien. Voilà donc l'héritage que nous reçumes de Byzance, avec l'intégrité du dogme et sa pureté primitive», in: Lett. al conte Circourt, in: Geršenzon, op. cit., I, p. 272.

Questi schiavi che vi servono, non sono la vostra atmosfera? Questi solchi che altri schiavi hanno scavato col sudore della loro fronte, non sono forse la terra che vi sorregge? E quante cose, quante miserie racchiuse nella sola parola schiavo! Ecco il magico cerchio nel quale tutti ci dibattiamo senza poterne uscire. (...) Come mai il carattere che più sorprende una società cristiana è proprio quello di cui il popolo russo, nel seno stesso del cristianesimo, si è spogliato? Perché la religione ha tra noi questo effetto alla rovescia? Non so, ma mi pare che basterebbe questo per fare dubitare dell'ortodossia di cui ci vantiamo. (...) La Chiesa ortodossa spieghi questo fenomeno. Dica perché non ha alzato la sua voce materna contro la detestabile usurpazione di una parte della nazione sull'altra⁶⁶.

Ma il filosofo russo non si ferma alla critica e alla requisitoria. E' animato da spirito costruttivo. Egli nutre speranze per una svolta positiva dell'ortodossia. Il mezzo è la riconquista dell'unità perduta a causa dell'orgoglio, come nel caso della vicenda del patriarca Fozio, e la ribellione contro «l'autorità legittima». L'apparizione di Pietro il Grande sulla scena della storia russa aveva cambiato le condizioni e creato nuove possibilità in vista di una ripresa dei legami con l'occidente.

L'ortodossia sinora rimasta nell'inazione, talvolta colpevole, potrebbe riprendere il cammino della sua missione universale. In questo essa potrebbe ricevere un grosso vantaggio dall'esempio dell'unità e dell'azione del cattolicesimo. Il popolo russo non ha un passato. Il futuro però sembra che possa essere suo. Infatti esso ha la possibilità di far sue le civiltà precedenti e il momento della presa di coscienza non sembra lontano.

9. Il Protestantismo

E' interessante notare che, malgrado la sua ammirazione per il romanticismo e l'idealismo tedesco, il filosofo russo a più riprese espresse un giudizio tutt'altro che positivo sulla Riforma protestante. D'altra parte, l'idealismo stesso viene da lui accettato non in quanto esalta l'io individuale, ma in quanto sottolinea l'idea universale, e pertanto tutto ciò che tende alla realizzazione dell'unità.

Čaadaev sa bene che la filosofia tedesca si è sviluppata nello spirito della Riforma. Quella stessa Riforma che ha spezzato il mirabile «sistema federale», che la Cristianità occidentale aveva creato⁶⁷.

La separazione della Scrittura dalla Tradizione è, in un certo senso, il corrispondente teoretico della separazione storica dal centro dell'unità, che è il Papato. Una separazione, quella storica, che non ha restaurato la libertà umana, come si proponeva, ma che ha rinnovato la divisione e l'individualismo, che caratterizzavano lo spirito del paganesimo precristiano.

La parola scritta non opera come la parola parlata. Essa fa violenza allo spirito. Lo sottomette rigorosamente con la sua fissità e la lunga consacrazione. (...) Nulla arresta il pensiero religioso nel suo progresso infinito quanto il libro. (...) Quando il Figlio di Dio diceva che avrebbe inviato lo Spirito agli uomini, e che egli stesso sarebbe stato tra loro eternamente, credete che pensasse a quel libro che si è scritto dopo la sua morte, in cui si è narrato bene o male la sua vita e i suoi discorsi e raccolto qualcuno degli scritti dei suoi discepoli? Credete che egli

⁶⁶ Lf 2^a, in Déchet, op. cit., pp. 106-107.

⁶⁷ Lf 6^a, in Déchet, op. cit., pp. 164-165, 174-177.

pensasse sarebbe stato questo libro a perpetuare la sua dottrina sulla terra? Certamente non era questo il suo pensiero.(...) Dunque se non eterodosso è certamente molto poco filosofico supporre, come fanno i settari, che tutta la saggezza sia rinchiusa nelle pagine d'un libro. Ed è anche certamente un'alta filosofia in quelle credenze così salde delle genti della legge che fa loro riconoscere un'altra fonte della verità, più pura, un'autorità meno terrestre⁶⁸.

I testi isolati della Bibbia rappresentano un vero ostacolo alla ricerca della verità. L'ispirazione si trova nella rivelazione presa nel suo insieme⁶⁹ ed attuantesi nella storia, nell'intelligenza collettiva dei popoli, e va ben al di là delle singole espressioni bibliche. Nel protestantesimo c'è una strana attrazione per la rovina, per la frammentazione e l'autodistruzione, derivante da quell'insistenza sull'aspetto invisibile della chiesa.

E' solo realizzandovisi che la verità diventa vivente, dalla regione della speculazione discende in quella della realtà, da pensiero diventa « fatto », acquista infine il carattere di una forza della natura e la sua azione diventa altrettanto sicura quanto quella di ogni altra forza naturale. Ma come tutto ciò avverrebbe in una società ideale che non avesse esistenza se non nei desideri e nella immaginazione degli uomini? Ecco cosa è la Chiesa invisibile dei protestanti, invisibile, in effetti, come il nulla⁷⁰.

C'è ragione però di nutrire un certo ottimismo. L'errore commesso dalla Riforma, di giudicare cioè la chiesa ed il papato dalla prospettiva della Chiesa invisibile, non è irreparabile. Il danno che è derivato alla propagazione del messaggio cristiano non ha raggiunto uno stadio definitivo. La via per uscire da una tale situazione di indeterminatezza ed inefficacia è stata spianata dall'avvento della filosofia schellinghiana, germogliata dalla Riforma, ma portatrice di elementi nuovi, proprio di quegli elementi che mancano al protestantesimo, vale a dire l'unità dello spirito, dell'umanità e del cosmo.

10. Cattolicesimo e riunione delle Chiese

Negli scritti di filosofia della storia del Čaadaev ricorre dunque spesso il rapporto fra religione e società, come pure un confronto fra le varie confessioni cristiane. E non è difficile cogliere sin dal primo momento come e perché dei tre rami principali della cristianità, le sue preferenze vadano al cattolicesimo. E, alla luce dei concetti sopra esposti, la ragione è abbastanza ovvia. Egli esamina e giudica il cristianesimo nei suoi rami secondo la preservazione dell'unità, la fedeltà alla Parola di Dio e lo sforzo di realizzare il Regno di Dio sulla terra. In altre parole la veridicità di una chiesa non si misura a partire dalla sua fedeltà alla lettera del dogma, ma dalla sua capacità di incarnare la Rivelazione nella storia: *Adveniat Regnum tuum*.

D'altro canto, anche quando esalta il cattolicesimo ed il papato, Čaadaev lo fa da filosofo. Il che è all'origine di tanti equivoci, del resto molto simili a ciò che accadrà poi con Vladimir Solov'ev. Di conseguenza, tali principi filosofici, quali sono il ruolo del papato e della Chiesa nella storia, hanno poco o nulla di teologico, e quindi non devono essere applicati in modo puro e semplice al tema dell'appartenenza personale a questa

⁶⁸ Lf 8^a, in Déchet, op. cit., pp. 202-204.

⁶⁹ Lettera alla Meščerskaja, in Déchet, op. cit., p. 284.

⁷⁰ Lf 6^a, in Dechet, op. cit., p. 177.

o a quella Chiesa. Il Čaadaev, come poi il Solov'ev, esaltando l'idea universalistica del papato romano, sono ben lungi dal pensare ad un abbandono dell'Ortodossia. L'universalismo papale, proprio per il suo carattere di universalità, non può mettersi in contrapposizione ad altre concezioni della cristianità, ma tutte le comprende.

Non sorprende perciò la sua precisazione in risposta ad una osservazione dell'amico Turgenev:

Come vedete la mia religione non è esattamente quella dei teologi, e forse mi direte che non è neppure quella dei fedeli. (...). Nell'attesa non urta le credenze popolari, ma anzi le adotta, nella sua grande chiarezza, sorpassandole tutte. Se, quando la cercavo avessi trovato attorno a me una religione già pronta, l'avrei presa certamente, ma non avendola trovata sono stato costretto ad accogliere la comunione dei Fénelon, dei Pascal, dei Leibniz e dei Bacone. Detto questo, avete avuto torto a qualificarmi come vero cattolico. Non rinnego affatto le mie credenze; senza dubbio sarebbe d'altra parte un male, oggi che comincio a diventar grigio, sciupare tutta una vita di convinzioni; tuttavia ve lo confesso, quando una di queste mattine verrò a battere alla porta dell'ospedale, non vorrei trovare le porte chiuse⁷¹.

Ciò che attrae il Čaadaev verso il cattolicesimo in generale è la sua tendenza alla storicizzazione del Regno di Dio, mentre ciò che lo avvicina al papato in particolare è il senso di unità che lega tutto ciò che esiste nel mondo.

C'è nel mondo, egli dice, una forza che ci spinge a collocarci nell'ordine generale delle cose, nell'ordine della dipendenza, (...) questa è la forza che spinge l'universo ad avanzare verso il suo destino. Ed è proprio qui l'anello di congiunzione fra la filosofia, che spiega l'uomo mediante l'uomo, e lo spirito della religione, che riconosce (= la sana filosofia) l'assoluta unità esistente fra tutti gli esseri e la dipendenza degli esseri umani da Dio⁷².

Il simbolo dell'unità si riscontra soprattutto nel papato, che, nonostante le tante esagerazioni apportatevi da una gran parte di cattolici, resta un valore indispensabile. Esso, oltre ad essere simbolo di unità, si rivela (e la storia lo dimostra) anche come efficace principio di azione. Di conseguenza nessuna considerazione intorno agli abusi o eccessi può mettere in discussione il suo grande significato e l'opportunità che svolga il suo ministero universale⁷³.

Questo è dunque il linguaggio del papato, un linguaggio che esprime l'unità dell'umanità e specialmente di tutti i cristiani. Ogni scisma è estraneo ai compiti che il papato si pone. Lo scisma può essere un'esigenza di Bisanzio o della Riforma, non di Roma. Sono Bisanzio e i Riformatori che si separano dalla fonte di unità, che è Roma (48). Proprio per il forte senso dell'unità cristiana Roma vuole la riunione delle chiese, ma senza addivenire a patti o compromessi:

Il giorno in cui le comunioni cristiane si riuniranno sarà quello in cui le Chiese scismatiche si decideranno a riconoscere con spirito di penitenza e umiltà, vestite di sacco e il capo coperto di cenere, che separandosi dalla Chiesa madre esse hanno respinto lontano da sé l'effetto della sublime preghiera del Salvatore: "Padre santo, proteggimi nel tuo nome coloro che mi hai dato, affinché siano, come noi siamo, uno"⁷⁴.

⁷¹ Lettera a Turgenev, in Déchet, op. cit., pp. 266-267.

⁷² Lf 3^a, in Déchet, p. 117.

⁷³ Lettera a Turgevev (1833), in Déchet, p. 255, da integrare con quanto dice nella lettera alla Meščerskaja, ivi, p. 290.

⁷⁴ Lf 6^a, in Déchet, pp. 176-177.

Contro questa caratteristica della chiesa si sono espressi gli slavofili. L'opera più interessante al riguardo è la dissertazione del giovane Jurij Samarin su *Stefan Javorskij e Feofan Prokopovič*, ove l'unità della Chiesa romana è concepita come una unità esteriore, e la sua struttura profonda è definita "stato". Čaadaev, che era stato presente alla difesa della tesi (che tanto plauso aveva ricevuto dagli uditori), riferendosi alla differenza delineata fra chiesa cattolica e chiesa ortodossa, la definiva "perfettamente falsa". Non è vero, ad esempio, che la chiesa cattolica si accontenta di una *adesione puramente esteriore e giuridica*, anzi essa cerca un'adesione che contempi un equilibrio costante fra esteriorità ed interiorità. Questa tesi della forma e dell'esteriorità non è altro che *un triste delirio del protestantesimo*. E tale è anche la tesi della chiesa cattolica come "stato", mentre invece è *Regno*. E' ridicolo, afferma il Čaadaev, accusare la chiesa cattolica di cercare di attuare la missione della cristianità: *il fine di tutti i cristiani sta nel dovere costruire sulla terra un solo Regno che includerà in sé tutti gli altri*⁷⁵.

Questa unità, che il papato ha difeso, è la sorgente dell'universalità e dell'efficacia del messaggio di Cristo. Il cristianesimo occidentale è riuscito ad unificare popoli di tradizioni e caratteri così diversi, molto più profondamente di quanto non appaia alla superficie. Un giudizio sul cattolicesimo deve tener conto proprio di questa incidenza civilizzatrice:

*« je crois que la meilleure manière d'apprécier un prince qui a régné dans le monde, c'est de considérer le fruit qu'il a porté; réduire la question à une question purement théologique, c'est selon moi, la rétrécir beaucoup trop »*⁷⁶.

C'è un piano divino che, attraverso la Provvidenza e il contributo dei popoli, si sta realizzando nella storia. Il cattolicesimo, fra le diverse forze del cristianesimo, appare come la religione che ha maggiormente contribuito e contribuisce a tale realizzazione. Il che non significa che gli altri fondatori di religioni o protagonisti di esse non abbiano dato il loro apporto. Anzi, il contributo di eroi come Mosé o Davide e persino Maometto, proprio in vista del regno di Dio in Terra, va considerato più importante di quello di un Aristotele, Socrate o Marco Aurelio⁷⁷.

Čaadaev non dà particolare rilievo a problemi teologici in senso stretto, per cui offre il fianco ad accuse come di ideologismo, o minimalismo dogmatico⁷⁸. Un'accusa poco appropriata nei confronti di uno che afferma esplicitamente di ragionare da filosofo. Il che non significa che qua e là non si soffermi su temi squisitamente teologici e liturgici, come è il caso dell'eucarestia.

*«Questo strano dogma dell'eucarestia (la presenza reale), oggetto di disprezzo e derisione, esposto ai malevoli attacchi di argomenti umani da tanti lati, è nondimeno ancora conservato indistruttibilmente e con purità nella mente di alcuni. Perché? Non potrebbe essere questo affinché un giorno serva come un elemento di unione fra i diversi sistemi cristiani?»*⁷⁹.

⁷⁵ Lettera ad uno sconosciuto (1844), in Déchet, p. 298.

⁷⁶ Lettera alla principessa Meščerskaja (1841), in Geršenzon, op. cit., I, p. 241 (trad. it. in Déchet, cit., p. 288).

⁷⁷ Lf 7^a, in Dechet, p. 189.

⁷⁸ Cfr. Giorgio Florovskij, *Puti Russkago Bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Paris 1937, pp. 246-249, ove il Čaadaev è definito "ideologo e non uomo di Chiesa" (*on ideolog ne cerkovnik*).

⁷⁹ Lf 8^a, in Déchet, pp. 203-204.

La teologia russa del XX secolo, specialmente con l'ecclesiologia eucaristica di Nikolaj Afanas'ev, ha in qualche modo sviluppato questa sua intuizione.

Tali argomenti caratteristici della teologia non sono frequenti, e sono comunque affrontati in un quadro più ampio. Quasi presagendo con un anticipo di 150 anni il dibattito sull'inserimento del riferimento alle radici cristiane nella costituzione europea, il filosofo russo così si esprimeva: *L'apparenza delle cose è mutata, se si vuole, ed è il risultato dello scisma: spezzando l'unità dell'idea ha spezzato anche quello della società, ma il fondo delle cose è certamente lo stesso: l'Europa è ancora la Cristianità qualunque cosa faccia*⁸⁰. E con una nota di ottimismo afferma che le linee che dividono i popoli cristiani un giorno spariranno e la preghiera del Signore diverrà realtà.

11. Vissarion Belinskij (1810-1848) e la figura di Cristo

Nella storia della filosofia russa anche il filone per così dire democratico (che poi sfociò nella corrente materialista e socialista, oltre che nihilista) non fu alieno da riflessioni che riguardavano la teologia e la chiesa. Il più vicino al pensiero di Čadaev fu certamente Vissarion Belinskij, noto soprattutto come critico letterario. Nonostante che il suo inserimento qui possa sembrare piuttosto ardito, forse è più che opportuno. Attraverso alcune sue riflessioni, si può comprendere che cosa accadeva veramente in Russia mentre andava avanti il dibattito teologico. Non va dimenticato, infatti, che in Russia procedettero di pari passo la filosofia con la teologia (scolastica e monastica) da una parte e la filosofia con le iniziative di ispirazione sociale ed anche materialista dall'altra. Immaginare la Russia soltanto come "Santa Russia" sarebbe un errore.

La figura più rappresentativa al riguardo sembra quella di Vissarion Belinskij, che avrebbe potuto essere inserito in occasione del discorso su Gogol, dato che questi era il suo interlocutore principale. Ma si pone qui perché l'argomento da lui sviluppato presenta forti analogie col pensiero di Čadaev.

Figlio di un medico della marina, Bessarione Belinskij ebbe un'infanzia difficile e di estrema povertà. Finito il liceo entrò all'università di Mosca, cominciando a frequentare il circolo di Stankevič. Si cimentò con un'opera letteraria, un dramma che in stile romantico criticava il servaggio che affliggeva la Russia. La cosa gli provocò l'espulsione dall'università e la presa di coscienza che il suo destino non si sarebbe realizzato nella letteratura vera e propria ma nella critica letteraria, campo nel quale non ebbe uguali. Con qualche difficoltà riuscì a pubblicare qualche articolo di letteratura e nel 1836, proprio l'anno della prima lettera filosofica di Čadaev, fece la conoscenza di Bakunin, il padre dell'anarchismo russo. Questi lo confermò nella riflessione sulla filosofia hegeliana, ma lo rese ancor più sensibile al problema sociale e alla critica dell'autorità costituita. Poi, verso l'1841, riflettendo che la razionalità del reale sembra quasi giustificare le tante ingiustizie che affliggono l'umanità, comincia ad allontanarsi da Hegel. Dopo lunga malattia, morì a san Pietroburgo il 7 giugno 1848. Aveva solo 38 anni.

A parte i suoi commenti sulle principali opere letterarie russe del suo tempo, che sono una pietra miliare in quel campo, famose divennero in Russia due delle numerose sue lettere, quella a Botkin e quella a Gogol. L'impatto del suo pensiero sulla cultura russa del tempo fu molto simile a quello della prima lettera filosofica di Čadaev. Solo che

⁸⁰ Lf 6^a, in Déchet, p. 165.

questa fece condannare Čaadaev agli arresti domiciliari per pazzia, mentre la lettera di Belinskij a Gogol fece condannare a morte Fedor Dostoevskij nel 1949 (con l'accusa di averla diffusa), condanna poi commutata in esilio.

Nella prima (1° marzo 1841), che rivela il suo passaggio dalla filosofia hegeliana agli interessi sociali, è rilevante il suo immaginario dialogo con Hegel, chiamato familiarmente *Giorgio Fëdorovič*. Il linguaggio è molto familiare, non solo perché caratteristico di Belinskij, ma anche perché Botkin è il destinatario preferito della sua corrispondenza.

Il soggetto in Hegel non è fine a sé stesso, esso è un mezzo per esprimere momentaneamente l'idea generale... [...] Tu certamente riderai di me, zucca pelata che non sei altro! ma io mantengo la mia posizione. La sorte del soggetto, dell'individuo, della persona, è più importante dei destini del mondo intero [lett. In russo della salute dell'imperatore della Cina] cioè dell'Allgemeinheit di Hegel. Mi si dice: coltiva tutti i tesori del tuo spirito e goditeli liberamente... . No, grazie, mio caro Giorgio Fëdorovič (=Hegel) ! Ma se io riuscissi ad arrampicarmi fino al gradino più alto dell'evoluzione, io non smetterei di chiedervi anche da lì sopra di rendermi conto della vita vivente e della storia... altrimenti mi getterò dall'alto della scala con la testa in giù. Io non voglio alcuna felicità gratuita, se non mi si danno garanzie sulla sorte di ognuno dei miei fratelli di sangue, ossa delle mie ossa e carne della mia carne (Ja ne choču sčastija i darom, esli ne budu spokojen nasčet každogo iz moich bratii po krovi – kostej ot kostej moich i ploti ot ploti moeja) ⁸¹.

In quel periodo Belinskij era completamente assorbito dai problemi sociali, e l'idea qui espressa della sofferenza dei più piccoli la si incontrerà in molti filosofi russi (è una delle idee chiave di Ivan nei Fratelli Karamazov di Dostoevskij).

La figura del Cristo ritorna in molte delle sue lettere, ma forse in nessuna è così viva come nella lettera a Gogol del 15 luglio 1847, celeberrima nella letteratura russa⁸², sia quando si tratta di lui che quando si tratta di Gogol. Egli, che aveva una grande stima di Gogol dal punto di vista letterario sia per *Le anime morte* che per *L'Ispezzore generale*, anzi proprio per questo lo criticò aspramente per *Pagine scelte dalla corrispondenza con gli amici* (Vybrannye mesta iz perepiski s družjami). Dato che Gogol commentò la critica evocando il soprannome di cui godeva Belinskij "il furioso", questi reagì con questa celebre lettera ribadendo che Gogol non aveva idea di quanto fosse arrabbiato. Dato che il contenuto della lettera di Belinskij era fortemente critico della società russa, la lettera circolò solo clandestinamente (sarà pubblicata solo nel 1905), ma negli ambienti letterari e filosofici fece grande scalpore.

Belinskij introduce il discorso, ribadita la rabbia già espressa nel suo commento al libro di Gogol, accusandolo di non conoscere bene la Russia e di vederla da una bella lontananza (prekrasnogo dalëka). Gogol pensa che il russo cerchi la sua salvezza nel misticismo e nella devozione religiosa, mentre in realtà il russo la cerca nel senso

⁸¹ Cfr. *Pis'ma i perepiska (1841-1848)*, n. 171 che si trova sul sito poesias.ru (главная / письма классиков / Белинский Виссарион Григорьевич – письма и переписка В П Боткину – 1 марта 1841 г. Петербург). Anche Zen'kovskij, *Histoire*, 298 (ma un po' troppo a senso). In inglese in *Russian Philosophy*, antologia a cura di James M. Edie e altri, Quadrangle Books, Chicago 1965, vol. I, pp. 304-306. La traduzione è più letterale e, pur essendo pubblicata parzialmente, contiene il passo citato.

⁸² E' perfettamente inutile dare un'indicazione bibliografica, perché la lettera è talmente nota da trovarsi su decine di siti su Internet. Per una fedele traduzione inglese, vedi *Russian Philosophy*, antologia a cura di James M. Edie, I, cit., pp. 312-320.

comune e nel progresso civile. E mentre il russo va cercando chi lo sostenga in questa lotta, ecco che un grande scrittore *se ne viene con un libro nel quale, nel nome di Cristo e della Chiesa, istruisce il barbaro latifondista a trarre maggiori profitti dai suoi contadini e a picchiare il loro "sporco muso"*.

Se tu fossi stato ispirato dalla verità di Cristo, gli scrive Belinskij, e non dagli insegnamenti del diavolo, avresti scritto cose totalmente diverse al tuo proprietario terriero. Gli avresti detto che, essendo i contadini suoi fratelli in Cristo, e dato che i fratelli non possono essere schiavi del fratello, egli dovrebbe dare loro la libertà o almeno lasciar loro godere il frutto del loro lavoro a loro massimo vantaggio, riconoscendo nel profondo della sua coscienza, la falsità del rapporto che egli ha nei loro confronti. [...]

Che tu voglia fondare il tuo insegnamento sulla chiesa ortodossa, posso capirlo. Essa è stata sempre il sostegno della frusta e la serva del dispotismo. Ma perché hai voluto mischiare Cristo in tutto questo? Che cosa hai trovato in comune tra lui e qualsiasi chiesa, e tanto meno l'la chiesa ortodossa? Egli è stato il primo a portare al popolo l'insegnamento della libertà, dell'uguaglianza e della fratellanza, apponendo il sigillo della verità col suo martirio. E il suo insegnamento aveva proclamato la salvezza dell'uomo fino al momento in cui questa è rientrata nell'organizzazione della chiesa ed ha preso a fondamento il principio dell'ortodossia. La chiesa, d'altra parte, è una gerarchia, vale a dire un campione di disuguaglianza e una adaltrice dell'autorità, un nemico e un persecutore della fratellanza fra gli uomini, e tale è rimasta fino ad oggi. Ma il significato del messaggio di Cristo è stato svelato dal movimento filosofico del secolo scorso. Ecco perché un uomo come Voltaire, che ridicolizzò il fanatismo e l'ignoranza in Europa, è veramente figlio di Cristo, carne della sua carne e ossa delle sue ossa, e non tutti i tuoi preti, vescovi, metropolitani e patriarchi, orientali e occidentali. E tu non sai queste cose? Oggi nessun scolare le ignora.

Non è che tu, l'autore dell'Ispettore generale e delle Anime morte, hai in tutta sincerità, dal profondo del tuo cuore, cantato un inno al nefasto clero russo, collocandolo tra l'altro molto al di sopra di quello cattolico? Ammettiamo pure che tu ignori che quest'ultimo una volta contava qualcosa, mentre il primo non è stato mai nulla se non il servo e lo schiavo dei poteri temporali. Vorresti davvero farmi credere che non sai che il nostro clero è circondato da universale disprezzo nella società russa e nel popolo russo? Non sai le storie volgari di cui è oggetto? Intorno al prete, alla moglie del prete, alla figlia del prete e alla perpetua... E tu non sai nulla di tutto questo? Strano.

Belinskij insiste su questo tono contestando anche il sentimento religioso dei russi, i quali fanno battute su Dio ed anche sulle icone. *Guarda bene e vedrai che i russi per natura sono un popolo profondamente ateo.* In esso si può trovare della superstizione ma non un vero spirito religioso (V nem ešče mnogo sueverija, no net i sleda religioznosti). Un certo spirito religioso si può ancora riscontrare nelle sette scismatiche, ma queste sono numericamente insignificanti.

In Europa quando un cattolico è dotato di spirito religioso la prima cosa che fa è di levare la voce contro le ingiustizie dell'autorità, un po' come facevano gli antichi profeti dell'ebraismo. Cio' che avviene in Russia è il contrario, e Gogol, col suo Dio bizantino

(Vizantijskij Bog) tradotto in un pensiero bizantino e messo per iscritto e diffuso ovunque, non si accorge del male che fa.

Nella letteratura c'è l'ultima speranza dei poveri e dei diseredati. Per cui è da sperare che l'ultimo suo libro sia un insuccesso, perché altrimenti getterebbe tanti in una profonda delusione. Quindi rivolgendosi ancora a lui direttamente:

I giorni della pietà ingenua sono da tempo passati, persino nella nostra società. Essa ormai ha capito che non fa differenza dove stai a pregare, e che il popolo che cerca il Cristo unicamente in Gerusalemme è quello che non lo ha fatto nascere nel suo cuore o che l'ha perduto. Colui che è capace di soffrire alla vista della sofferenza altrui, e che si addolora a vedere l'oppressione di cui sono vittime gli altri, porta Cristo dentro di sé e non ha bisogno di compiere pellegrinaggi a Gerusalemme. ... No. Tu non sei un illuminato, sei obnubilato. Non sei riuscito a cogliere lo spirito o la forma del cristianesimo del nostro tempo. Il tuo libro respira non il vero insegnamento cristiano, ma una morbida paura della morte, del diavolo e dell'inferno.

Con queste parole si chiude la lettera di Belinskij, che ha molti punti in comune col Čaadaev per quanto riguarda la carità vissuta come parte integrante della religione. Il suo linguaggio aspro e colorito è un po' in linea con tutti i suoi scritti e rende bene l'idea dell'appellativo "Bessarione il furioso".

Tale linguaggio nella sua vivacità getta luce sulla distanza fra gli occidentalisti e gli slavofili. Parlano due lingue completamente diverse. Eppure, un certo involontario dialogo non era del tutto assente. Tante le accuse e controaccuse, ma non mancavano reciproci prestiti. Ad esempio, anche diversi slavofili sottolinearono il concetto di narodnost', spirito del popolo. Ed è difficilmente negabile che questo concetto è fortemente apparentato a quello teologico di Sobornost'. E lo stesso vale del concetto di autorità in Bakunin, che non sembra del tutto estraneo al pensiero di Chomjakov. Probabilmente se tanti teologi russi avessero riflettuto su queste critiche alla chiesa come istituzione, quando scoppiò la rivoluzione l'avrebbero presa come vari poeti, immaginando Cristo a capo dei rivoltosi. E comunque non si sarebbero meravigliati troppo della piega tragica e ateistica che presero gli avvenimenti. Un filo sottile lega scrittori come Belinskij a Leone Tolstoj, nel pensiero dei quali a salvarsi è solo il Cristo, non la chiesa.

Capitolo II

LO SLAVOFILISMO DI IVAN KIREEVSKIJ La conoscenza integrale

La risposta all'occidentalismo di Čaadaev venne da due pensatori che si mossero in sintonia al punto da rendere difficile individuare a chi spettò la priorità di un'idea. Ivan Kireevskij pervenne alle concezioni slavofile dopo un certo periodo di aderenza ai valori occidentali, mentre Aleksej Chomjakov respirò da bambino l'atmosfera dell'amor di patria. In generale si può dire che il primo si interessò prevalentemente a temi filosofici, il secondo fu più sensibile alla teologia. Rinviando il discorso su Chomjakov, è opportuno delineare qui il pensiero di Ivan Kireevskij.

1. Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806-1856)

Questi si occupò prevalentemente di critica letteraria e di filosofia. Anche se i suoi interessi lo trasportarono in altri campi non è difficile stabilire la loro connessione con un certo tipo di filosofia che lo caratterizza. Pur non occupandosi di teologia la sua visione della storia e della filosofia è permeata dell'elemento religioso.

Ivan Vasil'evič Kireevskij nacque a Mosca nel 1806 da una famiglia nobile e benestante. Il padre era sotto l'influsso di idee illuministiche e massoniche, la madre, versata in letteratura e filosofia tedesca, era nipote del noto poeta Žukovskij. Nel 1823 Ivan entrò nel circolo di ispirazione romantico-filosofica dei Ljubomudrye, animato dal giovane poeta Venevitinov. Dopo gli studi universitari strinse amicizia con Košlev, col quale scambiò una interessantissima corrispondenza. Negli anni 1828-1829 fu prostrato da una malattia che lo spinse tra malinconia e assenteismo. Consigliato dai medici nel 1831 andava all'estero, in Germania, ove ebbe modo di ascoltare ed incontrare i principali filosofi tedeschi, Hegel a Berlino, Schelling a München. Al suo ritorno dalla Germania fondò, sulla base dell'esperienza occidentale, la rivista *Evropeec* (l'Europeo). La stessa venne soppressa a causa del suo articolo *Il Secolo XIX*". Le autorità videro, celati sotto un linguaggio letterario e filosofico, degli intenti politici. L'intervento di Žukovskij evitò provvedimenti più gravi, ma fu costretto al silenzio.

Il matrimonio nel 1834 con Natalia P. Arbeneva (impedito qualche anno prima per una certa parentela), provocò in lui una svolta decisiva. Cominciò a frequentare il celebre monastero di Optina Pustyn' e nel 1839 ebbe frequenti contatti con lo starec Filaret (4-1842), che tanta parte ebbe nel risveglio religioso della Russia del secolo scorso. Si immerse quindi nella lettura dei Padri della Chiesa. La svolta religiosa lo fece spostare dalla cerchia degli occidentalisti a quella degli slavofili, legandosi di amicizia con Chomjakov e Pogodin, avviando dialoghi e dispute con J. Samarin e K. Aksakov. Intanto continuava a collaborare con lo starec Makarij nella traduzione dei Padri. Nel 1845 era tra gli animatori della rivista *Moskvitanin* (l'organo degli Slavofili), che però

lasciò per divergenze col direttore Pogodin. Nel 1852 sul *Moskovskij Sbornik* scrisse un articolo che modificava molte sue vedute espresse ne *Il Secolo XIX*, e cioè *Sul carattere della cultura dell'Europa* (O Charaktere prosveščeniya Evropy...), che curiosamente provocò l'intervento della censura. Il suo programma filosofico lo espresse in modo ancor più compiuto nell'articolo *Sulla necessità e la possibilità di nuovi principi per la filosofia* (O Neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii), del 1856. L'articolo stava per essere pubblicato nella rivista *Russkaja Beseda*, ma il Kireevskij morì di colera prima che fosse pubblicato. Tra i suoi scritti sono degni di menzione:

Pis'ma (Lettere) - più complete in GE.

Obozrenie Russkoj Slovesnosti za 1829 god, 1830 (Rassegna della letteratura russa per l'anno 1829, abbr. *Obozrenie 1829*)

Obozrenie Russkoj Slovesnosti za 1831 god, 1831/1832, (Rassegna della letteratura russa per l'anno 1831, abbr. *Obozrenie 1831*)

Devjat'nadcatyj vek., 1831/1832 (Il Secolo XIX)

V otvet A. S. Chomjakovu, 1838 (In risposta ad A. S. Chomjakov, abbr. *V otvet*)

Obozrenie sovremennago sostojanja literatury, 1845 (Rassegna della situazione contemporanea della letteratura, abbr. *Obozrenie 1845*)

Reč Šellinga, 1845 (Un discorso di Schelling)

Bibliografičeskie stat'i, 1845 c. (Articoli bibliografici, o Recensioni, abbr. *Bibliografičeskie*)

O caractere prosveščeniya Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii (Intorno al carattere della cultura dell'Europa e sul suo rapporto verso la cultura della Russia, abbr. *O caractere*)

O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii (Sulla necessità e la possibilità di nuovi principi per la filosofia, *O neobchodimosti*)

— *Otryvki* (Frammenti).

I suoi scritti sono raccolti in due volumi⁸³. Non sono mancati di quelli che, come il Tschizhevskij, hanno sottovalutato la sua importanza nello sviluppo del pensiero russo⁸⁴. Nelle sue idee e nei suoi progetti noi scorgiamo invece, oltre che il «credo filosofico dello Slavofilismo»⁸⁵, la radice e il germe di quasi tutte le grandi intuizioni della filosofia reilgiosa russa posteriore, come fa notare N. Losski nella sua *Storia della Filosofia russa*⁸⁶.

2. La civiltà europea e il problema della cultura russa

Al suo ritorno dalla Germania Ivan Kireevskij delineò, in un articolo che appariva come un manifesto, “Il XIX secolo”, un quadro della civiltà europea. Esso voleva essere un programma di discussione sul carattere che la cultura russa aveva e avrebbe dovuto avere, e sull'attitudine di essa verso la civiltà europea.

⁸³ Vi sono due edizioni degli scritti di Kireevskij. La prima è opera di A. I. Koševlev: *Polnoe Sobranie Sočinenij Ivana Vasileviča Kireevskago* (2 vol), Moskva 1861. Per quest'opera useremo l'abbreviazione: PSS 1861. La seconda è del Geršenzon, con lo stesso titolo (Mosca 1911; più completa), qui abbreviato in GE.

⁸⁴ *Storia dello Spirito russo*, ed. Sansoni, 1965, p. 255

⁸⁵ B. Jakovenko: *Očerki Russkoj Filosofii*, Berlin 1922, p. 27

⁸⁶ *Hi stoire de la Philosophie Russe des origines à 1950*, ed. Payol, Paris 1954, pp. 24-26.

L'autore si inseriva così in quella che appariva come la questione più attuale dell'intelligencija russa. Se ne stavano occupando infatti Odoevskij (1803-1869), Nadeždin (1804-1869), il cui intervento su *Evropeizm i narodnost' v Russkoj Slovesnosti* apparirà sul Teleskop nel 1836, Polevoj (1795-1846), i cui *Očerki Russkoj Slovesnosti* verranno pubblicati solo nel 1837, oltre allo stesso Čadaev.

A suo giudizio, la rivoluzione francese era stata un momento decisivo nel corso della civiltà occidentale ed aveva inciso sul modo di concepire alcune idee fondamentali. La libertà era vista unicamente come assenza delle precedenti costrizioni; la ragione come assenza di pregiudizi; l'umanità come volgare materialismo sensoriale. Nel campo della morale, l'insieme dell'esistenza etica si disintegrava in componenti a sé stanti e principi materiali dell'esistenza. Gli inizi del *XIX secolo* facevano registrare una reazione a concezioni così negative nei confronti della civiltà precedente, manifestando una forte istanza di unità (potrebnost' edinstva)

87 .

Lo scontro della nuova esigenza con la concezione precedente sfociava in una accettazione di pace e tolleranza, che nel campo filosofico si manifestava nel sistema dell'identità [tožestvo]. La Scolastica, Spinoza, Leibniz, Kant, l'idealismo di Fichte, l'utilitarismo inglese, il materialismo francese hanno trovato sviluppo, compimento e giustificazione nella filosofia schellinghiana, ove si è stabilita la corrispondenza dell'essenza e delle leggi necessarie governanti la ragione con le leggi dell'essere assoluto⁸⁸.

Sembrava che questa fosse l'ultima parola della filosofia. Ma ecco che Schelling stesso ripropone nuove vie alla filosofia, facendo notare che la conoscenza, quella vera, viva e positiva, non può ridursi al concatenamento logico dei concetti, ma deve elevarsi al di sopra dell'eterna necessità. Le leggi della logica sono solo negative e soltanto un mezzo per la conoscenza. Nulla esse ci dicono dello scopo della stessa. La nuova via che Schelling indica è quella della vita, la vita del popolo che è strettamente collegata con la sua religione, anche se spesso confusa con i riti e le credenze⁸⁹.

Si è fatta così avanti una cultura del sentimento comune [obščee mnenie]⁹⁰ in cui la fede acquista un ruolo di mediazione fra l'attività pratica e l'aspirazione alla cultura in genere, fra la vita individuale e quella sociale.

Per ciò che riguarda la Russia sembra che fra essa e il movimento europeo delle civiltà si sia levata una *muraglia cinese*⁹¹, tanto che la Russia non è ancora entrata del tutto nel novero delle nazioni civilizzate. Gli sforzi di Pietro il Grande e Caterina II non l'hanno abbattuta, ma hanno aperto delle breccie attraverso le quali sono penetrati degli elementi di civiltà, che del resto mal si conciliano con la forma della nacional'nost' russa⁹².

Volendo caratterizzare la civiltà europea si deve far notare il ruolo decisivo dell'Impero Romano e come ogni epoca lasciasse la sua traccia a quella seguente. I principi che l'hanno strutturata sono stati la religione cristiana, il carattere dei popoli barbari ed i resti del mondo pagano classico.

⁸⁷ Cfr. PSS 1861, I, p. 64.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁹⁰ Letteralm. «Opinione comune». Dal contesto (cf. p. 71) sembra più appropriata la traduzione «sentimento comune», ove sentimento non sta ad indicare solo l'aspetto per così dire emozionale, bensì anche quello intellettuale (per esempio il latino «sentire cum Ecclesia»). L'espressione «obščee mnenie» ci pare che richiami la filosofia del «senso comune» di Lamennais.

⁹¹ *Ibidem*, p. 72. *Kakaja-to Kitajskaja stena stoit meždu Rossieju i Evropoju, i tol'ko skvoz nekotoriga otverstija propuskaet k nam vozduch prosveščennago Zapada* ». (...) *Skoro li razružitsja ona?* .

⁹² *Ibidem*, pp. 72-74. Si noti che nonostante le affermazioni di *mancanza di cultura nazionale*, di prosveščenie, si ha qui già un accenno ad una propria *nacional'nost'*.

La gerarchia e il clero del mondo occidentale, quando sono penetrati nella vita dell'Impero, hanno ereditato la funzione civile e politica del mondo precristiano ⁹³. Il Cristianesimo si è presentato ai barbari come fonte di unità spirituale e di ordine, creando un vero legame fra le diverse tribù.

La Russia, invece, divisa in principati e feudi [razdroblennaja na udely] non trovò quella unità spirituale esistente nel cristianesimo occidentale, perché mancava (allorché ricevette il cristianesimo) dell'incontro col mondo classico-pagano. La mancanza di questo elemento rese lenta la sua liberazione dai Mongoli. La sua unità era solo fisica e non spirituale. L'occidente invece bloccò con successo l'avanzata dei musulmani⁹⁴.

Nel XV° secolo gli stati europei riacquistavano il senso dell'indipendenza e della nazionalità. Tale tendenza si accentuò man mano e, agli inizi del XIX secolo, ha raggiunto il suo culmine, nell'intento di manifestare, dopo aver meglio compreso, lo spirito del popolo, il proprio, lo specifico caratteristico della nazione [k svoemu narodnomu, k svoemu osobennomu]⁹⁵.

La svolta (perevorot) di Pietro fu non solo uno sviluppo [razvitie] ma anche una frattura [perelom] della nostra *nacional'nost'*. Non poteva, del resto, essere altrimenti. Mancava lo scontro e quindi l'eredità degli elementi di un'altra nazionalità. Chi biasima Pietro e auspica un ritorno alla *nacional'nost'* non fa che ripetere concetti presi in prestito dall'Europa e senza una vera assimilazione li applica alla Russia. Costoro non s'accorgono che in occidente questa tendenza ha un senso: civiltà e *nacional'nost'* sono una sola realtà, perché la prima deriva dalla seconda. In Russia, invece, andare alla ricerca della *nacional'nost'* non significa che constatare la mancanza di cultura [neobrazovannoe] ⁹⁶.

L'occidente è però in uno stato di crisi. L'industrializzazione ha messo in crisi le strutture sociali precedenti. Anche la giurisprudenza sta cambiando internamente, mettendo in crisi la struttura esterna della chiesa romana che era stata all'origine della civiltà [obrazovannost'] europea. Il movimento d'idee, iniziato nel XV secolo, che ha raggiunto l'apice sul finire del XVIII secolo, ha fatto nascere riforme che hanno minato l'unità della chiesa europea.

Il XVIII secolo è il punto di divisione fra l'antica civiltà e la nuova. La Russia (come l'America) non può, per la mancanza dell'elemento classico, assimilare l'antica, ma può comprendere la nuova e applicarla al suo modo di vivere, il suo byt⁹⁷.

⁹³ *Ibidem*, pp. 75-76. Questa concezione dell'Impero romano come assorbente le qualità del mondo pagano-classico muterà decisamente nell'articolo *Sul carattere della cultura dell'Europa* (PSS 1861, II, pp. 238-239), certamente sotto l'influsso della filosofia della storia di Chomjakov, ove il romano avrà un carattere ben più limitato, e differenziato da ciò che è siriano, alessandrino e greco-bizantino.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 76-79.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 79-80; 82-83.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 81, 82, 83. Anche la parola *obrazovannost'*, come *prosveščenie*, è stata tradotta con cultura. Dal contesto però ci sembra che essa abbia una certa inferiorità nei confronti della seconda (*obrazovannost'* si avvicina di più a istruzione, *prosvescienie* di più a civiltà).

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 84-85. Come si vede Kireevskij non intende sacrificare la *nacional'nost'* o il *samobytnost'* (autonomo modo di vivere, che il Koyré traduce con *autoctonia*). Per ciò che riguarda la concezione secondo cui lo sviluppo culturale è impossibile nell'isolazionismo secondo il Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX' siècle*, Paris 1929 (pp. 192-193) deriva da Čadaev. Secondo E. Müller, *Russischer Intellekt in europäischer Krise, I. V. Kireevskij*, Köln Graz 1966 (pp. 120-129) essa proviene da Hegel. Entrambi si basano sull'espressione *isolazione cinese*. Koyré, pur ammettendo in Čadaev l'assenza di tale espressione, fa notare che vi si trova la «isolazione abissina». A. Gleason, *European and Muscovite, I. Kireevskij and the Origins of Slavophilism*, Cambridge, Mass 1972 (pp. 112-114) dà le stesse probabilità all'uno come all'altro.

Aggiungiamo da parte nostra che benché non si abbia in Čadaev l'«isolazione cinese», ma la «immobilità cinese» (cf. VI lett. filosofica I in Geršenzon, *Sočinenija i pis'ma P. Ja. Čadaeva*, vol. II,

3. Il ruolo della filosofia tedesca

Generalmente l'articolo sul XIX° secolo ha fatto considerare il Kireevskij come incline all'occidentalismo, almeno nella sua giovinezza. E' necessario però notare che, nonostante le puntate critiche sulla situazione culturale russa, non mancano sfumature di pessimismo nei confronti della civiltà [prosveščenie] occidentale. Mentre egli si trovava ancora in Germania ebbe occasione di ascoltare e talvolta di incontrare i giganti del pensiero del tempo, da Hegel a Ritter, da Schleiermacher a Schelling. A giudicare dai «*Materiali per la biografia di I. V. Kireevskij*»⁹⁸ egli non rimaneva particolarmente ammirato nell'ascoltare le loro lezioni. Spesso era abbastanza critico nei loro confronti e mostrava sempre una indipendenza di pensiero. Se l'articolo citato viene considerato unitamente alla sua corrispondenza, allora possiamo affermare che l'occidentalista Kireevskij aveva già in embrione la sua filosofia *slavofila*. Questo germe si sviluppò e precisò simultaneamente e relativamente alla revisione del suo atteggiamento verso l'idealismo e l'occidente cristiano ⁹⁹.

La parte avuta dal romanticismo e dall'idealismo tedesco nella formazione della coscienza slavofila è da tutti riconosciuta come di primo piano. Il romanticismo è

Moskva, 1913/1914, p. 113) che, vista nel contesto, appoggia la tesi del Koyré. Mancando però testimonianze dirette è impossibile determinarlo con certezza.

⁹⁸ Questi *Materialy* si trovano nel primo volume di *PSS I*, pp. 3-111 (subito il volume ri prende con p. 1.). Per Hegel e Ritter si può vedere pp. 33, 36, 48; su Schleiermacher p. 43; su Schelling p. 56; vi sono comunque richiami ad essi attraverso tutti i *Materialy* ed in altri scritti.

Sul Romanticismo di Kireevskij si deve sottolineare che esso non resta mai ad un livello puramente letterario, ma è sempre connesso con la filosofia e con la realtà (cf. *Obozrenie* 1829, in *PSS I*, pp. 44-46; *ibidem*, *O poezii Puškina*, pp. 7, 17-18), alle quali fa spesso riferimento anche nelle sue opere di critica letteraria, quali *Obozrenie* 1829, *Obozrenie*, 1831, *Obozrenie* 1845, ecc. Vedi anche Stepun R., *Nemeckij Romantizm i russkoe Slavjanofil'stvo*, 1910.

⁹⁹ La cosiddetta «Storia della conversione di Ivan Vasilevič» (*GE*, I, pp. 285-286) fu scritta, secondo Geršenzon, da Košelev sulla base di uno scritto di Natalia Petrovna, moglie di Kireevskij. Gleason, *op. cit.*, pp. 137-153, fa delle riserve sull'autenticità dello scritto e sull'asserzione di Geršenzon.

L'autore dell'introduzione a Kireevskij nell'antologia *Russian Philosophy*, (3 vol.) Chicago 1969 parla di un «turning point» (cf. voi. I, p. 166) in rapporto all'anno 1834 (matrimonio) nella vita di Kireevskij, Nikolaj Losskij j (*op. cit.*, 14) più concretamente parla di «ritorno alla Chiesa», che sarebbe avvenuto non prima del 1840. Non avendo la possibilità di trattare adeguatamente la questione, puntualizziamo il nostro punto di vista.

a) Kireevskij conosce ed ammira la cultura occidentale, ed allo stesso tempo ne rivela la debolezza: separazione delle forze spirituali dell'uomo; b) il Cristianesimo occidentale era stato con la Chiesa di Roma la forza unificatrice della civiltà europea; c) il passato della Russia è un vuoto culturale, segnato dalla divisione in udely; d) la filosofia occidentale è essenzialmente razionalistica, quindi esclusivistica e pertanto astratta, e non contempla la realtà umana nella sua globalità e integralità; e) la Chiesa di Roma ha mantenuto l'unità esteriore dei popoli europei, mediante una dottrina secondo la quale la Chiesa si regge sugli stessi principi di una società come lo stato, per cui si ha il potere terreno del papa e l'inquisizione; f) la Chiesa ortodossa russa ha conservato la fede pura e con essa la unità spirituale del popolo russo, almeno sino alla metà del XVI secolo: caratteristica essenziale è la visione (derivante dai Padri) dell'uomo integrale; g) per il futuro, la Russia potrà servirsi delle acquisizioni scientifiche occidentali, senza perder di vista la superiorità potenziale della concezione ortodossa, che non attende che una maggior presa di coscienza e l'applicazione alla vita sociale.

Si può allora parlare di conversione? Distinguiamo. La risposta è affermativa se per conversione s'intende passaggio alla pratica ecclesiastica (= ritorno alla Chiesa) oppure dall'affermazione del vuoto culturale del passato russo a quella della superiorità spirituale dell'Oriente nei confronti dell'Occidente (= svolta nella sua filosofia della Storia). La risposta è negativa se si intende per conversione un passaggio dall'indifferenza alla fede (il Nostro non è stato mai indifferente, cf. *Materialy...*) oppure un mutamento nella sua concezione filosofica fondamentale. Kireevskij si è sempre pronunciato per una conoscenza integrale, quindi anche il suo Occidentalismo « giovanile » è molto relativo e, in ogni caso, sui generis.

specialmente presente in quella sete di ricerca del carattere del proprio popolo, della propria nazionalità, della liberazione non solo politica ma dell'indipendenza spirituale dalla mentalità comune. Come abbiamo visto sopra Kireevskij stesso aveva notato questa tendenza. In seguito però egli si sofferma piuttosto sull'aspetto più specificamente filosofico della cultura occidentale. Alla fine entrambi gli aspetti sembrano entrare nel quadro della nuova filosofia che egli propone.

Ciò che maggiormente attraeva il filosofo russo era la profondità e la forza analitica dei pensatori tedeschi. La loro analisi era concentrata sulle leggi del ragionamento e sui processi mentali. La sua ammirazione era però mitigata da una considerazione che cominciava a farsi largo nella sua mente e suggerita forse da Schelling stesso. Il rischio che la filosofia correva, da Cartesio sino alla sua forma più conseguenziale, l'Idealismo, era quello di una ipertrofia della ragione. L'intuizione della filosofia idealistica come di una « via senza uscita » gli era venuta prima che l'Hegelianismo si dividesse nei due campi, la sinistra e la destra¹⁰⁰. Anche Schelling aveva intuito lo stesso rischio per cui cercò di porvi rimedio con la filosofia della Rivelazione (il «Terzo periodo», o il cosiddetto ultimo Schelling). Secondo Kireevskij, però, tale soluzione non era soddisfacente.

Esaminando, ad esempio, il pensiero di *Schleiermacher* egli individuava il suo oggetto principale nella relazione che lega fede e filosofia, o più precisamente *religione e filosofia*. Egli era convinto che fede e ragione non erano in contrasto fra loro, come molti filosofi erano propensi a credere, per il fatto che fede e ragione esistono a due livelli diversi. L'incontro e la conciliazione dei due livelli avviene nel momento in cui la filosofia s'innalza ad un punto di contemplazione (il suo culmine) ove si fonde con la fede [schoditsja s veroju]. A questo punto, secondo il filosofo tedesco, dice Kireevskij, «si ha l'uomo integrale o almeno l'uomo spirituale [duchovnyj čelovek]. L'impostazione del problema, egli nota, resta in *Schleiermacher* quella di due mondi uno di fronte all'altro. Da un lato la *convinzione razionale* [razumnoe ubeždenie] e dall'altro la fede o *certezza spirituale* [duševnaja uverenost']. La loro relazione si manifesta talvolta come contraddizione talvolta come armonia, il che indica che sono due entità a sé, e quindi ci porta ad affermare la indipendenza ed integrità [celostnost'] di ciascuna di esse¹⁰¹.

Invece di cogliere il problema fede-filosofia simultaneamente e nell'insieme, come sarebbe stata la giusta impostazione di esso, *Schleiermacher* si era preoccupato di salvaguardare da una parte l'autonomia delle due realtà e dall'altra di realizzare la loro conciliazione. Per evitare il problema centrale, poi, il filosofo tedesco si perdeva, nelle sue lezioni universitarie, in una serie di questioni secondarie o in ogni caso dipendenti dal primo. Parlava dello stato del corpo di Cristo dopo la Risurrezione, del senso dei miracoli, ecc. Questo bisogno continuo di dimostrare la non contraddizione di questa o quelle verità di fede sta ad indicare che la conciliazione tanto ricercata tra fede e ragione era rimasta irrealizzata¹⁰².

« In questo momento ecco cosa penso di lui: non gli si può negare una sincera dedizione alla religione, come pure alla autocrazia filosofica della mente [filosofičeskoe samoderžavie uma]. Ma le convinzioni del cuore erano formate in lui separatamente dalle (convinzioni) intellettuali, e mentre le prime si sviluppavano sotto l'influsso della vita, la lettura dei classici,

¹⁰⁰ La sinistra hegeliana risolse il problema della «via senza uscita» con un «salto». Karl Marx dirà che, sinora i filosofi hanno contemplato il mondo, ora è venuto il tempo di cambiarlo (nel senso di un'azione sociale, economica e quindi politica). Kireevskij non pensa ad alcun «salto», ma ad una trasformazione interna della filosofia, cioè ad una filosofia basata su nuovi principi.

¹⁰¹ *Materialy*, in PSS, I, p. 41. Anche in GE, I, p. 31.

¹⁰² *Loc. Cit.*, pp. 41-43. (GE, I, pp. 31-33).

lo studio dei Santi Padri e del Vangelo, le seconde si erano formate nella lotta contro il dominante materialismo del XVIII° secolo. Ecco perché egli crede col cuore e cerca di credere con la mente [um]»¹⁰³.

Nei confronti di *Schelling*, Kireevskij nutre una evidente simpatia, anche per l'afflato religioso che caratterizza la sua filosofia. Il pensiero del russo coincide poi con quello di Schelling per quanto concerne il momento negativo, cioè con la critica che questi fa dell'Idealismo, dalla sua prima forma come appare nella « Critica della ragion pura » di Kant a quella di Fichte e poi di Hegel.

Dove Kireevskij fa serie riserve è nell'aspetto positivo della filosofia schellinghiana. La *Fede filosofica* [filosofičeskoe veroučenie], secondo Schelling, non poteva derivare dalla conciliazione della religione naturale con quella rivelata. La religione naturale, che egli accosta alla mitologia è «condizionata, cieca, serva, sotto costrizione, superstiziosa» [neobchodimaja, slepaja, nesvobodnaja, religija ocepnenija, sueverie]. Soltanto la religione rivelata può contribuire ad una attività umana veramente libera. Il crescendo verrebbe così ad essere: religione della coercizione, liberazione tramite la Rivelazione, religione spirituale¹⁰⁴.

Kireevskij fa notare come una tale conclusione lasciava insoddisfatti sia i teologi che i filosofi. Per tutti il salto appariva ingiustificato. I teologi continuavano a considerarlo un filosofo «sulla via verso la fede», ma pur sempre filosofo. I filosofi lo sottoponevano ad una severa critica perché introduceva nel campo della filosofia realtà appartenenti a quello della religione. I dogmi che Schelling introduceva erano considerati estranei alla filosofia in quanto non potevano essere dedotti secondo le leggi della necessità logica¹⁰⁵. E' vero che Schelling aveva criticato questo criterio come delimitante i confini della filosofia, ma non aveva saputo mostrare la fondatezza del suo metodo positivo. Kireevskij stesso, con suo disappunto¹⁰⁶, dovette ammettere che tutte le speranze riposte in lui anche da parte di molti giovani intellettuali russi erano state deluse.

Verso *Hegel*, che conobbe personalmente¹⁰⁷, il Kireevskij non ebbe né simpatia né affinità intellettuale, cose che in qualche misura si possono riscontrare nei confronti dei pensatori cui abbiamo fatto riferimento in precedenza. La gloria di Hegel, quando egli lo conobbe, era al suo culmine, onde l'aspettativa era maggiore¹⁰⁸. Egli notò subito la profondità e grandiosità del pensiero. Avvertì che si trovava di fronte al più alto rappresentante dell'Idealismo, dinanzi a colui che chiudeva il cerchio del razionalismo. Hegel aveva messo un punto, aveva detto l'ultima parola della filosofia occidentale. Era stato il più consequenziale dei filosofi occidentali¹⁰⁹.

Il riconoscimento della grandezza di Hegel non gli impedì di assumere un atteggiamento molto critico nei suoi confronti. La debolezza del sistema era nella radice stessa di esso, nel fatto che era permeato dall'inizio alla fine da una *razionalità*

¹⁰³ *Loc. Cit.*, p. 43. (*GE*, I, p. 32). Dopo questa citazione il Kireevskij paragona la filosofia di Schleiermacher ad un tempio in cui a Cristo vengono elevati canti pagani: «*Ego sistema pochoža na jazyčeskij chram, obraščennyj v christianskiju cerkov', gde vse vnešnee, každyj kamen', každoe ukrašenie, napominaet ob idolopoklonstve, meždu tem kak vnutri razdajutsja pesni Iisusu i Bogorodice*».

¹⁰⁴ *Reč S.*, in *PSS*, II, pp. 175-176 (stesso in *GE*, II, p. 95).

¹⁰⁵ *Obozrenie* 1845, in *PSS*, II, p. 8 (*GE*, I, p. 127); *O neobchodimosti*, in *PSS* 1861, II, p. 324.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 8 (*GE*, I, p. 128) e seguenti.

¹⁰⁷ *Materialy*, in *PSS* 1861, I, p. 46 ss. (*GE*, I, p. 33 ss.).

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 33 (*GE*, I, p. 25). In questa lettera Kireevskij fa notare come in un primo momento aveva preferito ascoltare Ritter, ma passò alle lezioni di Hegel.

¹⁰⁹ Cf. n. 7. In precedenza, l'ultima parola della filosofia occidentale era attribuita a Schelling. Cfr. *O neobchodimosti*, in *PSS* 1861, II, , pp. 320-321.

astratta. Del resto tale sistema non era che l'applicazione, ai vari campi dello scibile, dei principi di Schelling, che a loro volta sviluppavano quelli di Fichte¹¹⁰.

La divisione dell'Hegelianismo in due campi, la destra e la sinistra, ebbe le sue ripercussioni anche in Russia. Ciò che univa le due parti era il metodo dialettico. Si trattava di una unione prettamente strutturale che, nell'applicazione pratica alla realtà socio-politica, dava quadri del tutto diversi. La destra portava ad un certo tipo di aristocraticismo, la sinistra ad un democraticismo¹¹¹, naturalmente con una grande varietà di sfumature.

Questo *dualismo*, penetrato ben presto anche in Russia, caratterizzò tutta la filosofia russa posteriore. Essa infatti s'era tenuta in stretto contatto con la filosofia tedesca¹¹², anche perché la maggior parte dell'intelligencija conosceva il tedesco.

Si potrebbe dire che l'Idealismo tedesco, più che influenzare, agì come stimolo sul pensiero di Kireevskij, spingendolo a trovare una soluzione ai problemi che esso lasciava irrisolti oppure ad impostarli differentemente se l'errore era visto nel punto di partenza. Ciò che maggiormente interessava Kireevskij era la problematica che comportava la relazione tra fede e ragione.

4. I padri della chiesa

Kireevskij s'era occupato di letteratura religiosa anche durante la sua permanenza in Germania. Particolare attenzione rivolgeva alla lettura del Vangelo. Dopo il suo matrimonio, e specialmente dal 1840, entrò in contatto personale con monaci dediti allo studio dei Padri. Dapprima conobbe lo starec e schimnik Filaret (+ 1842) di Novospaskij, quindi cominciò una vera e propria collaborazione con lo starec Makarij di Optyna Pustyn', per la traduzione di opere dei Padri, ed in particolare si occupò di Isaac il Siro e Massimo il Confessore¹¹³.

Questo non poteva non lasciare tracce sul suo pensiero, spesso confermando quanto aveva già intuito proprio nel momento delle lotte più accese con gli occidentalisti, rappresentati allora da Granovskij.

Nella sua traduzione teneva conto di quanto era stato già fatto da Paisij Veličkovskij o da altri¹¹⁴ e ne discuteva con Makarij. Isaac il Siro, ad esempio, considerava la saggezza come qualcosa che può essere afferrata soltanto mediante un'azione d'insieme di tutte le facoltà della mente, in altre parole dal *cuore* illuminato dalla parola divina¹¹⁵. Nel cuore è la sede della saggezza, che portata ad un livello

¹¹⁰ Cf. *O charaktere*, in PSS 1861, II, pp. 254-255; e *O neobchodimosti*, *ibidem* pp. 318-322. Anche *Bibliografičeskie* (« Luka da Mar'ja », Luca e Maria; recensione di un racconto di F. Glinka), *ib.*, p. 223.

¹¹¹ Usiamo le parole « aristocraticismo » e « democraticismo » per rendere il più possibile generica l'affermazione, di modo che non si faccia torto alle diverse tendenze all'interno di ciascuna ala dell'Hegelianismo. In ogni caso questi sono anche i termini di Kireevskij stesso, cfr. *Obozrenie*, 1845 in PSS 1861, II, p. 9 (*GE*, I, p. 129).

¹¹² Cfr. *Bibliografičeskie* (« *Opyt nauki filosofii* ». Saggio di scienza della filosofia; recensione di uno studio di Nadeždin), in PSS 1861, II, p. 215 (*GE*, II, pp. 132-133). Nella filosofia russa, come del resto in quella europea, la «destra» hegeliana ebbe una trascurabile ripercussione. Herzen e Belinskij invece, per molti versi, potrebbero essere classificati nella «sinistra» hegeliana. Meno profondi, ma più strettamente legati al movimento letterario sociale materialistico saranno invece Čerňyševskij, Dobroliubov e Pisarev.

¹¹³ Su Filaret *Materialy*, in PSS 1861, I, pp. 84-85; Lett. a Makarij in *GE*, II, p. 260. Su Isaac il Siro vedi *Votvet*, in PSS 1861, pp. 198-199; Lett. a Makarij (1852), *ib.*, pp. 259-260 e 264. Su Massimo cf. *Lettera a Makarij*, (1853), *ib.* pp. 262-264. Anche: Koncevič I.M., *Optyna Pustyn' i ego vremja*, 1970. Nell'insieme le lettere a Makarij, riportate dal Geršenzon (mancanti in PSS 1861), sono sei: le prime quattro in *GE*, II, pp. 258-264, le altre due, *ib.* pp. 282-284.

¹¹⁴ *Lettere a Makarij*, in *GE* II, pp. 259-264; anche Arsen'ev N. S., *Dary i vstreči žiznennogo puti*, 1974.

¹¹⁵ Questo aspetto è messo in risalto nell'articolo di H. Lanz, *The philosophy of Ivan Kireevskij*, in «The

esistenziale si chiama integrità. Anche in Massimo il Confessore il posto d'onore non è riservato alla ragione in sé, bensì all'integrità della persona. La verità non può risiedere che nella persona, presa nella sua totalità.

Naturalmente in questa totalità rientra l'immagine di Dio che si perfeziona (visione dinamica della persona) attraverso uno sforzo di costante identificazione a Cristo:

«Nella loro ricerca della verità speculativa, i pensatori orientali rivolgono la loro attenzione alla retta condizione interiore della mente pensante; gli Occidentali si preoccupano maggiormente della connessione esteriore dei concetti. Gli Orientali, per acquisire la pienezza della verità, perseguono una interiore integrità della mente [cel'nost' razuma], che noi potremmo indicare come il centro [sredotocie] ove tutte le attività separate dello spirito si fondono [slivajutsja] in una superiore unità vivente. Gli Occidentali, al contrario, credono che la verità completa può essere acquisita anche dalle facoltà separate della mente [um], muovendosi ed agendo indipendentemente nella loro solitaria separatezza [odinokaja otdel'nost']. Con una facoltà essi colgono la morale, con un'altra il fenomeno artistico; ciò che è utile, poi, (con) una facoltà speciale; la verità è afferrata mediante il ragionamento astratto [otvlečennyj razsudok]. Nessuna di queste facoltà conosce l'attività delle altre finché la sua azione non è compiuta»¹¹⁶.

Ivan Vasilevič riconosce che talvolta anche gli scrittori occidentali usano espressioni quali «concentrazione interiore dello spirito», oppure «raccoglimento della mente in sé stessa» [sobranie umà v sebé]. Egli ritiene però che il significato che sta alla base di esse non è lo stesso degli Orientali¹¹⁷. In altre parole, essi danno a queste espressioni un valore limitato, quasi che si tratti di spiritualità e non di gnoseologia. In generale, egli dice, si può affermare che essi non vanno alla ricerca del centro dell'essere spirituale¹¹⁸.

Le linee principali del pensiero di Kireevskij sono già evidenti nel suo atteggiamento verso la filosofia tedesca e in relazione ai Santi Padri. E' opportuno però dare una visione più organica del suo pensiero alla luce degli scritti del suo ultimo decennio. Questi, benché restino allo stato di «progetto», sono certamente più organici e maturi.

Slavonic Review”, 1926, v. 4 n. 12, p. 602. Importanti sono le note 2, 5 e 4 di p. 602, e la n. 2 di p. 604. Gli *Otryvki*, in *PSS* 1861, II, pp. 334, 340.

¹¹⁶ *O charaktere*, in *PSS* 1861, II, p. 258 (*GE*, I, p. 201). La traduzione di questo passo fatta da H. LANZ è inesatta e, a nostro avviso, degna di essere rilevata. La frase «Zapadnye, naprotiv togo, polagajut, što dostiženie polnoj istiny vozmožno i dlja razdelivšichsja sii uma, samodvižno deistvujuščich v svoej odinokoj otdel'nosti». Questa frase (in ital. «Gli Occidentali, al contrario...») è stata tradotta: «The latter, on the contrary, believe that the complete truth can be reached only by increased differentiation of mental faculties. Come si vede *dlja* è tradotto con *only by*, invece che *anche da*. Tale correzione ci sembra opportuna allo scopo di evitare di far dire a Kireevskij più di quello che vuol dire. Infatti *only by* lascerebbe credere che i Padri occidentali rigettassero *in principio e volutamente* il modo di cogliere la verità che, secondo il Kireevskij, è proprio degli Orientali. *I dlja* invece ammette un *altro* modo di cogliere la verità, che in seguito s'imporrà *di fatto*, ma che non implica un esplicito rigetto dell'orientale». Che Kireevskij condanni questo *altro modo* non deve trarci in inganno. Cf. anche le due note successive, la 32 e la 33.

¹¹⁷ *Loc. cit.* p. 258 (*GE*, I, p. 201).

¹¹⁸ *Loc. cit.* p. 259 (*GE*, I, p. 201). Inoltre, *Lettera a Košelev*, in *GE*, II, p. 258.

5. Una svolta per la filosofia

Il problema centrale di Čaadaev era stato quello del *ruolo della Russia* nel mondo culturale e, in generale, nella civiltà umana ¹¹⁹. Kireevskij ha un sentimento simile a lui per quanto riguarda la visione universalistica e, come lui, ritiene impossibile un progresso culturale restando nell'isolamento. Egli tuttavia imbocca una via di mezzo fra le posizioni slavofile e quelle occidentaliste. Vuole evitare gli estremismi delle due correnti, per cui si rifiuta di accettare l'impostazione stessa del problema in termini di aut-aut, da un lato cioè la occidentalizzazione della Russia mediante la continuazione dell'opera di Pietro il Grande, e dall'altro un ritorno della Russia alle sue origini senza tener conto dei passi compiuti dall'Europa ¹²⁰.

Per lui la filosofia tedesca ha la possibilità di contribuire allo sviluppo della filosofia russa, ma non può esser presa così com'è. Quella russa infatti si trova in un contesto diverso e non può essere sviluppata senza tener conto delle radici della «nostra» vita, delle questioni vitali e delle abitudini del «nostro popolo» ¹²¹. L'utilità di tale collaborazione appare evidente allorché si considerano le vedute di Kireevskij sul passato della Russia. Egli ritiene che prima del XVI° secolo la Russia possedeva una profonda unità spirituale a livello di comunità. Linfa di tale unità erano le tradizioni della terra russa illuminate dall'avvento del cristianesimo. Ma già prima di Pietro il Grande (l'interpretazione della cui personalità era uno dei punti caldi fra occidentalisti e slavofili) l'unità spirituale della Russia scomparve. Kireevskij ritiene che come punto di divisione dei due periodi si possa considerare lo *Stoglavij Sobor* (il Concilio dei

¹¹⁹ Sull'influsso di Čaadaev su Kireevskij, oltre al già menzionato Koyré, vedi anche Geršenzon: *P. Ja. Čaadaev. Žizn' i myšlenie*, Skt -Peterb. 1908.

¹²⁰ Sulla posizione di Kireevskij come *via di mezzo* cfr. P. G. Vinogradov: *I. V. Kireevskij i načalo moskovskago Slavjanofil'stva*, in «Voprosy Filosofii i Psihologii», Moskva 1892 (kniga 11), pp. 107-108. Il Vinogradov ritiene che Kireevskij sia a metà strada tra Čaadaev e Pogodin (quest'ultimo considerato slavofilo estremista). Quanto all'impostazione *aut-aut*, non deve trarci in inganno l'interrogativo de «Il Secolo XIX»: *Iz vnutri li sobstvennoj zizni dolžny my zaimstvovat' prosvješćenie svoe, ili polučat' ego iz Evropy?* (cf. *Devjat'nadcatyj vek*, in *PSS* 1861, I, p. 72), perché come egli stesso afferma (*loc. cit.* p. 73) la soluzione dipende, direttamente o indirettamente, dal concetto che si ha della cultura russa. Una volta determinato questo concetto (anche se in futuro subirà un'evoluzione), Kireevskij non ripeterà più quell'interrogativo, neppure nelle pagine più anti-occidentali dei suoi scritti. Che la Russia non debba fare a meno dell'Europa è affermato a più riprese; il senso comunque più autentico ci sembra chiaramente espresso nel finale dell'articolo *Obozrenie* 1845.

¹²¹ *Obozrenie* 1829 in *PSS* 1861, I, p. 33 (GE, I, p. 150). Commentando la poesia del Venevitinov, il giovane animatore del circolo dei Ljubomudrye, Kireevskij sottolinea la necessità di una filosofia propriamente russa. Nella citazione che segue il corsivo è suo: «*Sozvučie uma i serdca bylo otličitel'nyj charakterom ego (di Venevitinov) ducha, i samaja fantazija ego byla bolee muzykoju myslej i čuvstv, neželi igroju voobraženi'a. Eto dokazyvaet, čto on byl rožden ešče bolee dlja filosofii, neželi dlja poezii.* (...)»

Nam *neobchodima filosofija: vse razvitie našego uma trebuet ego. Eju odnoju živet i dyšet naša poezija; (...) Filosofija Nemeckaja vkorenit'sja u nas ne možet. Naša filosofija dolžna razvit'sja iz našej žizni, sozdat'sja iz tekuščich voprosov, iz gospodstvujuščich interesov našego narodnago i častnago byta*». Facciamo notare la data dell'articolo: fine 1829 inizi 1830. Il che ci induce ad una doppia riflessione: a) Kireevskij è fra i primi in Russia a parlare non soltanto di una mancanza di una filosofia russa originale, ma di una *necessità e possibilità* di averla; la via sarebbe già stata spianata da poeti come Puškin e Venevitinov, e b) Egli non intende la filosofia come qualcosa di puramente speculativo, ma come una riflessione che colga la realtà e la vita stessa del popolo; in questo si nota la nota dominante nell'intelligencija russa, quella della *narodnost'*. Il tono dell'articolo, specie nei passaggi citati («La filosofia tedesca da noi non può attecchire»), dimostra la sua indipendenza filosofica e l'intuizione di vie nuove per la filosofia russa. Qui si può vedere ancor più chiaramente il legame Romanticismo-Filosofia. Secondo noi non si può parlare di romanticismo in Kireevskij più di quanto non possa essere attribuito a Schelling e perfino ad Hegel. In quest'ultimo anzi, l'aspirazione di un popolo ad accogliere e realizzare la sua missione storica ed essere ad un dato momento guida di altri popoli, è più presente che in Schelling stesso (cf. Vinogradov, *op. cit.* p. 124). Sul senso del romanticismo in Kireevskij vedi anche Koyré, *op. cit.* (n. 12) ed in particolare il capitolo *Le problème de la civilisation nationale et des destinées de la Russie*, pp. 153-173. Nello stesso Vinogradov, *op. cit.* pp. 118-124. Inoltre cfr. Stepan F., *op. cit.*

cento capitoli) quando le eresie che erano sorte ruppero quell'unità interiore. L'unità non scomparve, scomparve invece l'interiorità. Si cominciò allora a tenere in piedi una unità esteriore, mediante l'opričina, la servitù, ecc.¹²².

Qui si può cominciare a vedere il passaggio da Čaadaev a Kireevskij nel considerare il passato della Russia. Quest'ultimo sottolinea il decisivo apporto che la Russia potrebbe offrire all'occidente. L'antichità cristiana della Russia non rappresenta un tempo di oscurantismo o di vuoto culturale. Erede dell'oriente, la Russia preservò il principio della comunità, il mir, l'obščina. L'occidente invece ha perduto (già prima, ma specialmente al tempo dello scisma di Roma da Bisanzio) il principio della comunità e della vita spirituale. Ecco allora la necessità della fusione degli sforzi: il principio dell'individualità, sviluppato in occidente (col quale si spiega il fiorire di tante grandi personalità) e il principio della comunitarietà, sviluppato in oriente (spesso grandi capolavori non hanno lasciato la «firma» dell'autore) possono creare le condizioni di una fruttuosa e più equilibrata evoluzione della civiltà nello spirito del cristianesimo e per la sua diffusione nel mondo ¹²³.

Il filosofo dello Slavofilismo, se si considera la sua problematica, indaga nello stesso campo in cui aveva indagato Čaadaev: la filosofia della storia. Egli resta un filosofo cristiano. Tale espressione non dev'essere intesa come la si intende in Occidente, nel senso cioè che il filosofo procede nella linea di principi che non contraddicono o non minano i dogmi del cristianesimo ed allo stesso tempo si definisce cristiano. Filosofo cristiano (e filosofia religiosa) nel contesto russo sta ad indicare che l'elemento « cristiano » non è un aggettivo che rimanda ad una caratteristica « in più », ma un vero aggettivo qualificativo o più esattamente « qualitativo ». Il cristiano è talmente parte della filosofia che questa è inconcepibile senza il cristianesimo.

Ci sembra importante dunque esaminare il nesso che lega filosofia e religione in Kireevskij ed in particolare il ruolo che hanno, sotto questo rapporto, Ortodossia e cattolicesimo.

6. Sulla necessità e la possibilità di nuovi principi in filosofia

Questo è il titolo dello studio principale col quale Kireevskij intende proporre la via da seguire per una Russia in cerca della sua identità ¹²⁴. L'autore parte dalla constatazione che la filosofia è giunta ad un vicolo cieco. Lo sviluppo di un «pensiero razionale autonomo», che si affermò specialmente al tempo della Riforma, ha raggiunto il suo culmine nella filosofia tedesca (l'Idealismo) nella quale è ormai diventato impossibile scorgere altri aspetti e tendere ad altre mete.

Quando l'uomo rigetta ogni autorità eccetto (quella de) il suo pensiero astratto, può forse egli davvero avanzare, visto che presenta l'intera esistenza del mondo come la trasparente dialettica della sua propria ragione, e la sua ragione come l'auto-coscienza dell'essere universale? ¹²⁵.

¹²² *V otvet*, in PSS 1861, I, 190 (cristianesimo fonte della *narodnost'* dell'antica Russia, come dei paesi occidentali), 198-200; GE, I, pp. 61-62, 114-120, GE, II, pp. 270-271. *O charaktere*, p. 278-279.

¹²³ *Obozrenie* 1845, in PSS 1861, II, pp. 23-26, 45-46; *O charaktere*, *ib.* pp. 259-267, 274-278. In questo lavoro, proprio sul tipo di società dell'antica Russia, Kireevskij fa riferimento ad un articolo del fratello Petr Kireevskij nel *Moskvitjanin* (1845, n. 3), *O drevnej Russkoj Istorii* (cf. n. 1, p. 262).

¹²⁴ Cf. *l'Introduzione*. Tra le migliori esposizioni del rapporto di Kireevskij alla futura filosofia russa è quella, concisa ma acuta, di Nikolaj Losskij, *op. cit.*

¹²⁵ *O neobchodimosti*, in PSS 1861, II, p. 282 (GE, I, pp. 223-224). *Kogda čelovek otvergaet, krome svoego otulečennago myšlenija, to možet li on idti dalee togo vozrenija, gde vse bytie mira javljaetsja emù prozračnoj dialektikoj ego sobstvennago razuma, a ego razum samosoznanijem vsemirnago*

Secondo Kireevskij tale è la situazione non soltanto del sistema hegeliano ma di tutta la civilizzazione europea, permeata dal pensiero raziocinante ¹²⁶. Ciò è dimostrato in particolare dai risultati dei filosofi occidentali nel fronteggiare il problema della fede in rapporto alla ragione. «Gli sforzi più brillanti dei pensatori cristiani occidentali non sono serviti che a dare una ulteriore prova della *persistente supremazia del razionalismo* ¹²⁷. In tal modo essi per salvare la fede sono costretti a concepire una fede *cieca*, non toccata dalla ragione. Geograficamente il razionalismo si sviluppò prevalentemente nei paesi a confessione luterana ¹²⁸. Il Luteranesimo era venuto dividendosi, in due correnti maggiori, a seconda del loro atteggiamento riguardo al problema fede-ragione: una, rigettando la ragione e sottolineando quindi la fede, divenne pietismo; l'altra invece, esagerando il ruolo della ragione, sfociò in razionalismo ¹²⁹.

Non si ha comunque una nuova filosofia in quanto si tratta dello stesso modo di pensiero procedente dagli Eleati attraverso Platone ed Aristotele. L'unica differenza è la maggior chiarezza e compiutezza del sistema ¹³⁰, come presentato nell'Idealismo, nel quale si ritrovano la dialettica di Platone e il tipo di relazione aristotelica che unisce la mente alla verità.

Aristotele fu il filosofo che maggiormente influenzò l'occidente. Non si fa qui questione di problemi particolari (anche se nel campo della filosofia) bensì del rapporto fondamentale che pone l'uomo di fronte alle ultime verità e realtà ¹³¹. Il nocciolo del sistema potrebbe essere così delineato nel suo significato e nelle sue conseguenze: «Lo sforzo per il meglio all'interno del cerchio del luogo comune, per il ragionevole nel senso quotidiano del termine, per il possibile in quanto determinato dalla realtà esteriore». Le deduzioni astratte della mente sono sfociate, a livello esistenziale, in un elogio del giusto mezzo fra due mali estremi. Una lode della mediocrità che ha reso gli uomini spettatori, piuttosto che attori, nella storia. Esempi come quello di Alessandro Magno non sono che eccezioni se si considera l'insieme dell'umanità che rimase sotto l'influsso di questa arida e astratta filosofia. Per Aristotele, tutte « le discordanze nel mondo fisico e morale non erano che apparenti »¹³².

Con l'avvento del cristianesimo si fece strada una filosofia dell'uomo nella sua totalità, specialmente attraverso il lavoro dei Padri greci. Essi, pur usando degli strumenti della filosofia antica, pervennero ad una *nuova filosofia* che vede l'uomo in una visione completa sia in quanto alla sua essenza che per il suo compito. Sfortunatamente Costantino non fu capace di diffondere nel suo impero questa nuova visione, e benché con lui cessasse il martirio fisico, non finì invece quello morale ¹³³. Spesso Costantinopoli rimase nelle mani di eretici o di apostati. L'Occidente invece manteneva l'unità soltanto grazie all'autorità esterna. Era con essa che qui si controllavano le animosità delle popolazioni ¹³⁴. Lo scisma poi che separò l'Occidente dall'Oriente sommerse sempre più il primo sotto il razionalismo di Aristotele, che del resto era esso stesso all'origine dello scisma.

bytija?

¹²⁶ Loc. cit., p. 283 (GE, I, pp. 224-225).

¹²⁷ Loc. cit., p. 283 (GE, I, p. 225).

¹²⁸ Loc. cit., pp. 288-289 (GE, I, p. 230).

¹²⁹ *Obozrenie* 1845, in PSS 1861, II, pp. 13-14 (GE, I, 132-133); *O neobchodimosti*, ib., pp. 283-284.

¹³⁰ *O neobchodimosti*, in PSS 1861, II, pp. 291-292 (GE, I, p. 233).

¹³¹ Loc. cit., pp. 292-295 (GE, I, pp. 233-236).

¹³² Loc. cit., pp. 295-298 (GE, I, pp. 236-259). «*Stremlenie k lučšemu v krugu obyknovennago, k blagorazumnomu v ežednevnom smysle etogo slova, k vozmožnomu, kak ono opredeljaetsja vnešneju dejstvitel'nostiju...*» (pp. 295-296); «*Vse raznoglasija mira fizičeskago i nraštvennago byli tol'ko mnimija*» (p. 296).

¹³³ Loc. cit., pp. 315-316.

¹³⁴ Loc. cit., p. 316.

Il Protestantismo è stato la logica conseguenza di questo stato di cose, e l'inizio della fine. L'ultima parola è stata pronunciata da Hegel:

« *Secondo le leggi della necessità intellettuale, la ragione nei suoi ultimi aspetti deriva la sua conoscenza non da nozioni astratte, ma dalla stessa radice della coscienza di sé dove l'esistenza e il pensiero sono fusi in una identità assoluta* »¹³⁵.

Bisogna aggiungere che la realtà viene ad essere il risultato di un processo di autosviluppo (la legge della dialettica): il soggetto, in una prima fase, pone sé stesso, quindi passa (seconda fase) alla propria negazione, ed il risultato che ne nasce è la propria concretizzazione.

E' a questo punto che Kireevskij riassume la sua critica dell'idealismo, come posizione di fondo e come metodo. Se la dialettica è una legge interiore del pensiero e dell'essere, non potrà mai esservi una verità ultima e definitiva, bensì resterà un perenne bisogno di un'altra forma di pensiero. La volontà positiva non potrà mai prevalere poiché si troverà sempre a fronteggiare una negativa (potenzialità). In tal modo noi potremo avvalerci di un buono strumento per risolvere problemi accessori, ma per ciò che riguarda i problemi ultimi resteremo all'oscuro; la filosofia così non ha un futuro dinanzi a sé ¹³⁶.

Kireevskij fa notare come l'unilateralità ed il carattere insoddisfacente di questa filosofia erano stati già avvertiti da Krause, Baader e Schelling stesso ¹³⁷. Quest'ultimo però, pur diagnosticando correttamente il male, non riuscì a trovare la via per una ristrutturazione positiva; egli, negativamente, mostrò la «inadeguatezza del pensiero razionale» e, positivamente, presentò la struttura di un nuovo sistema, ma fallì allorché si trattava di giustificarne la connessione. In altre parole Schelling riuscì nella critica ma non nella ricostruzione. Egli voleva pervenire al Cristianesimo attraverso un «profondo e corretto sviluppo della sua razionale coscienza-di-sé» ma, commenta il Nostro: «che compito pietoso è quello di crearsi la fede da sé stesso!» ¹³⁸. Ecco perché la filosofia cristiana di Schelling «non è né cristiana, né filosofia»¹³⁹.

La via da seguire è quella che va al cuore della ragione, nella sua profondità. Sinora, dice Kireevskij, la filosofia ha inteso la ragione come lo sviluppo di concatenamenti logici, trascurando il fatto che «benché la ragione [razum] è una e la sua natura è una, le sue forme di attività sono differenti, proprio come le sue deduzioni sono differenti a seconda del livello sul quale essa si trova e della forza che la spinge ed agisce su di essa»¹⁴⁰. Questa forza vivificante è radicata non nel pensiero di fronte alla ragione, ma nella stessa condizione interiore della ragione, donde procede verso il pensiero. Questa condizione interiore è descritta già nelle opere dei Santi Padri che, tramite il pensiero

¹³⁵ *Loc. cit.*, p. 319. « Razum v poslednem svoem vide vyvodit svoe znanie, po zakonam umstvennoj neobchodimosti, ne iz otvlečennago ponjatija, no iz samago kornia samosoznanija, gde bytie i myšlenie soedinjajutsja v odno bezuslovnoe toždestvo ».

¹³⁶ *Loc. cit.*, pp. 319-520. Per Kireevskij la unilateralità [odnostoronnost'], la "insoddisfacenza" [neudovletvoritel'nost'], la limitatezza [ograničennost'] del processo dialettico dell'io, della coscienza di sé che rivela la sua inconsistenza (nesostojatel'nost') nel suo perpetuo riporre la propria negazione [otricanie] e il suo continuo pervenire ad un possibile [vozmožnoe] e mai ad un reale concreto [dejstvitel'nost'], rivelano in sé la necessità di un fondamento positivo [položitel'naja osnova].

¹³⁷ *Loc. cit.*, p. 320 ss (GE, I, 259 ss). Cf. nota precedente.

¹³⁸ *Loc. cit.*, p. 523 (GE, I, p. 262). « Žalkaja rabota - sočinjat' sebe veru! ».

¹³⁹ *Loc. cit.*, p. 324 (GE, I, p. 263). « Šellingova Christianskaja filosofija javilas' i ne Christianskoju, i ne filosofiej: ot Christianstva otličalas' ona samymi glavnyimi dogmatami, ot filosofii - samym sposobom poznavanija ».

¹⁴⁰ *Loc. cit.* p. 324. (GE, I, p. 263). « Chotja razum odin, i estestvo ego odno, no ego obrazy dejstvija različny, takže kak i vyvody, smotrja po tomu, na kakoj stepeni on nachoditsja, i kakaja sila im dvižet i dejstvuet ».

credente, espressero una conoscenza più alta che non quella derivante dal sillogismo o dal logico concatenamento dei concetti¹⁴¹.

La conclusione del suo studio è indirizzata alla filosofia in generale ed alla filosofia russa in particolare. Essa vuole essere un abbozzo di una nuova via per entrambe.

« ... Io credo che la filosofia tedesca, considerata nel suo sviluppo che ha ricevuto nell'ultimo sistema di Schelling, potrebbe servirci come il più conveniente punto di partenza sulla nostra via, (che va) da sistemi presi da altri ad una filosofia indipendente. Questa corrisponde ai principi fondamentali dell'antica cultura russa e capace di sottomettere la cultura divisa dell'Occidente all'integrata consapevolezza della ragione credente»¹⁴².

7. Ortodossia e Cattolicesimo

Appare abbastanza chiaro in Kireevskij che la filosofia è in stretto rapporto con la civiltà e la religione. Nel suo sistema la religione svolge un ruolo decisivo. Come già in Čaadaev la religione è vista come il movente principale della storia. Si deve anche far notare che per lui religione non è qualsiasi religione, ma di fatto si può intendere esclusivamente come Cristianesimo. Anche quando egli parla di fede in generale, e senza alcun aggettivo, si può ben intuire che sta parlando riferendosi al Cristianesimo.

L'uso di alcuni termini è pure notevolmente vago. Spesso Oriente è più o meno sinonimo di Ortodossia, e Occidente di Cattolicesimo. Questo però non avviene a caso o per inconsapevolezza ma è in perfetta coerenza con le sue concezioni sul carattere dei popoli.

Kireevskij sottolinea che già all'inizio del Cristianesimo nacquero divergenze, dovute al carattere dei popoli che lo accoglievano. La Siria ad esempio si caratterizzava per la vita interiore dell'uomo, Roma per la praticità e la logica, Alessandria per la teosofia e lo gnosticismo, Bisanzio¹⁴³ per la purificazione delle scienze particolari alla luce del Cristianesimo. Ora accadde che mentre in Oriente erano conosciuti tutti i Padri della Chiesa universale, nell'Occidente tale conoscenza era limitata quasi esclusivamente agli scrittori latini¹⁴⁴. Di conseguenza nell'Oriente prevalse la concezione della «integrità interiore dell'essere» [vnutrennaja cel'nost' bytijà], mentre nel mondo romano, anche in teologia, il concatenamento logico esteriore [logičeskaja, naružnaja svjaznost'], che raggiunse il suo vertice in S. Agostino. Deduzioni logiche portarono al *Filioque*, che venne così a trovarsi in contrasto con la tradizione antica e la coscienza comune della Chiesa [obščee soznanie Cerkvi]¹⁴⁵ e che divenne una delle maggiori cause dello scisma. Così nacque il Cattolicesimo.

Da quel momento il Cattolicesimo ha perduto ogni punto di riferimento interiore (la coscienza comune della Chiesa). Esso dovette ricorrere ad uno esteriore: l'unità

¹⁴¹ Si noti come per Čaadaev il sillogismo era una delle cose sconosciute ai Russi. In Kireevskij esso assume sempre un significato denotante unilateralità, ed in fondo, negativo.

¹⁴² E' la conclusione di *O neobchodimosti*, ib. p. 325 (GE, I, p. 265). « Ja dumaju čto filosofija Nemeckaja, v sovokupnosti s tem razvitiem, kotoroe ona polučila v poslednej sisteme Šellinga, možet služit' u nas samoju udobnoju stupen'ju myšlenija zaimstvovannyh sistem k ljubomudriju samostojatel'nomu, sootvetstvujuščemu osnovnym načalam drevne-Russkoj obrazovannosti i moguščemu podčinit' razvoennuju obrazovannost' Zapada cel'nomu soznaniju verujuščago razuma ».

¹⁴³ *O karaktere*, in PSS 1861, II, pp. 238-239 (GE, I, pp. 182-183).

¹⁴⁴ *Loc. cit.*, p. 257 (GE, I, pp. 200-201).

¹⁴⁵ *V otvet*, in PSS 1861, I, p. 191; *O karaktere*, in PSS 1861, II, pp. 244-245; cf. *O neobchodimosti*, ib. pp. 284-285, 300.

estriore dell'episcopato sotto un solo capo, e l'obbedienza pure esteriore del popolo alla gerarchia ecclesiastica ¹⁴⁶. La filosofia scolastica, malgrado tutte le sue distinzioni non ha potuto evitare questa unilateralità. Il sillogismo infatti manteneva la sua prevalenza sulla coscienza della cristianità. La Tradizione non scomparve ma la sua interpretazione fu riservata al giudizio della sola gerarchia ¹⁴⁷.

«*Interessata più ad una unità superficiale e ad un dominio esteriore sulle menti che alla verità interiore, Roma ha preservato il monopolio dell'interpretazione alla sua gerarchia... Il popolo non doveva pensare, comprendere il servizio divino, leggere la divina Scrittura* »¹⁴⁸.

Il merito della Riforma è stato quello di ridare, ricreare la possibilità di una civilizzazione «*di quei popoli che aveva liberato dall'oppressione intellettuale di Roma, la più intollerabile di tutte le oppressioni*» ¹⁴⁹. Purtroppo la Riforma non era in grado di ritornare ai Padri, alla Tradizione e alla coscienza comune della Chiesa. Anzi fu proprio in essa che il razionalismo si sviluppò maggiormente. Infatti quella Tradizione che *Roma aveva riservato alla gerarchia fu eliminata e rimpiazzata dal giudizio personale e individuale*, ed in particolare nella interpretazione della Bibbia¹⁵⁰. Certo se Lutero, invece di studiare i concili occidentali come altrettanto ecumenici dei primi sette orientali, avesse tenuto presente che la Tradizione era conservata pura dalla Cristianità orientale, le cose avrebbero preso un'altra piega. Quando il Protestantesimo cominciò a rivolgersi all'Oriente era ormai troppo tardi. Le convinzioni erano troppo solidificate ¹⁵¹.

L'ortodossia, benché abbia risentito negativamente lo scisma dell'Occidente ¹⁵², ha mantenuto pura la fede e intatto lo spirito di fedeltà ai Padri ha fatto sì che essa ha conservato la loro concezione dell'uomo. Secondo questa concezione, come si è già accennato, non viene considerata una facoltà isolata ma l'esistenza integrale [cel'noe bytie], il pleroma dello spirito.

Nell'ortodossia la rivelazione divina ed il pensiero umano non sono né fusi né messi l'una contro l'altro.

¹⁴⁶ Interessante, per ciò che riguarda il riferimento esteriore, è ciò che Kireevskij pensa dei *paladini e cavalieri* del medioevo. Per lui essi non erano che dei *briganti* che la Chiesa usò per i suoi scopi. Promettendo loro il perdono dei peccati e l'entrata in ordini cavallereschi, legittimava le loro azioni rivolgendole contro i nemici della Chiesa. Con l'uso di questi mezzi esteriori la Chiesa dei briganti [razbojnikil ne faceva dei cavalieri [rycary]. La Chiesa ortodossa, anche sotto il giogo dei Tartari, non ricorse mai a questi mezzi, per cui non si ebbe il fenomeno del rycarstvo. Cf *V otvet*, in *PSS* 1861, I, pp. 196-198. Per quanto riguarda l'obbedienza esteriore alla gerarchia e la corrispondente dottrina di un capo visibile della Chiesa, cf. *O charaktere*, in *PSS* 1861, II, p. 246 (*GE*, II, p. 190); *O neobchodimosti*, *ib.* p. 285 (*GE*, II, 226-227).

In questo contesto viene considerata anche *l'Inquisizione*. Il Nostro ritiene che la Chiesa latina si sia lasciata attirare dal principio del fine che giustifica i mezzi (cel' opravdyvaet sredstva), cf. *Lett. a Košeleu*, in *GE*, II, p. 271. « *Inkvizicija sootvetstvetuet logičeski tol'ko Rimskoj cerkvi, smesav vlast' mir-skuju i duchovnuju v odno nechristianskoe gospodstvo. No v cerkvi pravoslavnoj inkvizicionnyj obraz dejstvija dolžen počitat'sja eretičeskim...* », cf. *Lett. allo stesso*, *ib.* p. 274. Egli considera *l'Inquisizione* come un'eresia contro la natura stessa della Chiesa, nel senso che la Chiesa deve restare Chiesa (organismo spirituale) e non diventare stato, assimilandone gli strumenti.

¹⁴⁷ Cf. *O neobchodimosti*, in *PSS* 1861, II, pp. 285-287 (*GE*, I, 227-229). Anche: *O charaktere*, p. 251.

¹⁴⁸ *Loc. cit.*, p. 287: « *Zabotjas bolee o naružnom edinstve i o vnešnem vладыčestve nad umami, čem o vnutrennej istine, Rim sochranjal dlja svoej ierarchi monopoliju razumenija... Narod ne dolžen byl myslit', ne dolžen byl ponimat' Bogosluženija, ne dolžen byl daže čitat' Božestvennyja Pisanija* ».

¹⁴⁹ *Loc. cit.*, pp. 287-288 (*GE*, I pp. 229-230).

¹⁵⁰ *Loc. cit.*, pp. 288 (*GE*, I, p. 230).

¹⁵¹ *Loc. cit.*, pp. 503-304 (*GE*, I, pp. 243-244).

¹⁵² *Loc. cit.*, pp. 301-302 (*GE*, I, pp. 241-243).

«Nessun Patriarca, nessuna assemblea di vescovi, nessuna profonda considerazione di uno studioso, nessuna autorità.... può aggiungere un nuovo dogma o alterarne uno precedente... Di chiunque possa essere questa nuova opinione, se non è riconosciuta dalle epoche passate — perfino l'opinione di un intero popolo o la maggioranza di tutti i Cristiani in un dato tempo — se vuol passare come un dogma della Chiesa, proprio a causa di questa pretesa si esclude dalla Chiesa. (...) La somma totale di tutti i cristiani di tutti i tempi, passati e presenti, comprende l'indivisibile, eterna, vivente assemblea dei fedeli, unita allo stesso modo dalla unità della coscienza e per mezzo della comunione della preghiera»¹⁵³.

La verità non è dunque posseduta dall'individuo o da una autorità esterna, ma da quel legame che mette in relazione l'uomo intero alla Verità rivelata. All'interno di se stesso l'uomo raggiunge la verità mediante lo sforzo congiunto di tutte le sue facoltà; similmente la Chiesa custodisce la verità divina soltanto nel suo insieme, cioè nella comunione di tutte le sue parti.

Il giudizio di Kireevskij nei confronti della teologia ufficiale è pessimistico: «A dire la verità, una teologia soddisfacente noi non l'abbiamo». Anche la lettura dei Padri, egli dice, è diventata difficile perché siamo ormai abituati a pensare con le categorie occidentali. Per afferrare lo spirito autentico dei Padri ci si dovrebbe prima liberare di esse. Bisognerebbe studiare le differenze che dividono l'Ortodossia dal Cattolicesimo, non nei singoli dogmi, ma nelle cause e nelle deduzioni [vyvody]¹⁵⁴. Il Nostro arriva persino a giudicare come poco «ortodossa» la teologia dogmatica di Makarij.

« Non conosco in modo completo la teologia di Makarij, cioè conosco la sua Introduzione e la prima parte della sua Teologia. La seconda ancora non l'ho. Nella prima parte vi sono cose di valore, specificamente la confutazione del Filioque, preziose in particolare per le citazioni [vypiski, passaggi, brani] da Zvernikav (sic!), il cui libro non si trova [dostat', ottenere, acquistare], benché si dice che da noi sia stato stampato. Ma l'Introduzione di Makarij proprio non mi piace, sia per l'aridità dello stile scolastico che per alcune opinioni discordanti dalla nostra chiesa, - per esempio sull'infalibilità della gerarchia, quasi che lo Spirito Santo si trovi nella gerarchia separatamente dall'insieme di tutta la cristianità »¹⁵⁵.

La Chiesa non sta lì a scegliere gli argomenti di ragione, eliminando quelli che possono nuocere (o sembrano) ai dogmi della fede ed accogliere quelli che sembrano appoggiarli o che almeno sono conciliabili. Essa non opera una selezione, ma eleva la ragione stessa « al di sopra del suo livello ordinario, sforzandosi così di elevare la stessa sorgente della ragione, lo stesso modo della ragione ad un livello di armoniosa concordia con la fede »¹⁵⁶. L'unione di tutte le forze e facoltà per cogliere la verità non comporterà alcuna coercizione, alcuna limitazione sulle leggi che governano la mente umana, poiché il tutto si svolgerà nel più intimo della coscienza. La ragione viene

¹⁵³ Loc. cit., pp. 307-308 (GE, I, pp. 247-248). *Nikakoj patriarch, nikokoe sobranie episkopov. nikakoe glubokomyšlennoe soobraženie učenago, nikakaja vlast', ... ne mogut pribavit' novago dogmata, ni izmenit' prežnij. (...)*. Cf. anche *O charaktere*, in PSS 1861, II, p. 239 e *Otryuki*, ib. p. 339.

¹⁵⁴ *Lett. a Košeleu*, in GE, II, 258. «Vpročem, esli skazat' pravdu, to udovletvoritel'nago Bogoslovija u nas net».

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 258. «... No Vvedenie Makarija mne očen' ne nraivsja, kak po suchosti skol'nago sloga, tak i po nekotorym mnenijam nesoglasnym s našeju cerkov'ju, - naprimer o nepogrešimosti ierarchii, kak budto Duch Svjatoj javljaestja v ierarchii ot del'no ot sovokupnosti vsego Christianstva».

¹⁵⁶ Cf. *O neobchodimosti*, in PSS 1861, II, p. 309 (GE, I, p. 249).

illuminata in modo da evidenziare la fallacia dell'individualismo, dell'indipendenza incondizionata, e la fecondità di una indipendenza reale che vede il suo (della ragione) compimento nell'armonia con la fede.

« Quando il processo del pensiero è completo in ogni movimento dell'anima, tutti i suoi slanci dovrebbero essere sentiti in pieno accordo, fondendosi in un unico suono armonioso »¹⁵⁷.

Questa era la concezione dei Padri, e questa è la concezione che la Rus' assimilò quando accolse il Cristianesimo da Bisanzio. Centri di cultura divennero ben presto i monasteri, in cui viveva lo spirito dell'integrità di tutte le forze morali [sovokupnaja cel'nost' vsech nravstvennych sil]¹⁵⁸. Tale spirito assimilato dal popolo creò una situazione del tutto particolare nella quale, tutte le attività, sociali, civiche o militari erano permeate dallo spirito della preghiera, dall'afflato religioso. Tale unità spirituale fu minacciata prima dallo scisma, cioè dalla defezione dell'Occidente dalla Chiesa universale e poi spezzata nel XVI secolo, a causa della penetrazione di elementi alieni, quali la coercizione, la persecuzione degli eretici, l'opričina¹⁵⁹. Essa però non fu distrutta ma soltanto impedita di manifestarsi. Restando l'Ortodossia russa nel grembo della Chiesa universale essa non può perdere l'integrità; integrità e unità spirituale possono oscurarsi non a causa della chiesa, ma solo a causa di alcuni suoi membri che usano mezzi che non si confanno alla sua essenza¹⁶⁰.

8. Considerazioni conclusive

Kireevskij è dunque il rappresentante certamente più profondo di quella corrente dell'intelligencija russa che mirava ad una rivalutazione dei valori spirituali della Russia, nel momento in cui questa veniva a trovarsi più direttamente in contatto, con l'Occidente. Tale contatto era grandemente facilitato dalla conoscenza che i Russi avevano sia del Francese che del Tedesco. La prima lingua li poneva in condizione di studiare, senza mediazione alcuna, le opere del periodo enciclopedistico (Diderot, Voltaire, ecc.), del neocattolicesimo (De Maistre, Bonald, Lamennais, ecc.) e di alcuni protestanti, come Guizot e Vinet. La seconda lingua dava loro la possibilità di incontrarsi con le ultime acquisizioni filosofiche europee in quanto queste trovavano l'espressione più alta appunto nella filosofia tedesca, da Kant ad Hegel.

¹⁵⁷ *Loc. cit.*, p. 310 (*GE*, I, p. 250); *Otryvki*, *ib.* pp. 336-337.

¹⁵⁸ Nota il contrasto fra la « miserable Byzance » di Čadaev e la Bisanzio (positiva) di Kireevskij. In questi del resto c'era stata anche un'evoluzione dal giudizio indirettamente negativo de « Il Secolo XIX » e gli altri scritti a partire da *V otvet*.

¹⁵⁹ In una lunga lettera a Košelev, Kireevskij chiarisce il suo pensiero sui rapporti Chiesa-Stato. Cf. in particolare *GE*, II, pp. 269-271. Criticando un'opera del Vinet (scrittore protestante molto conosciuto in Russia) Kireevskij sostiene che una indipendenza assoluta della Chiesa dallo Stato è, oltre che un errore, irrealizzabile (« Uno stato del tutto senza rapporti con la Chiesa è altrettanto impossibile quanto una filosofia del tutto senza rapporti con la dottrina della fede », p. 269). L'unità di fede di un popolo non può che esprimersi in una certa unità di azione e di vita sociale, e poiché questo è anche il campo dello stato, le due realtà Chiesa e Stato non possono ignorarsi. Lo Stato deve essere a livello sociale l'espressione della fede dominante nel popolo. Certo nella storia abbiamo innumerevoli esempi in cui lo Stato si serve (invece di servire) della Chiesa per i suoi scopi, ma ciò avviene appunto quando esso non è permeato dai principi di fede e di morale del popolo. Un esempio russo di tale abuso fu quello di Ivan Groznyj (il Terribile) (*ib.* p. 270). L'uso di mezzi statali, quali l'opričina, l'Inquisizione e i mezzi polizieschi in genere sostengono l'edificio ecclesiastico romano, ma sono contro lo spirito e dannosi per l'Ortodossia (*Lett. allo stesso*, *ib.* pp. 274-275). L'anima dello Stato è la fede dominante del popolo (*Duša gosudarstva est' gospodstvujušaja vera naroda*), *ib.* p. 278). « Lo Stato è la struttura [ustrojstvo] della società, avente come scopo la vita terrena, temporale. La Chiesa è la struttura di quella medesima società, avente come scopo la vita celeste, eterna » (*precedente lett. a Košelev*, *ib.* p. 271).

¹⁶⁰ Cf. *Lett. a Košelev*, in *GE*, II, pp. 270-271.

Čaadaev aveva scritto di preferenza in francese; Kireevskij, pur conoscendo bene sia il tedesco che il francese, scrisse quasi sempre in russo. Malgrado la differenza di pensiero entrambi furono perseguitati dalla censura. Il fatto è comprensibile, anche se non giustificabile, per Čaadaev. Semplicemente paradossale per quanto riguarda Kireevskij. Anche se è vero, come afferma il Gleason, che negli scritti di Kireevskij si denota una certa ostilità nei confronti dell'autocrazia russa¹⁶¹, a noi sembra che tale avversione sia rivolta non all'autocrazia come tale, bensì al suo esercizio, nella sua fattualità concreta, ed in particolare nei suoi rapporti con la Chiesa. L'opportunità e la necessità di interpretazione fra stato e comunità ecclesiale sono chiaramente messe in evidenza nella lettera a Košelev¹⁶², ove commenta il libro del Vinet.

Riassumendo, i nomi di Čaadaev e Kireevskij possono essere presi come simboli di due diverse correnti che, nel secondo quarto del secolo scorso, hanno una diversa concezione filosofica della storia in connessione con il ruolo della Russia in essa. Tra il 1840 ed il 1845 il loro prestigio calerà. Čaadaev sarà seguito da una corrente (l'Occidentalismo) che in maggior parte rinnegherà l'afflato religioso così importante nel suo pensiero. Kireevskij, col suo carattere mite e sognatore, sarà scavalcato da Chomjakov, dal carattere focoso, dialettico e sicuro di sé, e che diverrà il leader del movimento slavofilo. Volendo, però, ricercare le origini e lo sviluppo di una teologia indipendente, si rende indispensabile esaminare le tracce che sono dietro di essa. Ci è sembrato di riscontrarle dapprima, indirettamente (causa di reazione positiva) e velatamente in Čaadaev, e poi decisamente autentiche in Kireevskij. In altre parole, ad aprire la strada verso la conquista di una teologia originale fu il Čaadaev con la sua critica positivamente provocatrice e poi Kireevskij con un primo abbozzo di soluzione alternativa con interessanti richiami ai santi Padri.

¹⁶¹ Gleason, op. cit. p. 293

¹⁶² *Lett. a Košelev*, in *GE*, II; il testo del Vinet era *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état*, Paris, 1842 [cf. nota 61 e specialmente 74]

CAPITOLO III

ALEKSEJ S. CHOMJAKOV E L'ECCLESIOLOGIA DELLA SOBORNOST'

Il movimento slavofilo fu la risposta nazionalistica alle severe critiche degli occidentalisti sul passato e il futuro della Russia. Tuttavia, il nazionalismo e l'ideologia della *narodnost'* non esauriscono il raggio culturale di questa risposta. Come si è visto in Kireevskij, l'elemento religioso è talmente centrale da sfociare in vera e propria teologia. Sotto questo aspetto il contributo fondamentale fu opera di Chomjakov. E' vero che tra gli studiosi è ancora aperta la questione sulla priorità, se spetti al Kireevskij o al Chomjakov, ma non c'è dubbio che i teologi russi del XIX e del XX secolo che hanno preso in considerazione l'ecclesiologia slavofila, a torto o a ragione, fanno riferimento quasi esclusivamente a Chomjakov.

D'altra parte, gran parte della teologia di Kireevskij si deduce dalle sue lettere, mentre gli scritti principali hanno un carattere prevalentemente filosofico. Chomjakov, invece, anche se, su otto volumi della sua opera omnia, soltanto il secondo affronta temi teologici, ha composto opere specifiche in cui in modo molto più articolato espone la dottrina ortodossa e sottopone a serrata critica quella cattolica.

La sua importanza è data non soltanto dall'ecclesiologia della *sobornost'*, che resta il suo contributo fondamentale non solo alla teologia russa ma a quella ortodossa in generale, ma anche dal supporto di orgoglio e confronto a testa alta con la teologia occidentale che sino a lui registrava un netto vantaggio grazie alla sua scientificità. Dopo di lui la scientificità è divenuta freddo razionalismo e mancanza di vitalità, per cui i teologi ortodossi da un atteggiamento dal complesso di inferiorità sono passati a quello opposto, assumendo un atteggiamento di maestri. E sotto questo aspetto anche coloro che lo criticano devono molto a lui.

Egli irruppe nella teologia scompigliando il quadro sino ad allora dominante. Dopo oltre due secoli di influssi cattolici e protestanti, con qualche richiamo alla teologia greca, nella prima metà del secolo XIX la teologia russa acquistò una fisionomia sempre più precisa. Si fronteggiavano le teologie della scuola, vale a dire la tradizione di provenienza protestante di Feofan Prokopovič ancora forte e quella recente che si rifaceva alla riforma del Protasov, di intonazione più filocattolica. Se nel mondo ecclesiastico emerse la grande personalità del metropolita di Mosca Filarete Drozdov, in quello laico si affermò il pensiero fervido e creativo di Aleksej Chomjakov¹⁶³.

¹⁶³ Sul Chomjakov vedi il mio *A. S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della Sobornost'*, in Nicolaus. Rivista di Teologia, 1978, fasc. I, pp. 87-129. La bibliografia principale è la seguente: Zavitnevič V., *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Kiev 1902; Berdjaev N., *A. S. Chomjakov*, Moskva 1912; P. Florenskij, *Okolo Chomjakova*, Sergiev Posad 1916; Gratieux A., *A. S. Khomjakov et le mouvement slavophile*, I-II,

1. La vita e le opere

Nato a Mosca nel 1804 da una nobile famiglia, Aleksej Stepànovič Chomjakov ben presto, sia dai tutori che dalla madre (una Kireevskaja) ricevette un'educazione intellettuale ispirata ai valori tradizionali della patria e della religione. All'università frequentò la facoltà di matematica, perfezionandosi nelle principali lingue europee. Era ufficiale dell'esercito fra il 1822 ed il 1825 quando frequentò il circolo dei Ljubomudrie, facendo amicizia con A. Košev e I. Kireevskij. Dopo qualche viaggio all'estero, partecipò alla guerra contro i Turchi (1829). Al ritorno cominciò a frequentare i circoli culturali, ingaggiando dibattiti con uomini come Čadaev, Herzen, Granovskij e Konstantin Aksakov. Nel 1836 avviava un felice periodo matrimoniale, e due anni dopo cominciava la stesura degli *Appunti di Storia universale*. Negli anni quaranta assumeva la leadership del movimento slavofilo, spostando il baricentro ai problemi teologici. Sono di questi anni il penetrante trattatello *La Chiesa è una* e la *Corrispondenza* col diacono anglicano William Palmer. Spinto forse anche dalla critica occidentalista, negli anni cinquanta si occupò anche di problemi prettamente filosofici e sociali, come la liberazione dei servi, che egli sempre apertamente auspicò. Anche se fu un uomo di Chiesa e i suoi attacchi erano soprattutto contro la Chiesa di Roma, la sua critica pungente fece sì che la censura non lasciasse passare suoi scritti. Morì di colera a Mosca il 23 settembre 1860.

Scrisse opere a carattere storico, artistico, filosofico e letterario, ma è soprattutto nella teologia che ha lasciato un'impronta indelebile¹⁶⁴. In questo campo particolarmente importanti sono tre titoli, la già menzionata *Cerkov' odna* (La Chiesa è una), che è una specie di catechismo nello spirito chomjakoviano. Il sottotitolo infatti è *Opyt katichizičeskogo izloženiija učeniija o Cerkvi* (Saggio di una trattazione catechistica della dottrina sulla Chiesa). L'autore dovette essere consapevole che la pubblicazione del suo trattato sarebbe stata interpretata come un attacco al catechismo appena approvato dal Santo Sinodo e composto da Filarete Drozdov. La differenza fra

Paris 1939; S. Bolshakoff, *The doctrine of the unity of the Church in the works of Khomjakov and Moehler*, London 1946; Le Guillou M. J., *Kireevskij et Khomjakov, appel à une plénitude de catholicité*, in Istina, 1961-1962, III, pp. 263-292; Peano L., *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Morcelliana, Brescia 1964; Suttner E. C., *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg 1967; N. V. Rjasanovskij, *Russia and the West in the teaching of the Slavophiles. A study of Romantic Ideology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1952; P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth Century Russian Slavophilism*, vol. I.: A. S. Xomjakov, Mouton and co., The Hague 1961; Baron P., *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle, Alexis Stepanovitch Khomjakov*, Roma 1940; Walicki A., *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino 1973;

¹⁶⁴ Le principali opere teologiche di Chomjakov sono le seguenti:

- *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un article de M. Laurentie* (1853)
- *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de l'archevêque de Paris (Mgr Sibour)*, 1855, in "L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient", Lausanne et Vevey 1872
- *Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes*, Leipsig 1858 (Neskol'ko slov pravoslavnogo christianina o zapadnyh veroispovedanijach, in "Pravoslavnoe Obozrenie" 1863, XII, pp. 75-100); anche in "L'Eglise Latine...", 1872
- *Cerkov' odna*, edita col titolo *O Cerkvi*, in "Pravoslavnoe Obozrenie" 1864, t. XIII, pp. 233-258. Edizione critica, con le varianti dei 4 manoscritti giunti sino a noi, in Cavazza A., "La Chiesa è una" di A. S. Chomjakov, Il Mulino, Bologna 2006, 13-53 (testo con traduzione italiana a fronte), 235-318 (apparato critico filologico).
- *Letters to William Palmer* (in Birkbeck W. I., *Russia and the English Church during the last fifty years*, Lonfon 1895)

i due è infatti straordinaria, almeno nel tono (fortemente interioristico quello di Chomjakov, nella tradizione ecclesiastica quello di Filarete). Per cui preferì tenerlo nel cassetto. Fu pubblicato postumo nel 1864 sul *Pravoslavnoe Obozrenie*, la rivista teologica dell'Accademia ecclesiastica di Mosca.

Molto importante dal punto di vista teologico è la *Corrispondenza col diacono anglicano William Palmer*. Questo studioso anglicano era una delle figure del cosiddetto movimento di Oxford, che avendo messo in discussione l'ordinamento della Chiesa anglicana, meditava di riunirsi al Cattolicesimo o, come nel suo caso all'Ortodossia. Nel comunicare al prof. Redkin notizie sul movimento, allegava anche la sua traduzione di una poesia di Chomjakov in morte del figlioletto. Avuta la traduzione, Chomjakov scrisse nel 1844 al Palmer avviando così una fruttuosa corrispondenza in inglese ricca di spunti teologici. Tra gli aspetti più interessanti vanno segnalate le risposte di Chomjakov alle critiche verso un'ortodossia senza zelo missionario, sottomessa allo stato, senza entusiasmo per l'unione delle Chiese, e soprattutto divisa nella dottrina. Su quest'ultimo punto, e specialmente sulla diversa concezione di greci e russi sul ribattesimo di un anglicano convertito, il dialogo entrava in crisi, con Palmer che insisteva sulla mancanza di unità e Chomjakov che minimizzava la portata delle differenze.

Altra opera fondamentale del Chomjakov è la raccolta che va sotto il titolo di *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872. Trattasi di una serie di articoli pubblicati in francese a Parigi, e più tardi tradotti in russo e pubblicati nel 1867 in Germania da J. Samarin. Il primo del 1853 è una risposta alla critica di Laurentie all'ortodossia russa di avere come capo lo zar e di propendere verso il protestantesimo¹⁶⁵. Il secondo procede ad una serie di riflessioni sul cattolicesimo e sul protestantesimo a partire dall'invito dell'arcivescovo di Parigi Marie Dominique Auguste Sibour di unirsi cattolici e protestanti contro gli ortodossi, che hanno ereditato lo spirito scismatico di Fozio¹⁶⁶. Dopo riflessioni su vari scritti concernenti la Chiesa e la fede, segue una lettera a Bunsen su diversi punti controversi della sua traduzione della Bibbia¹⁶⁷, seguita da una lettera al vescovo giansenista di Utrecht Loos, che era stato scomunicato dalla Santa Sede¹⁶⁸. La raccolta si conclude con una *Lettera al redattore de "L'union Chrétienne" sul significato delle parole kafoličeskij e sobornyj*,¹⁶⁹ tema particolarmente caro al Chomjakov.

¹⁶⁵ Ad originare la polemica era stato un articolo del famoso poeta Tjutčev, *La Papauté et la question romaine au point de vue de Saint Petersbourg* (pubblicato nella "Revue des Deux Mondes" del gennaio 1850), al quale aveva risposto il Laurentie con *La Papauté, réponse à M. Tutcheff, conseiller de S. M. l'Empereur de Russie, par M. Laurentie*, Paris 1852.

¹⁶⁶ L'occasione fu la guerra di Crimea, nella quale l'arcivescovo di Parigi vide un'alleanza dell'occidente contro l'avanzata della chiesa ortodossa che con Fozio aveva rotto l'unità ecclesiale. Per difendere la verità ortodossa Chomjakov sentì il bisogno di confutare le tesi dell'arcivescovo di Parigi, scrivendo in francese e pubblicando l'articolo a Leipzig con la Brockhaus nel 1855.

¹⁶⁷ *Lettre à M. Bunsen, précédée d'une lettre au rédacteur du journal l'Union Chrétienne* (apparsa su questa rivista nel 1860, nn. 30, 36, 37, 41 e 42). Pubblicata in francese, sempre con lo pseudonimo di Ignotus, questa lettera entrò in russo già nell'edizione di Praga 1867 col titolo *O biblejskich trudach Bunsena*.

¹⁶⁸ L'originale francese di questa lettera non fu pubblicato, essendosi la rivista *l'Union Chrétienne* rifiutata di farlo. Fu pubblicata in russo già nella raccolta di Praga del 1867 col titolo *Pis'mo k Utrechtskomu Episkopu (žansenistu) Loosu*.

¹⁶⁹ Pubblicato in francese da *L'Union Chrétienne*, l'articolo apparve in russo nell'edizione di Praga del 1867 col titolo: *Pis'mo k redaktoru "L'Union Chrétienne" o značenii slov Kafoličeskij i Sobornyj. Po povodu reči Iesuita otca Gagarina*. Chomjakov prese spunto dall'omelia del Gagarin *De la Reunion de l'Eglise orientale avec l'Eglise Romaine* (27 gennaio 1860), per confutare anche altri due scritti, il pamphlet *Réponse d'un russe à un russe* (Paris 1860) e il libro *La Russie sera-t-elle catholique?* (Paris 1856).

L'atmosfera in cui visse Chomjakov fu quella dei dibattiti culturali con intellettuali (gli slavofili) che lo veneravano, altri (gli occidentalisti) che lo deridevano o lo criticavano per eccesso di fanatismo ortodosso. Il che è attestato dal suo discepolo più devoto, Jurij Samarin, che a conclusione della sua introduzione alla *Raccolta completa delle opere di Chomjakov* nel 1867 proponeva di proclamare Chomjakov *Dottore della Chiesa*.

Sì, proprio quel Chomjakov, quell'acuto e divertente interlocutore, sul quale tante battute facevamo e col quale tanto discutevamo; quel libero pensatore, sospettato dalla polizia di non credere in Dio e di carenza di patriottismo; quell'incorreggibile slavofilo, deriso dai giornalisti per l'intransigente nazionalismo ed il fanatismo religioso; questo modesto laico, che sette anni fa, in un giorno grigio d'autunno, fu seppellito nel monastero Danilovo fra cinque o sei fra parenti e amici e due compagni d'infanzia; alla tomba del quale non si videro rappresentanti né del clero né del mondo intellettuale, (...) che poco tempo fa sotto l'attuale redazione le "Moskovskie Vedomosti hanno definito eresiarca.

Tutte queste opere furono raccolte e pubblicate in russo nel 1879, quindi nel secondo volume della *Raccolta completa delle opere di A.S. Chomjakov*¹⁷⁰, edita a Mosca nel 1886. Le opere teologiche sono nel volume secondo. Ma nel dare il permesso per la pubblicazione di esse, il Santo Sinodo fece premettere questa dichiarazione: *Dobbiamo ricordare ai lettori che le imprecisioni che si riscontrano sono dovute al fatto che l'autore non ha avuto una speciale formazione teologica*. Da notare inoltre che in qualche edizione successiva furono apportate delle aggiunte. La più interessante è quella dell'edizione del 1907 (la quinta) che nel secondo volume in appendice riporta molte lettere del Palmer a Chomjakov da poco ritrovate.

2. La gnoseologia di Chomjakov

La teologia chomjakoviana si snoda secondo alcune linee direttrici che guidano la sua gnoseologia e la sua filosofia della storia. Anch'egli, come Čaadaev e Kireevskij, parte da un'analisi della filosofia tedesca, anche se non sempre è chiaro fino a che punto sia lui a sottoporre a critica l'idealismo tedesco e fino a che punto sia questo ad ispirare il suo pensiero.

All'origine della moderna filosofia tedesca Chomjakov vede la riflessione di Immanuel Kant, che ha superato il realismo tradizionale ormai trasmesso nella forma della Scolastica. In lui le forme di spazio e tempo sono state staccate dalla loro naturale radice del mondo esterno per essere viste come funzioni conoscitive del soggetto. E la loro valorizzazione è stata tale da ridurre il conoscibile soltanto al fenomeno, mentre il noumeno, la cosa in sé, resta inconoscibile¹⁷¹.

Questa tesi fondamentale di Kant è all'origine del razionalismo tedesco che troverà il suo compimento nell'idealismo hegeliano:

Il fondatore della scuola diceva: "Noi non possiamo conoscere la cosa in sé". Colui che ha guidato la scuola alle sue ultime conclusioni diceva: "La cosa in sé non esiste: essa esiste solo nella conoscenza (nel concetto)". La distanza che intercorre fra l'una

¹⁷⁰ I riferimenti sono a *Polnoe sobranie sočinenij Alekseja Stapanoviča Chomjakova*, Moskva 1900. In particolare ho consultato i volumi I, III, IV, e V nella 3^a edizione, il II nella 4^a (Moskva 1914), il VI e VII nella 2^a, mentre l'VIII non indica l'edizione. Da notare che la prima edizione risale al 1886 e, comprendendo ovviamente anche il volume II (che traduceva in russo i suoi scritti francesi e inglesi) diede la possibilità già alla fine del secolo di familiarizzarsi col suo pensiero.

¹⁷¹ Cfr. *Po povodu otrjvkov naidënych v bumagach I. V. Kireevskago*, in *Polnoe sobranie*, I, p. 265.

*e l'altra di queste due affermazioni è incalcolabile, ma la via percorsa è rigorosamente logica*¹⁷².

Il razionalismo hegeliano, erede della filosofia kantiana, contempla tutto il reale a partire dall'idea. E' in essa che si concepisce il rapporto fra pensiero e realtà, e si giustifica la tesi secondo cui tutto il reale è razionale e tutto il razionale è reale. Il sistema hegeliano si presenta dunque come l'armonia universale fra idea e realtà.

Echeggiano la critica schellingiana, Chomjakov individua le implicanze negative di questo idealismo assoluto nella mancanza di concretezza (essendo insufficiente il rapporto fra l'idea ed il pensato, cioè l'essere), e nel sacrificio della trascendenza, in quanto eliminando il noumeno (che è fuori della portata del concetto, quindi non pensabile, e se non razionale anche non reale) si elimina per ciò stesso la trascendenza.

Se però Schelling aveva individuato la debolezza dell'idealismo, respirando anch'egli quell'aria, non riuscì a trovare una soluzione. Ad individuarne le cause e ad indicarne la via d'uscita era stato invece Ivan Kireevskij. Questi aveva individuato l'errore di fondo dell'idealismo nell'unilateralità, nel prendere cioè il raziocinio (*razsudok*) per la *pienezza dello spirito* (*za celost' ducha*). Insistendo dunque sul ruolo esclusivo della ragione la filosofia tedesca aveva creato un grande sistema gnoseologico, ma di una gnoseologia vuota, con l'idea senza un contenuto. Così, senza volerlo, apriva le porte al materialismo. Una volta distrutta la trascendenza, chi voleva dare un contenuto all'idea non poteva che ricorrere alla materia, come ad esempio fece il Feuerbach¹⁷³.

Seguendo l'impostazione del Kireevskij, Chomjakov prende atto del fatto che l'idealismo tedesco ha il merito di aver dimostrato come il razionalismo conduce diritto ad un vicolo cieco, quello dell'astrattezza, materialismo e dell'ateismo. La soluzione sta nel concepire diversamente la ragione, vale a dire come fase di un unitario processo conoscitivo, che comprende all'inizio la volontà e al termine la fede. Con la volontà la coscienza si pone di fronte all'oggetto prendendo consapevolezza delle cose che provengono dall'io e le cose che non provengono dall'io. Con la ragione l'io rompe con l'oggetto, prendendo coscienza della sua diversità. L'elemento unificante è la fede, che ha la forza di armonizzare le varie facoltà conoscitive in mirabile sintesi. Con essa il processo della conoscenza si compie ormai illuminato dalla grazia divina.

Così, la gnoseologia di Chomjakov è in perfetta sintonia con quella del sapere integrale del Kireevskij, dell'armonia cioè tra la volontà, la ragione e la fede. Egli insiste soltanto un pò di più sul ruolo dell'amore nel processo conoscitivo:

*La comunione dell'amore non soltanto è utile, ma è del tutto indispensabile alla conquista della verità, e la conquista della verità su di essa si basa e senza di essa è impossibile. Inaccessibile al pensiero individuale, la verità può essere colta solo dall'insieme dei pensieri uniti dall'amore. Questa caratteristica distingue la dottrina ortodossa da tutte le altre: dal Latinismo, fondato sull'autorità esteriore, e dal Protestantismo, che stacca la personalità in vista della libertà nei deserti dell'astrattezza intellettuale*¹⁷⁴.

3. La filosofia della storia

Nonostante la critica serrata all'idealismo hegeliano, è innegabile che Chomjakov ne rimane influenzato. In particolare, l'influsso di Hegel si nota nel suo intendere la storia come ricerca della causa comune, del destino dell'umanità. Tale ricerca procede

¹⁷² Cfr. *O sovremennykh javlenijach v oblasti filosofii*, in *Polnoe sobranie*, I, p. 265.

¹⁷³ Cfr. *O sovremennykh*, I, PSS, p. 295-299, 312.

¹⁷⁴ *Po povodu otrjvkov*, PSS, I, p. 283 (volja opredeljaet inyja, kak ja i ot menja, drugija kak ja no ne ot menja).

individuando lo sviluppo dello spirito che progressivamente si svincola dalle leggi della necessità naturale e del determinismo per realizzarsi in una sempre più autentica libertà spirituale.

Una riflessione sulla storia dei popoli porta a credere che il primo popolo a fare reali progressi in tal senso è stato il persiano, onde il principio della libertà spirituale potrebbe essere definito *principio iranico*. Il popolo che si è rivelato più attaccato alla natura e alle sue leggi, senza liberarsene, è quello etiopico, onde il relativo principio prende il nome di *principio kušita*. L'umanità ha dunque camminato attraverso l'interazione di queste forze liberatrici da una parte e deterministiche dall'altra.

L'unico popolo che nella sua storia ha mantenuto l'impostazione iranica è stato il popolo ebreo. Gli altri, prima o poi hanno introdotto elementi di kušitismo. In Asia la religione più alta è stata quella buddista, con la sua purezza di una fede ascetica, la pazienza eroica, la sublimità di *uno spirito orgoglioso che cerca la libertà nell'autodistruzione*¹⁷⁵. Ben diverso è stato il cammino della religione cinese. Nel confucianesimo infatti si nota la propensione ad immettere nella vita del popolo dei principi morali che tengano conto soprattutto del posto del cittadino nello stato. In tal modo la vita dell'individuo è regolata da tutta una serie di norme sociali. Lungi dalla profondità del buddismo, il confucianesimo è una religione di stato, una religione terrena¹⁷⁶.

Anche in Europa le religioni differiscono a seconda del luogo dove si sono sviluppate. E come in Asia si fronteggiano il buddismo e il confucianesimo, in Europa sono a fronte la Grecia e Roma. La plasticità dell'arte greca rivela da una parte il senso della natura, dall'altra quello della sublimazione. Per cui si potrebbe parlare di una tendenza all'iranicità in Grecia, mentre a Roma si ha la tendenza opposta, verso il kušitismo.

*L'elemento principale della religione era l'iranicità, importata dalla Tracia e dalle terre slave ed alterata in fantastico antropomorfismo. Dalla mescolanza di questo con il deformato kušitismo si costituì il panteon della Grecia, nel quale l'arte plastica (di Kuš) ed il carattere fantasioso dei popoli slavi fecero sviluppare il principio della poesia in tutte le sue forme, letterarie e concrete*¹⁷⁷.

Quanto a Roma, creata da gente errante nel Lazio, è la città senza antenati (bez predkov) e senza cose sacre (bez svjatyni). Il principio kušita non ha incontrato ostacoli. Per tutti, per Cesare come per Cicerone, per Varrone come per Seneca, la religione è un rito nell'ambito dello stato (obrad gosudarstvennyj) utile alla società e pertanto obbligatorio per i cittadini. Una religione dunque priva di contenuti propri e soprattutto di una fede assoluta e valida di per sé.

*Roma ha dato al mondo occidentale una nuova religione, la religione del contratto sociale, elevato a livello di assoluta sacralità, che non richiede alcuna conferma dal di fuori, una religione del diritto. Dinanzi a questo nuovo santuario, privato di ogni istanza superiore, ma garante della vita materiale in tutti i suoi sviluppi, il mondo si è pacificato, smarrendo però ogni altra nobilissima e migliore fede*¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *Zapiski vseмирnoj istorii*, PSS, V, p. 20, 131; VI, p. 174..

¹⁷⁶ *Zapiski*, PSS, V, p. 78 e seguenti.

¹⁷⁷ *Zapiski*, PSS, VI, p. 125.

¹⁷⁸ *Zapiski*, PSS, VI, p. 402. Nota la forte correlazione fra le idee qui espresse dal Chomjakov e il messaggio del grande Inquisitore di Dostoevskij (che garantisce appunto pane e pace in cambio della rinuncia alla libertà).

L'unità della repubblica prima e dell'impero poi aveva dunque un carattere decisamente esteriore, un carattere giuridico. La chiesa che nacque su questo impero non riuscì ad affermare i valori di libertà interiori insiti nel messaggio cristiano, ma fece uso degli stessi mezzi e delle stesse categorie dell'impero. La legge e l'autorità furono i mezzi coi quali d'allora in poi si intese risanare la presunta incompatibilità dell'unità e della libertà. Sarebbe stata la legge a garantirne la coesistenza, e dove tale coesistenza non era possibile si sceglieva l'unità, sacrificando la libertà.

*Une loi toute extérieure, et pour conséquent rationnelle, avait remplacé la loi morale et vivante, qui seule est inattaquable au rationalisme, parce qu'elle embrasse non la raison seule de l'homme, mais tout son être*¹⁷⁹.

Diversamente dalla Grecia, a Roma non è l'individualità a prevalere, ma la socialità. Una socialità che è tenuta compatta dal senso della legge e del diritto, e come tale la città si percepiva già allora come eterna e centro del mondo. L'unilateralità si rivela qui in un principio con tutta l'apparenza della positività, vale a dire nel forte senso di unità, che però purtroppo viene affermata attraverso la legge, che è una forza esteriore all'uomo¹⁸⁰. Se l'avvento del cristianesimo portò sia alla Grecia che a Roma un soffio di vitalità, in quest'ultima città dovette fare i conti con la concezione pagana dell'unità che si mantenne anche quanto la società era cristianizzata. Anche nella Roma cristiana l'unità veniva garantita attraverso il legalismo ed il giuridismo. La legge e l'autorità erano il mezzo per superare la presunta incompatibilità fra unità e libertà. E come la Roma pagana, anche la cristiana sceglieva l'unità, sacrificando la libertà¹⁸¹.

L'irruzione del mondo germanico nell'impero romano, nonostante i suoi elementi di autentico iranismo, non portò i frutti sperati, poiché nel momento dell'incontro anche il mondo germanico si era contaminato con elementi di kušitismo. L'antica fratellanza stava lasciando il posto alla servitù, specialmente nelle campagne. La libertà spirituale caratteristica dei popoli germanici, senza la consapevolezza della sua funzione liberatrice, si manifestò unilateralmente in invasioni, violenze ed oppressioni¹⁸². Così poco a poco la libertà assunse la forma di discordia (raznomyslie) e l'unità di sottomissione (pokornost')¹⁸³.

Dal razionalismo della scolastica, incontratosi con la libertà individuale greca e germanica, si fece avanti l'individualismo. Così nacque il Protestantesimo, lo sforzo cioè di recuperare la libertà perduta. Ma ormai in occidente libertà e unità erano destinate ad un continuo conflitto, per cui il Protestantesimo assunse le forme del razionalismo prima e del soggettivismo idealistico poi.

*Lutero, o per meglio dire la Riforma, distrusse in Germania la interiore serenità dello spirito umano, scalzando non soltanto la fede fondata esclusivamente sull'autorità, ma lo stesso sentimento della fede, abbandonata all'arbitrio della critica individuale. ... La Germania riconosceva confusamente in sé la totale assenza della religione e trasferiva man mano nel cuore della filosofia tutte le esigenze a cui fino ad allora aveva creduto. Kant è stato il diretto e necessario continuatore di Lutero*¹⁸⁴.

¹⁷⁹ *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872, pp. 38-39.

¹⁸⁰ *Zapiski*, PSS, VI, p. 401.

¹⁸¹ *Zapiski*, PSS, V, pp. 362-363.

¹⁸² *Zapiski*, PSS, VII, pp. 15-16; *Po povodu Gumbol'dta*, PSS, I, p. 148.

¹⁸³ *O vozmožnosti*, PSS, I, p. 84.

¹⁸⁴ *O sovremennyh*, PSS, I, pp. 300-301.

Invece, l'esperienza del cristianesimo orientale fu diversa. Nell'incontro con la Germania, Roma trovò quest'ultima già contaminata. Nell'incontro col mondo slavo, la Grecia trovò questo popolo ancora impregnato dei principi iranici, in particolare con una vita sociale fondata sulla comunità (*obščina*). Così lo stato di crisi della Grecia, che comunque portava con sé la purezza dogmatica formulata dai padri della Chiesa, fu risolto in questo incontro purificatore¹⁸⁵.

L'*obščina* era l'ambiente ideale in cui meravigliosamente si sposavano unità e libertà dell'uomo. L'uomo assolveva ai suoi compiti senza forzature e senza coercizioni. Molto rari erano i casi in cui l'anziano doveva agire d'autorità. La bellezza di questa struttura sociale portava però con sé anche una debolezza: la comunità non sviluppando forme di forza militare era spesso in balia di popoli violenti. Per cui, l'arrivo dei Variaghi fece progredire il senso dello stato, ma anche un regresso, per la necessità della *družina*, la guardia armata del principe. Era il principio della forza che penetrava in una società altrimenti pacifica e serena.

Per quanto strano possa sembrare, sotto questo aspetto non rilevanti furono i danni dell'invasione mongola. I mongoli infatti si preoccuparono solo di distruggere. Non pensarono di costruire alcunché in Russia. Per cui, il campo spirituale rimaneva libero per successive iniziative.

Un segno di peggioramento fu l'introduzione della polizia del principe, la famosa *opričnina* di Ivan il Terribile. Che però anche la Chiesa russa non fosse rimasta immune degli elementi di paganesimo pervenuti da Bisanzio è prova il *Raskol*, specialmente nelle campagne, ove l'opera illuminatrice della Chiesa era giunta molto superficialmente.

Quanto a Pietro il Grande, esaltato dagli occidentalisti e criticato dagli slavofili, è visto da Chomjakov nella sua complessità. Agli innegabili meriti, bisogna aggiungere il fatto che le sue riforme e l'avvicinamento all'occidente non nacquero né si svilupparono da un'esigenza del popolo, ma da una decisione personale dello zar. Nascevano cioè all'insegna della divisione. Tuttavia neppure Pietro il Grande eliminò la grande forza iranica insita nel popolo russo. Per cui, ora che l'occidente è giunto al capolinea, affidandosi alla scienza, all'individualismo, alla potenza dello stato, è giunto il momento che un popolo giovane entri sulla scena della storia. E non è difficile immaginare che questo popolo è il popolo russo. E se questo non ha ancora chiara consapevolezza della sua funzione, a guidare questa nuova fase della storia dovrà essere la Chiesa ortodossa, forte appunto dell'animo puro e libero del suo popolo¹⁸⁶.

4. Chiesa e teologia.

Il pensiero di Chomjakov non è sistematico in nessuno dei campi in cui si è cimentato. E soprattutto non lo è in teologia. Il motivo è nella stessa concezione della teologia in genere e dell'ecclesiologia in particolare. In altri termini la mancanza di sistematicità non era casuale, ma voluta. Infatti, se avesse voluto avrebbe potuto esporre il suo pensiero in modo organico ed articolato, possedendo il dono di una lingua russa nitida ed incisiva quasi come Solov'ev e Tolstoj.

Sistematicità e scolastica erano invece alieni dalla sua riflessione teologica per il semplice fatto che egli riteneva che la teologia, cioè l'esperienza di Dio tramite la Chiesa non fosse affatto recintabile in concetti logici, che l'avrebbero snaturata e dissezionata.

¹⁸⁵ *O sovremennyh*, PSS, I, 289-290; *O starom i novom*, PSS, III, 23.

¹⁸⁶ *Po povodu Gumbol'dta*, PSS, I, pp. 170-171.

La conoscenza cristiana non è frutto dell'intelletto inquirente, ma della fede viva che proviene dalla grazia. La Scrittura è esteriore, la Tradizione è esteriore, l'opera è esteriore; interiore in esse è invece il solo Spirito divino. Dalla Tradizione, dalla Scrittura e dall'opera l'uomo può attingere soltanto una conoscenza esteriore e imperfetta che può contenere in sé la verità, perché parte dalla verità, ma che è anche necessariamente falsa perché essa non è completa¹⁸⁷.

Un esempio forte di questa sua convinzione è, sulla scia del Kireevskij, la critica severa che espresse intorno alla dogmatica di Makarij Bulgakov, il manuale di teologia più rinomato nella Chiesa russa del tempo. La scolastica a cui si ispirava Makarij

Penetrava ovunque, nelle continue citazioni di Agostino, vero padre della scolastica ecclesiastica, nella mania di voler frantumare tutto, trasformare tutto ciò che è vivente in qualcosa di morto, perfino nella cieca predilezione dei termini latini... Potrei definirlo terribilmente stolto se non avesse scritto intorno ad un soggetto così grande ed importante. Sarebbe un'onta se gli stranieri prendessero queste sciocchezze come espressione della nostra teologia ortodossa, sia pure nello stadio attuale¹⁸⁸.

In realtà Chomjakov non attacca soltanto Makarij, ma tutta la teologia russa di scuola che, a suo avviso, sbaglia a tentare definizioni della Chiesa sulla falsariga di quelle cattoliche. Qualsiasi definizione della Chiesa non deve partire dall'uomo e dalla società dei fedeli, ma da Dio.

La Chiesa, infatti, non è la pluralità delle persone prese individualmente, ma è l'unità della grazia di Dio, che vive nella pluralità delle creature ragionevoli, che si sottomettono alla grazia. La grazia viene donata anche agli insubordinati, a coloro che di essa non profittano (che seppelliscono cioè il talento), ma questi non sono nella Chiesa¹⁸⁹.

Ciò non significa che la chiesa condanni il resto dell'umanità. Il giudizio sui non appartenenti alla Chiesa spetta soltanto a Dio. Essa rende noti i misteri della fede ai chiamati alla grazia che quindi non soltanto vivono i sacramenti, ma ne colgono il profondo significato attraverso i segni esteriori. Gli estranei invece, anche se vi assistono, ne percepiscono solo la superficie esteriore.

Essendo dunque la grazia il vero soggetto della Chiesa, questa è sempre nella verità e nessun errore può contaminarla. Mentre i suoi membri possono cadere in errore non così l'insieme della Chiesa, come ad esempio quando parla attraverso un concilio ecumenico. In tal caso, un pronunciamento ecumenico non può subire una revisione, come nel caso della condanna del papa Onorio al concilio di Costantinopoli del 680 (per una svista Chomjakov dice "Calcedonia").

Tale concezione interioristica evita anche una frequente contrapposizione, quella fra Scrittura e Tradizione. Secondo Chomjakov è tempo di impostare diversamente il problema:

¹⁸⁷ *Cerkov' odna*, § 5.

¹⁸⁸ PSS, VIII, p. 181; Luigi Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 29.

¹⁸⁹ *Cerkov' odna*, § 1. Seguo i paragrafi indicati nel secondo volume del *Polnoe Sobranie*, rispettati del resto anche dal Peano nella sua traduzione dell'opuscolo in appendice al suo studio.

Lo Spirito di Dio che vive nella Chiesa, che la guida e la rende sapiente, vi si manifesta in molteplici forme, nella Scrittura, nella Tradizione e nelle opere: poiché la Chiesa che compie le opere di Dio è la medesima che custodisce la Tradizione e redige la Scrittura. Non persone singole o un gruppo di persone custodiscono la Tradizione e scrivono, ma lo Spirito di Dio che vive nell'insieme ecclesiale. Perciò i fondamenti della tradizione non si devono cercare nella Scrittura, né le prove della scrittura nella Tradizione, né la giustificazione nelle opere¹⁹⁰.

Chomjakov insiste quindi sul tema del metodo teologico, indicando nell'esperienza ecclesiale l'unico modo per rimanere nella verità. A suo avviso, chi cerca di dimostrare la verità della Chiesa sta fuori strada, in quanto vive nel dubbio:

Chiunque cerca prove sulla verità cristiana, palesa con ciò stesso il suo dubbio, si pone fuori della Chiesa, e assumendo un atteggiamento di dubbio, nutre parimenti la speranza di dare prove della verità e di giungere ad essa con le proprie forze d'intelletto; ma le forze dell'intelletto non arrivano alla verità di Dio e l'incapacità umana diventa palese nell'insufficienza delle prove¹⁹¹.

La stessa conoscenza della propria esistenza non è accessibile all'intelletto, ma solo alla fede. Il modo di conoscere cambia totalmente dal credente a colui che non crede. Il che vale non soltanto per la parte spirituale, ma anche per la distinzione in Chiesa visibile ed invisibile. La Chiesa visibile o terrestre esiste sin dalla creazione del mondo e non verrà mai meno fino al compimento del disegno divino. Essa è in armonia perfetta con tutto il corpo ecclesiale, il cui capo è il Cristo. Tuttavia, benché possenga il Cristo e lo Spirito Santo, la Chiesa non esaurisce le loro manifestazioni, che sono ben più ampie di quelle del mondo visibile.

Per Chomjakov, dunque, neppure allorché si parla della Chiesa visibile la dogmatica scolastica è adeguata:

La Chiesa visibile non è una visibile società di cristiani, ma è Spirito di Dio e grazia dei sacramenti che vivono in questa società. Perciò anche la Chiesa visibile è visibile soltanto al credente, perché per il non credente il sacramento è soltanto un rito e la Chiesa è soltanto una società¹⁹².

5. Unità e santità della Chiesa. I sacramenti

Il tema dell'unità della Chiesa è trattato in un celebre opuscolo di Chomjakòv, intitolato proprio *La Chiesa è una* (Cerkov' odna), ma trova delle interessanti esplicitazioni nella *Corrispondenza col diacono anglicano William Palmer*, nella quale si pongono in rilievo le differenze esistenti fra Ortodossia e comunità cristiane occidentali.

Vari studiosi hanno segnalato la forte analogia con un'opera tedesca di poco anteriore, *L'Unità nella Chiesa* (Die Einheit in der Kirche) di Johann Adam Möhler (1796-1836)¹⁹³. Punto d'incontro fondamentale fra i due è l'affermazione secondo la

¹⁹⁰ *Cerkov' odna*, § 5.

¹⁹¹ *Ivi*.

¹⁹² *Ivi*, § 8.

¹⁹³ Johann Adam Moehler (1796-1836), dopo aver studiato con J. S. Drey, che gli inculcò l'idea della Chiesa come organismo, divenne professore a Tübingen. L'opera in questione, *Die Einheit in der Kirche*,

quale nella Chiesa la priorità spetta all'interno sull'esteriore e visibile. L'unità dello spirito e del corpo della Chiesa è un'esigenza avvertita dalla comunità ecclesiale unita dallo Spirito Santo. All'unità spirituale fa riscontro la sua manifestazione esteriore, prima nel vescovo, poi nel collegio episcopale ed infine nel papa.

Se questi principi sono condivisi, come si è visto, dal Chomjakòv, essi, a suo avviso, sono tutt'altro che realizzati nella chiesa romana. L'esteriorità che Möhler vedeva come una naturale manifestazione dell'unità interiore, secondo il teorico dello Slavofilismo, era la vera essenza del cattolicesimo. Ed è proprio in contrapposizione a questa identità del cattolicesimo che egli espone la concezione ortodossa della Chiesa e della sua unità, fondata come si è visto non sulle persone ma sulla grazia che vive in esse.

Ecco perché l'unità della Chiesa è incondizionata (*bezuslovnoe*), in quanto Cristo è il vero capo di essa. La chiesa terrena in fondo è la stessa chiesa celeste, soltanto con delle limitazioni inerenti al suo stato nel mondo. Mentre nell'Ortodossia questa unità è incondizionata, nella chiesa romana si può avere il compromesso o l'unità condizionata, perché essa non ha la natura della Chiesa, bensì dello stato:

La Chiesa, scrive Chomjakòv al Palmer, in sé non ha alcunché dello stato e non può in alcun modo ammettere una unione condizionale. E' tutta un'altra cosa con la chiesa di Roma. Essa è uno stato. Essa ammette agevolmente la possibilità di un'alleanza anche in presenza di una profonda discordanza nella dottrina. (...) L'unione è possibile con Roma. Soltanto l'unità è possibile con l'Ortodossia¹⁹⁴.

La Chiesa si chiama una, santa, sobornaja (cattolica ed universale), apostolica, perché essa è una, santa, in quanto appartiene a tutto il mondo, e non ad un certo luogo; perché per essa si santificano tutta l'umanità e tutta la terra, e non un dato popolo o paese; perché la sua essenza consiste nell'accordo e nell'unità di spirito e di vita di tutti i suoi membri, per tutta la terra, che la riconoscono; perché infine nella Scrittura e dottrina apostolica è contenuta tutta la pienezza della sua fede, le sue speranze ed il suo amore¹⁹⁵.

L'unità interiore si manifesta anche mediante la partecipazione agli stessi sacramenti. Data poi l'unità di Dio e l'unicità del capo, che è il Cristo, la Chiesa per la sua unità non ha bisogno di un organo centrale di autorità, che sarebbe comunque visibile ed esteriore, e quindi incapace di garantire la libertà spirituale della vita nella grazia.

La santità è collegata alla comunione agli stessi sacramenti, i quali sono la via per la quale la Chiesa riconduce alla grazia l'umanità caduta. Essi sono sette: battesimo, eucarestia, ordine sacro, cresima, matrimonio, penitenza, unzione dei malati. Essi si distinguono da tutte le altre opere atte a infondere la grazia per il fatto che sono conferiti dalla Chiesa mediante una persona specifica, benché indegna.

Con il battesimo si ha la remissione del peccato, si entra nella Chiesa e si ha accesso anche agli altri sacramenti. Se esso è però fondamentale, non per questo coloro che non lo ricevono sono automaticamente condannati. Solo Dio può saperlo, essendo solo Lui a conoscenza della durezza del cuore degli uomini.

L'eucarestia è il momento della mutazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, che si potrebbe anche definire *transustanziazione*, a patto però di non dare a

oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825), fu opera giovanile, ma le idee fondamentali confluirono nella sua opera maggiore, *Symbolik*. Sul rapporto del suo pensiero con quello chomjakoviano, vedi: Tyszkiewicz S., *La théologie moehliérienne de l'Unité et le théologiens pravoslaves*, in "L'Eglise est une", ed. Bloud and Gay, 1939, pp. 270-294; Arseniev N., *Chomjakov und Moehler*, in "Die Ostkirche", coll. Una Sancta, Stuttgart 1927; Bolshakoff S., *The doctrine of the unity of the Church in the works of Khomjakov und Moehler*, London 1946.

¹⁹⁴ Birkbeck, op. cit., pp. 7-8.

¹⁹⁵ *Cerkov' odna*, § 4.

questo termine un'accezione troppo materialistica. *Ma questo sacramento è per la Chiesa e nella Chiesa, e non per il mondo esteriore, non è per il fuoco, non è per la creatura irragionevole, non è per la corruzione e non è per l'uomo che non abbia sentito parlare della legge di Cristo*¹⁹⁶. Bisogna evitare dunque due estremismi: l'interpretazione materialistica che vede nell'eucarestia il corpo di Cristo anche in presenza di esseri irragionevoli o non credenti, e l'interpretazione simbolica, che anche per il credente la vede solo come ricordo e memoria.

L'Ordine sacro è lo strumento normale con cui la Chiesa conferisce i sacramenti e trasmette la grazia. Solo il battesimo può essere conferito da un semplice fedele, per il resto la Chiesa *in forza della libertà conferitale da Dio*, designa vari gradi ecclesiastici per il conferimento della pienezza dei doni attraverso i sacramenti, un dono al presbitero per tutti i sacramenti eccetto l'Ordine, un dono al vescovo per l'Ordine. Anche se il ministro è indegno, la cosa non influisce sulla grazia da conferire, poiché egli è solo strumento, quando in realtà a conferire la grazia è la Chiesa stessa.

Per la cresima va detto che, se il myron è benedetto solo dal vescovo, il conferimento del sacramento è anche del semplice prete. Col matrimonio si riceve il dono del mutuo amore fra marito e moglie, per cui ciò che era peccaminoso *viene rivestito di grazia e purezza*. Il sacerdote conferma con il rito sacro l'unione che è stata già benedetta da Dio. Il sacramento della penitenza è il mezzo per liberare lo spirito umano dalla schiavitù del peccato. Essendo dotata della pienezza dello spirito di Cristo la Chiesa ha il potere di giustificare il peccatore pentito. L'estrema unzione invece è lo strumento con cui la Chiesa benedice le imprese compiute dall'uomo sulla terra, pronunciando un giudizio sulla natura corporale dell'uomo, un giudizio che può portare alla guarigione o alla dissoluzione verso *le vie arcane di Dio*.¹⁹⁷

Essenziale è comunque la santità interiore, poiché è per la fede che l'uomo si salva, non per le opere. La santità si presenta come l'esperienza vitale della fede, della speranza e della carità della Chiesa.

*Sono pertanto insensati sia quelli che dicono che la sola fede non salva e che siano ancora necessarie le opere, sia coloro che affermano che la fede salva senza le opere. Se non vi sono le opere, infatti, allora la fede risulta morta, e se è morta non è neppure vera, giacché nella vera fede Cristo è verità e vita. E se non è vera essa è falsa, cioè è soltanto una conoscenza esteriore*¹⁹⁸.

La santità si rivela anche come condizione necessaria alla vera conoscenza. Infatti, solo attraverso la santità l'uomo entra in contatto con la grazia divina. Il campo in cui si realizza la santità è quello dell'amore, lo strumento invece sono le opere buone e la partecipazione ai mezzi di salvezza che la chiesa offre.

Quanto all'apostolicità, la sua essenza consiste nel conservare immutata la dottrina che proviene dagli apostoli. Questa immutabilità fu sancita nei concili che formularono il simbolo niceno-costantinopolitano e proclamata da tutta la Chiesa. *Il simbolo niceno-costantinopolitano è la professione completa e perfetta della Chiesa, dal quale essa non esclude alcunché ed al quale nulla permette che venga aggiunto*¹⁹⁹. Custode della continuità fra la dottrina apostolica e le successive formulazioni è la Chiesa universale.

¹⁹⁶ *Ivi*, § 8.

¹⁹⁷ *Ivi*, § 8.

¹⁹⁸ *Ivi*, § 9.

¹⁹⁹ *Ivi*, § 7.

6. Le cause morali dello scisma

Nel quadro di un discorso organico e sistematico, parlando dell'unità della Chiesa Chomjakov dovrebbe qui affrontare il tema delle divisioni nella Chiesa, o della separazione delle altre comunità dall'unica Chiesa, che è quella ortodossa. Ed egli lo fa. Ma va aggiunto che il tema dello scisma non è uno dei capitoli del suo pensiero. E' presente ovunque, perché ovunque è avvertito il confronto. Data la tempra del polemista, egli non espone serenamente le sue riflessioni, ma le vivacizza con continui riferimenti alle posizioni della cristianità occidentale. E in tali confronti i richiami alla Scrittura o alla tradizione patristica sono molto pochi. Più frequenti invece a quella che è la sua cornice filosofica.

Affrontando i problemi di storia religiosa e di teologia relativamente alle cause dello scisma fra Oriente e Occidente, Chomjakov applica con notevole coerenza i principi della sua gnoseologia e della sua filosofia della storia. La sua riflessione prende le mosse ancora una volta dal razionalismo, che a suo dire impregna tutta la civiltà occidentale.

Il razionalismo è penetrato nei tessuti più profondi della Chiesa latina, al punto tale che fenomeni che possono apparire diversi in realtà hanno la stessa matrice, quella di una ragione privata dello Spirito. Perdendo questo collegamento con lo Spirito, la Chiesa di Roma si è ritrovata impreparata a fronteggiare il problema dell'unità ecclesiale. E' ricorsa perciò all'idea di unità che vigeva nella Roma precristiana, vale a dire quella di un'autorità centrale garante della legge nella società. L'unità della Chiesa è stata modellata quindi sul modello di unità dell'*Imperium*. Il papa si riveste nella chiesa della stessa autorità che l'Imperatore aveva nell'Impero. Egli comanda sui cristiani come l'imperatore sui sudditi. Di conseguenza, nel corso della storia egli ha fatto sue anche le prerogative dei vescovi, accentrando su di sé, come vescovo universale, tutto il potere legislativo, decisionale e magisteriale.

A partire da questa concezione della storia, estranea alla teologia insegnata nelle scuole russe, è comprensibile come anche l'approccio ai problemi teologici acquisti una connotazione ben diversa.

Secondo Chomjakov gli errori della chiesa cattolica non cominciarono al momento dello scisma con la chiesa orientale, ma erano già presenti molto prima. Precedente allo scisma era, ad esempio, il *Filioque*, che, sorgendo in una chiesa in cui lo Spirito era stato messo da parte non poteva non condurre che ad una diminuzione teologica dello Spirito Santo. Naturalmente, dopo lo scisma gli errori si moltiplicarono, in quanto la chiesa romana di fronte alle difficoltà andava alla ricerca di spiegazioni razionali. Non solo la Chiesa Romana cercava per conto suo le soluzioni, confermandole con l'autorità papale, senza neppure sentire il bisogno di consultare la tradizione delle altre chiese, ma pretendeva poi di imporre le sue conclusioni (divenute ormai dogmi) anche alle altre chiese. L'autorità papale veniva così a sostituirsi all'infalibilità della chiesa universale.

Causa principale dello scisma è stato l'orgoglio dell'occidente, prima ancora delle differenze dogmatiche. Il momento etico sotto questo aspetto precede quello dottrinale. Riferendosi ad esempio al *Filioque*, Chomjakov scrive:

Questa opinione, in sé stessa, non fu mai condannata dalla Chiesa, poiché non contiene una diretta contraddizione rispetto alla Sacra Scrittura e perciò non costituisce un'eresia. L'eresia consiste propriamente nella diffamazione della Chiesa e nel far passare un'opinione particolare ed arbitraria come tradizione

della Chiesa (in calumniating the Church and in giving out as her tradition a human and arbitrary opinion)²⁰⁰.

Questo aspetto del pensiero chomjakoviano è abbastanza importante, e il leader dello slavofilismo è conscio di aver imboccato una strada nuova, che riporta in termini ecclesiologici anche temi tradizionalmente appartenenti alla dogmatica. Il che viene ribadito nella seconda lettera a W. Palmer:

I maggiori ostacoli all'unità non provengono dalla visibile e formale differenza della dottrina (come tendono a credere i teologi), ma nello spirito che pervade le comunità occidentali, nelle loro usanze, pregiudizi e passioni, e soprattutto nel sentimento di orgoglio che impedisce di riconoscere i passati errori, oltre che in quel sentimento di disprezzo che porta a non ammettere che la divina verità è stata conservata e custodita per tanto tempo dal tanto disprezzato ed arretrato Oriente (long-despised and darkened East)²⁰¹. La chiesa romana dunque perpetrò un vero e proprio fratricidio morale²⁰².

Insistendo sullo *spirito* piuttosto che sulle differenze nella *dottrina*, Chomjakòv riteneva che Marco di Efeso era disposto a firmare l'unione con la chiesa romana a condizioni troppo facili, come la soppressione del *Filioque* ed altre poche correzioni. Per lui, la situazione drammatica della sua patria, aveva spinto Marco di Efeso troppo oltre nelle concessioni (*went too far in his concessions*)²⁰³.

Il carattere dei protagonisti ebbe anche una parte notevole nell'inasprimento dei rapporti. Sia il papa Nicola I che Fozio si lasciarono attirare dalla sete di potere. Quest'ultimo è definito dal Chomjakòv *ambizioso e malvagio* (*vlastoljubiv i lukav*), ma anche difensore della libertà dell'Ortodossia contro l'aggressione occidentale.

Inizialmente il papato si era opposto all'inserimento del *Filioque* nel Credo, ma poi la tentazione del dominio prevalse sulla correttezza della fede.

I papi avvertirono l'illegittimità del procedimento, previdero le sue tristi conseguenze e cercarono di arrestare l'inondazione, ma non ci riuscirono. L'unica colpa, ma ben grave, fu il mostrare insufficiente energia nella resistenza. Ormai l'occidente si sentiva adulto, poteva parlare per sé, non sentiva il bisogno di ascoltare l'opinione di nessuno nelle questioni di fede. L'innovazione fu solennemente adottata senza un concilio ecumenico, senza che i vescovi orientali fossero invitati a dare il loro assenso, anzi senza che fosse data loro neppure la notizia. In tal modo fu spezzata l'unione dell'amore (thr bonds of love), così fu rigettata di fatto la comunione nella fede, giacché tale comunione non può esistere quando ci sono Simboli diversi. Non comincerò col domandare: era legittimo tutto questo? L'idea del diritto e della legalità sta al primo piano tra i casuisti e gli studenti di diritto romano; ma essa non può soddisfare il cristiano. Domanderò invece: era morale, fraterno, cristiano un tale comportamento? Una chiesa si appropriava arbitrariamente, indebitamente di un diritto proprio della Chiesa tutta. Un'offesa immeritata ...²⁰⁴.

²⁰⁰ Terza lettera a W. Palmer, in Birkbeck W. J., *Russia and the English Church during the last fifty years*, vol. I, London 1895, p. 61.

²⁰¹ Ivi, p. 28. Per il disprezzo dell'oriente da parte di Roma come concausa dello scisma anche L'Eglise latine, p. 34-35: *Le monde romain avait implicitement déclaré que le monde oriental n'était plus qu'un monde d'ilotés dans la foi et la doctrine. La vie ecclesiastique avait cessée pour une des moitiés de l'Eglise.*

²⁰² *L'Eglise latine*, pp. 86, 97-108, 217, 307.

²⁰³ Birkbeck, *Russia*, p. 60.

²⁰⁴ Ivi, p. 36.

7. La sobornost'

La tempra del polemista si manifesta non soltanto nell'individuazione delle cause dello scisma, ma anche in quella che è l'idea centrale del pensiero chomjakoviano, l'idea della Chiesa come *sobornaja*. Anche a questo riguardo, con uno stile limpido ed incisivo, Chomjakov espresse il suo pensiero in tutta una serie di lavori scritti dietro esortazione di amici o in risposta alle critiche degli avversari.

La sua tesi di fondo, anche se riscontrabile in tutti gli scritti, è espressa in modo articolato soprattutto nella sua risposta alla critica di Ivan Gagarin (1814-1882)²⁰⁵, un principe convertito al cattolicesimo e fattosi gesuita, il quale trovava l'aggettivo *sobornaja* riferito alla Chiesa come una cattiva traduzione del termine "cattolica". Nel delineare gli sviluppi della teologia russa il Gagarin aveva rilevato come nella teologia fosse entrato un termine erroneo, quello di *sobornaja*, per significare la chiesa *cattolica*. L'errore, a suo avviso, consisteva nel fatto che, mentre nel simbolo di fede romano e costantinopolitano si parlava di universalità, in quello slavo si parlava di sinodalità.

Dopo aver fatto questa constatazione di aver inserito nel simbolo un concetto nuovo (sinodalità) e omesso quello autentico (cattolicità come universalità), Gagarin concludeva: *Et on nous accuse d'avoir alteré le symbole!*²⁰⁶. Al che la rivista ortodossa parigina *L'union chrétienne* replicava che essendosi la chiesa ortodossa sempre proclamata cattolica ed apostolica, *le mot sobornaja, employé dans la traduction slavonne du symbole, doit nécessairement correspondre à l'expression de catholique*, e quindi convoglia l'idea di una Chiesa *composée de la réunion de toutes les Eglises particulières, ou autrement dit de l'Eglise universelle, c'est à dire catholique (selon le sens du mot grec)*²⁰⁷.

Venendo a conoscenza della polemica, Chomjakov intervenne rilevando che la traduzione di *katholiké* con *sobornaja* risaliva ai santi Cirillo e Metodio, che ovviamente conoscevano anche i termini di *vsemirnaja* e di *vselenskaja*. Ora, se essi preferirono il termine *sobornaja*, è da ritenere che la loro scelta in una materia così importante non fosse casuale. Scegliendo cioè il *sobornaja*, essi intendevano restituire al greco *katholiké* una ricchezza teologica che andasse al di là del suo significato geografico ed etnico²⁰⁸.

Il sostantivo *sobor*, da cui deriva l'aggettivo *sobornyj*, implica *l'idée d'assemblée, non pas nécessairement réunie dans un lieu quelconque, mais existant virtuellement sans réunion formelle. C'est l'unité dans la pluralité*. Avendo delineato questo presupposto storico linguistico, Chomjakov insisteva poi su quello che può essere considerato come il punto centrale della sua ecclesiologia:

L'Église catholique c'est l'Église qui est selon tous, ou selon l'unité de tous. L'Église de l'unanimité libre, de l'unanimité parfaite, l'Église où il n'y a plus de nationalités, plus de Grecs ni de Barbares, où il n'y a plus de différences de

²⁰⁵ A parte la collaborazione a diverse riviste cattoliche, Gagarin pubblicò anche alcuni studi utili alla storia della teologia: *De l'enseignement de la théologie dans l'Eglise russe*, Paris 1856; *Les Starovères, l'Eglise russe et le pape*, Paris 1857; *De la reunion de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine*, Paris 1860; *Réponse d'un Russe à un Russe*, Paris 1860 ; *Tendances catholiques dans la société russe*, Paris 1860 ; *La primauté de saint Pierre et les livres liturgiques de l'Eglise russe*, Paris 1863.

²⁰⁶ *Réponse d'un Russe*, § 9.

²⁰⁷ *Ivi.*, § 10-11.

²⁰⁸ *L'Église latine*, pp. 398-399. L'attribuzione della traduzione a Cirillo e Metodio non è abbastanza documentata. Forse è successiva.

conditions, plus de maîtres ni d'esclaves (...). L'Église des Apôtres au IX^{me} siècle n'est ni l'Église kath'ékaston (selon chacun) comme chez les protestants, ni l'Église katà ton épiskopon tés Romés (selon l'évêque de Rome) comme chez les latinisants; mais c'est l'Église kath'òlon (selon l'unité de tous) comme elle a été avant le schisme occidental, et comme elle l'est encore chez ceux que Dieu a préservés du schisme: car ce schisme, je le répète, c'est l'hérésie contre le dogme de l'unité de l'Église²⁰⁹.

Sia il termine conciliarità che quello di ecumenicità sono inadeguati ad esprimere il significato teologico della *sobornost'*, in quanto il primo rinvia troppo direttamente al concilio come assemblea reale, mentre qui si vuole esprimere solo il bisogno di sentirsi insieme, il secondo rimanda a quel significato geografico troppo riduttivo.

Nello spirito della *sobornost'* non è possibile che nella Chiesa ciascuno interpreti la Sacra Scrittura a modo suo, come avviene nel Protestantesimo, né che la prerogativa di tale interpretazione sia soltanto del papa, come avviene nel Cattolicesimo. Per sua natura, la *sobornost'* implica l'universalità, la priorità del tutto sulle parti, in quanto lo Spirito vive nella totalità della Chiesa, ed è partecipato da tutti. *Irraggiungibile per il pensiero individuale, la verità è raggiungibile solo all'insieme (sovokupnost') dei pensieri, uniti col vincolo dell'amore²¹⁰.*

Così i principi della gnoseologia vengono ad incontrarsi con quelli dell'ecclesiologia. La stessa terminologia kireevskiana della conoscenza integrale (*cel'noe znanie*), dell'integralità (*cel'nost'*) e dell'"insiemità" (*sovokupnost'*) vengono ora a confluire nella significazione teologica della *sobornost'*. Chi è dunque fuori della Chiesa non può avere che una conoscenza unilaterale e quindi falsata. Solo la Chiesa, cioè il popolo di Dio nel suo insieme, perviene alla vera conoscenza, poiché essa non è una società di uomini, bensì lo stesso Spirito che vive in questa comunità.

Data questa interiorità che è il cuore stesso della Chiesa è impossibile reperire criteri logici esteriori per dimostrare la sua verità. Essendo esteriore, il criterio logico non può pervenire all'essenza della Chiesa. Il che non significa che nella Chiesa non vi sia alcuna esteriorità, ma che questa è sempre subalterna rispetto alla sua natura interiore.

Ciò si evince chiaramente quando si aborda il problema dell'autorità nella Chiesa, sia in genere che in rapporto alla gerarchia ed al concilio:

L'Église c'est l'autorité - a dit le critique d'un ouvrage très remarquable de M. Guizot (...). Pauvre Romain ! Pauvre Protestant ! Non: ni Dieu, ni le Christ, ni son Église ne sont l'autorité, qui est chose extérieure. Ils sont la vérité: ils sont la vie du chrétien, sa vie intérieure. L'autorité étant devenue un pouvoir extérieure; la connaissance de la vérité religieuse étant devenue indépendant de la vie religieuse²¹¹.

²⁰⁹ *L'Église latine*, pp. 398-399.

²¹⁰ PSS, I, p. 283. Commentando questa affermazione, Florovskij fa notare che in Chomjakov prevale l'elemento divino, e quindi la "sovokupnost'" non va confusa con la "obščestvennost'" (la socialità). B. Schultze parla di una *Gemeinschaftsmystik*.

²¹¹ *L'Église latine*, p. 39-40. Ignoro la cronologia degli scritti, e quindi non saprei se Chomjakov scrivesse queste righe dopo che Bakunin aveva già scritto "Dio e lo Stato" (Bog i gosudarstvo"), ovviamente clandestino come la lettera di Belinskij a Gogol. In tal caso più che una risposta al Guizot, il brano chomjakoviano sembrerebbe una risposta a Bakunin. Quanto al testo di Bakunin, trattasi di una esposizione articolata del suo materialismo filosofico (Dio come prodotto della storia). Ma mi sembra utile confrontare il brano di Chomjakov con questo di Bakunin per il tono straordinariamente simile, nonostante la tesi opposta: *Gli idealisti amano Dio ed amano l'umanità. Essi insistono a mettere in connessione i due termini che, al contrario messi insieme allo stesso tempo, uno esclude l'altro. Essi dicono in una sola espressione: "Dio e la libertà dell'uomo", "Dio e la dignità, giustizia, uguaglianza, fratellanza, prosperità degli uomini – senza prendere consapevolezza dell'ineluttabile logica che se Dio*

In contrasto con l'autorità ed il potere intesi al modo in cui li intende la società civile, vale a dire con la connotazione della coercizione, Chomjakòv nega che persino Dio sia un'autorità, e rivendica alla Chiesa il carattere di comunità eminentemente libera, anzi come l'unico luogo della vera libertà. Solo mediante l'accettazione amorosa e libera l'individuo diventa un membro della Chiesa, profondamente unito alla comunità. Quando un uomo, invece, resta nella Chiesa per deferenza verso l'autorità, per fiducia o paura nei suoi confronti, allora egli non è inserito in una comunità, ma è solo aggregato ad un'associazione.

Qui sta la caratteristica di fondo della chiesa di Roma che, incapace di vivere l'unità, cerca soltanto l'unione. Ad essa non importa se una persona accetta liberamente e spontaneamente la sua verità, purché si sottometta all'autorità del pontefice. Non il fedele ha il compito di pensare, ma l'autorità per lui.

La Chiesa ortodossa invece non scende a compromessi, poiché lo Spirito di verità non può scendere a compromessi con la menzogna, nemmeno allo scopo di acquisire un'apparente quanto illusoria unità. Mentre a Roma si confà l'unione (*sojuz*), per l'Ortodossia soltanto l'unità (*edinstvo*) è possibile²¹².

Nella Chiesa ortodossa si realizza pienamente l'armonia fra unità e libertà. In essa l'autorità perde quel carattere esteriore, che appartiene alla società civile come alla chiesa romana, per divenire testimonianza dello Spirito nella comunità. Un contesto che dà la giusta prospettiva da cui deve essere vista la gerarchia e il suo rapporto col laicato. Nella chiesa romana questi due elementi ecclesiali formano due classi separate, la prima delle quali sarebbe depositaria della verità e distributrice della grazia, mentre la seconda sarebbe soltanto un passivo ricevente.

Gerarchia e laicato vanno visti nel quadro paolino del corpo di Cristo, dell'organismo vivente, in cui ogni membro svolge le sue funzioni secondo i doni ricevuti dallo Spirito. La gerarchia non è la custode di questi doni, come vorrebbe la chiesa romana, ma è l'intero organismo il custode di essi, anche se la gerarchia è un fattore speciale e necessario.

8. Il popolo di Dio, guardiano della fede

Nella dottrina della sobornost' il posto centrale spetta al popolo di Dio, che riecheggia alquanto il ruolo dello spirito del popolo (*narodnost'*) nella dottrina sociale slavofila. Coerentemente con la sua gnoseologia, per Chomjakòv non vi è chiesa insegnante (*ecclesia docens*) nella vera Chiesa, come non vi è chiesa che apprende (*ecclesia discens*). Tale distinzione è una caratteristica della Chiesa romana. Per la Chiesa ortodossa, invece, i doni dello Spirito non possono essere privilegio di una

esiste tutte queste altre cose sono condannate alla non esistenza. Infatti se Dio c'è, egli è necessariamente eterno, supremo, padrone assoluto, e se un simile padrone esiste, l'uomo è uno schiavo. Ora, se egli è uno schiavo, per lui non è possibile alcuna giustizia, alcuna uguaglianza, o fratellanza o prosperità. Rifuggendo invano dal buon senso e dall'insegnamento della storia, essi immaginano un Dio tenero e sollecito verso la libertà dell'uomo. Un padrone, chiunque egli sia e in qualunque modo animato dal desiderio di essere liberale, egli rimane nondimeno un padrone. La sua esistenza implica necessariamente la schiavitù di tutto ciò che è sotto di lui. Perciò se Dio esiste – c'è solo un modo in cui egli potrebbe servire la libertà dell'uomo – cessare di esistere (esli Bog suščestvoval, dlja nego bylo by liš' odno sredstvo poslužit' čelovečeskoj svobode: eto prekratit' svoe suščestvovanie). M. A. Bakunin, *Izbrannye filosofskie sočinenija i pis'ma*, Mysl', Moskva 1987, pp. 445-521: Per una traduzione inglese, vedi *God and the State*, a cura di Carlo Cafiero ed Elisée Reclus, NY 1882.

²¹² PSS, II, pp. 321-322.

classe rispetto ad un'altra. Lo Spirito vive ed agisce in tutti indistintamente. Tutti apprendono da tutti, a seconda del grado di santità²¹³.

Una conferma di questa teologia della gerarchia, in rapporto alla negazione della distinzione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*, a suo avviso si ebbe con l'*Enciclica dei Patriarchi Orientali* del 1848 (in risposta al papa Pio IX):

Chi si attendeva un tale fenomeno ? Chi avrebbe creduto che l'istinto della verità ecclesiale raggiungesse una tale chiara consapevolezza in un clero poco istruito e profondamente danneggiato da circostanze esteriori oltre che dalla sua scienza scolastica ? Quello che dicevamo fra noi, e che nessuno osava e poteva dire o pubblicare espressamente, è stato proclamato universalmente. La dottrina più antigerarchica (intendendo la gerarchia alla maniera occidentale) è predicata dai più alti gerarchi della nostra Chiesa, ed in un modo così inequivocabile, con una convinzione così netta che, a parte chi non vuole proprio aprire gli occhi, ciascuno che ascolta può subito scorgere tutta la vita interiore e libera dell'Ortodossia (...). La verità spirituale, una volta ammessa e resa cosciente, non si limita e non può limitarsi solo alla sfera della dogmatica. La fede ha in sé la forza di abbracciare necessariamente tutta la vita. Il riconoscimento del popolo ecclesiale come custode della verità, come qualcosa di integro e spiritualmente vivente, e l'immersione della stessa gerarchia nel popolo comportano conseguenze non soltanto nella vita ecclesiale, ma anche nella vita sociale e civile²¹⁴.

L'entusiasmo del Chomjakov alla dichiarazione dei patriarchi orientali aveva origine nella consapevolezza che la sua posizione teologica era indebolita dal fatto di essere un laico e per di più in contrasto con le posizioni delle scuole teologiche.

Tutte le spiegazioni date da un individuo solitario e da un laico non avevano alcuna autorità, e non potevano considerarsi come espressioni delle consapevolezze (self-notions) che la chiesa ha di sé stessa. Dubbi e negazioni esplicite erano naturali, tanto più che, lo confesso, le mie spiegazioni erano in evidente contrasto con molte definizioni della Chiesa e della sua essenza date da alcuni nostri teologi (divines educated) sotto l'influenza, come temo, delle tendenze e delle scienze occidentali, che sono piuttosto predominanti nelle scuole russe. Le espressioni usate da un Sinodo di tre patriarchi e 28 vescovi hanno un'autorità molto alta, e possono essere considerate, ora che sono state stampate in Russia col consenso delle autorità ecclesiastiche, come un qualcosa di molto vicino ad una decisione ecumenica della Chiesa d'Oriente²¹⁵.

Né i Patriarchi, né i concili, avevano detto i patriarchi orientali nell'*Enciclica*. E Chomjakòv non mancò di cogliere la seconda parte di quest'affermazione, definendo erronea la concezione di alcuni manuali di dogmatica ortodossa secondo la quale nella Chiesa ortodossa l'autorità suprema sarebbe il concilio.

Il Concilio nella Chiesa gode certamente di grande autorità morale, ed il suo ruolo viene giustamente sottolineato in contrasto con la struttura monarchica della chiesa latina. Tuttavia esso non può essere definito come autorità suprema. In esso si incontrano i pastori della chiesa universale, i quali, con l'assistenza dello Spirito, possono esprimere pubblicamente la verità di cui è portatrice la Chiesa. Dato però che

²¹³ *L'Eglise latine*, 43-54, 300.

²¹⁴ PSS, VIII, pp. 276-277. Vedi anche pp. 135-136, 276, e PSS, II, 363.

²¹⁵ Birkbeck, *op. cit.*, p. 94.

anche i vescovi sono uomini, il fatto che essi raccolti in concilio deliberino, non può eliminare la possibilità di errore. Affinché le decisioni conciliari risultino veraci è necessario che il popolo le accolga, le faccia sue, e riconosca che in esse viene formulata quella verità che lo Spirito ha immesso nella vita della Chiesa.

Non vi sono condizioni aprioristiche della veridicità e dell'ecumenicità di un concilio. La storia della Chiesa dimostra, infatti, che concili che sembravano rispondere a tutte le condizioni esteriori si rivelarono poi latrocini, conciliaboli, assemblee ereticali. Basti pensare al concilio di Firenze, in cui pochi della gerarchia si opposero all'errore. Il vero custode e restauratore della verità fu in quell'occasione il popolo che, rifiutando la sua recezione, salvò la purezza dottrinale della fede²¹⁶.

E' in tale contesto che Chomjakòv riprende il tema del ruolo dell'episcopato, individuato nel "diritto di proclamare la fede della Chiesa":

Le droit de déclarer la foi de l'Église revient, à juste titre, aux évêques, mais dans le désaccord des évêques, c'est l'Église toute entière qui juge en dernière ressort. L'unanimité de l'épiscopat dans l'erreur ne saurait être admise, même comme hypothèse²¹⁷.

A favore dell'episcopato, dunque, il Chomjakòv riconosce l'impossibilità di un errore che lo coinvolga totalmente. La maggioranza dei vescovi può cadere in errore, ma non la totalità. In ogni caso, *le concile s'assemble et porte témoignage. L'Église juge et reconnaît le concile pour être la vraie expression de la pensée de chacun des fideles.*

Secondo Chomjakòv anche quando si parla di concili, tra la Chiesa ortodossa e quella latina vi sono differenze sostanziali che toccano ancora una volta la questione dell'autorità nella Chiesa:

I concili avevano in Oriente ed Occidente la stessa importanza. Diverso era però il loro significato. In Oriente essi erano soltanto espressione della comune opinione (vyrazenie obščago mnenija). A parte particolari prese di posizione sul rito o sulla disciplina ecclesiastica, i loro decreti erano una esposizione dei principi generali della fede nella severa definizione della logica dogmatica o una esposizione di comuni tradizioni. La coscienza dell'intera comunità, che accoglieva questa esposizione, riconoscendo la sua piena armonia con la tradizione e la fede già esistente, anche se finora definita senza sufficiente chiarezza logica, conferiva al concilio tutta la sua forza e indiscutibilità per i secoli a venire. In Occidente, l'opinione comune attribuiva a quegli stessi concili diritti legislativi (pravitel'stvennyia prava) non soggetti a giudizio alcuno, e i cui decreti avevano forza di per sé stessi, indipendentemente dalla verifica della comunità. In Oriente la parola dei concili era di testimonianza, in Occidente di sentenza²¹⁸.

Il Concilio dunque, come la gerarchia, ha la funzione di *testimoniare* la verità, la Chiesa quella di riconoscerla e di riceverla. Un'affermazione, questa, decisiva alla comprensione del termine di *sobornost'*, che può essere tradotto come conciliarità solo se del concilio si offre questa concezione, e non quella occidentale. Nella conciliarità-*sobornost'* sono dunque indispensabili ed essenziali i concetti di riconoscimento (*priznanie*) e di recezione (*prinjatie*).

²¹⁶ *L'Église latine*, p. 61-62.

²¹⁷ *L'Église latine*, p. 283.

²¹⁸ PSS, VII, p. 199.

In tale contesto si comprende anche perché Chomjakov ritenga tutt'altro che idoneo un concilio universale a risanare la frattura. E' necessario prima eliminare lo scisma affinché un concilio abbia senso. Ed anche in questo la storia può insegnare molto.

Se non sono mancati i concili a cui presero parte rappresentanti di chiese con convinzioni erranee, essi erano resi possibili dal fatto che tutti i partecipanti partivano dallo stesso presupposto, *il diritto divino dell'universalità ecclesiastica*. Essi avevano tutti l'intenzione di esprimere il dogma nei termini più idonei possibili, in modo da essere veramente *l'espressione della fede di tutti i loro fratelli*. Tale era per Chomjakov il vero senso dei concili:

*Ce n'est pas une prétention orgueilleuse, mais une humble espérance confirmée ou rejetée plus tard par le consentement ou le désaveu de tout le peuple ecclésiastique ou de tout le corps du Christ, comme l'ont dit les patriarches*²¹⁹.

La recezione dunque è parte essenziale della sobornost'. Senza di essa il concilio sarebbe inteso alla maniera occidentale, cioè come qualcosa di esteriore alla Chiesa. Il primato non appartiene al corpo episcopale, anche se riunito in concilio in rappresentanza delle proprie chiese locali, ma a tutto il corpo ecclesiale, nel quale vive lo Spirito, che è l'istanza ultima della verità.

Questo rapporto fra una parte ed il tutto della Chiesa è analogo a quello che si instaura fra la chiesa locale o nazionale e l'intera Chiesa ortodossa. Il che significa che, oltre all'universalità delle funzioni (gerarchia, clero, laicato), c'è una universalità delle chiese locali componenti la Chiesa universale.

In questa seconda accezione l'unità è preservata tramite il continuo confrontarsi della chiesa locale con la tradizione ed il sentire delle altre chiese locali. L'unità di vita e di fede è cementata dalla comunione e dalla preghiera delle diverse chiese locali.

9. W. Palmer: le differenze fra chiesa greca e russa

Nella prima metà del XIX secolo si sviluppò in Inghilterra un movimento di avvicinamento alla Chiesa cattolica, la cui massima espressione fu la conversione di Newmann. Una minoranza degli intellettuali anglicani si rivolse invece all'Oriente, come George Williams e soprattutto il diacono William Palmer.

Quest'ultimo, che da tempo si occupava di storia e teologia ortodossa, sul finire del 1849 si recò ad Atene, ove curò la pubblicazione di alcuni scritti. Nella primavera del 1851 tornava ad Atene, e vedendo che la traduzione e la stampa procedevano a rilento, approfittò per fare un viaggio nel sud della Russia, ove incontrò, oltre al Murav'ev, due dei massimi rappresentanti della Chiesa russa, Filarete Gumilevskij, vescovo di Charkov' (futuro vescovo di Černigov) e Filarete Amfiteatrov, metropolita di Kiev, entrambi autori di trattati teologici.

Tra i suoi scritti minori ve n'era uno intitolato:

Of the necessity of reconciling the discrepancy now existing between the Greek and Russian Churches on the subject of the reception of Proselytes, who have been baptized without the due observance of all the requisites of the Orthodox ritual, as by affusion instead of immersion, and by one immersion or affusion instead of three.

²¹⁹ *L'Eglise latine*, p. 61.

E fu proprio a questo riguardo che, nell'ambito della sua prevista conversione all'Ortodossia, nel 1850 aveva scritto al patriarca di Costantinopoli. Egli sapeva infatti che per la Chiesa russa il battesimo degli Anglicani era valido, anche se illecito (*valid, though irregularly administered*), mentre per la Chiesa greca era invalido (*nullities*). Di conseguenza, se fosse stato accolto senza il ribattesimo, egli sarebbe stato considerato ortodosso solo dai russi e non dai greci, per i quali non era neppure battezzato. Né se la sentiva di accogliere la richiesta dei greci di considerarsi non battezzato, poiché egli in coscienza si riteneva tale (come lo riteneva anche la Chiesa russa). Nella domanda al patriarca tentava anche un compromesso, chiedeva cioè che nella formula del ribattesimo si usassero espressioni condizionali e non assolute, come ad esempio: *Il servo di Dio N, se non è ancora battezzato, viene battezzato ...*; o almeno che nel suo intimo desse un valore condizionale a quella formula²²⁰.

Il suo desiderio non fu accolto, nonostante l'intervento a suo favore di alcuni vescovi russi. Il Palmer, infatti, godeva della stima e dell'amicizia di ben quattro fra i più potenti gerarchi russi, i già menzionati Filarete Gumilevskij e Filarete Amfiteatrov, oltre a Gregorio Postnikov, arcivescovo di Kazan (poi metropolita di Novgorod e San Pietroburgo), ed al numero uno del tempo, Filarete Drozdov, metropolita di Mosca.

Gregorio di Kazan era stato coinvolto proprio da Chomjakòv, e quando aveva incontrato la recisa negazione dei greci, aveva esclamato rivolto a quest'ultimo: *Ma che cosa sta a fare il signor Palmer ad Atene, quando invece è atteso e chiamato altrove?* In altri termini la determinazione dei russi ad accogliere il Palmer con una semplice unzione era altrettanto ferma di quella dei greci per il ribattesimo. Lo stesso Chomjakòv, nonostante il suo antioccidentalismo, scriveva a Palmer: *The door of the Church is open. La porta della Chiesa è aperta. Dei fratelli sono pronti ad accoglierti con amore fraterno*²²¹.

Ma Palmer non voleva fare un passo così umiliante, mentre tutti i suoi amici inglesi venivano accolti con gioia nella Chiesa cattolica romana. Questi, fra l'altro gli facevano notare che entravano in una Chiesa libera, e non serva dello stato. Così il diacono anglicano continuò a mostrarsi reticente ad entrare in una chiesa senza carità, come quella greca, o in una Chiesa senza libertà, come quella russa.

Amareggiato dalla svolta che gli avvenimenti stavano per prendere, ma non senza precisare che quella romana era una chiesa indipendente ma nient'affatto libera, Chomjakòv espresse così il suo giudizio sull'Ortodossia greca:

*Confesso che sono alquanto sospettoso dei greci. Essi non mancano di zelo o di libertà (i due grandi rimproveri che il partito romano fa loro); ma essi non riescono a liberarsi di un pericoloso retaggio dell'antichità. Essi sono cristiani, ma sono forse inconsciamente troppo orgogliosi del fatto di essere stati utili alla Chiesa. Il cristianesimo appartiene troppo alla loro storia nazionale, e i loro cuori non sono completamente liberi da un certo aristocratico sentimento non cristiano (un-Christian aristocratical feeling) che li porta a guardare dall'alto in basso su altre nazioni cristiane, benché ugualmente ortodosse, come a loro inferiori. Questo sentimento è analogo a quello che ha dato adito all'usurpazione romana. Tuttavia, essendo esso contenuto, grazie ad una più profonda comprensione della vera dottrina, non può fare tutto quel cammino che ha fatto in Occidente. Purtroppo, (tale sentimento) non è del tutto sotto controllo. E conferisce ai greci quella sconfinata ostinazione (unbending stubbornness) e quella scostante disposizione che voi avete notato e sperimentato*²²².

²²⁰ Birkbeck, *op. cit.*, pp. 109-110.

²²¹ Ivi, pp. 113-114.

²²² Ivi, p. 126.

Quanto alla libertà della Chiesa russa, Chomjakov già si era espresso rispondendo ad una analoga critica del Laurentie. *Il n'est pas vrai que nous reconnissions un chef quelconque de l'Église, soit spirituel, soit temporel. (...) Il y eut un patriarche déposé: il le fut non point par la volonté souveraine, mais par le jugement des patriarches d'Orient et les évêques nationaux*, come, del resto, dagli stessi patriarchi fu approvata l'istituzione del Santo Sinodo in Russia .

Anche ora Chomjakov non si tira indietro, ammettendo che la Chiesa russa non è indipendente dallo stato, ma che tale dipendenza non intacca il carattere della Chiesa. *Una società può essere dipendente nei fatti ma libera in linea di principio, o viceversa*. Nel primo caso si è di fronte ad un incidente storico, nel secondo di fronte alla fine della libertà.

Se la libertà di opinione in problemi politici o civili è o non è troppo ristretta, non è affare di noi come membri della Chiesa (benché, per quanto mi riguarda, io sono ridotto ad un silenzio quasi totale); ma lo Stato non interferisce direttamente a censurare opere a carattere religioso. Al riguardo confesso che la censura è, a mio avviso, molto oppressiva; ma ciò non dipende dallo stato, ed è semplicemente colpa dell'eccessiva prudenza dell'alto clero.

Pur condannando tutto ciò, Chomjakov ribadisce che non ha nulla a che fare con la libertà ecclesiastica.²²³

Curiosamente, Chomjakòv riproverava amichevolmente il Palmer per non aver fatto una domanda formale, invece di contatti generici. E non si accorgeva che Palmer ne faceva una questione di principio. Infatti, questi, in una lettera del 1853, dopo avergli fatto notare che in Inghilterra non c'era un partito a favore dell'unione con l'Ortodossia (ma solo delle simpatie), ribadiva che la questione del battesimo era per lui fondamentale, e non poteva essere sottovalutata.

Io vedo chiaramente, aggiungeva Palmer, che né i greci da soli né i russi da soli sono quella società, o Chiesa, nel cui nome essi possono battezzare o insegnare con autorità. Inoltre, non avrebbe senso essere ricevuto dalla Chiesa russa nella comunione dell'intera Chiesa orientale, quando i patriarchi gli dicono in faccia che i russi stanno sbagliando, e che egli resta comunque non battezzato.

Considerando poi la supremazia in Russia del potere civile sulla Chiesa, e ricordando l'assurdità di sottomettere decisioni ecclesiastiche ad esempio alla regina Vittoria, se io dovessi ripetere il tentativo di ottenere l'ammissione alla Chiesa orientale, o a una parte di essa, quella russa è l'ultima parte a cui penserei di rivolgermi²²⁴.

Desiderando mitigare la differenza fra la Chiesa russa e la greca a proposito del ribattesimo, Chomjakòv sosteneva che sia la Chiesa russa che la greca sono convinte che la piena grazia del battesimo non può essere conferita in un battesimo scismatico. L'unica differenza consiste nel fatto che la Chiesa russa considera il rito come compiuto, quella greca ritiene che il rito sia non canonico, e pensa che sia più raccomandabile la sua ripetizione più canonica. Entrambe suppongono nel convertito la convinzione che egli non ha ancora ricevuto la "Grazia del Battesimo" e che deve pregare per la piena grazia del sacramento che egli riceve o ripetendo il rito

²²³ Ivi, p. 126-127.

²²⁴ Ivi, p. 147-148.

*o mediante le preghiere di riconciliazione che danno efficacia (power) a quel rito altrimenti senza efficacia*²²⁵.

Quando il Chomjakòv scriveva queste righe non aveva ancora ricevuto la precedente lettera. Continuò nelle lettere successive a parlare di pubblicazioni e di altre cose, ma era evidente che l'intenzione del Palmer di andare a Roma per conoscere meglio il cattolicesimo era stata per lui un duro colpo.

²²⁵ Ivi, p. 158.

Capitolo IV

IL DIBATTITO SU CHOMJAKOV

Samarin, Aksakov e la controversia chomjakoviana

L'apparizione di Aleksej Stepanovič Chomjakòv sulla scena della teologia provocò una vera e propria tempesta anche negli ambienti della teologia ecclesiastica. E mentre questa elaborava una risposta, altri pensatori insistevano sui concetti fondamentali di Chomjakòv. La teologia degli ecclesiastici si trovò così improvvisamente attaccata da pensatori laici che intervenivano nella problematica teologica e specialmente sulla natura della Chiesa. Prima di esaminare la reazione dei professori delle quattro accademie teologiche russe, è opportuno perciò un breve accenno ad alcuni continuatori del Chomjakòv.

Lasciando da parte quelli che vagheggiavano un ritorno romantico all'antica *narodnost'* russa, come Miller, Bestužev-Rjumin, Pietro Kireevskij, Košelëv, una parola a parte meritano Samarin, Konstantin e Ivan Aksàkov, che hanno avuto vivo il senso del principio conciliare (*sobornoe načalo*) nella Chiesa.

Prima di spegnersi nella sua casa moscovita, il leader dello Slavofilismo col fascino della sua apologetica aveva già attirato nella sua orbita non pochi altri pensatori. Il più importante di questi era Jurij Fëdorovič Samarin che, come il Kireevskij aveva un passato occidentalista. Era infatti convinto che l'ultima parola in filosofia fosse stata detta, e l'aveva pronunciata Hegel.

1. Jurij Fëdorovič Samarin (1819-1876)

Samarin svolse nei confronti di Chomjakov un ruolo di stimolo. Qualcosa di simile al ruolo di Čadaev per gli Slavofili in genere. Egli spinse il Chomjakov ad una esplicitazione e difesa dell'Ortodossia, che non possono essere trascurati in vista della futura formulazione dell'ecclesiologia russa.

Sia Ivancov-Platonov (autore dell'introduzione al V volume delle Opere di S.) che il Gratieux (autore di un poderoso studio su Chomjakov e lo Slavofilismo) si pongono il problema dell'originalità di Samarin nei confronti del leader dello Slavofilismo. Entrambi concludono che a molte idee, comuni con Chomjakov, Samarin vi sia giunto indipendentemente ²²⁶. Affermando il «ruolo di stimolo» noi intendiamo aggiungere qualcosa a questo riconoscimento, oltre che a tentare — cosa che non hanno fatto né Ivancov-Platonov né Gratieux — una giustificazione di questo riconoscimento.

²²⁶ Cf. Ivancov Platonov, *Dannye dlja biografii Ju. F. Samarina za 1840-1845 gg.*; in *Sočinenija Ju. F. Samarina*, voi. V, pp. XXXV-XCII. Vedi pp. XIX-XXI. Gratieux, A., *Préface aux oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov* »; *Unam Sanctam*, n. 7, Paris ed. Du Cerf, 1939, p- 14.

Quanto ad Aksakov, egli trova posto qui soprattutto per il suo contributo al concetto di *narodnost'*. Più di altri Slavofili Aksakov rivolge la sua attenzione a questo concetto, che ha una stretta relazione con l'ecclesiologia della *sobornost'*.

Non si deve dimenticare, inoltre, che Samarin ed Aksakov furono amici di università, e che è solo per ragioni di ordine pratico che Aksakov viene trattato dopo. Le loro idee maturarono difatti contemporaneamente. La loro amicizia risale al 1838, allorché erano attratti dal circolo occidentalista che si occupava della rivista *Moskovskij Nabljudatel'*, fra i cui collaboratori c'era il celebre critico letterario Belinskij.

Gli interessi culturali di Samarin erano rivolti alla filosofia ed alla teologia, mentre quelli di Aksakov concernevano piuttosto l'estetica e la letteratura.

Jurij Fëdorovič Samarin nacque a Pietroburgo nel 1819. Nella sua famiglia si teneva in gran conto tanto l'amore alla cultura quanto quello all'Ortodossia. Nel 1834 iniziò i corsi all'Università di Mosca, ove fra i suoi professori ebbe Ševyrëv, il quale con le sue lezioni di storia consolidò l'amore che Samarin nutriva per il passato e le tradizioni della Russia. Legatosi di amicizia con Konstantin Aksakov, con questi divenne convinto hegeliano, e tra il 1838 ed il 1840 entrò in contatto con i maggiori rappresentanti delle correnti occidentalista e slavofila. Tra il 1840 ed il 1844 lavorò alla sua *dissertazione su Stefan Javorskij e Feofan Prokopovič* (che difese brillantemente nel '44). Nel contempo, a contatto con Chomjakov e Kireevskij, avveniva la svolta ideologica più decisiva della sua vita, il passaggio dalla passione per la filosofia hegeliana all'amore per la Russia e la chiesa ortodossa, secondo la visione slavofila.

La teologia, in seguito, non occupò più il primo posto nella sua attività. Egli si dedicò molto alle riforme agrarie ed alla sostituzione delle vecchie forme istituzionali. Risultato di ciò furono anche gli scritti: *Storia delle istituzioni cittadine di Riga* (1852); *Sulla situazione feudale e sul passaggio da essa alla libertà civile* (pubblicato solo nel 1856). Molta attenzione rivolse dopo il 1861 all'istituzione degli zemstvo. Tra le opere teologiche più conosciute, a parte la suddetta dissertazione, ricordiamo le *Lettere al P. Martynov, contro i Gesuiti*, (1865-66) e la famosa *Prefazione alle opere teologiche di A. S. Chomjakov* (1867) che, oltre ad essere un tributo al suo maestro, è anche una mirabile sintesi del suo pensiero, che Samarin condivideva senza riserve. Trascuratosi per alcuni anni, finalmente si decise a recarsi a Berlino per curare una grave infezione alla gamba. Ma era già tardi. Ivi morì il 19 marzo del 1876.

Le opere di Samarin furono pubblicate in 12 volumi, in anni diversi:

– *Sočinenija Ju. Samarina* (abbr. SJFS). I volumi che più ci riguardano sono I, V, VI e XII. Noi abbiamo potuto avere sotto mano solo il V e il VI, mentre le citazioni dal I e dal XII sono indirette. Facciamo inoltre notare che il V volume contiene oltre alla dissertazione su Javorskij e Prokopovič, l'introduzione di Ivancov-Platonov ed i *Dannye...* di Dmitrij Samarin. Nel I volume si hanno i suoi contributi alla discussione sulla *narodnost'*, tra essi i *Zamečanija na zametki Russkago Vestnika po voprosu o narodnosti v nauke* (1856).

– La *Predislovie k bogoslovskim sočinenijam A. S. Chomjakova* fu pubblicata nel II volume delle Opere di Chomjakov, interamente dedicato alle opere teologiche. La migliore traduzione di essa è la già citata *Préface* del Gratioux.

Le lettere al P. Martynov, pubblicate in *Den'* (1865) si trovano nel V vol. delle Opere di Samarin, sotto il titolo *Iezuity i ich otnošenje k Rossii*.

2. L'impatto con Hegel

Il Samarin iniziò la sua attività intellettuale quando in Russia predominava la filosofia hegeliana, come del resto in quasi tutta l'Europa. Fu quindi nei circoli moscoviti che sostenne interminabili ed accese discussioni con gli Slavofili. Più aspre quelle con I. Kireevskij.

Ricostruire le vicende del pensiero samariniano non è un'impresa facile. Il principale strumento in questo lavoro è costituito da un insieme di brani e frammenti pubblicati all'inizio del V volume delle Opere di Samarin, dal fratello Dmitrij, con il titolo: *Dati per la biografia di J. F. Samarin per gli anni 1840-1845*. Questi brani, più o meno lunghi, sono interessantissimi perché coprono un periodo decisivo non solo per il pensiero di Samarin, ma per lo stesso movimento slavofilo.

In questi scritti si può notare come la filosofia di Samarin divenga di più in più permeata di teologia, ed in particolare interessata al problema della Chiesa. Dicendo filosofia, Samarin intende la filosofia hegeliana. «*Il problema che il nostro tempo deve affrontare è il problema della scienza. Tu sai che, dicendo scienza, intendo filosofia, e per filosofia intendo Hegel*»²²⁷.

Samarin, come del resto tutta l'Europa pensante di allora, è così sotto il fascino di Hegel. Il successo di quest'ultimo si può forse spiegare tenendo conto del vuoto spirituale lasciato dall'Illuminismo e dalla crisi di valori sopravvenuta con l'Enciclopedismo francese. La filosofia, per così dire, onnicomprensiva di Hegel riusciva, senza rigettare del tutto le correnti summenzionate, a recuperare ed a inserire in una visione d'insieme tutti i valori (arte, religione, scienza, diritto, ecc.) che erano rimasti fiaccati da esse.

Per lui solo Hegel era riuscito nell'impresa del recupero della religione e del sacro. Questo spiega la sua convinzione che un eventuale insuccesso della filosofia hegeliana sarebbe stato fatale anche per la religione, ed in concreto, per la Chiesa⁽²²⁸⁾.

La filosofia, vale a dire Hegel, viene così ad essere il criterio per giudicare la validità di una religione. Samarin ritiene che lo stesso vale per l'Ortodossia⁽²²⁹⁾. Come per il filosofo tedesco, per lui è la filosofia ad occupare lo stadio più alto del sapere, poiché essa rappresenta il processo del pensiero che coglie la verità in tutta la sua interezza ed attraverso le più varie fasi, di cui la religione costituisce una delle più alte.

Il pensiero di Samarin procede, a questo punto, su due direttrici, di cui la prima è però sottintesa o implicita. La prima è il concetto hegeliano della vera religione, come punto di riferimento. La seconda è la sua applicazione al caso dell'Ortodossia.

La religione, secondo Hegel, è rivolta essenzialmente al mondo dello spirito. Ed è in esso che deve maturare l'idea che l'umano ed il divino si identificano⁽²³⁰⁾. Tale coscienza — che l'umano ed il divino si identificano nel dominio dello spirituale, per quanto concerne la religione — deve essere tenuta continuamente sveglia, perché l'elemento umano è soggetto ad una continua tentazione: quella di dimenticare che, in unione col divino, appartiene allo spirito. Questo avviene quando la religione invade campi ad essa essenzialmente alieni, cioè il campo dell'esteriore e del non spirituale. Nella realtà di fatto è la Chiesa a rischiare di commettere l'errore di dimenticare che il suo è il campo dello spirito.

²²⁷ Cfr. *Dannye* (Soč. V), LIII.

²²⁸ *Ib.*, LIII-LIV.

²²⁹ *Ib.*, LX-LXI.

²³⁰ Per i riferimenti ad Hegel abbiamo fatto uso dell'antologia scelta e presentata da Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Hegel*, New York 1954; cfr. nel nostro caso p. 105 (Si tratta, come nelle note successive, della «Filosofia della Storia»).

Il cedimento alla suddetta tentazione spiega il senso del grande scisma religioso del Medioevo (Hegel ha presente soprattutto lo scisma d'Occidente, con Lutero). La chiesa (cattolica) ha fatto un salto dal potere spirituale a quello temporale e politico. Facendo dell'ostia un oggetto di adorazione ha attribuito un carattere «divino» a qualcosa presa nella sua «coseità», che invece ha significato soltanto se rapportata al mondo spirituale della fede. Procedendo inoltre alla separazione (impossibile in una comunità spirituale) fra membri che possono concedere il sacro — quali benedizione o consacrazione — e membri che possono soltanto beneficiarne. In tal modo il «sacro» stesso è stato connesso con determinate condizioni esteriori, al punto da confonderlo con esse.

La corruzione della Chiesa, con l'offuscamento del sacro, ha portato alla distruzione della libertà spirituale ²³¹. Ecco lo sfondo scuro da cui è emersa la Riforma. Il significato ed il valore della Riforma sono quelli di ricostituire e riaffermare la libertà dell'uomo, quella libertà che era stata soffocata dalla corruzione della Chiesa, che non era un semplice abuso, ma una vera e propria alterazione della propria (della Chiesa) natura ²³². A questa libertà si connette l'altra acquisizione della Riforma, cioè la comunione diretta e personale con lo Spirito Santo, che comporta una rivalutazione del cuore e della spiritualità senziente ²³³.

Come si vede il concetto-guida hegeliano sulla religione consiste nel vedere quest'ultima come appartenente al mondo dello spirito ed alle sue molteplici manifestazioni (fede, libertà, ecc.), senza mai contaminarsi con l'esteriorità, il che rappresenterebbe un passo indietro della religione come momento dello sviluppo dello spirito.

Il punto di partenza samariniano della verifica dell'Ortodossia in base alla visione hegeliana è la constatazione che la chiesa ortodossa non ha invaso campi e sfere aliene come Hegel aveva affermato per la chiesa cattolica.

«La chiesa ortodossa non ha manifestato la pretesa di essere né uno stato, né una scienza; di conseguenza se lo stato e la scienza esistono come sfere indipendenti, la chiesa ortodossa è nel giusto; essa può e deve essere giustificata dalla filosofia contemporanea. La filosofia determina il suo posto come momento eternamente inerente nello sviluppo dello spirito, e decide a suo favore il contrasto fra essa e le confessioni occidentali. Perciò il destino dell'ortodossia è strettamente legato al destino della filosofia di Hegel e la questione riguardante la nostra chiesa dipende dalla questione concernente tale filosofia. Fuori di questa filosofia la chiesa ortodossa non può esistere e quelli che, non riconoscendo la filosofia, si addossano il compito di difendere la nostra fede contro i cattolici e i protestanti sono nel torto e necessariamente ne usciranno sconfitti» (²³⁴).

La prima affermazione porta alla distinzione ed indipendenza di valori o principi come lo stato, la scienza (= la filosofia) (²³⁵) e la religione. L'indipendenza dello stato deriva dal fatto che la chiesa ortodossa non ha mai creato un suo potere temporale da contrapporre ad altri poteri temporali. Né ha mai condizionato la scienza come ha fatto, ad esempio, la chiesa romana nel caso di Galileo), la quale non fa parte del suo mondo e dalla quale non ha nulla da temere. All'eventuale obiezione sul come la religione possa conservare il suo valore assoluto

²³¹ Friedrich, *The Philosophy*, 101, 117-118, 170-171.

²³² *Ib.*, 117.

²³³ *Ib.*, 120.

²³⁴ Cfr. *Dannye*, LX. « Poetomu sud'ba'pravoslavija tesno svjazana s sud'boju filosofii Gegelja i vopros o našej cerkvi zavisit ot voprosa ob etoj filosofii. Vne etoj filosofii pravoslavnaja cerkov' suscestvovat' ne možet, i te, kotorye, ne priznavaja filosofii, berut na sebja saščičat' našu veru protiv katolikov i protestantov, ne pravj i neobchodimo dolžny byt' pobeždeny ».

²³⁵ *Ib.*, LVIII

riconoscendo l'indipendenza della filosofia, Samarin risponde portando l'esempio dell'arte. L'arte anticamente incideva negativamente sulla religione perché molte realtà prettamente religiose venivano assorbite dalla categoria del «bello». La religione veniva così a trovarsi in una situazione di inferiorità; non soltanto, ma vedeva il suo mondo manomesso da categorie estranee. Ecco perché Sant'Agostino nelle sue «Confessioni» criticava poeti ed artisti ⁽²³⁶⁾. Nel tempo in cui viviamo il contrasto arte-religione non esiste più. Entrambi posseggono il valore assoluto che compete al loro mondo. Oggi ci troviamo di fronte ad un nuovo contrasto, quello fra la filosofia e la religione. Ma come al tempo di Sant'Agostino iniziò il processo che doveva portare all'eliminazione dello scontro arte-religione, così oggi sta cominciando il processo di conciliazione filosofia-religione. La filosofia potrà conciliarsi però solo con la forma più alta e pura di religione: e questa è l'Ortodossia.

Per Samarin, il filosofo tedesco non ha analizzato adeguatamente tutte le possibilità e tutte le forme di religione. Prima di rivolgersi al mondo germanico, infatti, egli dedica solo poche righe alla religiosità degli Slavi, trascurando la loro grande significatività.

Hegel studia il passato. Anche il passato però, secondo Samarin, non è stato studiato a fondo e la religione cristiana del mondo slavo è così rimasta fuori del movimento storico delle civiltà. La motivazione di questa esclusione è per Hegel fondata sul fatto che la religione degli Slavi non è apparsa come una *fase indipendente* nell'avanzata delle culture ⁽²³⁷⁾. La lacuna hegeliana, egli dice, consiste nel non aver colto questa fase indipendente, nonostante la grandiosità della sua visione. Il compito che la filosofia russa ha di fronte è quello di eliminare questa lacuna, di «completare Hegel mediante Hegel» ⁽²³⁸⁾, di mostrare che l'Ortodossia è una fase indipendente, e che soddisfa le condizioni hegeliane per una vera religione.

L'Ortodossia infatti è in grande vantaggio sulle altre religioni per la sua coscienza dell'unità del divino e dell'umano, particolarmente nella vita liturgica, in cui si ha l'incontro di queste due realtà. Non essendo una scienza poi, l'Ortodossia non pretende dare all'esteriore-materiale un senso che solo nella fede è vissuto ⁽²³⁹⁾. Il prevalere dell'interiorità garantisce la libertà spirituale dei fedeli, i quali non vedono, come nel Cattolicesimo, la loro coscienza coatta dall'obbedienza alla gerarchia, e nemmeno si vengono a trovare nella condizione di una classe che beneficia del sacro di fronte ad una che lo concede. La realtà liturgico-sociale crea la possibilità di una vita comunitaria permeata dallo Spirito.

Questi elementi che Samarin riscontra nell'Ortodossia spiegano la sua affermazione secondo la quale il destino dell'Ortodossia è legato alla filosofia hegeliana. Quest'ultima offrirebbe i mezzi per comprendere la corruzione del Cattolicesimo e la sua interna autodemolizione in quanto Chiesa. Le istanze poi che sembrano giustificare in maggior o minor grado la Riforma si ritrovano compiutamente soddisfatte nell'ambito dell'Ortodossia. Ecco perché bisogna completare Hegel con Hegel.

In Hegel la religione rientra nel quadro dello sviluppo dello spirito. Qui appare uno dei punti chiave della posizione samariniana. La Chiesa rientra in questo ascendente movimento autocomprendente dello spirito, per cui si deve parlare di uno *sviluppo della Chiesa* ⁽²⁴⁰⁾. La Chiesa infatti è una realtà dinamico-personale che si sviluppa nello stesso sviluppo dello spirito, attraverso due momenti: la vita e il pensiero. La Chiesa entra in comunione con Dio *nella vita*, attraverso i sacramenti ecc., e *nel pensiero*

²³⁶ Ib., LXI.

²³⁷ Friedrich, *The Philosophy*, 95.

²³⁸ *Dannye*, LXV.

²³⁹ Hegel aveva applicato questa esigenza particolarmente alla presenza reale del Cristo nell'Eucarestia. Cfr. Friedrich, *The Philosophy*, 119-120.

²⁴⁰ *Dannye*, XLI ss.

attraverso la conoscenza, nel dogma. Si può pertanto considerare come ideale, dice Samarin, quella Chiesa che riesce continuamente a realizzare l'identificazione di questi due momenti ²⁴¹.

3. Il confronto col cattolicesimo

La distinzione vita-pensiero ed il concetto di Chiesa ideale, come realizzazione continua della identità di vita e pensiero, permette al Samarin di stabilire la differenza fra Ortodossia, Cattolicesimo e Protestantesimo.

Nel Cattolicesimo, la corruzione interna (il coinvolgimento essenziale con l'elemento esterno) è stata tale da precludere ogni possibilità dello sviluppo dello spirito verso l'identificazione di vita e pensiero nella Chiesa. Nella sua condizione essa contiene la contraddizione del pensiero con la vita. In altri termini, la vita ecclesiale (liturgia) non è cambiata, ma la dottrina ha perso contatto con essa. Il Cattolicesimo dunque si trova in una situazione di disarmonia. La chiesa ortodossa comprova questa visione allorché riconosce la validità del battesimo dei cattolici (infatti non lo ripete), quindi riconoscendone *la vita*, tende ad innalzare la *comprensione* autentica del sacramento, della vita ⁽²⁴²⁾.

Il Protestantismo è visto da Samarin non con gli occhi di Hegel, ma con quelli dell'intelligencija del suo tempo, non esclusi Kireevskij e Chomjakov. Esso è considerato non come una religione, ma come la negazione, in molte istanze giustificata, del Cattolicesimo ⁽²⁴³⁾.

Solo l'Ortodossia è in condizione di armonizzare la vita con la dottrina, onde solo essa è veramente giustificata dalla filosofia. In ogni caso questa armonia sarà perfetta solo quando la Chiesa militante, liberandosi dalle condizioni storiche, si ricongiungerà con quella trionfante.

Questa concezione della Chiesa, vista nell'ambito della filosofia della storia, fu al centro di accese discussioni nei circoli moscoviti. Importanti quelle con l'amico Popov, sia per l'interesse più specificamente filosofico-religioso di questi, sia perché, venendo questi ad abitare nella casa dei Chomjakov, le sue risposte divenivano poco a poco il primo confronto di Samarin con Chomjakov. In una lettera a Popov ⁽²⁴⁴⁾ Samarin considera la Tradizione come lo sviluppo della Chiesa, cioè lo sviluppo dello spirito a partire dalla rivelazione scritta. Nella sua risposta, Popov contesta il punto centrale di Samarin, cioè la sua distinzione fra vita e dottrina nella Chiesa. Non esiste nella Chiesa, egli dice, «una evoluzione razionale della coscienza, separata dalla vita immediata». Se quindi vita e dottrina sono inseparabili e si riconosce che la vita nel Cattolicesimo è ancora la vita autentica della Chiesa, si deve concludere che esistono due Chiese (la Ortodossa e la Cattolica). La realtà però è diversa: il Cattolicesimo non esiste come Chiesa. Per quanto riguarda il riconoscimento del Battesimo, esso non può creare una base per il riconoscimento dell'ecclesialità di Roma. Una considerazione chiarisce quest'affermazione. I sacramenti devono essere considerati nel loro insieme, come un tutto [odno celoe] e non come ogni sacramento facente storia a sé. La celebrazione degli altri sacramenti ha sempre un valore complementare ad eventuali lacune ed assenze di altri sacramenti. In particolare il Battesimo è un sacramento che trova il suo compimento nella Cresima, infatti il Battesimo appare come l'aspetto negativo, mentre la Cresima l'aspetto positivo. Continuando, Popov distingue il dogma dalla dottrina. Al primo nega uno sviluppo (la definizione già si è avuta nei Concili ecumenici), mentre

²⁴¹ *lb.*, XLII.

²⁴² *Ibidem e ss.*

²⁴³ *lb.*, XLIII.

²⁴⁴ Della corrispondenza con Popov (1820-1877), le lettere più importanti sono la 2^a e la 3^a. Qui si tratta della 2^a Cf. *Dannye*, XLIV.

lo ammette per la seconda, nel senso di un crescendo nella coscienza e comprensione dei dogmi da parte dell'organismo ecclesiale ⁽²⁴⁵⁾.

La corrispondenza col Popov riflette anche le accese discussioni e la polemica con Kireevskij e Chomjakov. Nella polemica Samarín non cede. Ma nella corrispondenza si notano i primi mutamenti: accetta la risposta di Popov nella parte che concerne il Cattolicesimo in riferimento al Battesimo; resta convinto però che i Concili ecumenici non avevano proibito lo sviluppo del dogma, bensì avevano escluso l'elemento dell'arbitrio personale. La Chiesa, dal punto di vista della dottrina, non può essere un insieme di dogmi presentati aforisticamente, ma deve dimostrarli razionalmente, scoprire il nesso che unisce un dogma all'altro ⁽²⁴⁶⁾.

Samarín è dunque convinto che l'Hegelianismo sia l'unico modo di dimostrare che l'Ortodossia sta nel giusto. Egli ha studiato gli autori cattolici. Senza limitare le sue letture agli scrittori integristi, ha letto anche e specialmente Moehler, per cui non riesce al di fuori della filosofia a vedere una sostanziale differenza fra Cattolicesimo e Ortodossia.

«Colui che ha studiato l'Ortodossia e che ha letto l'inizio della seconda parte della Simbolica di Moehler, nel quale è sviluppato il concetto della chiesa cattolica, si metta la mano sul cuore e dica se c'è nella chiesa ortodossa in quanto chiesa, lasciando da parte quella sua particolare definizione, che nasce dalla sua relazione alla filosofia, una qualsiasi cosa che non ci sia nella chiesa cattolica. Forse che un uomo ortodosso può, restando esclusivamente in una prospettiva religiosa, non riconoscere in questa chiesa quella di cui egli si sente membro? Io sono convinto di no! So che pronunciando queste parole pronuncio la condanna della mia dissertazione, la annullo; ma proprio per questo mi sento in diritto di pronunciarle ⁽²⁴⁷⁾.

Questo brano rende bene lo stato d'animo di Samarín. Ciò che gli Ortodossi della vecchia scuola ascrivevano come prerogativa alla chiesa ortodossa era presente nei manuali di scolastica cattolica, mentre quello che i «neo-Ortodossi» (Slavofili), vedevano come caratteristica dell'Ortodossia lo si riscontrava in Moehler.

D'altra parte, il sistema filosofico-religioso dell'Ortodossia non è altro che un eclettico prendere a prestito da Cattolici e Protestanti. Quindi l'Ortodossia non è in grado di giustificarsi dall'interno. Una prova più che evidente di questo è il confronto delle teologie di Stefan Javorskij e Feofan Prokopovič con quelle, rispettivamente, cattolica e protestante. Tale era l'oggetto della sua tesi.

Non è facile precisare ciò che nella sua tesi è il risultato dell'influsso di Hegel, ciò che è suo e quello che è stato cambiato nel corso delle discussioni con Popov-Kireevskij-Chomjakov.

Il tratto principale che deriva da Hegel e che Samarín aveva fatto suo è il *rigetto della religione* (nel caso specifico il cattolicesimo) *come esteriorità*. Samarín tratta dell'esteriorità prima nella chiesa cattolica e poi in quella ortodossa. La Cattolica si è trasformata nel Medioevo, allorché i papi (come Gregorio VII e Innocenzo III) hanno creato una relazione tale fra Chiesa e Stato che la chiesa cattolica è scesa a livello «statale». La causa di questa alterazione è una errata concezione di libertà. Secondo la chiesa cattolica si trattava di difendere la libertà della sua società, con i suoi sudditi, dal potere politico dei re.

²⁴⁵ *Dannye*, XLIV-XLV.

²⁴⁶ *Ib.*, XLVI-XLVII (3' lett. di Popov). La posizione di Popov riflette quella di Kireevskij.

²⁴⁷ *Ib.*, XLIV-XLV.

«Si afferma invano che il potere civile può privare la Chiesa della sua libertà, della sua indipendenza; il potere civile ha potere solo sul lato esterno della Chiesa. Lo stato non può innalzarsi fino ad essa, però la Chiesa stessa può scendere fino al livello dello stato, ed allora trasformando sé stessa essa rigetta di sua propria volontà la sua *samobytnost'* » (248).

Roma si è trasformata in modo che, una volta create delle alleanze, se la solidità di queste crolla, essa è trascinata nella loro rovina. I corollari di questa trasformazione non sono difficili da individuarsi: accentramento di autorità, divisione fra una certa nobiltà (= gerarchia, clero) e la massa dei sudditi (= i laici, il popolo). La situazione di fatto ha determinato anche la sua giustificazione dottrinale, quale è la infallibilità. In questo processo storico, molte persone sono giustificabili, ma la Chiesa nella sua pretesa di essere la verità eterna e assoluta è perita (249).

La chiesa ortodossa si ispira, invece, nei confronti dello stato, ad un riconoscimento reciproco, ad una piena conciliazione (250). La Chiesa è di aiuto allo Stato nel creare fra i sudditi uno spirito di rispetto alle leggi, e lo Stato da parte sua cerca di inserire nella sua società un'atmosfera ispirata al Vangelo. Essa non si realizza come stato, bensì come l'incarnazione dello Spirito (251). Nel caso che lo stato non la riconosca, essa afferma la sua libertà, quella libertà dello spirito, che nessun potere terreno le può togliere. Certo ci sono stati abusi personali, ma questi sono stati accidentali, non hanno intaccato cioè la Chiesa nella sua assenza.

La decisa affermazione dell'Ortodossia come l'unica vera religione, non impedisce a Samarin di sottolineare la mancanza di una teologia autenticamente ortodossa, nel senso di una esposizione soddisfacente dei suoi dogmi. Egli scrive: «Avvertendo la situazione critica dell'Ortodossia, Pietro Mogila cercò di determinare i suoi confini e apporre una delimitazione fra di essa e le dottrine occidentali. Il suo libro può essere chiamato negativamente-ortodosso e nient'altro. In esso non c'è nulla che non sia ortodosso, ma questo è soltanto perché in esso non c'è nulla. Egli aggira tutte le questioni nelle quali la chiesa ortodossa si sarebbe potuta definire in contrasto con i cattolici e i protestanti. Perciò il catechismo di Pietro Mogila può essere ritenuto come l'ultima parola, ultima manifestazione dell'Ortodossia nel rinnegamento di sé stessa. Da allora sino ad oggi non è stato scritto neppure un libro di contenuto dogmatico, tale da poter essere qualificato come ortodosso. Nel frattempo nascevano due scuole che si presentavano come ortodosse: una di esse predicava la dottrina cattolica, senza dirlo apertamente, l'altra il Protestantismo. Né l'una né l'altra è stata riconosciuta o rigettata dalla Chiesa; essa non dà il minimo segno di vita» (252).

Ecco come in poche incisive righe Samarin vede la situazione della teologia russa e allo stesso tempo della Chiesa nei confronti di essa. Ma il suo criticismo pur tanto duro non dev'esser preso come una negazione totale. Attraverso la sua dissertazione si possono notare passaggi teologici che egli apprezza e che gli sembrano punti cui si potrebbe fare riferimento per una teologia «ortodossa». Per esempio nell'ambito della risposta russa ai professori della Sorbonne sull'unione delle Chiese, ai tempi di Pietro

²⁴⁸ *Stefan Javorskij...*, (Soč. V) 177. Per la tesi su Javorskij, Samarin tiene conto di Bellarmino, *De Summo Pontifice*, ed il Carrerio, *De potestate Romani Pontificis adversus impios*. Il suo giudizio è comunque influenzato dal De Maistre.

²⁴⁹ *Ib.*, 169.

²⁵⁰ *Ib.*, 179-181.

²⁵¹ *Ib.*, 178. Samarin considera la Chiesa come lo Spirito che si incarna [voplotivšijsja Duch]. Perciò critica il parallelo, talvolta usato dai Cattolici, della Chiesa che sta allo Stato come l'anima al corpo'. Egli fa notare come la Chiesa non necessiti dello Stato per incarnarsi. Essa è di per sé un organismo vivente, un tutto concreto.

²⁵² *Dannye*, LXIV.

il Grande, mentre quella di Javorskij gli sembra di stampo latino ⁽²⁵³⁾, quella di Prokopovič gli appare come veramente ortodossa. Questi infatti, dopo aver sottolineato che l'unico capo della Chiesa è Cristo (p. 276) e che il Vescovo di Roma è uguale agli altri vescovi, continua la sua missiva dicendo che la Chiesa russa è lieta dell'interesse e della proposta dei professori della Sorbonne per l'unione delle Chiese, che, già parte della preghiera quotidiana degli ortodossi, non è un'impresa facile, poiché:

«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 grande causa di conciliazione, e tanto meno compierla, senza la partecipazione e l'accordo del mondo ortodosso e specialmente dei patriarchi orientali».

Samarin commenta: «La lettera di Feofan è compenetrata da questo pensiero della necessità di una unanimità universale nella causa comune della Chiesa. Essa è scritta in un alto spirito ortodosso-cattolico» ²⁵⁴.

4. L'incontro con Chomjakov

L'incontro di Samarin col pensiero chomjakoviano era già iniziato, come abbiamo visto, con i continui rapporti con l'amico di entrambi, Popov. Tra il 1842 ed il 1843 i contatti divenivano sempre più personali.

L'interesse di Samarin per Hegel era stato determinato in gran parte dal suo interesse per la religione, oltre che dalla comune atmosfera culturale universitaria. Questo fu probabilmente uno dei motivi per cui la dialettica chomjakoviana riuscì ad agganciare il giovane studente, il quale inoltre nutriva già un grande amore per l'Ortodossia e desiderava trovare il modo migliore di difenderla.

Chomjakov, nelle discussioni come nella corrispondenza, si preoccupò di convincere Samarin di due gravi inconvenienti della filosofia hegeliana. Il primo era che dai principi di questa filosofia non è possibile pervenire alla trascendenza [Transcendenz], alla concezione di un Dio personale [Persönlichkeit Gottes]. Il secondo era costituito dall'inconsistenza scientifica del punto di partenza ²⁵⁵.

Col primo, Chomjakov tendeva a «scuotere la fiducia samariniana nella grande utilità del sistema hegeliano per l'Ortodossia. Col secondo egli tendeva a scuotere la sua fiducia nello stesso sistema hegeliano, come tale. Chomjakov riassume nel modo seguente l'argomentazione per provare quest'ultimo punto: «La scienza non è sinora consistente [neverna sebe], poiché confonde il *riconosciuto* col *percepito*, e (non ridete) soffre sempre di quel malanno del quale accusa i mistici. Questo balza agli occhi in Schelling, che voi non smettete di difendere; questo mi sembra chiaro in Hegel, allorché contrappone l'Essere percepito con l'Essere immediato, dal quale il primo proviene con carattere di negazione in forma di Nulla; cosa che non è ammissibile poiché il percepito si contrappone legittimamente soltanto al percepito. Altrimenti, la relazione (quale che sia) porta di nuovo solo il carattere del riconosciuto e non deve aver posto nella scienza della percezione (dell'essere)» ²⁵⁶.

²⁵³ *Stefan Javorskij*, 278-279.

²⁵⁴ (x) *lb.*, 276 e 277 (alla quale appartiene la citazione).

²⁵⁵ *Dannye*, XLVIII. Su trascendenza e immanenza, anche LXVIII.

²⁵⁶ *lb.*, LXIX (Lett. di Chomjakov a Samarin, "del 15 ottobre 1843). Abbiamo incontrato non poca difficoltà ed abbiamo esitato nella traduzione dei termini *priznannoe* e *soznannoe*. Anche dopo aver optato rispettivamente per riconosciuto e percepito, abbiamo preferito far seguire il nostro commento per fugare ogni dubbio sulla interpretazione del brano. Il Gratieux li traduce rispettivamente con *connu* e *conscient*.

I termini chiave, in questo passaggio, sono: «riconosciuto» (priznannoe), «percepito» (soznannoe) e «immediato» (neposredstvennyj). Specie se si tien conto dell'intento dell'autore, del riferimento ai «mistici» e del «si contrappone legittimamente» il senso del passo diviene chiaro. Il punto di partenza di Hegel è l'essere come tale e senza ulteriori specificazioni (l'essere riconosciuto di Schelling corrisponde così all'essere immediato di Hegel). La contrapposizione a questo essere, e quindi l'inizio dialettico della realtà, è effettuata ponendogli a fronte un tipo di essere che non ha nulla in comune con il precedente. Infatti, questo secondo essere non è reale, oggettivo ed immediato come il primo, bensì è «nella coscienza» o «nel pensiero», tanto è vero che Hegel lo indica come Nichts, come nulla. Ora, è impossibile, conclude Chomjakov «contrapporre» due realtà assolutamente diverse. Nel caso specifico l'essere percepito può contrapporsi legittimamente (zakonno) soltanto al percepito, e non all'immediato. La dialettica hegeliana è così inficiata già al punto di partenza, e la confusione iniziale non resta senza conseguenze sia nel processo che nei risultati.

A questa critica, che potremmo definire «dall'interno», Chomjakov ne fa seguire un'altra («dall'esterno»), meno stringente, ma altrettanto efficace. Egli sottolinea cioè come la filosofia hegeliana pecchi di razionalismo, di astrattezza, di mancanza di vita. Questi aspetti negativi egli li riscontra anche nella dissertazione di Samarin su Stefan Javorskij e Feofan Prokopovič:

«In essa non c'è un amore aperto verso l'Ortodossia. Certo la scienza non ha bisogno dell'amore. Nell'Ortodossia voi vedete solo il lato negativo, il suo antagonismo con le altre dottrine, e proprio in questo sguardo imparziale si manifesta tanto più forte la sua interna armonia, come una refutazione della disarmonia delle altre dottrine. Questo è l'unico diritto della scienza sulla vita. L'elemento mistero della vita e le sue intime sorgenti sono inaccessibili alla scienza e appartengono soltanto all'amore. Per questa ragione il vostro lavoro, sincero o no nel senso dell'ortodossia interiore e spirituale, presenta, a mio avviso, deduzioni in maggior parte vere e la sincerità dello studioso, benché non la sincerità del credente, quella che Kireevskij esigeva» (257).

Tra il 1843 e il 1844 Samarin passava decisamente nel campo degli Slavofili (258), nel quale erano passati già prima di lui amici come K. Aksakov e Popov. La sua tesi rimane grosso modo la stessa, ma come abbiamo accennato cambia l'interpretazione degli eventi e delle dottrine esaminate. Particolarmente evidente appare il cambiamento nell'introduzione e nel discorso di apertura della difesa della dissertazione. Nella prima la chiesa cattolica non è considerata veramente «Chiesa», ma piuttosto come «stato», e la *cattolicità* [vselenskost'] nei suoi confronti non è diventata che *dominio universale*; essa ha il suo capo visibile (il papa) infallibile, al quale i membri, o piuttosto i sudditi, devono obbedienza (259).

Anche la nota in calce alla pagina 5 dell'introduzione è significativa, nel senso che riflette la posizione slavofila della indefinibilità della Chiesa dal di fuori. Essa sottolinea che la dissertazione è diretta esclusivamente al pubblico ortodosso, e non intende dimostrare (ma dà per scontato) che la chiesa ortodossa è l'unica vera chiesa, mentre la Cattolica e la Protestante non sono che delle deviazioni.

Ancor più chomjakoviano è il discorso del 3 giugno 1844. Oltre alle formule chomjakoviane e kireevskiane della Chiesa ed alla generale affermazione delle tendenze cattoliche (Javorskij) e protestanti (Prokopovič) della teologia russa, è

²⁵⁷ *ib.*, LXX. Il successo della critica chomjakoviana è testimoniato da Samarin stesso (Soč. XII, 187-188; cf. Gratieux, op. cit. 89).

²⁵⁸ *ib.*, LXXXVIII-LXXXIX.

²⁵⁹ *Stefan Javorskij*, 4-6, 169-173.

interessante notare quanto dice della conoscenza analitica e del sistema teologico. Quella che per lui era la lacuna dell'Ortodossia, e cioè la mancanza di una teologia autenticamente ortodossa, diviene quasi un fatto positivo in confronto alla scolastica latina.

«La Scolastica è un fenomeno esclusivamente occidentale. La nostra Chiesa non lo ha conosciuto. La scienza non poteva avere in essa un significato come lo aveva avuto nella chiesa occidentale. La chiesa ortodossa porta una profonda coscienza che dal di fuori non può essere raggiunta, definita e dimostrata. Può afferrarla solo colui che vive in essa, che è legato alla Chiesa mediante l'unità della vita. Soltanto la potenza divina rivela la verità e dà la capacità ad ogni persona di coglierla, di assimilarla. In una parola — con «fede» intendiamo sia l'oggetto, il contenuto, che la capacità soggettiva, la forma. Nell'unità della vita di grazia scompare la frattura fra conoscibile e conoscente» ²⁶⁰.

La teologia cattolica, dice Samarin, rappresenta lo sforzo di rispondere ad una «illegittima esigenza di un segno esteriore, mediante il quale conoscere la verità rivelata preservata dalla Chiesa» ⁽²⁶¹⁾, lo sforzo di conciliare, tramite concatenazioni logiche, la ragione finita dell'uomo con i dogmi ⁽²⁶²⁾. In essa «invece del regno della fede e dell'amore è apparso il regno del sapere e del diritto» ²⁶³.

La teologia protestante è incorsa in un errore diverso. Rigettando la dimostrazione, offerta dalla teologia cattolica, di un determinato dogma, si è lasciata trasportare a negare il dogma stesso. Ma il Protestantesimo, non essendo che una negazione del Cattolicesimo, non è riuscita a creare una teologia positiva diversa e realmente indipendente ²⁶⁴.

Nel cattolicesimo, come nel protestantesimo, ciò che è stato perso di vista o snaturato è stato il concetto autentico di chiesa. Sotto forma di negazione o di affermazione in primo piano veniva una società che trovava la sua unità nell'interesse esteriore (radi pol'zy), trascurando la vera natura della Chiesa, come «insieme organico, corpo spirituale». Malgrado gli apprezzamenti per Prokopovič, Samarin pensa che anche questi non sia sfuggito alla tentazione di considerare la Chiesa in questo modo unilaterale ²⁶⁵.

Da quanto sopra, si può già notare come la *categoria hegeliana dell'anti-esteriorità*, dell'anti-visibilità, riferita alla Chiesa è rimasta intatta anche nel periodo chomjakoviano. La ragione di questo fatto si deve scorgere nella constatazione che il Chomjakov stesso, nonostante la sua battaglia anti-hegeliana, non è riuscito a liberarsi di certe categorie hegeliane, fra le quali appunto l'esagerazione dell'interiorità a discapito del ruolo dell'esteriore.

Venendo ai problemi concernenti più direttamente il problema ecclesiologico vediamo come questa categoria ha funzionato. «Rien de ce qui est *visible* dans l'Eglise est *infaillible* de par soi-même (an sich) et rien de ce qui dans l'Eglise est *infaillible* se distingue à la vue» ⁽²⁶⁶⁾. Non esiste, dice Samarin, segno esteriore che possa esser

²⁶⁰ *lb.*, 458 (Discorso per la difesa della tesi).

²⁶¹ *lb.*, 459.

²⁶² *lb.*, 457.

²⁶³ *lb.*, 453. *Vmesto carstva very i ljubvi, javilos' carstvo znanija i prava.*

²⁶⁴ *lb.*, 461-462.

²⁶⁵ *lb.*, 463

²⁶⁶ Queste idee sulla Chiesa, il concilio, l'infallibilità ecc. sono espresse in una interessante lettera alla baronessa E. F. Raden, pubblicata nella *Perepiska Ju. Th. Samarina s baronessoju E. Th. Raden, 1861-1872*, Moskva 1893, pp. 120-123. La lettera viene citata quasi per intero nel VI volume della «*Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva*», pp. 404-406. I nostri riferimenti si rapportano a questo volume delle opere di Solov'ev. Nel caso specifico cf. p. 404.

considerato criterio di verità. L'infallibilità altro non è che il senso intimo del vero, sempre identico a sé stesso.

La formulazione di questi concetti è del 1861; era passato dunque molto tempo dagli anni cruciali della sua formazione, sui quali ci siamo soffermati. Nel frattempo erano comparsi i primi manuali scolastici di teologia dogmatica (Amfiteatrov e specialmente Makarij). E' in riferimento alla teologia di scuola che Samarin sente il bisogno di precisazioni, e di prendere le distanze.

Generalmente si ritiene, egli dice, che la divergenza fra Ortodossia e Cattolicesimo consista nel fatto che per la prima l'organo della divina ispirazione è rappresentato dal Concilio ecumenico, mentre per il secondo dal successore di Pietro (267). Dopo aver confessato che, per qualche tempo, anch'egli aveva tenuto quest'opinione, spiega come si è convinto della sua erroneità.

« Ce qui m'a d'abord frappé, c'est que sur ce terrain nous avons toujours été battus par les papistes. Une fois le principe admis, eux seuls sont conséquents... ». Fra il «sentire» di essere nel vero nell'Ortodossia ed il «constatare» che dal punto di vista logico i cattolici procedevano con un ragionamento corretto, egli si era sentito spinto a ricercare il punto falso su cui era basato il ragionamento corretto. Samarin lo individua nel fatto che la Chiesa non ha mai riconosciuto *in anticipo* il carattere di ecumenicità (vselenskost') ad alcun concilio. Ciò significa che non esiste alcun «indice juridique» per distinguere un concilio quale organo di infallibilità da un concilio come semplice riunione di vescovi. Una comprova di questo è costituita dal Concilio di Firenze, il quale pur ottemperando a tutti i requisiti giuridici, non fu affatto organo di ispirazione divina. E' lo Spirito, conclude Samarin, che agisce nella Chiesa. Allorché se ne vuol determinare la presenza attraverso un atto esteriore, lo «Spirito di Dio» sfuggirà e ci si troverà dinanzi ad un «idolo» (268).

Temî sui quali Samarin tornerà nelle *Lettere al P. Martynov* e nella *Prefazione* all'edizione delle opere del Chomjakov. Le prime non offrono particolari novità perché troppo condizionate dal contenuto contingente e del tono polemico della forma. In questi scritti si rivelano chiaramente i limiti teologici del Samarin, il quale non è più in grado se non di ripetere le formule chomjakoviane, o addirittura i pregiudizi popolari verso il cattolicesimo. Viene inoltre riaffermata la posizione popoviana secondo cui il cattolicesimo non possiede l'unità ecclesiale né nel pensiero né nella vita.

La *Prefazione* [Predislovie] alle Opere di Chomjakov (inserita nel secondo volume delle opere di Chomjakov e nel VI delle opere di Samarin) è diventata un classico del pensiero slavofilo sulla Chiesa. Essa è la sintesi più organica e brillante della rivoluzione ecclesiologica chomjakoviana. Ed oltre alla già menzionata traduzione francese, ricordiamo quelle tedesca ed inglese.²⁶⁹

In essa Chomjakov è ritenuto a livello di Dottore della Chiesa [*Učitel' Cerkvi*]²⁷⁰, che non si annoverava [čislit'sja] o rapportava [otnosit'sja k] alla Chiesa, ma viveva [žil v] in essa²⁷¹. Questo gli permise di esaminare e giudicare Cattolicesimo e Protestantismo dall'interno della Chiesa [iz Cerkvi] e quindi dal di sopra [sverchu], mentre la teologia ufficiale si era lasciata trascinare nell'impostazione occidentale, e controbatteva punto per punto. Il nuovo metodo chomjakoviano non dev'essere considerato come uno dei

²⁶⁷ Sobr. Soc. V. S. Solov'eva, VI, 405.

²⁶⁸ *Ib.*, 405-406.

²⁶⁹ Rispettivamente: E. Th. Raden, *Juri Samarin über Chomjakoff. Ein Beitrag zur Kenntniss des neuesten theologischen Bestrebungen in Russland*, Berlin 1869; e W. J. Birkbeck, in *Russia and the English Church*, (incompleta), 1895.

²⁷⁰ *Sočinenija Samarina*, VI, 369-370.

²⁷¹ Ivi, 340-343.

metodi, ma come l'unico possibile [*edinstvenno vozmožnaja (pozicija)*]²⁷². La chiesa ortodossa, dice Samarin, non è stata partecipe come la cattolica e la protestante, della corruzione che sta portando la cultura occidentale alla disgregazione, tramite l'idealismo ed il legittimo figlio di questo, il materialismo, che porta all'ateismo²⁷³.

E' necessario esaminare non più punto per punto le divergenze, come fa la teologia di scuola, ma di ricercare e risalire alle origini di esse (360) che sono poi le cause della suddetta disgregazione. La causa viene individuata da Chomjakov nel razionalismo, vale a dire nel principio logico astratto dal principio morale. Razionalismo, che è estraneo allo spirito dell'ortodossia. Esso si è rivelato in due forme: a) la ricerca di un segno esteriore della verità, un rigettare la propria libertà per sottoporsi ad un'autorità esteriore. Ma rigettare la libertà dello spirito significa rinunciare alla fede, poiché dire «riconosco», «mi sottometto», «obbedisco» equivale a dire «io non credo»: questo è in fondo il latinismo; b) a questo si può reagire cercando una verità che facciamo da soli; in questo caso, se si vuol mantenere l'unità, si dovrà sacrificare la sincerità soggettiva; questo sarebbe il protestantesimo²⁷⁴. Ora la chiesa non è un sistema, una dottrina o una istituzione, ma la verità e l'amore come organismo²⁷⁵. In tal modo la chiesa (= l'ortodossa), che non riconosce altra autorità se non quella interiore, può vivere la verità e l'amore senza sacrificare né la libertà (come i Cattolici), né l'unità (come i Protestanti).

In altre parole, dopo Javorskij e Prokopovič, tutta la teologia russa di scuola si riconduce in qualche modo alla loro impostazione. Fortunatamente la vita della chiesa non dipende dalla debolezza della scuola teologica, e quindi non ha subito grosse conseguenze. Molti fedeli però ne sono stati intaccati, e alcuni si sono rifugiati nel misticismo altri nel papismo. In altri termini, *la nostra scuola ortodossa non fu nella condizione di definire né il cattolicesimo né il protestantesimo, perché, prendendo le mosse dal suo terreno, essa stessa si sdoppiò, e ciascuna delle due parti si poneva contro il suo avversario, e non al di sopra di lui. Chomjakov fu il primo a guardare al cattolicesimo e al protestantesimo dal punto di vista della Chiesa, e quindi da sopra; per questo fu in grado di definirli. (...) Con lui si apre una nuova era nella storia della scuola ortodossa*²⁷⁶.

5. Konstantin Aksakov ed il concetto di Narodnost'

Il concetto della propria nazionalità, connesso ad un accresciuto senso di importanza del popolo nel processo della cultura, nacque come s'è visto negli ambienti preromantici (Herder) tedeschi. Il senso della proprio nazionalità si affermò in Russia attraverso la letteratura. In un primo momento con poeti, tipo Venevitinov, vale a dire con i poeti degli anni venti. In un secondo momento la sensibilità nazionalistica si espresse con una febbrile ricerca di canti (byline) popolari, di tradizioni e leggende che ponessero i contemporanei a contatto con lo spirito del popolo, come era vissuto nella Russia del passato.

Tra coloro che consacrarono la loro vita a questa riscoperta dei tesori del passato ricordiamo il fratello di Ivan Kireevskij, Pietro. Notevole è anche un'opera che ebbe grande risonanza come programma degli Slavofili. Si tratta della «*Raccolta di dati storici e statistici sulla Russia ed i popoli della stessa fede e dello stesso sangue*» (1845) di Dmitrij A. Valuev. Già il titolo dà un'idea al lettore dei concetti che permeano

²⁷² Ivi, 358-359, 364.

²⁷³ Ivi, 332-333.

²⁷⁴ Ivi, 349, 362.

²⁷⁵ Ivi, 352.

²⁷⁶ *Predislovie* (vol II delle opere di Chomjakov), 5^a ed., p. 27, 30.

il libro. La ricerca cioè tien conto dei popoli dal punto di vista dell'identità della fede e del gruppo etnico.

Questa attività letteraria, affiancata dall'interpretazione filosofica della storia da parte slavofila, portò ad una maggiore sensibilizzazione dell'intelligencija russa per il concetto di *narodnost'*, implicante al contempo spirito del popolo, carattere proprio e specificante di esso, ed anche amore per il popolo.

Nel corso degli anni cinquanta si incrociarono e talvolta scontrarono le interpretazioni occidentaliste e quelle slavofile di questo concetto. Le prime, influenzate dai moti rivoluzionari europei e dal diffuso senso di democrazia e libertà, tenevano conto dei diritti civili, dell'emancipazione dei servi, e della partecipazione al potere statale. Le seconde, pur senza rinnegare i concetti suddetti, convogliavano la loro attenzione sul contenuto essenziale della *narodnost'* russa. Le prime erano, per così dire, laiciste; le seconde religiose.

Konstantin Aksakov²⁷⁷ è lo scrittore slavofilo che più si è battuto per l'affermazione del concetto di *narodnost'* contro l'interpretazione occidentalista e contro la reticenza delle autorità. Ed è proprio la *narodnost'* «nel senso di Aksakov» che ebbe il suo influsso nella formulazione dell'ecclesiologia della *sobornost'*. L'apporto di Aksakov fu indiretto ed è difficile stabilire sino a che punto l'idea di *narodnost'* influì sull'ecclesiologia posteriore. L'analogia è comunque molto marcata. Il popolo russo è l'anima della Russia come il popolo ortodosso è l'anima della chiesa ortodossa. Non ci risulta che Aksakov abbia formulato questa analogia, sembra però fuori di dubbio che essa sottenda tutto il suo pensiero.

Uno dei primi articoli in cui affrontava il problema fu «*Sull'antico modo di vivere degli Slavi in genere e dei Russi in particolare*»⁽²⁷⁸⁾. In esso Aksakov tirava le somme, anche filosofiche, delle numerose ricerche del tipo di quella di Valuev. La più organica esposizione del suo pensiero al riguardo si trova nella *zapiska* «*Sulla condizione interiore della Russia*» che fu presentata al nuovo imperatore Aleksandr II nel 1855, e negli articoli di fondo della rivista «*Molva*».

Volendo determinare il carattere del popolo russo, Aksakov affronta subito il problema popolo-stato, o se si vuole, popolo-potere. «Il popolo russo è un popolo *non-statale* [ne gosudarstvennyj], che non brama cioè un potere statale, non desidera per sé diritti politici, non ha in sé neppure il germe di un amore per il potere del popolo. La prima dimostrazione di ciò è data dal principio stesso della nostra storia: la chiamata volontaria [dobvol'noe prizvanie] di una potenza statale straniera nella persona dei Varjaghi»²⁷⁹.

Questo non vuol dire, precisa Aksakov, che il popolo russo non abbia personalità e che segua ciecamente ed incondizionatamente chiunque detenga il potere statale. Se da un lato esso lascia al governo un illimitato potere statale, dall'altro esige per sé la più vasta

²⁷⁷ Aksakov, Konstantin Sergeevič, figlio di Sergej Timofeevič, il famoso scrittore (e censore di opere letterarie), nacque nel 1817, nel governatorato di Orenburg. Nella sua famiglia (la casa era spesso centro di incontri culturali) erano tenuti in grande considerazione il sentimento patriottico, le tradizioni storiche, letterarie ed estetiche. Nel 1832 entrò all'Università di Mosca, ove seguì i corsi dei migliori professori del tempo: Pavlov, Nadeždin, Ševirev, Pogodin, ecc. Dopo il 1835 cominciò a frequentare il circolo occidentalista di Stankevič, frequentato pure dal leader dell'Occidentalismo, il famoso critico letterario Belinskij. Studiò e divenne hegeliano convinto, come il suo più giovane amico, J. Samarin. Prima di questi (1841) divenne slavofilo, sotto l'influsso di Chomjakov e Kireevskij. Ma già aveva rotto col Belinskij nel 1839. Terminò la sua tesi su Lomonosov nel 1846, nella facoltà di Lettere [Slovesnost']. Quindi collaborò a diverse riviste, quali *Russkaja Beseda*, *Moskovskij Sbornik*, e *Molva*. Morì a Zante nel 1860.

²⁷⁸ Pubblicato nello stesso numero di *Moskovskij Sbornik* (1852) che conteneva l'articolo «*O charaktere...*» di Kireevskij, e che fu sequestrato.

²⁷⁹ Cfr. *O vnutrennem sostojanii Rossii*, in *Rannie...*, 69.

libertà morale, la libertà della vita e dello spirito (280). Lo Stato garantisce la libertà morale del popolo, e questo un illimitato potere allo Stato.

Fra queste due realtà dovrebbe esistere dunque l'armonia più completa. Non si può però negare la possibilità che quest'armonia venga rotta dall'uno o dall'altro. Se è il popolo ad interferire nel potere statale, esso distrugge la propria libertà morale perché pone a principio della sua azione il principio della forza, del potere e della costrizione (molla dell'attività statale), rinunciando alla via che gli è propria, quella cioè della libertà e della forza spirituale (281). Se è lo stato ad impedire la libera espressione della vita del popolo, allora invece di compiere la sua missione di garanzia di libertà, si trasforma in potere dispotico. La conseguenza sarebbe allora fatale.

Il popolo vedrà oppressa la sua libertà morale e pretenderà quella politica. Ne verrà fuori una rivoluzione che risulterà dannosa e allo Stato (determinandone il crollo di potere) e al popolo (che rinuncerà alla libertà spirituale, per quella politica).

La formula che Aksakov trova per esprimere l'equilibrio e l'armonia fra Stato e popolo, e che rispetti i principi di entrambi, è così condensata: «Al governo: l'illimitato potere statale; al popolo: la piena libertà morale, la libertà della vita e dello spirito. Al governo: il diritto dell'azione e quindi della legge; al popolo: il diritto di opinione e quindi (della libertà) di parola» (282).

Quest'ultima parte, quella che si riferisce alla *libertà di parola*, ci fa capire che Aksakov non sta incensando lo stato russo nel senso della formula «Narodnost', samoderžavie, pravoslavie», coniata anni prima dal conte Uvarov. Egli non resta in una riflessione nostalgica della Russia, ma concretizza il suo pensiero attraverso una critica severa del modo in cui lo stato ha esercitato il suo potere nella prima metà del XIX secolo, sopprimendo cioè la libertà di parola, che è manifestazione primaria della libertà di vita e di spirito.

La libertà di parola rappresenta anche la fase preparatoria alla convocazione degli *Zemskie Sobory*, cioè di quei concili popolari che rivelavano allo Stato il sentimento del popolo su determinati problemi. Questa quasi-istituzione era, secondo Aksakov, il mezzo principale per mantenere l'unità e l'armonia tra l'azione dello Stato e lo spirito del popolo. L'abolizione, o comunque la graduale scomparsa, di questi *Zemskie Sobory* ha determinato la crisi che la Russia sta vivendo, di un potere cioè che prescinde dal popolo ed agisce lasciando il popolo nell'ignoranza. Ma il momento è venuto, dice Aksakov, di cambiare la situazione. «E' sopraggiunto un momento severo per la Russia. Alla Russia è necessaria la verità [pravda]. Non è il momento di andare piano» (283). E' in questo contesto che s'inserisce la polemica contro gli Occidentalisti. Questi accusavano gli Slavofili di voler tornare alla Russia del passato, e cioè invece di andare avanti, si voltavano indietro.

Avanti! — ribatte Aksakov — “*Avanti sì. Ma in quale direzione? Non si può andare avanti solo per andare avanti, come non si può volere il nuovo solo per amor di novità*» *Bisogna avere un'idea che spinga e dia un significato a questo «avanti»* 284. Nella spiegazione che Aksakov fornisce dell'«indietro» e dell'«avanti» abbiamo un ulteriore approfondimento del concetto di *narodnost'*. Gli slavofili, egli sottolinea, vogliono che la Russia «ritorni» non all'antica *condizione* della Russia, ma all'antica *via* della Russia. In altre parole gli slavofili propugnano dei mutamenti affinché la Russia s'incammini sulla via del progresso per un futuro più corrispondente alla missione che le compete. Questi mutamenti, però, — e qui sta la differenza dagli occidentalisti — devono attuarsi nei principi che caratterizzano il popolo russo, che

280 Cfr. *Rannie*, 97 (Dopolnenie k Zapiske).

281 *Ib.*, 97-98.

282 *Ib.*, 98-99.

283 *Ib.*, 100.

284 *Ib.*, 111 (Articoli di fondo della rivista *Molva*).

coincidono con i principi dell'antica Russia, e non giustapponendo modelli occidentali ispirati a principi estranei al carattere del popolo russo, cioè alla sua *narodnost'* (285). Quali sono i tratti salienti della *narodnost'* russa?

Aksakov parte dalle proprietà e dalle manifestazioni storico-culturali del popolo per giungere poi al concetto di *narodnost'*.

«Il popolo è quella grande forza, quel vivo legame di uomini, senza il quale e fuori del quale l'uomo singolo sarebbe un egoista inutile, e tutta l'umanità una infruttuosa astrattezza. Il disintegrante ed egoistico elemento della personalità viene equilibrato dal principio superiore della viva unione del popolo, in altre parole: da un elemento comunitario di grande apertura. Nel legame comunitario non si annullano le personalità; queste rinunciano solo alla loro esclusività per costituire un tutto concorde, per manifestare la desiderata unione di tutti. Esse risuonano nella comunità non come voci staccate, ma come un coro» 286.

Questo principio comunitario era già sentito nell'antichità, ma esso ricevette nuova luce e forza coll'avvento del cristianesimo. Con il cristianesimo l'uomo ha preso più consapevolezza che è sua missione tendere alla realizzazione di questo ideale. In questo compito che è di tutta l'umanità, i popoli slavi possono svolgere un ruolo speciale perché, più degli altri, sono compenetrati del principio della comunità [obščina], che nella Rus' era il *mir*. Tale «impresa morale» dev'essere compiuta dal popolo nel suo insieme.

La Provvidenza divina ha immesso nel popolo dei doni, delle funzioni speciali, per i quali nel popolo si possono osservare coloro che guidano e coloro che sono guidati, chi parla e chi ascolta, chi scrive e chi legge. Ciò non comporta comunque una «divisione» nel popolo, in quanto sono tutti pienamente consapevoli del proprio ruolo e del proprio contributo, come di quello altrui. Non di rado è proprio il guidato ad ispirare il guidatore. In ogni caso a creare l'unità e, in un certo senso, l'uguaglianza di tutti, è l'idea comune che anima tutti nella loro azione (287).

Il popolo tende ad agire per l'incremento dei valori umani. Esso non è un elemento [stichija] irrazionale, un cieco «adoratore della consuetudine», ma un elemento razionale, il guardiano della tradizione autentica. Per popolo [narod] si deve intendere il popolo semplice, piuttosto che la «nazione», che denota tutti, senza distinzione di classi. Invece il popolo semplice sta ad indicare esattamente lo strato inferiore e più numeroso. Quest'ultimo vien detto uomo [čelovek] o gente [ljudi], oppure «krest'janin» (contadino), cioè «christianin» (cristiano). «Portando il nome soltanto di uomo, di cristiano, egli, in tal senso, è l'ideale per tutta la società umana e cristiana» (288).

Dopo aver parlato del *narod* (popolo), Aksakov passa alla *narodnost'*:

«La narodnost' è la personalità del popolo. Allo stesso modo in cui l'uomo non può essere senza personalità, il popolo non può senza narodnost'. (...) La personalità non solo non ostacola ma essa soltanto dà la possibilità di comprendere pienamente e liberamente l'altro uomo, le altre personalità. Così pure solo la narodnost' dà al popolo la possibilità di comprendere le altre narodnosti». (. . .) Questa narodnost' è una forza viva, integrale, che ha in sé qualcosa di

285 *Ib.*, 112

286 *Ib.*, 108.

287 *Ib.*, 109.

288 *Ib.*, 114-115. Aksakov pone in rilievo la differenza fra krest'janin ed il corrispondente dispregiativo mužik.

inafferrabile, come la vita. Lo spirito, come pure la creatività artistica, la natura umana e persino la natura del luogo, tutto entra a far parte di questa forza» (289).

Aksakov porta l'esempio del canto popolare, riallacciandosi appunto alle ricerche letterarie connesse con le produzioni popolari. Il canto popolare, egli dice, può essere capito soltanto dal popolo che lo ha prodotto, soltanto da coloro che posseggono la medesima *narodnost'*.

All'obiezione che la *narodnost'* comporta isolazione ed esclusivismo [*isključite l'nost'*], Aksakov risponde che l'esclusivismo non viene con la *narodnost'*, ma può derivare da una cattiva interpretazione di essa, o da un abuso. Ciò non significa che per liberarsi dell'esclusivismo bisogna rinunciare alla *narodnost'*. «Sì, bisogna riconoscere ogni *narodnost'*. Dall'insieme di esse è composto il coro umano universale. Il popolo che perde la sua *narodnost'*, cade nel silenzio e scompare da questo coro»²⁹⁰.

Affermare e chiarire il ruolo della *narodnost'* russa non significa perciò disprezzare le altre *narodnosti*, ma soltanto sottolineare il contributo di essa. Questo contributo è strettamente legato a due elementi essenziali della *narodnost'* russa, l'ideale dell'*obščina* e l'ortodossia, come la forma più alta ed autentica del cristianesimo.

Come faranno anche il Samarin e gli altri Slavofili, Aksakov connette la *narodnost'* con la fede. Questa relazione stabilita tra popolo e fede ortodossa non poteva non ripercuotersi sulla concezione filosofico-religiosa, che nel pensiero slavofilo si concentrava non poco sulla Chiesa. La transizione piuttosto implicita di questo concetto in ecclesiologia sarebbe stata, come si è visto, opera non tanto di Konstantin Aksakov, quanto di A. S. Chomjakov.

6. Ivan Aksakov: uno slavofilismo col senso dell'autocritica

Se per Samarin il punto di partenza era stata la filosofia hegeliana dello spirito, per Konstantin Sergeevič Aksakov (1817-1860) era stato il concetto di *narodnost'*. In comune ebbero il senso dell'importanza dell'interiorità che faceva passare in secondo piano e perdere ogni importanza alla realtà politica e sociale della chiesa ortodossa²⁹¹.

Non così col fratello di Konstantin, Ivàn Aksakov²⁹². Egli considerava il Santo Sinodo della Chiesa russa un'espressione tutt'altro che fedele della conciliarità. Il

²⁸⁹ *Ib.*, 109-110. Aggiungiamo qui la definizione che Samarin dà della *narodnost'*: «... Noi intendiamo con *narodnost'* non solo una rivelazione di fatto della conoscenza del carattere di un popolo in una data epoca, ma anche quei principi che il popolo riconosce, nei quali crede, alla realizzazione dei quali tende le sue forze, tramite i quali si esamina, con i quali apporta un giudizio su di sé e sugli altri; questi principi si presentano al popolo non solo come popolari, ma come incondizionatamente veri, assoluti. Perciò il popolo li porta nella sua vita, in modo da vedere in essi la piena e più alta verità» (*Soč.*, I, 147).

G. Huckle (dal cui lavoro *Jurij Fedorovič Samarin. Seine geistesgeschichtliche Position und politische Bedeutung*, München 1970, abbiamo preso la citazione) ritiene che la prima formulazione del concetto di Volkstum o Volkstumkeit risale a J. G. Herder, in *Briefe zur Beforderung der Humanität*, (op. cit. 61-62). Pensiamo però che, pur essendo valida l'ipotesi di Huckle, tale concetto non sia pervenuto a Samarin ed Aksakov direttamente, ma attraverso la poesia romantica, affermatasi in Russia con Polevoj, Odoevskij e Venevitinov. Vedi su quest'argomento Koyré, *La philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris 1929. Cfr. cap. V, VII. Nei confronti di Aksakov, Samarin sembra preoccuparsi maggiormente del legame Ortodossia-popolo russo, cioè fra religiosità e *narodnost'*.

²⁹⁰ *Ib.*, 110.

²⁹¹ *O vnutrennem sostojanii Rossii* (Sulla condizione interiore della Russia, 1855), in Brodskij N. L., *Rannie Slavjanofily*, Moskva 1910, p. 69.

²⁹² Ivan Sergeevič Aksakov nacque a Nadeždino nel 1823. Trasferitasi la famiglia a Mosca nel 1826, la sua casa divenne luogo di incontro di intellettuali. Benché inizialmente in ombra per l'attivismo sociale del fratello Konstantin, e benché considerasse il Kireevskij un oscurantista, alla morte del fratello (1859) e di Chomjakov (1860) si assunse il compito di difendere le posizioni slavofile. Per l'impegno sociale i

sobornoe načalo era scomparso e alla Chiesa si era sostituito il concetto di *dipartimento* e di *colossale cancelleria*. Le conseguenze di ciò, che gli Slavofili tendevano a minimizzare, erano invece gravi: “*Tutte queste cose non sono che inezie, cose accidentali, minuzie, esteriorità*”, - *ci verrà detto in risposta. Se però seguiamo anche superficialmente lo sviluppo di queste esteriorità nella vita esterna della chiesa, ci si potrà rendere conto se questo sviluppo sia rimasto senza ripercussioni sul suo aspetto interiore*²⁹³.

Per lo stesso motivo, il prevalere degli elementi esteriori, ancora più duro è il giudizio sulla chiesa romana che ha interrotto la sua esistenza ecclesiale mille anni fa con lo scisma. Il papato ha portato alla tirannide spirituale pretendendo un'obbedienza tutta esteriore. Con la negazione della libertà spirituale viene la negazione della fede, e Roma porta in sé i germi del suo figlio legittimo, l'ateismo, e quindi la sua autodistruzione²⁹⁴.

In questo contesto molto severa è anche la sua critica alla teologia russa di scuola che, confusa spesso con l'ortodossia, ha favorito la diffusione del nichilismo. Questa teologia infatti si è fermata all'esposizione e dimostrazione dei dogmi, senza preoccuparsi di farne risaltare l'interiore vitalità, e la loro capacità di dare una risposta agli ideali e alle aspirazioni dell'uomo di oggi²⁹⁵.

In altri termini, pur condividendo i principi ideali dello Slavofilismo, Ivan Aksàkov è uno dei pochi rappresentanti di questa corrente ad avere un forte senso di autocritica. Praticamente egli condivideva le critiche sociali degli occidentalisti, ma auspicava che le riforme avessero luogo nello spirito della *narodnost'*, e la *narodnost'* russa era inscindibilmente legata all'ortodossia.

Per scoprire e realizzare sempre più la *narodnost'* a livello ecclesiale, diceva Aksakov, è necessaria la restaurazione dei rapporti fra i vescovi, il clero ed il popolo di Dio, come erano prima della riforma burocratico-ecclesiastica di Pietro il Grande. E' necessario ricostituire l'unità spirituale che li legava. Cosa che si può fare ridando alla parrocchia, che è la prima cellula ecclesiale, il suo ordine o struttura conciliare (*sobornyj stroj*), che comporta una comunitaria autoconduzione (*samoupravlenie*). Se, infatti, la Chiesa ortodossa si autodefinisce *sobornaja*, allora anche il suo governo deve avere il carattere della *sobornost'*. Nessuna istituzione ecclesiastica può sostituire i concili nella vita della Chiesa. E' attraverso i concili che la Chiesa fa sentire la sua voce, e quindi soltanto i concili sono la sua manifestazione concreta della sua vita autentica ed integrale²⁹⁶.

Ivan Aksakov, sia pure in modo polemico e dialettico, fu dunque il primo a rivolgersi alla Chiesa ufficiale ed a proporre dei cambiamenti concreti nel senso della teologia chomjakoviana. I suoi predecessori, incluso lo stesso Chomjakov, si erano limitati alla critica, quasi non attendendosi alcuna risposta dalla gerarchia. Egli, che tanto si era adoperato nelle riforme sociali, cercò di rendere attivi i principi dello slavofilismo, prospettando riforme concrete al fine di dare al popolo un ruolo più attivo nella vita della comunità ecclesiale.

conservatori lo ritenevano un rivoluzionario, mentre per l'atteggiamento slavofilo i progressisti lo vedevano come un fanatico. Alla sua morte nel 1886 parteciparono più di centomila persone. Le sue opere sono raccolte nei *Sočinenija I. S. Aksakova*, 2^a ed. Sanktpeterburg 1891.

²⁹³ *K čemu vedet vzgljad na Cerkov' kak na gosudarstvennoe učreždenie* (A che cosa porta lo sguardo sulla chiesa come ad una istituzione statale), in *Sočinenija*, t. IV, pp. 120.

²⁹⁴ *Papskaja Enciklika*, in *Sočinenija*, t. IV, p. 314-316.

²⁹⁵ *Sočinenija*, t. IV, pp. 152-154.

²⁹⁶ *O kazenščine v Cerkvi*, in *Sočinenija*, t. II, pp. 429, 434-436.

7. Aleksandr Gorskij contro Chomjakov

E' stato in precedenza notato come Chomjakòv scrivesse in francese ed in inglese le sue opere teologiche. In russo scrisse l'opuscolo *La Chiesa è una*, ma senza apporvi il suo nome. Se, però, la censura poteva impedire una vasta circolazione degli scritti, non era in grado di bloccarla del tutto. Per cui, le opere teologiche di Chomjakòv furono ben presto conosciute anche nelle scuole ecclesiastiche. Poco dopo la sua morte fu pubblicata la *Chiesa è una*, ma con l'avvertimento dei censori ecclesiastici che l'autore era un autodidatta, il che spiegava la poca precisione teologica²⁹⁷.

La prima voce a levarsi, e certamente la più autorevole, fu quella di Alessandro Vasil'evič Gorskij (1812-1875), che già conosciamo professore di *Storia della Chiesa* e di *Dogmatica* all'Accademia di Mosca. L'interesse per Chomjakòv era nato durante le sue ricerche sulla storia del termine *sobornost'*, ma poi si era esteso a tutta la teologia. Nell'articolo *Osservazioni sulle opere teologiche di Chomjakòv* ²⁹⁸ egli tracciava un parallelo tra *La Chiesa è una* del Chomjakov e il *Catechismo* di Filarete.

Lo storico avviava il confronto partendo dalla definizione di Chiesa nel Catechismo ortodosso: *La Chiesa è la società istituita da Dio di uomini uniti dalla fede ortodossa, dalla legge divina, dal principio del ministero sacro e dai sacramenti*. Ovviamente la Chiesa non è esaustivamente costituita da quella pluralità, come giustamente dice il Chomjakov, ma senza quella pluralità la Chiesa non esisterebbe. Rispetto al *Catechismo* il breve saggio di Chomjakov denota una certa mancanza di equilibrio:

*L'attenzione principale e quasi esclusiva è rivolta al principio interiore, ispiratore e vivificante della Chiesa, cioè la grazia divina, e d'altra parte perde di vista la sua struttura visibile, organica*²⁹⁹.

L'eccessiva evidenziazione del fattore grazia va a discapito di una verità comunemente e tradizionalmente riconosciuta, che cioè l'organizzazione canonica risale all'insegnamento degli apostoli e di Cristo stesso³⁰⁰. E purtroppo, rilevava Gorskij, questo difetto in Chomjakov non ha un carattere occasionale o sporadico, ma soggiace a tutti i suoi scritti, per cui egli tende a non vedere la Chiesa visibile, confondendola con quella invisibile.

Questo accento sull'invisibile porta il Chomjakov a sottovalutare anche il sacro ministero. Per lui è la chiesa che celebra, non il sacerdote.

*No, ribatteva Gorskij, tutta la Chiesa sceglie il ministro dei sacramenti, ma non tutta la Chiesa celebra il sacramento. Per la celebrazione dei sacramenti si richiede la comunicazione di una grazia speciale, data da Cristo mediante la Chiesa. D'altra parte se fosse la Chiesa intera a celebrare il sacramento sarebbe comunque necessaria un'ordinazione speciale e la comunicazione di una speciale grazia per colui che è eletto quale ministro dei sacramenti*³⁰¹.

²⁹⁷ *Neopredelennost' i netočnost' upotrebljaemych avtorom vyraženiij ob'jasnjaetsja tem, čto on ne polučil specijal'nogo bogoslovskogo obrazovanija*. Cfr. A. S. Chomjakov, *Cerkov' odna*, San Paulo 1953, p. 9.

²⁹⁸ *Zamečanija na bogoslovskie sočinenija Chomjakova*, scritto durante i corsi di ecclesiologia dopo il 1865, fu pubblicato postumo. Cfr. *Bogoslovskij Vestnik* del 1900.

²⁹⁹ Ivi, p. 522.

³⁰⁰ Ivi, p. 523.

³⁰¹ Ivi, p. 533.

A suo avviso, se si vuole evitare di vanificare il ministero sacro è necessario ritenere che non è la Chiesa a comunicargli i doni di grazia, ma Cristo stesso (*ne ot Cerkvi, a ot samago Christa*).

Quella chomjakoviana è dunque un'ecclesiologia troppo pneumatologica e quasi per nulla cristologica, e quindi tendente ad abolire la parte istituzionale. Di conseguenza, ivi si dissolve il ruolo di Cristo nella celebrazione dei sacramenti. Questi, secondo Chomjakòv, sarebbero realizzati dalla chiesa. In realtà la chiesa è soltanto uno strumento, mentre la grazia viene da Cristo (*ne ot Cerkvi, a ot samago Christa*). Altra conseguenza è la dissoluzione della distinzione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*, che invece è chiaramente affermata dal canone 64 del VI concilio ecumenico. In questo, infatti, si proibiva ai laici di insegnare e di parlare pubblicamente su temi concernenti la fede, e ciò proprio ad evitare che i laici si arrogassero il diritto e la dignità dell'insegnamento.

Quanto all'*Enciclica dei Patriarchi Orientali* del 1848, tanto citata dal Chomjakov a sostegno delle sue tesi contro la distinzione in *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, è ben lontana nelle sue intenzioni di affermare quello che egli le ha fatto dire. Se il popolo è guardiano della verità, non è però esso a *sviluppare e chiarificare la dottrina*. In altri termini non può essere abolita la distinzione fra pastori e gregge. La confusione fra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens* è esplicitamente condannata dal canone 64 del VI concilio ecumenico, nel quale si proibiva ai laici di insegnare e parlare pubblicamente di argomenti di fede.

Né l'*Enciclica* si espresse contro il governo ecclesiastico, bensì contro l'ingerenza del potere laico o di un suo controllo (*svetskoe nadziratel'stvo*). Inesatta è anche l'affermazione chomjakoviana che il concilio di Firenze fu rigettato dal popolo e non dai vescovi. In questo caso l'azione episcopale fu meno evidente, ma non assente³⁰².

Inaccettabile è poi la stretta connessione fra santità e conoscenza della verità. Non è vero come sostiene il Chomjakov, che se non si è santi non si può avere alcuna conoscenza della Scrittura, della Tradizione. Come il popolo di Dio può avere una conoscenza carente (e quindi necessita del Magistero ecclesiastico), così coloro che sono fuori della chiesa hanno comunque una qualche conoscenza della verità divina.

Curiosa è la tesi secondo cui chi cerca garanzie razionali per ciò stesso si pone fuori della chiesa. E' l'ostinatezza che va condannata, non il desiderio di provare ciò che si afferma. Il desiderio di rendersi conto razionalmente della verità è encomiabile, ed in teologia non si può fare a meno di provare le proprie affermazioni. Anzi, questo è proprio il difetto principale della metodologia chomjakoviana. Quasi mai offre buoni argomenti a sostegno delle sue tesi (*počti vezde – bez dokazatel'stv*)³⁰³.

Ma dove più evidente è il contrasto fra Chomjakov e la tradizione ortodossa è nel definire i rapporti fra la chiesa ortodossa e le altre chiese cristiane. Per Chomjakov, infatti, fuori della chiesa (ortodossa) non vi sono altre chiese, ma solo comunità o società. Una concezione decisamente poco biblica. Quando S. Giovanni nell'Apocalisse volle aspramente redarguire il comportamento di alcune comunità cristiane, non si rivolgeva loro come a comunità, ma come a chiese. Di conseguenza anche se vi sono molti errori e peccati, si tratta comunque di chiese.

Per quanto riguarda la chiesa di Roma, non è corretto dire che il *Filioque* è stato una conseguenza della rottura della fraternità con la chiesa d'oriente, essendo tale rottura molto posteriore al *Filioque*. L'ostilità nei confronti di Roma ha spinto poi il

³⁰² Ivi, p. 542.

³⁰³ Ivi, p. 529.

Chomjakòv ad una intransigenza estranea alla mentalità ortodossa, giungendo persino a negarle *la grazia di Dio nella confessione di fede, come pure nella vita*. La chiesa ortodossa non ha mai avuto questo atteggiamento così negativo nei confronti della chiesa cattolica. Che essa abbia un atteggiamento positivo verso la chiesa di Roma è provato tra l'altro dal riconoscimento dei sacramenti cattolici. Nel caso di conversioni dalla chiesa cattolica non è previsto il ribattesimo (talvolta neppure la cresima), né la riordinazione per i sacerdoti ³⁰⁴.

8. La controversia sulla teologia del Chomjakòv

Aperta dal Gorskij, la polemica contro e a favore di Chomjakov continuò senza fine. Un accenno si fa qui per gli interventi nel corso della seconda metà del XIX secolo, prima che intorno all'anno 1900 Chomjakov non registrò solo il favore dei pensatori laici, ma influenzò decisamente anche gran parte dei teologi delle accademie.

Sulla stessa linea del Gorskij sviluppò la sua critica V.F. Pevnickij sulla rivista dell'Accademia di Kiev nell'articolo *Discorso sui destini della scienza teologica nel nostro paese* ³⁰⁵. In particolare, faceva severi rilievi sul modo chomjakoviano di concepire il rapporto fra gerarchia e laicato.

Proprio contro il Pevnickij, in difesa di Chomjakòv si espresse invece la rivista dell'Accademia di Mosca, il *Pravoslavnoe Obozrenie*, attraverso il suo redattore A.M. Ivancov-Platonov. Questi, amico della famiglia Aksàkov e quindi vicino agli ambienti slavofili, scrisse un articolo *Sguardo al passato e speranze per il futuro* ³⁰⁶, nel quale esprimeva il suo compiacimento che anche la rivista *Christianskoe Čtenie* (dell'Accademia di Pietroburgo) aveva riconosciuto l'importanza di Chomjakòv per la teologia in Russia.

A suo avviso, la posizione ortodossa sul rapporto fra la gerarchia e il laicato era diversa da quella cattolica. Nell'ortodossia il popolo era una parte ecclesiale viva e attiva. Esso viveva in sintonia di pensieri colla gerarchia, e non poteva essere considerato, come pretendeva il Pevnickij, una forza oscura e istintiva (*tëmnaĵa instinktivnaĵa sila*) la cui volontà e pensiero sarebbe stata la gerarchia.

Il Pevnickij reagì con una *Risposta alla Rassegna Ortodossa* ³⁰⁷, dalla quale sembrerebbe che nel frattempo avesse letto il Gorskij, che poneva in rilievo la figura del Cristo:

Il Salvatore, unico maestro di tutti, confidò agli Apostoli la guida della Chiesa e la facoltà di dirimere questioni dubbie; gli apostoli stabilirono vescovi e presbiteri nelle varie città, affidando loro la causa della fede e i decreti, per cui essi dovevano essere non solo la volontà e il pensiero del popolo, ma anche la forza vigilante di esso.

Quanto all'accusa che tali affermazioni portavano l'ortodossia sulle stesse posizioni del Cattolicesimo, il Pevnickij ribatteva che su questo punto non v'erano differenze con la chiesa cattolica e che recedere da esse significava cadere nel protestantesimo.

Sembrava quasi che in quel momento risorgesse l'antico contrasto fra Kiev e Mosca che, come nel XVII secolo, difendevano rispettivamente posizioni filocattoliche

³⁰⁴ Ivi, pp. 531-532.

³⁰⁵ *Reč o sud'bach bogoslovskoj nauki v našem otečestve*, Trudy K.D.A. 1869, t. IV, pp. 139-210.

³⁰⁶ *Vzgljad na prošedšee i nadeždy v budušem*, Prav. Ob. 1870, t. I, pp. 1-31, 195-243.

³⁰⁷ *Pravoslavnomu Obozreniju*, Trudy K.D.A., 1870, t. I, pp. 721-732.

e filoprotestanti. Non che la teologia chomjakoviana fosse tenera con le posizioni protestanti, ma certamente accentuava le differenze fra chiesa romana e chiesa ortodossa molto al di là di come erano state in precedenza. Probabilmente fu anche questo il motivo per cui l'articolo di un professore così autorevole come Alessandro Gorskij non trovò spazio sulla rivista dell'Accademia di Mosca se non dopo 25 anni dalla sua morte.

La controversia si riaccese poco più di dieci anni dopo, e ancora una volta si fronteggiarono le due riviste di Kiev e di Mosca. A ricominciare fu Piotr Ivanovič Linickij (1840-1906) col suo articolo *Slavofilismo e liberalismo*³⁰⁸. Esperto di filosofia, il Linickij riteneva un errore l'immissione di concetti sociali e filosofici come la *nacional'nost'* nell'ambito della teologia.

Riteneva inoltre che l'ostilità del Chomjakòv nei confronti della chiesa romana lo portava ad attribuirle errori contraddittori. Ad esempio, gli slavofili vedevano nel razionalismo l'identità dell'occidente e da questo facevano derivare ogni cosa, come la brama di potere (*vlastoljubie*) e la sottomissione all'autorità esterna della gerarchia. Ma questi sono concetti di ben altra natura rispetto al razionalismo, e se qualche rapporto ci fosse sarebbe di contrasto, poiché chi è razionale è tutt'altro che incline a sottomettersi ciecamente all'autorità esteriore della gerarchia.

Linickij faceva sua la critica di B.N. Čičerin (1828-1903) a Jurij Samarin, nel senso che quando si è troppo presi dalla propria *narodnost'* si rischia di perdere di vista i valori delle altre *narodnosti*. Il riflesso teologico di questo si nota nella difficoltà che incontra il Chomjakòv a vedere i valori religiosi dell'occidente.

La *Rassegna Ortodossa* replicò a queste critiche tramite il suo collaboratore Fëdor I. Smirnov, autore dell'articolo *La dottrina teologica degli Slavofili al vaglio del prof. Linickij*³⁰⁹, seguito da *Sguardo di I.D. Kireevskij sul Cattolicesimo romano*³¹⁰.

Lo Smirnov cerca di difendere il Chomjakòv dall'accusa più frequente, quella di negare la distinzione fra gerarchia e laicato, e di cadere così nel protestantesimo. A suo avviso, Linickij nella sua critica ha compiuto un indebito salto logico (*logičeskij skaček*). Negando, infatti, la distinzione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*, Chomjakov non intendeva affatto sopprimere la distinzione delle funzioni della gerarchia e del laicato, riconoscendo alla prima il compito di proclamare la parola di Dio.

Il Linickij tornò sull'argomento l'anno dopo con l'articolo: *A proposito della difesa dello Slavofilismo nella Rassegna Ortodossa*³¹¹. Ivi ribadiva che, nonostante tutti i tentativi di tenersi equidistante, non c'è dubbio che Chomjakòv propendeva decisamente verso il protestantesimo che non verso il cattolicesimo.

*La Chiesa ortodossa, scriveva Linickij, non rigetta il Cattolicesimo nella sua totalità, ma solo in ciò che si allontana da essa come Chiesa universale. Chomjakòv, invece, insiste sul fatto che la Chiesa ortodossa rigetta totalmente sia il Cattolicesimo che il Protestantesimo, che essa non ha e non può avere neppure il più piccolo contatto con l'uno o con l'altro*³¹².

Anche se non nell'ambito delle suddette polemiche, ma nel dibattito sul Chomjakòv si inserirono anche Giljàrov Platonov, Barsov e Kireev.

³⁰⁸ *Slavjanofil'stvo i liberalizm*, in Trudy 1882, t. I, pp. 202-232, 269-309; II, pp. 3-57, 233-296, 341-408.

³⁰⁹ *Bogoslouskoe učenie Slavjanofilov pred sudom prof. Linickago*, Prav. Ob. 1883, III, pp. 275-295.

³¹⁰ *Vzgljad I. D. Kireevskago na Rimskoe Katoličestvo*, ivi, 1884, III.

³¹¹ *Po povodu zaščity slavjanofil'stva v Pravoslavnom Obozrenii*, Trudy K.D.A. 1884, I, pp. 77-94.

³¹² Ivi, p. 90.

Nikita P. Giljârov Platonov (1824-1887), professore di *Ermeneutica e Dottrina delle confessioni* all'Accademia di Mosca, diversamente dal Gorskij, espresse la sua critica al Chomjakòv solo relativamente all'approssimazione nell'uso del linguaggio filosofico. Per quanto riguarda invece la teologia, e soprattutto nelle due questioni di fondo, sull'autorità nella chiesa e il rapporto fra gerarchia e laicato, si espresse a favore della posizione di Chomjakòv. Su tali argomenti aveva scritto *Sull'autorità del papa* (*O papskoj vlasti*) e *Rapporti tra il clero e i fedeli* ³¹³. Ora riprese la penna per scrivere *Sull'infallibilità papale* e *Sull'autorità dei vescovi* ³¹⁴. Con i suoi presupposti fu più che naturale occuparsi anche delle *Opere teologiche del Chomjakòv* ³¹⁵.

La confutazione delle tesi cattoliche e la vicinanza con gli ambienti slavofili lo portò ad un atteggiamento duro e spesso sarcastico verso la chiesa di Roma, come quando dice:

*Sua Santità il sultano in Roma e sua maestà il papa a Costantinopoli... Ma che stiamo dicendo? - Volevamo piuttosto dire: il papa a Roma e il sultano a Costantinopoli. Ma, in fondo, poi, è la stessa cosa.*³¹⁶

E prosegue accusando di sofismi e giochi di parole il modo in cui i cattolici parlano dell'infalibilità. Essi ritengono che gli ortodossi alterano il senso di questo dogma, quasi fosse assoluto e non condizionato. Si tratterebbe di un dogma che non implica la possibilità di andare contro la tradizione ecclesiale. Il che è lo stesso che affermare che ogni singolo cristiano è infallibile, proprio come un selvaggio pellerossa è infallibile nel campo dell'astronomia *fintanto che egli giudica in accordo con le scoperte della scienza*.

In realtà la chiesa dovrebbe cambiare linguaggio, liberandosi di concetti come autorità (*vlast'*) o diritto (*pravo*), e accogliere solo termini come dono o servizio.

La vita della Chiesa è espressione della fede e dell'amore, cioè della libertà in entrambe le sue applicazioni, contemplativa ed attiva. La fede è la libera recezione della verità, l'amore ne è la libera applicazione.

La concezione dell'episcopato come potere esteriore accomuna cattolici e protestanti, anche se le conclusioni appaiono diverse. Per i cattolici il punto di arrivo dell'esteriorità dell'autorità episcopale è il papato, per i protestanti il fatto stesso che è esteriore fa sì che la comunione con Dio avviene nel fedele in modo immediato e personale. Gli ortodossi commettono spesso l'errore di cercare una via di mezzo, vedendo l'autorità nel concilio. Una soluzione intermedia che nell'impostazione è analoga a quella cattolica. In realtà, come ha fatto il Chomjakòv, bisognerebbe entrare in un'altra dimensione, quella della *sobornost'*. Questa non va intesa nel senso di una conciliarità quale espressione dell'autorità della chiesa, bensì come la verità divina che si incarna nell'intero corpo dei credenti.

I *nostri episcopaliani* vogliono scindere la gerarchia dai fedeli, ma queste due realtà sono inscindibilmente unite. Anticamente le chiese che venivano improvvisamente a trovarsi senza pastore non erano dette *orfane*, ma *vedove*.

³¹³ *Otnošeniya meždu duchovenstvom i pastvoju* apparve sul primo numero del 1868 della rivista *Voprosy very i cerkvi*,

³¹⁴ *O papskoj nepogrešivosti*, come pure *O vlasti episkopov* apparvero nel primo tomo del 1871 di *Voprosy very i cerkvi*,

³¹⁵ *Bogoslovskie sočinenija Chomjakova*, in *Voprosy*, 1879, t. II

³¹⁶ *O papskoj vlasti*, in *Voprosy*, I, p. 76

La sobornost' comprende non soltanto i vescovi, ma tutti i credenti, inclusi i vescovi: è come una corrente circolare a forma di anello. Tale circolarità è l'immagine vera della Chiesa, e il suo corpo, con la linfa che circola, diverrà un'immagine reale. Ed è con questa immagine che si spiega la vera struttura della Chiesa ³¹⁷.

Precorrendo le critiche che gli potevano essere rivolte (come del resto Gorskij che, contro Chomjakòv, aveva richiamato il can. 64 del VI Concilio Ecumenico), Giljàrov Platonov si soffermava sul senso che i canoni devono avere nella chiesa. Essi non esistevano durante il periodo delle persecuzioni, ma trovarono cittadinanza nella Chiesa quando questa fu riconosciuta dallo stato romano. Quando pertanto si adduce un canone, prima di vederne il significato ecclesiale è opportuno indagarne l'origine civico-statale. Che la vita della chiesa scorra lungo le attività statali non significa che le due cose debbano essere confuse. La chiesa non ha bisogno dello stato e non ha alcunché da temere dalle sue persecuzioni.

Nikolaj Ivanovic Barsov (1839-1903), professore di Pastorale ed Omiletica nell'Accademia di Pietroburgo, aveva soltanto trenta anni quando si occupò della teologia chomjakoviana. Nel 1869 sulla *Lettura cristiana* (Christianskoe Čtenie) rivista dell'Accademia di Pietroburgo pubblicò *Un nuovo metodo in teologia* (Novyj metod v bogoslovii). Tornerà sull'argomento per rispondere ad un articolo apparso su Russkij Vestnik nel 1877, pubblicando *Sul significato di Chomjakòv nella storia della teologia del nostro paese* (O značenie Chomjakova v istorii otečestvennogo Bogoslovija).

Dopo aver constatato la disintegrazione della cultura occidentale (che però col suo materialismo è spesso una tentazione per le giovani menti russe), Barsov prospetta come soluzione idonea la fede ortodossa. Per essere efficace però questa fede deve penetrare nella società, e lo può fare soltanto se si libera della teologia scolastica, e si compenetra dello spirito del popolo. Senza arrivare a definire Chomjakòv un padre della Chiesa (come aveva fatto Samarina), Barsov sostiene che quella operata dal Chomjakòv è nella teologia una svolta di capitale importanza (*kapital'noe priobretenie dlja našej bogoslovskoj literatury*).

Il nuovo metodo consisteva nel non accettare lo scontro sullo stesso piano, nel non scendere a confutare punto per punto le differenze dogmatiche, ma nel rilevare la diversa spiritualità, un diverso modo di concepire la Chiesa. Questa era vista soprattutto come *sobornost'*, come organicità del corpo ecclesiale, comprendente la gerarchia, il clero e il popolo. Quest'ultimo è partecipe di tutte le manifestazioni ecclesiali, anche nel legare e nello sciogliere, come ad esempio quando si tratta della scomunica o della riconciliazione. Tale partecipazione è inoltre testimoniata nei concili della chiesa antica. Eusebio riferisce di concili in cui i laici erano in maggioranza, come quelli in Anatolia contro Montano, altri in Africa. In alcuni concili occidentali v'erano delle disposizioni specifiche per l'invito dei laici (come Toledo nel 633) ³¹⁸.

E' importante dunque mantenere il legame fra gerarchia e laicato, concependo la prima in termini di servizio e non di autorità. Introdurre nella Chiesa autorità e privilegi significa introdurre una grave eresia, vale a dire il sacramento del razionalismo (tainstvo racionalizma), che porta all'individualismo e alla separazione. Il popolo invece è partecipe anche nelle questioni di fede:

³¹⁷ *O vlasti episkopov*, Voprosy, I, p. 306.

³¹⁸ Cfr. Barsov, *Novyj Metod*, in "Istoričeskie, kritičeskie i polemičeskie opyty", SPB 1879, pp. 53-54. L'autore rinvia fra l'altro a A. Pavlov, *Ob učastii pastvy v delach Cerkvi*, Kazan' 1866.

La definizione dogmatica è il prodotto della vita comune di tutto il corpo di Cristo, la formula logica della tradizione di tutta la Chiesa, attraverso la quale parla lo stesso Spirito di Dio, che vive nella Chiesa ³¹⁹.

9. L'influsso di Chomjakov sulla teologia russa. E. Akvilonov

L'impatto di Chomjakov sia sulla letteratura che sulla teologia russa fu straordinario. La sua non fu una meteora, ma una conflagrazione più o meno rumorosa, ma certamente penetrante ogni dove. A parte la corrente materialista e rivoluzionaria tutta protesa ai cambiamenti sociali, che ebbe a menzionare Chomjakov solo come un utopista che esaltava il popolo russo, è difficile trovare qualche filosofo o teologo che non prendesse posizione rispetto alla sua riflessione storico-teologica. Intorno all'anno 1900, specialmente con l'apparizione del fondamentale volume di Zavitnevič su Chomjakov, furono molti intellettuali a prendere posizione, basti ricordare i filosofi Berdjaev e Florenskij, e scrittori come Vasilij Rozanov. Dato che su di essi si tornerà più avanti, è sufficiente anticipare solo l'opinione di Rozanov:

*Prima di Chomjakov i nostri teologi erano fossilizzati nei clichés di Bisanzio, elaborandoli secondo uno spirito e un metodo ora cattolico ora protestante. Ovunque si trovava il legno "greco" sotto la vernice tedesca o latino-italiana. Di russo non c'era niente: la voce del russo non si sentiva nelle opinioni sulla "fede russa". Chomjakov fu il primo, la cui voce cominciò a farsi sentire. Egli, in generale non seguì pedissequamente nessuno e qui giocò un ruolo positivo il suo antipatico orgoglio e la sua presunzione. Il cuore che aveva, forse, non era d'oro, anche se scrisse eternamente sul cuore (sull'amore); aveva però un'intelligenza d'oro, con la quale egli ricercò nello spirito del popolo e della storia questo tesoro e (degno di nota) ne mostrò e spiegò il ruolo centrale.*³²⁰

Già prima di Zavitnevič, apparve un tentativo di esposizione organica di una ecclesiologia ispirata a Chomjakov. A farlo fu Evgenij Akvilonov, la cui dissertazione non mancò anch'essa di suscitare perplessità e polemiche³²¹.

Evgenij Petrovič Akvilonov era nato nel 1861 ed aveva studiato all'accademia di Pietroburgo, ove tra i professori ebbe il Katanskij. Dal 1890 fu docente di *Introduzione alla teologia*. Quando nel 1894 difese la sua dissertazione sulla Chiesa, ebbe l'approvazione della Commissione esaminatrice, ma non la conferma del Santo Sinodo. Dovette quindi rivederla per poterla pubblicare due anni dopo. Collaborò a varie riviste, come Strannik e Cerkovnyj Vestnik. Dal 1903 si dedicò specialmente al ministero pastorale. Tuttavia non tralasciò del tutto la ricerca. Nel 1905 pubblicò *Il Cristianesimo e gli eventi attuali*,³²² e l'anno dopo *Sul Salvatore e sulla salvezza*³²³. Morì nel 1911.

³¹⁹ *Novyj metod*, p. 60.

³²⁰ *Aleksej Stepanovič Chomjakov. K 50 letiju so dnja končiny ego (23 sentjabrja 1860 – 23 sentjabrja 1910*, nella raccolta *O pisatel'stve i pisateljach*, Moskva 1995, pp. 456-466, la citazione a p. 464. Cfr. A. Cavazza, "La Chiesa è una", pp. 57-58.

³²¹ Cfr. Luska J., *De argumentis Eugenii Akvilonov contra conceptum Ecclesiae prout ea est societas*, in « Acta Academiae Velehradensis », a. XV, 228-258; XVI, 1-26, 103-148. Anche Pavel Svetlov, *Nenovoe po povodu novoj knige*, in Strannik, 1896, t. 3.

³²² *Christianstvo i sovremennye sobytija*, in *Christianskoe Čtenie*, 1905.

³²³ *O Spasitele i o spasenii*, Spb 1906.

In particolare la sua prima opera *“La chiesa”* (1894) fu oggetto di critica aspra, e le autorità ecclesiastiche ne impedirono la ristampa³²⁴. La seconda opera, che per la maggior parte riprende quanto detto nella prima, acquista una grande importanza per noi, perché anche se l'autore ha dovuto eliminare molto (quasi tutta la prima parte) de *“La chiesa”*, resta una testimonianza del cambiamento avvenuto nella sensibilità ecclesiologica russa. Questo secondo lavoro *“La dottrina neotestamentaria sulla chiesa, saggio di una ricerca dogmatico-esegetica”* (1896)³²⁵, infatti, si può considerare come una tappa nello sviluppo della mentalità teologica comune, come un'esposizione di dati ormai acquisiti.

La parte “censurata” de *“La chiesa”* concerneva la chiesa come società. Akvilonov accentuava talmente l'elemento divino nella chiesa, che giungeva, nel suo studio, a negare che la chiesa fosse una società. L'influsso di questa parte è chiaramente chomjakoviano, nel senso cioè che ciò che è importante non è la società (Chomjakov aveva detto che la chiesa non è la moltitudine delle persone, ma la grazia), ma la vita divina, il vincolo dello Spirito Santo, forza creante tale società. Della stessa provenienza è il concetto che la chiesa è perfettissima e che non include nel suo seno i peccatori. Una differenza dalla impostazione del leader slavofilo è data dall'insistenza sulla chiesa come corpo di Cristo, cioè sull'aspetto cristologico.

Per quanto riguarda il metodo di ricerca, Akvilonov precisa la necessità di un duplice approccio. Da una parte, tenere presente il momento filologico, per evitare equivoci sul significato delle parole; dall'altro non si deve sottovalutare il momento esistenziale, vale a dire l'esperienza vitale della chiesa. *“La realtà è che la chiesa non è una verità teoretica, non una grandezza astratta, ma una realtà vera e vivente”*³²⁶. Filologia ed esperienza vitale trovano uno strumento formidabile di espressione nell'interpretazione del N. Testamento da parte dei santi Padri.

L'autore rileva che tutte le espressioni di Cristo e degli Apostoli riguardanti la chiesa caratterizzano degli aspetti di essa, ma non danno una definizione. Le parabole, specie quelle sul Regno, offrono delle immagini straordinarie, ma nessuna di queste può esser presa come definizione.

Se riflettiamo, dice Akvilonov, sul fatto che la chiesa è il mezzo che Cristo ha suscitato per la salvezza degli uomini, e che tale salvezza non è offerta agli uomini come individui, bensì come membri dell'unico corpo di Cristo, ecco che ci troviamo di fronte alla prima immagine della chiesa, quella di corpo di Cristo. La chiesa viene così a costituire un corpo che unito al capo ne garantisce l'organicità e l'attività dei diversi membri “importanti e meno importanti”, in cui “il migliore non si arma contro l'umile, né il primo è oggetto di disprezzo da parte di questi”³²⁷.

Per mostrare la centralità dell'immagine della chiesa come corpo di Cristo, l'autore sottolinea il fatto che lo stesso S. Paolo derivava le più importanti proprietà della chiesa, quali la santità, l'unità, la cattolicità e l'apostolicità, proprio da questa visione. L'apostolo è stato seguito su questa strada dai più grandi Padri della chiesa, come Ireneo,

³²⁴ *Cerkov'. Naučnye opredelenija Cerkvi i apostol'skoe učenie o nej, kak o tele Christovom*, Spb 1894. A favore si pronunciarono il Katanskij e il revisore Vissarion Nečae, contrari il prof. N. I. Subbotin e il vescovo Sil'vestr, oltre ovviamente alla maggioranza dei membri del sinodo che vedeva messa in discussione la definizione della chiesa contenuta nel catechismo di Filarete.

³²⁵ *Novozavetnoe učenie o Cerkvi. Opyt dogmatiko-ekzegetičeskago izsledovanija*, Spb 1896.

³²⁶ *Novozavetnoe*, pp. 10-17.

³²⁷ *Ivi*, pp. 20-25.

Crisostomo, Agostino (il più citato dei Padri latini). Tra i russi Akvilonov menziona il vescovo Theofan e Filarete Drozdov³²⁸.

Sul piano esistenziale noi vediamo come a questa immagine corrisponda la realtà liturgica dell'eucarestia. Qui, dice l'autore, possiamo sperimentare il fatto che la chiesa è vita, oltre che dottrina. Era nel giusto dunque Chomjakov, quando affermava che "soltanto chi comprende la liturgia può capire la chiesa".

Per una determinazione del concetto di chiesa bisogna avere come punto di partenza la chiesa stessa, come realtà vivente, come un fatto storico riconosciuto da tutti. (...) Ma come affermare la natura di questa realtà? Ecco il problema. (...) Come in ogni vita, a maggior ragione in quella della chiesa, ci deve essere necessariamente il suo centro da cui essa si distende in cerchi sempre più grandi. Non c'è da riflettere a lungo per determinare con certezza il centro necessario. Si tratta del sacramento della santa eucarestia, che costituisce la summa summarum di tutto il Cristianesimo” ³²⁹.

Tra i Padri, dice l'autore, è Ireneo quello che maggiormente sottolinea il legame esistente fra l'eucarestia e la dottrina: "La nostra dottrina, scrive Ireneo, è in armonia con l'eucarestia, e l'eucarestia, a sua volta, conferma la dottrina"³³⁰. Partendo dalla posizione di Ireneo, Akvilonov stabilisce il legame tra eresia e distorsioni nella dottrina sull'eucarestia. Questo dipende, del resto, dal nesso tra eucarestia e corpo di Cristo, cioè fra eucarestia e chiesa. Liturgia e chiesa, egli dice, sono un po' come due cerchi concentrici, diversi per la larghezza, simili nella natura. È significativo il fatto che i Santi Padri chiamavano l'eucarestia con nomi riferentisi alla chiesa, come assemblea, comunione, ecc.³³¹.

La relazione stabilita fra eucarestia e corpo di Cristo ci porta anche ad affermare l'unità della chiesa, fondata nell'unico capo, Cristo. Tale unità è connessa però con l'universalità della chiamata di Cristo, cioè con la cattolicità. La chiesa "abbraccia tutti coloro che credono in Cristo nell'arco di tutti i tempi".

La questione della santità della chiesa offre all'autore lo spunto per ulteriori chiarimenti sulla cattolicità o sobornost'. La chiesa, egli dice, dev'essere intesa come una realtà che va al di là dei suoi membri, presi nella loro totalità. Se, infatti, la chiesa si identificasse con i suoi membri, la sua santità sarebbe condizionata dalla santità dei suoi membri. Se così fosse, essa non potrebbe mai raggiungere il suo scopo, e paradossalmente essa sarebbe fonte di santità per il suo capo. Ora la realtà è esattamente l'inverso: la santità della chiesa si origina nel suo capo. Soltanto in lui, in Cristo, gli altri membri possono ottenere il perdono e la santificazione. Grazie alla santità del Cristo, la chiesa può rimanere santa, nonostante i numerosi peccati dei suoi membri ³³².

Entrando più direttamente nel problema del significato della sobornost', Akvilonov scrive:

“Chiesa cattolica (katholičeskaja) non è completamente lo stesso di chiesa universale (vselenskaja). Καθολικη εκκλησια non è identico a οικουμενικη. Si dice: chiesa universale, chiesa cattolica, concilio universale, ma non si dice concilio cattolico. Noi non vogliamo negare che la parola καθολικος, da κατα e ολα, con

³²⁸ Cfr. Ivi, pp. 28-29. Quanto a Feofan e Filarete l'autore rinvia a questi due lavori: *Tolkovanie na poslanie k Efesjanam*, Moskva 1879 e Korsunskij i. N., *Opređenje ponjatija o cerkvi v sočinenijach Filareta, mitropolita Moskovskago*, in *Christianskoe Čtenie*, !895, luglio agosto.

³²⁹ Ivi, pp. 60-61.

³³⁰ Ivi, p. 65 ss.

³³¹ Ivi, p. 91.

³³² Ivi, pp. 129-133.

εθνη sottinteso (= popolo), possa avere anche il significato di universalità (vsemirnost'), affermiamo però che non fu inteso in questo senso dai primi maestri di lingua, i santi Cirillo e Metodio. Ad essi non passò neppure per la mente di definire la chiesa geograficamente o etnograficamente. Una tale visione non era consona alla loro visione teologica. La chiesa non è un'assemblea popolare, nella quale i problemi si risolvono tramite la maggioranza dei voti. (...) Il fattore decisivo non è costituito tanto dalla superiorità quantitativa quanto da quella qualitativa della verità sull'errore. (...) Essi (= S. Cirillo e Metodio) si fermarono sulla parola "sobornyi". Sobor (concilio) esprime l'idea della riunione, non solo della riunione manifesta e visibile di molti nello stesso luogo, ma anche nel senso più comune esprime l'idea dell'unità nella pluralità (edinstvo vo množestve). La chiesa cattolica è la chiesa secondo il tutto (po vsemu), secondo l'unità di tutti (po edinstvu vsech), καθ' ὅλον των πιστευόντων, la chiesa dell'unanimità libera (svobodnago edinodružija), dell'unanimità piena; la chiesa, nella quale sono scomparse le nazionalità (narodnosti), non conosce né Greci, né Barbari, né differenze di condizione, né padroni, né schiavi. Gli eterodossi rigettati dalla chiesa hanno dimenticato il senso della cattolicità. Per i Romani la chiesa è κατα τον επισκοπον της Ρωμης, cioè secondo l'intendimento del vescovo di Roma. Mentre essa secondo l'intendimento del Simbolo è la chiesa καθ' ὅλον, secondo l'intendimento di tutti nella loro unità, qual era prima dello scisma occidentale e com'è ora fra quelli che Dio ha preservato dall'errore, poiché lo scisma occidentale è l'eresia contro il dogma dell'unità della chiesa. (...) L'apostolo quasi prevede la comprensione distorta del corpo, secondo la quale esso appare come una massa disordinata di parti, perfettamente simili tra loro ed inutili al corpo (come appare il corpo ecclesiale dinanzi al papa, distruggendo la sobornost' della chiesa), perciò con la più grande determinazione confuta tale errore (...) La varietà dei membri del corpo di Cristo condiziona la loro necessità per l'intero corpo e dell'uno e dell'altro)³³³.

Sviluppando il concetto del corpo di Cristo, Akvilonov perviene dunque alla posizione chomjakoviana nell'ecclesiologia della sobornost'. Questo brano, che per la sua importanza l'abbiamo riportato per intero, ci richiama il linguaggio che il leader slavofilo aveva usato nella replica al P. Gagarin. Sobornost', per Akvilonov, è dunque unità nella pluralità, unanimità libera, unità nell'amore, nella fede e nella libertà. L'idea del corpo, dell'organismo si offre a uno sviluppo teologico dei ruoli nella chiesa, che sono sempre ruoli di servizio. Ognuno ha il suo posto e il suo compito nella chiesa, e può essere di aiuto al benessere dell'insieme.

Nell'autore sono presenti, oltre le istanze, anche le implicazioni chomjakoviane. La chiesa di Roma, per lui come per Chomjakov, ha perduto il senso della sobornost', quando a causa della illegittima ed erronea inserzione del *Filioque* nel Credo, ha provocato lo scisma ed ha peccato contro l'unità della chiesa. Se i Protestanti, egli dice, hanno messo a capo delle loro comunità governanti terreni, la chiesa romana ha messo il papa, attribuendogli un potere temporale. Questa negazione di Cristo come capo della chiesa ha fatto sì che queste comunità si son messe fuori della chiesa³³⁴.

Akvilonov trae dunque in modo netto le conseguenze derivanti dalla concezione teologica su esposta della chiesa come corpo di Cristo e della sua unità. Per sostenere la sua impostazione egli fa frequenti richiami a Filarete ed ai catechismi ortodossi. Specialmente per negare il primato (glavenstvo) del papa egli fa ricorso al metropolita

³³³ Ivi, pp. 133-137.

³³⁴ Ivi, p. 156.

di Mosca, perché, egli nota, la confutazione filaretiana della dottrina romana sul papato è fondata sull'ecclesiologia del corpo di Cristo.

La chiesa romana distrugge la sobornost' per la sua concezione monarchica, a causa della quale i suoi membri non hanno alcun compito da assolvere. La chiesa protestante a sua volta distrugge la sobornost' a causa della sua concezione democratica, poiché elimina il servizio della gerarchia, istituita da Cristo.

Nelle ultime parole della conclusione del suo lavoro Akvilonov mostra la conseguenza ultima di una impostazione ecclesiologica che parte dalla concezione della chiesa come corpo di Cristo e della chiesa come strumento di salvezza.

*“Tutte le altre comunità religiose (vale a dire non-Ortodosse) non sono chiese ma solamente conciliaboli (sborišča) autonomi, che portano i loro membri non alla salvezza, ma alla perdizione. Fuori della chiesa non c'è salvezza”*³³⁵.

Curiosamente Akvilonov, che cita Filarete ad ogni piè sospinto, non si preoccupa affatto di spiegare come mai il metropolita di Mosca, che pure parte dalla chiesa come Corpo di Cristo e strumento di salvezza, non giunga alle stesse dure conclusioni ma a conclusioni diametralmente opposte sul piano dei rapporti con le chiese non ortodosse.

La ragione, secondo noi, sta nel fatto che il vero ispiratore del pensiero di Akvilonov è solo Chomjakov, non tanto Filarete. Quest'ultimo viene citato spesso perché in quegli anni (sul finire del XIX secolo) godeva di un'autorità indiscussa, superiore a quella di ogni altro teologo russo. La sua produzione era tanta e talmente varia che si prestava ad interpretazioni opposte. Akvilonov però sembra voler giustificare Chomjakov (e se stesso) basandosi su Filarete, il che rappresenta un'operazione veramente ardua.

³³⁵ Ivi, p. 167.

Capitolo V

LA TEOLOGIA DEI GRANDI SCRITTORI

Leone Tolstoj, Fiodor Dostoevskij e Vladimir Solov'ev

La seconda metà del XIX secolo è dominata da tre grandi personalità, i romanzieri Lev Tolstoj e Fëdor Dostoevskij, ed il filosofo Vladimir Solov'ev. Dei tre solo Solov'ev ha affrontato *ex professo* le tematiche teologiche classiche, sia pure con una grande novità, quella di inserirle in un sistema metafisico religioso di ampio respiro. Ma, a modo suo, anche Tolstoj affrontò tematiche inerenti la dogmatica ortodossa, ma dato che le sue opere teologiche di critica alla dogmatica ortodossa furono stampate fuori della Russia, ebbero una diffusione limitata a pochi ambienti ecclesiastici, dai quali partì infine la sacomunica. Tuttavia, dato l'enorme influsso che, per motivi diversi, hanno esercitato i questi massimi scrittori russi, è opportuno fare un'eccezione nell'ambito di una storia della teologia tradizionale ed entrare per un attimo nella letteratura di impronta teologica.

Dostoevskij e Tolstoj esprimono le due anime della Russia del XIX secolo, quella di una fede straordinario nel Cristo russo e quella di un'assenza totale di una fede nella trascendenza caratteristica del nichilismo rivoluzionario. Se infatti si mette da parte l'aspetto violento della rivoluzione, Tolstoj esprime in modo straordinario e con limpidezza stilistica la grande corrente che porterà la Russia alla rivoluzione, purtroppo non nello spirito della non violenza, bensì nelle forme sanguinarie e ciniche profetizzate da Dostoevskij. Quest'ultimo è anche l'espressione letteraria ed esistenziale di quei principi di libertà interiore, di amore per il popolo russo e di anticattolicesimo caratteristici dello slavofilismo. E con ogni probabilità il successo di Chomjakov, agli inizi molto lento, divenne sempre più evidente quando le sue tesi divennero figure vive sotto la penna di Dostoevskij.

1. Fëdor Michajlovič Dostoevskij: il popolo russo portatore di Dio

La personalità di Fëdor Dostoèvskij è straordinaria sia sotto l'aspetto letterario che per la profondità psicologica dei suoi personaggi. Qui però non si prendono in considerazione questi aspetti, ma soltanto la sua teologia, vale a dire il suo modo di rapportarsi a Dio, a Cristo e alla Chiesa.

Una frase di Dimitrij nel romanzo *I Fratelli Karamazov* esprime l'idea che sottende alle sue problematiche: *Il cuore degli uomini non è che il campo di battaglia in cui lottano Dio e il diavolo*. E questo è anche il campo di Dostoevskij, l'anima umana, capace sempre di avere slanci elevati ma anche di toccare spesso il fondo della depravazione, di vedere la bellezza della libertà, ma di gustare soprattutto la servitù. E lo scrittore russo è forse il più grande tra coloro che hanno preso in considerazione e descritto i bassifondi dell'anima.

Se questo campo si risolvesse soltanto nell'analisi delle pulsioni e nei suoi contrasti con la cultura e la società, ci si ritroverebbe soltanto nell'ambito della psicanalisi. In realtà con Dostoèvskij si comprende che anche nei bassifondi sono vive le "questioni maledette" dell'esistenza di Dio, della fede, di Cristo, del destino dell'uomo, rese tanto più complesse dalla presenza del male nell'anima e nella società.

Fëdor Dostoevskij nacque a Mosca nel 1821 in un ospedale in cui il padre era medico. L'ambiente familiare era spesso avvelenato dal carattere collerico del padre. A sedici anni gli morì la madre, Maria Nečaeva, a 18 il padre (ucciso dai suoi servi). Trasferitosi a Pietroburgo, nel 1844 terminò gli studi di ingegneria. Ma la sua passione era la letteratura, e leggeva avidamente i classici, con particolare amore per Balzac. Il suo primo romanzo, *Povera gente*, fu apprezzato da N. Nekrasov e poi anche da Belinskij, che lo considerò una tappa della "scuola naturale" (realistica) inaugurata da Gogol'.

Nel 1847 cominciò a frequentare il circolo Petraševskij, di ispirazione socialista e rivoluzionaria. Con altri nel 1849 fu condannato a morte e graziato all'ultimo momento. Dopo la detenzione nel penitenziario di Omsk (1850-1854) trascorse un periodo di vita militare. La vita nel penitenziario fu una fonte inesauribile di contatti e di impatto con tanti tipi morali e storie personali, che in parte descrisse in *Memorie da una casa morta* (1860). Nel 1857 sposò Marija Dmitrievna Isaeva. Nel 1861 col fratello Michele diresse la rivista *Vremja*, organo del *počvenničestvo*, il movimento che voleva una rinascita sociale russa, progressista ma con rispetto dei valori tradizionali del suolo (*počva*) russo. Su di essa pubblicò *Umiliati e offesi*. Permeato di un certo slavofilismo, quando la rivista fu soppressa, la sostituì con *Epocha* (1864), in contrasto col *Sovremennik* dei democratici rivoluzionari. Morta la moglie nel 1864, tre anni dopo sposava la sua giovane stenografa Anna Grigor'evna Snitkina. Gli sposi si trasferirono in occidente, ma quei quattro anni non furono facili per il vizio del gioco che cominciò a divorare il romanziere. Nel 1880 lesse a Mosca un discorso su Puškin nella Società degli Amici della Letteratura russa, incentrando il suo intervento su quello spirito universale umano che caratterizza i russi e che in Puškin trovava la sua prefigurazione. Il 28 gennaio 1881 morì a Pietroburgo.

I romanzi più noti sono, oltre i già citati, *Delitto e Castigo* (1866), *L'idiota* (1868), *I dèmoni* (1871), *L'adolescente* (1876), *I fratelli Karamazov* (1880), anche se per la ricostruzione del suo pensiero sono altrettanto importanti le *Memorie dal sottosuolo* e il *Diario di uno scrittore*.

2. *Se Dio non esiste tutto è permesso*

Già in *Delitto e castigo* si vede la straordinaria capacità di Dostoevskij di rendere la svolta che l'umanità sta compiendo verso il superuomo, verso l'affermazione di sé. Raskolnikov, il protagonista, uccide una vecchia usuraia sia per necessità familiari che per provare a sé stesso di fare parte della classe sociale che si può permettere di infrangere la legge (a differenza dei diseredati che ne sono succubi). Ciò che non gli permette di dimenticare facilmente è il fatto che è costretto ad uccidere anche la sorella (Lizaveta) della vittima, la cui unica colpa è di aver assistito al delitto. Questa è amica della dolce Sonia Marmeladova, la giovane prostituta che si sacrifica per i fratellini, e di cui egli si innamora. Il dramma nasce dal fatto che Raskolnikov resta convinto di avere diritto ad infrangere la legge per il bene dell'umanità e quindi a uccidere, nel mentre che altrettanto forte è l'incapacità di dimenticare nel volto di Sonia il volto innocente della sorella dell'usuraia.

Il concetto di Dio come elemento fondante della moralità, oltre che in *Delitto e castigo*, trova una potente espressione anche ne *I fratelli Karamazov*, un romanzo che si snoda come la cronaca ed il dramma di una famiglia di provincia.

Il padre Fëdor è un sensuale depravato. Il figlio maggiore Dimitrij è un tenente orgoglioso, sensuale, ma anche capace di slanci generosi, come quando, pur potendo col ricatto approfittare di Katija, la lascia andare. Intanto si innamora di Grušenka ed odia il padre che pure la vuole. Ma di Katja è innamorato anche Ivan, suo fratello, educato nello scetticismo, negatore dell'amore del prossimo, ma non indifferente alla ricerca della fede. C'è poi Smerdjakov, il figlio illegittimo di Fëdor, che sta in casa a fare il servo. Interpretando l'odio di Dimitrij verso il padre (per rivalità), come pure il profondo disprezzo di Ivan per il padre, Smerdjakov uccide il padre che lo tiene in quella condizione umiliante. Tutte le prove del delitto sono contro Dimitrij che viene condannato ai lavori forzati. Smerdjakov si uccide. Ivan si rende conto della parte avuta dalle sue idee in quel dramma e cade in un vaneggiamento nel disperato tentativo di salvare Dmitrij. Mentre la tragedia si consuma, il fratello minore Alëša, educato dallo starec Zosima, non riesce a fermare gli eventi, e resta soltanto una testimonianza di innocenza, anche se pure lui è intriso dalla passione dei Karamazov.

In genere Dostoevskij espone abbastanza discorsivamente le sue idee attraverso dialoghi e discorsi dei suoi personaggi. In questo caso invece l'incisività è data dal fatto che un personaggio (Ivan) esprime il concetto teorico della non esistenza di Dio, sia pure con quel tono scettico ed esibizionista dell'intelligencija nichilista russa del tempo, mentre un altro personaggio (Smerdjakov, suo fratellastro) ne tira le conseguenze logiche e pratiche. E come già Raskolnikov uccide la vecchia e malvagia usuraia così Smerdjakov uccide il padre, che anche i fratelli disprezzano ed odiano per la sua bassezza e perversione. Smerdjakov dice poi al fratello che egli non ha fatto altro che tirare le conseguenze delle premesse da lui poste. Ora, se non c'è Dio non vi sono neppure regole morali, in quanto a questo punto interviene la ragione e la ragione pone ordine eliminando i malvagi ed estirpando così il male dalla società. In altri termini il criterio morale diviene anch'esso una costruzione umana senza un termine trascendente cui riferirsi.

Anche ne *Gli indemoniati* un tema costante è questo costruirsi una società più secondo le leggi della razionalità umana che non della moralità di origine trascendente. L'autore prende spunto da un fatto di cronaca: l'uccisione dello studente Ivanov da parte del gruppo cospiratore di S. G. Nečaev, a causa del fatto che voleva lasciare la società segreta. Protagonisti del romanzo sono qui Pietro Verchovenskij e Stavrogin, che organizzano una società segreta tenendo uniti i membri di essa attraverso il coinvolgimento in vari delitti. Due di questi criminali, Šatov e Kirillov, sono gli strumenti del disegno diabolico.

Quest'ultimi però, a differenza dei cinici ideologi del gruppo, sono entrambi alle prese con la fede, con il senso di colpa e la ribellione. Kirillov giunge persino ad uccidersi per negare l'esistenza di Dio.

Le società segrete che intendono attraverso la rivoluzione eliminare la parte malata della società per portare uguaglianza e felicità sono la conseguenza di questa scomparsa del senso del divino nell'uomo e della sua fede in Dio, causate dalla perdita di contatto con lo spirito del popolo. Socialismo ed ateismo sono dunque due facce della stessa medaglia. Eliminando ogni trascendenza vogliono condurre la società verso la realizzazione di un uomo senza Dio, dove la moralità è sostituita dalle regole sociali.

L'analisi del Dostoevskij, e soprattutto l'importanza che egli attribuisce all'ateismo come condizione fondamentale per poter realizzare la rivoluzione eliminando senza pietà tanti esseri umani, è straordinariamente profetica. La rivoluzione d'Ottobre infatti sembra la concretizzazione delle idee dostoevskiane, nel senso che solo la previa eliminazione di Dio poté portare a delitti e massacri così efferati, esorcizzando il senso di colpa con fini elevati di uguaglianza e solidarietà umana.

3. Inizi slavofili: la libertà contro la ragione

Gli inizi della riflessione dostoevskiana si collocano nel vasto dibattito fra occidentalisti e slavofili. Anche se i personaggi dei suoi romanzi si elevano a tipi umani praticamente universali, l'autore li considera nel loro inscindibile nesso con l'*humus* della terra russa. Tale universalità fa sì che ogni caratterizzazione va presa con una certa dose di relatività, il che vale anche per il suo rapporto con lo slavofilismo, al quale lo lega il senso della libertà, l'amore per il popolo e per l'ortodossia.

Dostoevskij, compenetrato dal problema del rapporto fra Russia ed Europa, scopre che c'è un problema più profondo: il rapporto fra la Russia e Cristo. Quanto al primo non pochi sono i punti di contatto con lo slavofilismo, specialmente per la critica della ragione e il ruolo dato al popolo. Tale aspetto è particolarmente vivo nelle *Memorie dal sottosuolo*. Nonostante sia tutto immerso nel fango, come un topo infelice, e nonostante avverta tutta la sua bassezza, l'uomo del sottosuolo non è solo un ammasso di contraddizioni e di sentimenti spregevoli e meschini, ma cova in sé anche aspirazioni elevate che non realizzerà mai, ma che comunque sente. La più forte di queste aspirazioni è quella della libertà contro la ragione, l'ordine e la normalità. Onde la sua vivace reazione contro il *due più due fa quattro* e contro l'incrollabile muro di pietra. Persino uomini che sanno muggire come tori,

davanti all'impossibile si rassegnano subito. L'impossibile è quindi un muro di pietra? Ma quale muro di pietra? Ma naturalmente le leggi di natura, le deduzioni delle scienze naturali, la matematica. Quando ti dimostrano, per esempio che tu discendi dalla scimmia, bè, c'è poco da accigliarsi, devi accettare il fatto com'è. (...) Provatevi a replicare! Ma via, vi grideranno, "ribellarsi non è possibile, due più due fa quattro!" La natura non domanda mica il tuo permesso! (...) Signore Iddio, ma a me che importa delle leggi della natura e dell'aritmetica se poi, chissà perché queste leggi e questo "due più due fa quattro" non mi piacciono? S'intende che non cercherò di abbattere quel muro a testate se non avrò davvero la forza di abatterlo, ma non mi concilierò con esso soltanto perché mi trovo davanti un muro di pietra e le mie forze non sono sufficienti³³⁶.

³³⁶ *Zapiski iz podpol'ja*, in F. Dostoevskij, *Il romanzo del sottosuolo*, a cura di Gianlorenzo Pacini, Feltrinelli, Milano 1974, p. 213.

Muovendosi nella scia della critica kireevskiana alla ragione e valorizzando un approccio conoscitivo integrale, Dostoèvskij le contrappone la volontà, che a sua volta contiene anche la ragione, ma nelle sue giuste dimensioni.

La ragione, signori miei, è una buona cosa, questo non si discute, ma la ragione è pur sempre soltanto ragione e soddisfa soltanto le facoltà razionali dell'uomo; la volontà invece è manifestazione di tutto il nostro essere, cioè di tutta la vita umana, con la ragione e tutto il resto. E sebbene la nostra vita, nelle sue manifestazioni volitive, si presenti spesso sotto un aspetto piuttosto miserabile, essa è pur sempre vita e non soltanto un'estrazione di radice quadrata³³⁷.

Secondo Dostoèvskij tutto ciò che gli occidentalisti ammirano o auspicano che avvenga in Europa, in Russia già c'è, come hanno ben indicato gli slavofili. Soltanto che in Europa si svolge in forma di rivoluzione sociale, in Russia invece questo *rinnovamento umano universale avviene nella sua forma idonea, vale a dire nella forma della giustizia divina, nella forma della verità di Cristo, che un giorno si realizzerà sulla terra e la quale si conserva integralmente nell'ortodossia³³⁸*. Il problema non si esaurisce nel divario che si è creato fra occidentalisti e slavofili, ma anche nel loro modo di rapportarsi al popolo e all'elemento naturale russo. Per cui si possono trovare occidentalisti in cui l'illuminismo e la ragione occidentali non hanno estirpato lo spirito del popolo, altri invece che si sono lasciati trascinare fino a tradire questo spirito. Tra i primi si può ricordare Vissarion Belinskij, leader dell'occidentalismo letterario, che sapeva rinnegare l'Europa anche quando riconosceva gli errori della Russia. Tra i secondi il più noto è il principe Gagarin, che non solo è passato al cattolicesimo ma si è fatto addirittura gesuita³³⁹. L'elemento russo, così vivo anche in occidentalisti come Belinskij, spinse uno slavofilo come Apollon Grigor'ev ad affermare che Belinskij se fosse vissuto più a lungo avrebbe aderito al movimento slavofilo³⁴⁰.

4. Il popolo russo teòforo

L'esaltazione del popolo russo operata da Dostoevskij anche sulla scia della *narodnost'* degli slavofili ebbe ovviamente le stesse critiche che avevano ricevuto gli slavofili, nel senso cioè che si era di fronte ad una eccessiva idealizzazione, cui ben poca corrispondenza si riscontrava nella realtà. Anzi, il popolo russo era decisamente arretrato rispetto all'occidente e ben povere erano le sue conoscenze sia scientifiche che religiose.

Rispondendo alle critiche di A. Gradovskij, Dostoevskij si dichiarava d'accordo sul fatto che da due secoli la Russia riceveva dall'Europa la sua istruzione e progresso culturale (*prosvěšenie*). Tuttavia andava precisato, secondo Dostoevskij, di quale progresso si trattava e di quali conoscenze. Quelle della scienza e dell'industria è vero. Se si intende invece nel senso di "luce spirituale, che irradia sull'anima, che illumina il cuore, che guida la mente e le indica la strada della vita", allora questa già aveva le sue fonti e radici in Russia.

Il nostro popolo è stato illuminato molto tempo fa, quando ha accolto nel proprio l'essere di Cristo e la sua dottrina. Mi si dirà: ma esso mica conosce la dottrina di Cristo, e neppure gli fanno le prediche, - ma questa è un'osservazione infondata. Tutti sanno tutto ciò che bisogna conoscere, anche se non supera l'esame di catechismo. L'ha appreso

³³⁷ *Zapiski*, cit., p. 227

³³⁸ *Dnevnik Pisatelja za 1876 god*, Ymca Press, Paris s.l. e s. d., pp. 244-245.

³³⁹ *Dnevnik 1876*, p. 248.

³⁴⁰ *Dnevnik 1876*, pp. 246-247.

nelle chiese, dove per secoli ha ascoltato preghiere ed inni, che sono migliori delle prediche. Ha ripetuto e ha cantato queste preghiere anche nei boschi, salvandosi dai suoi nemici, come nell'invasione di Batù, cantando qualcosa come: *“O Signore, sii la nostra forza”, e allora forse imparò questo inno, poiché oltre al Cristo non gli restava alcunché, e in esso, in questo inno è condensata la verità di Cristo.*

La fede del popolo, secondo Dostoevskij, non andava identificata con le nozioni catechistiche che si trasmettono appunto attraverso le prediche, bensì con l'assimilazione dello spirito che la dottrina di Cristo vuole trasmettere. Su tale base, non è accettabile la critica liberale che accusa la mancanza di prediche e quindi di formazione del popolo russo. Né il fatto che essendo la lingua slavo-ecclesiastica incomprensibile il popolo resti nell'ignoranza. Quando il prete esce dal presbiterio e dice: *O Signore, tu sei il signore della mia vita*” comunica al popolo ben più delle nozioni catechistiche, comunica lo spirito di tutto il cristianesimo, concentrando in questa esclamazione tutto il catechismo. Il popolo conosce a memoria preghiere e vite di Santi, ma

la principale scuola del cristianesimo, che egli ha frequentato, è nei secoli di innumerevoli ed infinite sofferenze, che lo hanno colpito nella sua storia, quando esso, abbandonato da tutti, da tutti calpestato, al servizio di tutti e di tutto, è rimasto solo con Cristo-consolatore (...). Se il nostro popolo da tempo ha ricevuto le conoscenze, accogliendo nel proprio essere il Cristo e la sua dottrina, allora insieme a lui, con Cristo cioè accolse anche la vera conoscenza. Con una tale riserva fondamentale di conoscenza le scienze dell'occidente, ovviamente, si presentano per lui soltanto come opera buona. Cristo non è giunto da loro a noi offuscato, come in occidente dove è stato offuscato non dalla scienza, come affermano da tempo i liberali, ma ben prima del fiorire delle scienze, quando la stessa chiesa occidentale ha stravolto l'immagine di Cristo, trasformandosi da chiesa in stato romano e incarnandolo nella forma del papato. Sì, in occidente veramente non c'è più cristianesimo e chiesa, benché ci siano ancora molti cristiani, e mai scompariranno. Il cattolicesimo ormai non è più cristianesimo e sta passando all'idolatria, mentre il protestantesimo a grandi passi sta passando nell'ateismo e in un oscillante, corrente e variabile (e non secolare) dottrina morale³⁴¹.

Nonostante questo bisogno di descrivere la spiritualità del popolo russo connettendo il suo cristianesimo allo pseudo-cristianesimo occidentale, Dostoevskij non manca di aggiungere quel tratto particolare del popolo che sente l'esigenza della fratellanza universale in Cristo. *Io parlo della sete instancabile nel popolo russo, che è sempre presente in esso, dell'unione grande, universale, di tutti i popoli, di tutti come fratelli, nel nome di Cristo (velikoe vseobščee, vsenarodnoe, vsebratskoe edinenie vo imja Christovo)*³⁴².

Per meglio sottolineare il fatto che il cristianesimo del popolo non si riduce ad un aspetto sentimentale ma che è permeato di spirito cristiano, Dostoevskij collega la sua religiosità a quella del monachesimo russo. Ad esempio ne *I fratelli Karamazov*³⁴³ (dopo aver ribadito la catastrofe che si preannuncia per l'assenza di Dio e “se Dio non esiste tutto è permesso”), la salvezza è vista proprio nel popolo. Ecco alcune espressioni dello starec Zosima:

³⁴¹ Dnevnik 1877, pp. 530-531.

³⁴² Dnevnik 1877, p. 585.

³⁴³ Bratija Karamazovy, Parte II, lib. VI, *Il monaco russo*, cap. 2, vedi *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1969, p. 451.

La salvezza della Russia verrà dal popolo. E il monaco russo è col popolo da sempre. (...) Il popolo affronterà l'ateo e lo sconfiggerà e allora sorgerà la Russia una e ortodossa. Abbiate cura del popolo dunque, e difendete la sua anima. Educatelo nel silenzio. Ecco qual è la nostra missione di monaci, perché questo popolo porta Dio nel cuore. (...) Il Signore però salverà la Russia, come l'ha salvata molte altre volte. E la salvezza verrà dal popolo, dalla sua fede e dalla sua umiltà. Padri e maestri, difendete la fede del popolo, perché questo non è un sogno: mi ha sempre colpito la magnifica e vera dignità del nostro grande popolo, l'ho vista io e posso testimoniare, l'ho vista e mi sono meravigliato, è così, nonostante il putridume dei suoi peccati e il suo aspetto miserabile. Non è servile il nostro popolo, e questo dopo due secoli di schiavitù. Le sue sembianze e i suoi modi sono quelli di un popolo libero, ma senza nessuna intenzione offensiva ³⁴⁴.

In queste ultime parole è anche la risposta a tante critiche sulla situazione sociale in Russia. La situazione esteriore è effettivamente di schiavitù, ma si tratta solo di una schiavitù sociale e non spirituale. Per cui la libertà non è affatto intaccata, perché anche il servo è autenticamente libero.

La passione con cui Dostoevskij si mette dalla parte del popolo e parla di fede nel popolo è ben espressa da uno dei cospiratori de *Gli Indemoniati*, Šatov. Questi ha aderito al gruppo rivoluzionario di Stavrogin, ma se adotta i mezzi dei terroristi non significa che è animato da cinismo come altri di gruppi analoghi. La sua spinta è al contempo derivata da motivazioni sociali ma anche ideali; una specie di socialismo religioso. Dopo aver parlato con entusiasmo del popolo russo come deiforo (portatore di Dio) e del suo grande ruolo nell'umanità, Šatov così ripondeva a Stavrogin che gli aveva chiesto se credesse in Dio:

*Credo nella Russia, credo nella sua fede ortodossa... Credo nel corpo di Cristo..., Credo che la sua seconda venuta si compirà in Russia... Credo... - balbettò Šatov, in preda all'esaltazione.
E in Dio? E in Dio?
In Dio... ci crederò*³⁴⁵.

Dove meglio però Dostoevskij esprime il contrasto fra apparenza e realtà nel popolo russo è nelle parole che Marmeladov pronuncia in una bettola dopo essersi fatto mezza bottiglia. Qui il lettore si trova di fronte alla dolce Sonia, che si prostituisce per sfamare i fratellini, vera e propria incarnazione dell'innocenza che si sacrifica. Si trova di fronte ad un popolo che porta l'impronta della bestialità, ma che è pur sempre il popolo per cui Cristo ha versato non inutilmente il suo sangue sulla croce. Il riconoscimento della propria colpevolezza da parte di un depravato come Marmeladov diventa segno di riscatto spirituale e la morale tradizionale della scolastica è rigettata di fronte alla complessità del dramma umano che non può essere analizzato con categorie razionali ma solo alla luce della fede, alla luce del sangue di Cristo.

Ormai brillo, Marmeladov, padre di Sonia, esprime in modo ineguagliabile il mistero dell'incontro fra Dio e quella che potrebbe essere considerata la feccia dell'umanità. Un incontro che è anche il sigillo della redenzione:

Crocifiggermi bisogna, mettermi in croce, e non compiangermi! Ma mettimi in croce, giudice, mettimi e, crocifissomi, abbi pietà di me! E allora io stesso verrò da te per la crocifissione, giacché non di allegrezza ho sete, ma di dolore e di

³⁴⁴ Bratija, p. 450.

³⁴⁵ Besy, trad. It. *Gli indemoniati*, Casini editore, Firenze-Roma 1972, p. 234.

lacrime! ... Pensi tu, vinaio, che questa tua mezza bottiglia mi si sia tramutata in delizia? Tristezza, tristezza cercavo io in fondo ad essa, tristezza e lacrime, e l'ho assaggiata, e le ho trovate; e avrà pietà di noi Colui che di tutti ebbe pietà e Colui Che tutti e tutto capì; Egli è l'unico, Egli è anche il giudice. Verrà quel giorno e domanderà: "E dov'è la figlia che si consacrò a una matrigna cattiva e tistica, ai teneri bambini altrui? Dov'è la figlia che del padre suo terreno, ubriacone, sregolato, ebbe pietà, senza sgomentarsi dell'esser suo bestiale?". E dirà: "Vieni! Io già ti perdonai una volta... Ti perdonai una volta... Si perdonino dunque anche adesso i peccati tuoi molti, perché molto amasti...". E perdonerà la mia Sonia, la perdonerà, io ormai so che la perdonerà... Questo lo sentii poco fa, quand'ero da lei, nel mio cuore! ... E tutti giudicherà e perdonerà, i buoni e i cattivi, i sapienti e i mansueti. E quando già avrà finito con tutti, allora favellerà anche a noi: "Venite avanti", dirà, "anche a voi! Venite, ubriacconi, venite uomini deboli, venite, svergognati!". E noi ci faremo avanti tutti, senza vergognarci, e ci fermeremo. E dirà: "Porci siete! Immagini e impronte di bestialità; ma venite anche voi!". E favelleranno i sapienti, favelleranno i savi: "Signore, perché accogli costoro?". E dirà: "Per questo li accolgo, o savi, perché non uno di costoro si è mai stimato degno di ciò...". E ci tenderà le mani sue, e noi ci prostreremo... e piangeremo ... e capiremo tutto! Allora tutto capiremo! ... E tutti capiranno... Katerina Ivanovna... anche lei capirà... O Signore, venga il Regno Tuo!"³⁴⁶.

5. Il cattolicesimo, fonte di socialismo e ateismo

La concezione che Dostoèvsjkij ha del cattolicesimo è strettamente derivante dalla teologia slavofila, come si evince chiaramente dal *Diario di uno scrittore del 1873*, in cui parlando della questione romana e dei movimenti religiosi che si stanno creando in Europa, Dostoèvsjkij predice la fine del cattolicesimo. Per lui la chiesa di Roma poggia fermamente su un regno terreno, ed ora che questo regno è in pericolo è la chiesa stessa a vacillare. Il papa col suo *non possumus* (con cui affermava di non voler rinunciare allo stato pontificio) è come se avesse affermato che Cristo non basta a governarla e reggerla, né può senza un regno terreno mantenerla viva: (...) *La Chiesa cattolica ha innalzato l'idea di un regno terreno di Roma al di sopra della verità divina; a questo scopo ha pronunciato il dogma dell'infalibilità del suo capo e lo ha dichiarato proprio quando a Roma bussava ed entrava il potere laico*³⁴⁷.

Anzi la Chiesa cattolica è talmente legata a questo potere che, piuttosto che perderlo, lascerebbe che il cristianesimo sparisse. Su tali premesse non è difficile predire la fine del cattolicesimo e con esso del protestantesimo. Quest'ultimo, infatti, ha la sua ragion d'essere nella protesta contro la chiesa di Roma. Di conseguenza, se quest'ultima sta rischiando la fine, un uguale destino è riservato alle chiese protestanti.

*L'antica Roma fu la prima a concepire l'idea di una unione universale degli uomini e la prima a pensare (e fortemente a credere) come realizzarla praticamente nella forma di una monarchia mondiale. Ma questa formula cadde con il cristianesimo, la formula dico, non l'idea*³⁴⁸.

L'idea continuò nel senso di una unità di tutti nel Cristo. Purtroppo anche questa idea cozzò contro due concezioni diverse, quella orientale che vagheggiava una unità

³⁴⁶ *Prestuplenie i nakazanie*, trad it. *Delitto e castigo*, BUR, Milano 1951, p. 39.

³⁴⁷ *Dnevnik Pisatelja za 1873 god*, Ymca Press, Paris s.d., p. 464.

³⁴⁸ *Dnevnik 1877*, p. 208

spirituale, e quella occidentale che puntava ad una unità anche giuridica e pratica. Quella occidentale, però, proprio nello sforzo di concretizzare quell'ideale in termini materiali, ha perduto lo spirito stesso del cristianesimo.

Dal papato romano è stato dichiarato che il cristianesimo e la sua idea, senza il possesso mondiale di terre e popoli (non spiritualmente, ma stalmente), in altre parole, senza la realizzazione sulla terra di una nuova monarchia romana mondiale, a capo della quale sarà non l'imperatore romano, ma il papa, non possono essere realizzati³⁴⁹. (...) Da allora questo tentativo si sviluppò nel mondo romano cambiando lentamente. Con lo sviluppo di questo tentativo la stessa parte essenziale del principio cristiano si perdette quasi del tutto. Rigettando, finalmente, spiritualmente il cristianesimo, gli eredi del mondo romano rigettarono anche il papato. Irruppe la terribile rivoluzione francese³⁵⁰.

Questo concetto del cattolicesimo che fa nascere il socialismo e l'ateismo è incisivamente espresso anche ne *Gli Indemoniati* nelle parole appassionate di Šatov a Stavroghin a commento di una precedente affermazione di questi: *Chi non è ortodosso non può essere russo*. Secondo Šatov, non erano gli slavofili a dire ciò, almeno non gli slavofili "di oggi", ma lui stesso, Stavroghin, qualche anno prima si era espresso così, anzi avrebbe aggiunto:

Il cattolicesimo romano non era già più cristianesimo: sostenevate che Roma aveva proclamato un Cristo che aveva ceduto alla terza tentazione del demonio e che, avendo annunziato a tutto il mondo che senza un regno temporale Cristo non poteva mantenersi sulla terra, con ciò stesso il cattolicesimo aveva proclamato l'anticristo e così aveva rovinato tutto il mondo occidentale³⁵¹.

Sul cattolicesimo come alterazione dell'immagine di Cristo e causa dell'ateismo occidentale Dostoèvskij torna anche nel romanzo *l'Idiota* nelle parole del protagonista principe Lev Nikolaevič Myškin.

Tornato a Pietroburgo dall'occidente per una cura di epilessia, il principe viveva in casa di un ricco parente, il generale Epančin, la cui figlia Aglaja s'innamorava di lui. Ma egli era tutto preso dalla vicenda che coinvolgeva Nastasia Filippovna, già orfanella e amante del suo protettore Tockij, della quale gli aveva parlato in treno il mercante Rogožin. Ora la incontra in casa di Epančin, promessa sposa del segretario del generale Ganja Ivolžin. Il suo ideale di bene, di bello e di verità che attraversa tutto il romanzo in contrasto con le passioni e i bassi interessi degli altri personaggi emerge nella sua tragica impotenza. Infatti, il principe non riesce ad impedire il dramma che si consuma nell'uccisione di Nastasija ad opera di Rogožin ed egli finisce nella follia.

La dolcezza di Myškin, simbolo del Cristo, fa sì che le sue parole sul cattolicesimo abbiano un effetto ancor più incisivo. Probabilmente l'autore aveva in mente il "tradimento" del già menzionato Gagarin quando parlava di un personaggio del romanzo, Nikolaj Andreevič Pavlišcev, che si sarebbe convertito al cattolicesimo. Alla notizia in tal senso il principe Myškin s'infervorava contro il cattolicesimo, che a suo avviso è *una fede non cristiana, addirittura peggiore dell'ateismo*, in quanto

l'ateismo non fa che predicare il nulla, invece il cattolicesimo va oltre:

³⁴⁹ Dnevnik 1877, p. 208.

³⁵⁰ Dnevnik 1877, p. 209.

³⁵¹ Besy, cit., p. 230.

predica un Cristo travisato, che esso stesso calunnia e oltraggia, un Cristo a rovescio! Predica l'anticristo, ve l'assicuro, ve lo giuro! ... Il cattolicesimo romano crede che senza il dominio temporale universale la Chiesa non possa sussistere su questa terra e grida: non possumus! Secondo me, il cattolicesimo romano non è nemmeno una religione, ma è la vera continuazione dell'Impero romano d'Occidente, ed in esso tutto, a cominciare dalla fede, è subordinato a questo pensiero. Il papa s'è impadronito della tiara, di un trono terrestre e ha impugnato la spada. (...) Come poteva non uscire dal loro seno l'ateismo?

Alla reazione di un astante che faceva notare che anche nella Chiesa cattolica vi sono persone virtuose, il principe replicava: *Io non ho mai inteso parlare dei singoli rappresentanti della Chiesa. Io ho parlato del cattolicesimo romano nella sua essenza, parlo di Roma. Può forse la Chiesa scomparire del tutto? Io non ho mai detto questo*³⁵²

6. Costantinopoli dev'essere nostra

Lo slavofilismo di Dostoevskij è decisamente più entusiasta di quello di Chomjakov. E' il tempo della guerra russo-turca, l'occasione di liberare la cristianità ortodossa³⁵³. *Costantinopoli dev'essere nostra*, ripetuto con insistenza e convinzione dal Dostoevskij, è forse l'indice di una nostalgia di unità e universalità dell'ortodossia. La posizione dello scrittore su questo argomento va vista comunque insieme allo sforzo di chiarire il senso di questa conquista, che non deve essere vista come tendente a creare una nuova capitale per la Russia e tantomeno andare solo a vantaggio dei greci. L'Ortodossia mondiale deve guardare ad essa come ad un faro, alla sua guida (predvoditel'nica) e protettrice, ma non signora (Vladyčica), madre ma non padrona (mat' ich, a ne gospoža)³⁵⁴. Lo zar diventerebbe per tutti i cristiani d'oriente lo zar ortodosso, garante e difensore dell'ortodossia nei confronti della *barbarie musulmana e dell'eresia occidentale*³⁵⁵.

Dostoevskij però è consapevole che questa *utopia*, come egli stesso la chiama, è avversata dall'intelligentsia in Russia, la quale è convinta che il cristianesimo russo ormai non è che bigotteria e formalismo. Ed è altrettanto convinto che le cose non sono così semplici, come aveva dimostrato la scomunica del patriarca ecumenico contro la gerarchia bulgara, accusata di nazionalismo (mentre l'accusa stessa e la scomunica nascevano proprio dal nazionalismo greco contro gli slavi). E mentre i Greci non accetteranno mai di liberarsi dei turchi per sottomettersi ai russi, i Bulgari non accoglieranno volentieri che Costantinopoli diventi *sede del nuovo papa orientale*. Ciò nonostante, questa è la grande missione della Russia nei confronti dell'Ortodossia:

*Il popolo russo, che comprende la questione orientale non altrimenti che come liberazione di tutta la cristianità ortodossa e come grande avvenire dell'unione della chiesa, se al contrario vedrà nuovi moti e divisioni, ne resterà scosso e forse profondamente su di lui e su tutto il proprio essere si ripercuoterà l'esito della vicenda, specie se questa alla fin fine assumerà un carattere prevalentemente ecclesiale*³⁵⁶.

Compito della Russia è mostrare ai cristiani orientali che si pone a "sentinella della loro libertà".

³⁵² *Idiot*, parte IV, cap. 7, vedi *L'Idiota*, ed. Mondadori, Verona 1959, vol. II, p. 298-299.

³⁵³ *Dnevnik* 1877, pp. 96-97.

³⁵⁴ *Dnevnik* 1877, p. 86.

³⁵⁵ *Dnevnik* 1877, p. 88.

³⁵⁶ *Dnevnik* 1877, pp. 96-97.

Poiché che cos'è la questione orientale ? La questione orientale è in sostanza un liberare i destini dell'ortodossia. I destini dell'ortodossia sono fusi con il compito della Russia. Che cosa sono questi destini dell'Ortodossia? Il cattolicesimo romano, avendo da tempo venduto il Cristo per un dominio terreno, avendo costretto l'umanità a voltargli le spalle, divenendo perciò causa principalissima del materialismo e dell'ateismo in Europa, questo cattolicesimo naturalmente partorì in Europa anche il socialismo. Giacché il socialismo ha il compito di liberare i destini dell'umanità ma non secondo il Cristo, bensì fuori di Dio e fuori di Cristo, e naturalmente germogliò in Europa, al posto del principio cristiano decaduto in essa, nella misura in cui questo fu alterato e perduto nella stessa chiesa cattolica. La perduta immagine di Cristo si è conservata invece in tutta la sua purezza nell'ortodossia. Da oriente viene ora proclamata una parola nuova al mondo a proposito del futuro socialismo, una parola che forse salverà l'umanità europea³⁵⁷.

Un punto di vista sintetizzato poco dopo in questa espressione: *Il socialismo è il mostro nato dal cattolicesimo (v poroždenom katolicizmom čudovišče)*³⁵⁸.

Dostoèvskij risponde a coloro che dicono che alla Russia non sarà permesso di prendere Costantinopoli. A suo avviso, invece, l'Europa non lo impedirà perché sta attraversando una fase cruciale con quel grande uomo politico che è Bismarck per la Germania protestante. Egli sottometterà la Francia cattolica, il che significa la fine della Chiesa cattolica. Questa, avendo perduto ogni sostegno, si rivolgerà a quel popolo che per secoli ha disprezzato. Il cattolicesimo dirà al popolo che i principi del socialismo sono gli stessi predicati dal Cristo. E così, vendendo il Cristo per la seconda volta, cercherà di salvarsi. Ma sarà la Germania a spuntarla e a sostituire i principi cattolici con i propri, mentre lascerà l'Oriente alla Russia³⁵⁹.

7. Il grande inquisitore

Se si volesse indicare un testo che sintetizzi tutto il pensiero religioso di Dostoèvskij questo è certamente la *Leggenda del Grande Inquisitore*, scritta da Ivan e narrata al fratello Alëša³⁶⁰ nel romanzo *I fratelli Karamazov*.

Secondo questa leggenda, il Cristo scende sulla terra, e precisamente a Siviglia in Spagna, ridà la vista a un cieco e resuscita una fanciulla, mentre la gente singhiozza dalla commozione. Passa però in quell'istante il grande inquisitore e, pur avendo visto la scena della resurrezione della fanciulla, lo fa prendere dalle guardie ed incarcerare, mentre la folla piega la testa dinanzi alla sua autorità. L'inquisitore è convinto che i comandamenti che Cristo ha dato, non possono essere osservati perché troppo pesanti in quanto presuppongono uno spirito di libertà. Ed essendo l'uomo, debole e meschino, non vuole libertà, ma solo pane e tranquillità.

A Cristo in carcere l'inquisitore darà questa lezione:

Tu non volesti privare l'uomo della libertà e respingesti l'invito (a trasformare le pietre in pane), perché quale libertà ci può essere, pensasti, se si compra l'ubbidienza col pane? Tu obiettasti che l'uomo non vive di solo pane, ma lo sai che proprio in nome di questo pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito

³⁵⁷ Dnevnik 1877, pp. 429-430.

³⁵⁸ Dnevnik 1877, p. 433.

³⁵⁹ Dnevnik 1877, pp. 436-439.

³⁶⁰ Bratija Karamazovy, parte II, lib. 5, cap. V, , pp. 358-383.

della terra, e lotterà con Te, e Ti vincerà? (...) Ti dico che non c'è per l'uomo preoccupazione più tormentosa che quella di trovare qualcuno al quale restituire, il più presto possibile quel dono della libertà che il disgraziato ha avuto al momento di nascere. Ma si può impadronire della libertà degli uomini solo colui che tranquillizza la loro coscienza.

Per accontentare l'uomo e dargli la bramata felicità, la Chiesa ha “corretto” l'opera di Cristo sottolineando il miracolo e l'autorità e sopprimendo la libertà e l'amore. Per Ivan questo è il tratto caratteristico del cattolicesimo romano, nelle parole del grande inquisitore: *Tu hai trasmesso tutto al papa, e quindi ora tutto è nelle mani del papa, perciò puoi anche non venire; oppure, se non altro, non venire a disturbarci prima del tempo.* L'opera della Chiesa romana viene così descritta dall'inquisitore:

Sì, questa faccenda ci è costata cara, ma finalmente l'abbiamo portata a termine, nel Tuo nome. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa famosa libertà, ma ora è finita e finita sul serio. Non lo credi? Mi guardi con aria mansueta e non mi degni neppure della Tua collera! Ma sappi che oggi, anzi proprio ora, questi uomini sono più convinti che mai di essere perfettamente liberi, e invece hanno perso la loro libertà e l'hanno deposta umilmente ai nostri piedi.

Poi, sempre come rappresentante della chiesa cattolica l'inquisitore chiarisce ulteriormente come se ce ne fosse stato di bisogno: *Noi non siamo con Te, ma con “lui”, eccolo il nostro segreto! E' un pezzo che non siamo più con Te, sono già otto secoli. Esattamente otto secoli fa accettammo da “lui” quello che Tu avevi rifiutato sdegnosamente, quell'ultimo dono che egli Ti offriva mostrandoti tutti i regni della terra: noi abbiamo accettato da “lui” Roma e la spada dei Cesari, e abbiamo dichiarato di essere i re della terra, anche se fino ad oggi non abbiamo potuto completare l'opera nostra.* Cristo è quindi condannato come eretico, ed è previsto per lui il rogo, ma, dopo il bacio di Cristo sulle sue labbra esangui, l'Inquisitore gli apre le porte, ordinandogli soltanto di non tornare più sulla terra.

8. Lev Nikolaevič Tolstoj: Sesto “Non uccidere”

Leone Tolstoj è considerato, insieme a Fëdor Dostoevskij, il massimo romanziere russo. Come tale non avrebbe il diritto di entrare in una storia della teologia. Tuttavia, benché sotto una diversa angolazione, anch'egli merita un posto in questa esposizione, non fosse altro che per rendere il quadro dell'approccio russo alla Chiesa e al Cristo più completo. Se Dostoevskij evidenzia il rapporto con Cristo come capace di fare emergere la sete di libertà rispetto ad un mondo oggettivante, Tolstoj sottolinea la necessità di seguire il Cristo sul sentiero della coerenza col comandamento principale, quello dell'amore del prossimo fino alla sua forma estrema, la *non resistenza al male*. Tuttavia, più che seguirlo in questo cammino, si porrà qui l'accento alla critica ecclesiale e teologica.

Lev Nikolaevic Tolstoj nacque a Jasnaja Poljana nel 1828. Aveva solo due anni quando perdette la madre e 9 quando morì il padre. Educato dalla zia Tatjana Aleksandrovna Ergol'skaja. Alcuni anni di università a Kazan' lo avvicinarono a Montesquieu e Rousseau. Senza terminare gli studi tornò (1847) a Jasnaja Poljana a fare il ricco proprietario terriero, ma già con la tendenza ad interessarsi dei servi (per i figli dei quali aprì una scuola nel 1849). Combatté sulle montagne caucasiche (1851-1854) e

contro i Turchi nella guerra di Crimea (1854-1856). Già dal 1846 aveva avviato un *Diario*, e sul finire del 1854 annotava che stava elaborando una grande idea:

Questa idea è la fondazione di una nuova religione corrispondente allo sviluppo dell'umanità, la religione di Cristo, ma purificata della fede e del mistero, una religione pratica che non prometta una beatitudine futura bensì che dia la beatitudine sulla terra.

Prese contatto con la rivista *Il Contemporaneo*, interprete del pensiero di Cernyševski e Turgenev. Da quest'ultimo lo differenziava il distacco con cui quello descriveva il mondo dei contadini. Egli invece sentiva un grande amore per i contadini, e preoccupazione del destino della nobiltà cui apparteneva. Il tentativo di realizzare un aristocratismo patriarcale non ebbe successo, ed egli mantenne i contatti con rivoluzionari ed anarchici.

Nel 1862 sposò Sof'ja Andreevna Bers, e da quel periodo felice venne il romanzo *I Cosacchi*, alla base del quale v'era la filosofia secondo la quale la felicità consiste nel vivere in armonia con la natura. Poi tra tormenti e ripensamenti vennero i due grandi romanzi *Guerra e pace* (1863-1869) e *Anna Karenina* (1873-1877). Come Pierre Besùchov nel primo e Anna nel secondo, anche Tolstoj passa da un nichilismo positivo ad un fatalismo senza via d'uscita. Col primo comprende che *l'uomo è creato per la felicità, che la felicità sta in lui stesso e ... che nel mondo non c'è nulla di terribile*. Comprende che quel "perché?" che l'aveva tanto tormentato aveva finalmente una risposta: *Perché c'è Dio, quel Dio, senza la volontà del quale non cade neppure un capello dalla testa dell'uomo*. Un Dio che non è lontano dall'uomo, ma a lui vicinissimo, anzi dentro di lui, la sua vita: *la vita è tutto, la vita è Dio*³⁶¹. Con la seconda comprende la difficoltà di uscire dal dilemma di una vita che non si riesce a cambiare. Come Anna che s'innamora di Vronskij e cerca con tutte le sue forze di combattere questo sentimento facendo appello alle sue convinzioni morali e alla sua educazione sociale. Tutto invano.

9. La conversione

Fu dopo il dramma di Anna Karenina che Tolstoj cercò di affrontare più decisamente la sua crisi spirituale leggendo i Vangeli e la teologia. E qui gli venne la "rivelazione" del senso della vita e del centro del messaggio evangelico. Compresse che il Vangelo era un libro semplice che parlava al cuore di tutti gli uomini ed insegnava loro a vivere; a vivere non per l'altra vita, ma per questa vita terrena; era un insegnamento che, se seguito e praticato, era capace di dare all'uomo la felicità. Si mise perciò a tradurre liberamente i Vangeli riportando solo quello che secondo lui era il nucleo originario e tralasciando le "aggiunte". Riferì dunque i fatti della vita di Cristo, insistendo sull'insegnamento dell'amore verso i nemici, eliminando i miracoli e tutto ciò che rinviava alla trascendenza, e terminando con la morte di Cristo (eliminando cioè la resurrezione).

Quindi vennero gli scritti "religiosi", quali *Saggio di Teologia dogmatica* (1880), *Di che cosa vivono gli uomini* (1881), *In che consiste la mia fede* (1883-1884), *Il regno di Dio è dentro di voi* (1895). Il romanzo *Resurrezione* (1889) ben riflette il crescendo di critica sociale. Nel 1910, non sostenendo oltre il contrasto fra il mondo che egli condannava e in cui tuttavia viveva, partì senza meta. Ma la malattia lo colse nella stazione di Astapovo, ove morì il 7 novembre di quell'anno.

All'inizio di *In che consiste la mia fede* Tolstoj ricorda che dopo 35 anni vissuti nel

³⁶¹ Cfr. Leonida Gancikov, *Orientamenti dello spirito russo*, Saggi 29, ERI, Torino 1958, p. 173.

nihilismo come “assenza di ogni fede” aveva incontrato l’insegnamento di Cristo, provocando una profonda conversione. Ciò che gli interessava era l’insegnamento di Cristo, accessibile a tutti senza eccezione, mentre pochi sono quelli che si addentrano nei misteri della dogmatica, dell’omiletica, della patristica, della liturgica, dell’ermeneutica e dell’apologetica. Anche nel periodo nihilista Tolstoj aveva conosciuto il Vangelo e ammirato quella che gli era sembrata l’essenza, vale a dire “amore, mitezza, umiltà, abnegazione e ricambiare il male col bene”. In nome di questa essenza si era sottomesso alle credenze della Chiesa ortodossa, ma poi aveva notato che il cristianesimo predicato dalla Chiesa ortodossa poneva l’accento su tutt’altro rispetto ai valori da lui apprezzati. La Chiesa dava importanza al dogma e all’aspetto istituzionale. *La Chiesa non mi dava quello che mi aspettavo da essa*³⁶². Essa mi offriva la frequenza ai sacramenti, l’osservanza dei digiuni, le preghiere, mentre veniva meno all’essenziale della dottrina di Cristo, condannando popoli e fedi diverse, giustificando guerre e condanne a morte. Poi leggendo il Vangelo Tolstoj trovò la chiave di tutto: *Vi è stato detto “occhio per occhio, dente per dente”, ma io vi dico non resistete al male*. E così la non resistenza al male (*neprotivlenie zlu*) è la vera essenza del cristianesimo. Si può dire che è difficile, o che Cristo era un sognatore idealista, ma non certo che il suo discorso possa essere interpretato diversamente (cosa che invece accade per tutti i dogmi che la Chiesa propone). I relativi passi evangelici sono solitamente scuri.

*Non molto tempo fa leggevo con un rabbino il capitolo V di Matteo. Quasi ad ogni versetto il rabbino diceva: questo si trova nella Bibbia, questo è anche nel Talmud, e mi mostrava nella Bibbia e nel Talmud espressioni del tutto simili a quelle del discorso della montagna. Ma quando giungemmo al versetto sulla non resistenza al male, egli non disse: anche questo è nel Talmud, ma con un sorrisetto mi domandò: Ma i cristiani lo osservano questo ? offrono l’altra guancia?*³⁶³.

Per dimostrare che la non resistenza al male non riguarda solo quella personale, ma anche quella sociale, e quindi che il cristianesimo rinnega la legittimità di qualsiasi guerra, Tolstoj riporta un brano del *Contra Celsum* di Origene. All’accusa di Celso che i cristiani non aiutavano l’imperatore e non militavano sotto la sua bandiera, Origene faceva notare che i cristiani pregavano per l’imperatore, ma non potevano combattere per lui perché erano “rivestiti della corazza di Dio”. “E’ vero”, egli aggiungeva, “noi non serviamo sotto le sue bandiere. Anzi, noi non lo faremo neppure se egli ci obbligasse a farlo”³⁶⁴.

10. Critica della teologia dogmatica

Per stravolgere questa realtà del Vangelo come amore, perdono, pace e non resistenza al male, la Chiesa ha offerto una “falsa rappresentazione” (*ložnoe predstavlenie*) del cristianesimo sotto forma di teologia dogmatica. La funzione di questa “falsa rappresentazione” è quella di affermare quel che non c’è e dire che non c’è quel che invece c’è, portando “gli uomini a quella strana negazione di poter compiere ciò che, per loro stessa ammissione, è fonte del loro bene”³⁶⁵.

Ecco in sintesi il contenuto di questa falsa rappresentazione offerta dalla teologia dogmatica:

³⁶² *V cem moja vera* (Moskva 1884), in *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 23 (1957), reprint Prideaux Press, Letchworth-Herts (England) 1976, p. 5.

³⁶³ *V čem*, p. 13.

³⁶⁴ *V čem*, p. 65.

³⁶⁵ *V čem*, p. 71.

“Un Dio personale, eternamente esistente, uno in tre persone, improvvisamente pensò di creare il mondo degli spiriti. Un Dio buono creò dunque questo mondo degli spiriti per il loro bene; ma accadde che uno degli spiriti divenne cattivo e quindi infelice. Passò molto tempo, e Dio creò un altro mondo, materiale, ed anche l'uomo per il suo bene. Dio creò l'uomo beato, immortale e senza peccato. La beatitudine dell'uomo consisteva nel buon uso della vita senza fatica; la sua immortalità consisteva nel fatto che avrebbe dovuto vivere sempre così; l'assenza di peccato consisteva nel fatto che egli non conosceva il male.

Quest'uomo nel paradiso fu tentato da quello spirito della prima creazione, che era diventato malvagio, e l'uomo allora cadde e da lui nacquero altri uomini caduti, e da allora gli uomini cominciarono a lavorare, ammalarsi, soffrire, morire, lottare spiritualmente e corporalmente. In altre parole, l'uomo da come era stato concepito divenne in realtà come noi ora lo conosciamo e che non possiamo e non abbiamo il diritto o il motivo di immaginarlo diversamente. La condizione dell'uomo che fatica, soffre, che sceglie il bene e rifugge dal male, e che muore, ciò che è e di cui noi non possiamo immaginare alcunché di diverso, per la dottrina di questa fede non esiste una condizione costante dell'uomo, ma solo una condizione a lui non propria, occasionale, temporanea”³⁶⁶.

Tale condizione, continua Tolstoj, si mantenne dalla caduta di Adamo alla nascita di Cristo. Ma il carattere di occasionalità e temporaneità continua ancora. Il Figlio di Dio, egli stesso Dio, seconda persona della Trinità, fu mandato da Dio nel mondo sotto forma umana a salvare gli uomini da questa condizione instabile per restaurare la condizione precedente al peccato di Adamo. Con la sua morte violenta, secondo questa dottrina, il Cristo riscattò il peccato di Adamo. Poi, contro ogni evidenza, si afferma che ora la condizione è quella precedente al peccato di Adamo, senza fatica, sofferenza e morte. Ad ovviare a tale incongruenza, si afferma che i morti non sono morti, ma sono vivi.

E dato che i morti non possono in alcun modo affermare di essere morti, né che siano vivi, allo stesso modo in cui la pietra non può dire se può o non può parlare, si prende questa assenza di negazione come una prova e si afferma che gli uomini che sono morti in realtà non sono morti³⁶⁷.

Secondo questa dottrina gli uomini devono credere che la ragione è debole (razum bessilen), mentre essi sono infallibili. *Così parla la teoria teologica rigorosamente logica.*

Quanto all'affermazione di Cristo come seconda persona della Trinità, figlio di Dio Padre, venuto nel mondo per espiare il peccato di Adamo, o non se ne parla proprio nel Vangelo oppure se ne parla in passi molto dubbi³⁶⁸. Altrettanto va detto della resurrezione. Secondo Tolstoj tutti i brani che vengono proposti a sostegno della resurrezione di Cristo sono senza alcun fondamento:

In nessun luogo è detta una parola intorno alla resurrezione di Gesù Cristo. In tutti questi passi nell'originale non si incontra mai la parola resurrezione. Ad un uomo che non conosce le interpretazioni teologiche, ma con

³⁶⁶ V čem, p. 72.

³⁶⁷ V čem, p. 73.

³⁶⁸ V čem, p. 38.

la conoscenza del greco, date da tradurre questi passi, e vedrete che mai nessuno li tradurrà come sono stati finora tradotti. Nell'originale si incontrano due parole diverse: una ανιστημι, l'altra εγειρω. La prima significa restaurare, l'altra svegliare, e talvolta risvegliarsi, alzarsi. Né l'una né l'altra mai e in nessun caso può significare resuscitare. (...) Parlando di sé stesso, in tutti questi passi, adottati a prova della profezia della sua resurrezione, nemmeno una volta il Cristo usa l'espressione dai morti³⁶⁹.

Ritenendo che il particolare andasse a vantaggio della sua tesi, Tolstoj faceva notare che nella concezione ebraica mancava il concetto della resurrezione, e che quindi Cristo non poteva averlo espresso.

Per Tolstoj la felicità è proprio nell'adempiere l'insegnamento di Cristo, anche quando nessun altro lo fa. La Chiesa ha invece alterato il suo insegnamento, sostituendo, all'impegno concreto, degli strumenti (sacramenti, riti) per raggiungere lo stesso scopo rimanendo nel proprio errore, supponendo che seguire i comandamenti di Cristo sia impossibile. La Chiesa ha anche accettato la vita monastica, cioè la fuga dal mondo, mentre è nel mondo che l'uomo deve cimentarsi. Cristo non andò spontaneamente nel deserto, ma vi fu spinto dal diavolo³⁷⁰.

11. La Chiesa ortodossa e il comandamento: non uccidere

La felicità è di questa vita e non bisogna attenderne un'altra.

Una delle prime condizioni da tutti riconosciute della felicità è quella di una vita in cui non è violato il legame dell'uomo con la natura, vale a dire una vita sotto il cielo aperto, alla luce del sole, all'aria fresca: la comunione con la terra, le piante, gli animali³⁷¹.

Il che si può dedurre anche dal fatto che la peggiore sventura è considerata quella di non poter vivere così, come quando si finisce in carcere (un carcere vero o figurato, quando non si riesce a godere di queste cose). *Altra condizione di felicità è il lavoro, che sia innanzitutto un lavoro amato e libero, e poi un lavoro fisico, che suscita l'appetito ed un sonno ristoratore e pacificatore³⁷².* Una terza condizione è il calore della famiglia. Una quarta è l'armonia con tutte le persone del mondo. Un'ultima è la salute e l'assenza di malattie.

Tolstoj affermava che all'inizio della nuova intuizione non pensava che la nuova dottrina contrastasse con l'insegnamento della Chiesa e che soltanto questa Chiesa non tirava tutte le conseguenze dalla dottrina di Cristo. Poi man mano che la sua ricerca procedeva si accorgeva che le sue conclusioni erano sempre più distanti da quelle della Chiesa, nonostante che cercasse di non approfondire il solco. *Ma quando portai a termine il mio lavoro, mi accorsi che per quanto mi sforzassi di salvare qualcosa dell'insegnamento della Chiesa, di questo non restava alcunché. E non sarebbe successo nulla se non rimaneva alcunché, arrivai a convincermi che non poteva restare nulla³⁷³.*

Uno dei momenti che determinarono lo strappo dalla Chiesa fu la lettura di un

³⁶⁹ V cem, p. 92-93.

³⁷⁰ V cem, p. 112.

³⁷¹ V cem, p. 116.

³⁷² V cem, pp. 116-117.

³⁷³ V cem, p. 131.

Tolkovyj Molitvennik (terza edizione, Mosca 1879) che affermava commentando il sesto (quinto nella tradizione cattolica romana) comandamento che condannare a morte un criminale e uccidere il nemico in guerra non era peccato:

*Non è peccato. Il criminale è privato della vita per impedire il grande male che egli commette; il nemico è ucciso in guerra perché nella guerra si combatte per il sovrano e per la patria*³⁷⁴.

Tolstoj andò quindi a verificare sugli antichi catechismi:

*In tutti i vecchi catechismi questo non c'era scritto. E neppure nel catechismo di Pietro Mogila, né in quello di Platon, né in quello di Beljakov, e nemmeno nei piccoli catechismi cattolici. La novità era stata introdotta da Filarete, che aveva composto anche un catechismo per i militari. Il Tolkovyj Molitvennik era stato composto sulla base di questo catechismo*³⁷⁵.

Studiando il catechismo di Filarete (edizione 64, del 1880) ci si accorge che tratta dei dogmi della fede, dei sacramenti e della preghiera, *ma non c'è alcun insegnamento sulla vita, si parla dell'amore, ed invece dei comandamenti di Cristo si parla dei dieci comandamenti di Mosé*³⁷⁶.

Per di più ad ogni comandamento corrispondevano delle postille e corollari che distruggevano quanto detto prima. Ad esempio si parla che c'è un solo Dio, e poi si invita a venerare angeli e santi, *per non parlare della Madre di Dio e delle tre persone di Dio*. Quanto al secondo comandamento di non crearsi degli idoli, ecco che il catechismo insegna la venerazione delle icone. Quanto al terzo di non nominare il nome di Dio invano, il catechismo ammette il giuramento *per ogni caso in cui lo esige l'autorità legittima*. Il quarto invita a santificare il sabato, e il catechismo insegna a santificare la domenica e le tredici feste maggiori, altre feste e a digiunare la quaresima e il mercoledì e il venerdì. Il quinto che invita ad onorare il padre e la madre, è cambiato in *onorare il sovrano, la patria, i pastori della Chiesa, coloro che sono messi a posti di responsabilità*. E non si è avuto nemmeno l'accortezza, dopo vent'anni di abolizione della schiavitù, di togliere i signori, *da parte di coloro che li servono e che sono loro proprietà*. Il sesto, relativo al *non uccidere*, esclude il caso del criminale e del nemico in guerra. E Tolstoj commentava (sdegnato per lo scandalo a tanti bambini innocenti) con le parole di Cristo:

*Guai a voi scribi e farisei, ipocriti, che avete chiuso agli uomini le porte del Regno di Dio. Voi non ci siete entrati ed impedite agli altri di entrarvi*³⁷⁷. [...] *La dottrina della Chiesa con i suoi dogmi, concili, gerarchia, indubbiamente è connessa alla dottrina di Cristo. Questo legame è tanto evidente quanto il legame del nuovo frutto dalle viscere della madre. Ma come il cordone ombelicale e il luogo dopo la nascita divengono superflui pezzetti di carne, i quali per rispetto a ciò che contenevano è bene seppellire con cura sotto terra, così la Chiesa è diventata un inutile organo in disuso che, solo per rispetto al suo passato, si deve nascondere in qualche posto*³⁷⁸.

E se la Chiesa non viene messa da parte, continua Tolstoj, diventa un intralcio per

³⁷⁴ V čem, pp. 131-132.

³⁷⁵ V čem, p. 132.

³⁷⁶ V čem, p. 133.

³⁷⁷ V čem, p. 134.

³⁷⁸ V čem, p. 146.

coloro che vogliono attingere all'autentica dottrina di Cristo.

12. Il Regno di Dio e le Chiese

La primitiva comunità cristiana viveva spontaneamente la sua fede nel messaggio di Cristo. Era un messaggio di forte contenuto etico, e come tale veniva vissuto. Ben presto però, man mano che questo messaggio veniva meditato e messo in formule, cominciarono ad emergere le divisioni e le differenze. E fu così che nacquero le Chiese. Il che significa che non c'è mai stato un tempo in cui c'era una Chiesa, ma sin dal primo momento si deve parlare al plurale, con l'esistenza di almeno due Chiese. Gli scrittori chiamavano Chiesa la propria, eresia quella contrapposta, e consideravano fuori della Chiesa (propria) gli appartenenti all'altra Chiesa, definendoli *eretici*. *La chiesa una è soltanto una rappresentazione fantastica, che non ha in sé la più piccola traccia di realtà*³⁷⁹.

Le cose non sono cambiate nelle epoche successive. Cattolici, ortodossi e luterani, come incisivamente affermano i rispettivi catechismi, continuano ad affermare che solo la propria chiesa è vera, le altre sono erronee, eretiche e scismatiche, e quindi fuori della chiesa. Lo Spirito Santo agisce sulla gerarchia della propria Chiesa, lasciando al loro destino le gerarchie delle altre chiese. E lo stesso discorso vale al riguardo della tradizione, nel senso che ogni chiesa si ritiene l'unica veramente collegata alla dottrina di Cristo e degli apostoli.

*Ogni Chiesa presenta le stesse prove della sua continuità nella tradizione e gli stessi miracoli in appoggio della sua ortodossia. Di modo che la definizione esatta ed assoluta di ciò che è la Chiesa non può essere che una sola: la Chiesa è una riunione di uomini che affermano di essere soli nel possesso della verità. Queste società, trasformate in seguito, col concorso del potere civile, in istituzioni potenti, sono state l'ostacolo principale alla propagazione della vera intelligenza della dottrina di Cristo*³⁸⁰.

*Dovunque esiste la Chiesa, deve esistere l'eresia. La chiesa è una società di uomini che pretendono di possedere la verità assoluta; l'eresia è l'opinione di coloro che non riconoscono l'indiscutibilità di questa verità. L'eresia è la manifestazione del movimento, una rivolta contro l'inerzia dei principi della Chiesa, un tentativo di concezione vivente della dottrina. Ogni passo avanti verso l'intelligenza e l'effettuazione della dottrina è stato fatto da eretici: Tertulliano ed Origene, Sant'Agostino e Lutero, Huss e Savonarola, Chelcickij ed altri erano eretici*³⁸¹.

Per la sua stessa conservazione ogni chiesa è costretta a creare un mondo di rituali e superstizioni allo scopo di ipnotizzare ed impedire al fedele di tornare alla vera dottrina di Cristo. E' vero che nelle riviste religiose si cerca di dare un tono più intellettuale, ma ai milioni di fedeli si propinano sin dall'infanzia riti incomprensibili e senza senso. Il tutto, venerazione di icone e reliquie, ma anche racconti del Vecchio Testamento, per nascondere il Vangelo.

Un dilemma è posto alle chiese: il Sermone della Montagna oppure il Simbolo di Nicea. L'uno esclude l'altro. Se l'uomo crede sinceramente nel Sermone della

³⁷⁹ Carstvo Božie vnutri vas. *Christianstvo ne kak mističeskoe učenie, a kak novoe žizneponimanie*, Berlin 1920, trad. It. *Il Regno di Dio è in voi*, Manca editrice, Trento 1988, p. 66.

³⁸⁰ Carstvo, cit., p. 68.

³⁸¹ Carstvo, 74.

Montagna, il Simbolo di Nicea perde fatalmente per lui ogni senso ed ogni valore, e col Simbolo di Nicea la chiesa e i suoi rappresentanti. E s'egli crede nel Simbolo di Nicea, cioè nella chiesa, cioè in coloro che se ne intitolano rappresentanti, il Sermone della Montagna diviene inutile per lui. Gli è perciò che le chiese non possono non fare tutti gli sforzi immaginabili per oscurare il senso del Sermone della Montagna ed attrarre gli uomini a sé³⁸².

13. Vladimir Solov'ev: il fascino della cattolicità e la sofia

Nel quadro del grande risveglio teologico della seconda metà del XIX secolo, sia a seguito della riforma storico patristica del Protasov che del potente pensiero chomjakoviano, si staglia l'ispirata figura di Vladimir Solov'ev, il padre della *unità del tutto*, della sofologia e del pensiero creativo russo, a cui si rifanno i massimi pensatori russi del secolo XX, quali Berdjaev, Florenskij e Bulgakov. Se in quello stesso periodo il Dostoevskij puntava verso il Cristo russo ed un'esperienza mistico-popolare, ed il Tolstoj sottoponeva a spietata critica la teologia ortodossa, il Solov'ev intraprese un cammino diverso: spingere la teologia ortodossa verso un superamento del provincialismo russo per pervenire alla cattolicità ecclesiale. Anzi in questa nostalgia di cattolicità egli vedeva la missione della Russia nell'ambito del mondo ortodosso.

Figlio del grande storico Sergej Michajlovič, Vladimir nacque a Mosca il 16 gennaio 1853. Avviato alla religione dal nonno paterno e alla letteratura russa dalla madre, la sua natura mistica si rivelò già nel 1862, quando ebbe una visione della Sofia-Sapienza divina mentre in chiesa veniva cantato l'inno dei cherubini. Dopo alcuni anni di studio delle scienze naturali, durante i quali si professava ateo, si avvicinò a Kant e alla filosofia positivista. Dopo una nuova esperienza mistica, durante un viaggio ferroviario da Mosca a Charkov' (1872), lasciò la facoltà di scienze per quella di lettere (1873). Si diede quindi alla lettura della filosofia occidentale e specialmente dell'idealismo tedesco, frequentando anche alcuni corsi all'accademia ecclesiastica per conoscere la patristica.

Già nel 1875 gli fu assegnato un corso filosofico all'università, ma in primavera si recò a Londra, ove si interessò alla filosofia indiana, allo gnosticismo e all'occultismo. Al British Museum ebbe la seconda visione della Sofia. La terza avrà luogo nel 1876 in Egitto. Nel 1877 da Mosca si trasferì a Pietroburgo dove conobbe Sofija Chitrovo, che non riuscì a sposare pur essendo lei separata dal marito. Durante questo soggiorno pietroburghese scrisse i *Principi filosofici del sapere integrale* (1877), la *Critica dei principi astratti* (1877-1880) e le *Lezioni sulla Divinumanità* (1877-1881). Tra il pubblico erano talvolta presenti a queste lezioni anche Dostoevskij e Tolstoj.

Il suo discorso che condannava l'uccisione dello zar Alessandro II (1881), ma che al contempo chiedeva la grazia per gli attentatori, gli costò sia il posto che la possibilità di parlare in pubblico. Cominciò allora un'attività di pubblicista con una propensione crescente alle tematiche religiose. Con *La grande contesa e la politica cristiana* (1883) Solov'ev ruppe con lo slavofilismo e cominciò a sostenere la complementarità del Cattolicesimo e dell'Ortodossia, con la particolare vocazione della Russia in questo cammino verso l'unità della Chiesa. Sulla stessa scia si muovevano i *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij* (1881-1883) e i *Fondamenti spirituali della vita*.

Tale svolta però poco a poco non fu più tollerata dalla censura, e le due opere successive dovettero apparire all'estero. *La storia e l'avvenire della teocrazia* (1887) fu pubblicata a Djakovo (Croazia) per interessamento del vescovo cattolico Strossmayer, mentre *La Russia e la Chiesa universale* (1888) fu pubblicata a Parigi. La delusione per

³⁸² Carstvo, p. 91.

le critiche sia da parte cattolica che ortodossa nel 1889 lo spinsero verso studi più letterari. Nel 1891 fu nominato direttore della sezione filosofica della grande Enciclopedia Brockhaus-Efron (una specie di Treccani russa). Un certo scalpore fece poi nel 1896 il fatto che ricevette la comunione da un sacerdote cattolico. Nel 1897 scrisse la *Giustificazione del bene*, e l'anno dopo, quando la salute era ormai sempre più malferma, fece un altro viaggio in Egitto. L'ultima opera è i *Tre dialoghi*. Morì nella tenuta di campagna dei principi Trubeckoj, presso Mosca, il 31 luglio del 1900.

14. Inizi slavofili

In Solov'ev si sogliono distinguere tre periodi: teosofico, teocratico e teurgico. Ma in questa trattazione, che vuole enucleare gli aspetti teologici, si parlerà solo di due periodi, quello slavofilo e quello cattolico (nel senso più vasto del termine). Fermo restando che alcuni elementi ritornano in tutti i periodi, la transizione dal primo al secondo è segnata dall'opera *La grande contesa e la politica cristiana* (1883).

Molto significativi sono i titoli delle sue prime opere per farsi un'idea dell'influsso slavofilo. La dissertazione *La crisi della filosofia occidentale* (1874) fu concepita chiaramente secondo le linee direttrici del pensiero di Kireevskij e Chomjakov. Secondo questa impostazione, l'inizio della crisi della filosofia occidentale va individuato nella separazione avvenuta nell'ambito della filosofia scolastica fra ragione e fede. La rottura di questa unità ha aperto la strada alla filosofia moderna:

Eliminato quello che un tempo era stato il principale oggetto della ragione – il cristianesimo storico inteso come autorità – unico oggetto della ragione rimase la natura immediata delle cose, il mondo esistente. All'origine della filosofia moderna si pone allora un altro dualismo, non più quello tra la ragione e la fede, ma quello tra la ragione e la natura, il mondo esterno, oggetto della ragione³⁸³.

Il legame con lo slavofilismo si scorge nell'intendere la ragione come *pensiero individuale* staccato dalla *auctoritas*, intesa come fede collettiva del popolo (anche se lo slavofilismo si sarebbe guardato bene di usare il termine *auctoritas* per indicare la fede, sia pure collettiva).

In questa filosofia Dio viene escluso, né si avverte la necessità di richiamarlo in causa. Nell'idealismo tedesco c'è un continuo rincorrersi dell'essere e del pensiero, nel senso però che tutto l'essere alla fin fine viene ad essere ingoiato nelle categorie del pensiero. Il che toglie ogni valore alla trascendenza e all'oggettività dell'essere. Né questa conclusione negativa sull'essere viene superata se si ricorre all'empirismo. Anche qui infatti l'essere reale (nel momento in cui viene conosciuto) non è altro se non come lo vediamo nello stato empirico della coscienza. In altri termini sia nell'idealismo che nell'empirismo siamo di fronte al medesimo formalismo, in cui scompaiono sia il conoscente che il conosciuto, per emergere unicamente la forma della conoscenza.

La crisi è dunque nella scissione. Il rimedio nella ricomposizione. L'esaltazione del soggetto può essere un fatto positivo, se il soggetto non viene esclusivizzato a discapito dell'oggetto. Così pure, l'esaltazione della materia può essere un fatto positivo, se la materia non escludesse il valore dell'atto conoscitivo. Il rimedio della crisi consiste

³⁸³ Cfr. Vl. Solov'ev, *Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov)*, trad. It. A cura di Adriano dell'Asta, *La crisi della filosofia occidentale*, La casa di Matrona, 1989, p. 26.

dunque nel recuperare l'unitotalità, nel recuperare una realtà senza per questo negare l'altra, anzi valorizzandola proprio nella correlazione con l'altra.

Nella scia di Kireevskij e Chomjakov si muoveva il Solov'ev anche nei *Principi filosofici*, che apre con una interpretazione della storia tendente a spiegare il cesaropapismo dell'oriente cristiano e lo statalismo ecclesiale dell'occidente. Il primo è visto nella continuità con l'impero romano pagano (Giustiniano che convoca concili ed emana leggi con un'autorità non diversa da quella di Diocleziano), il secondo nella necessità di difendersi dall'invasione germanica appellandosi all'unità dell'impero³⁸⁴. Quindi, nel corso del tempo, da un sapere organico all'ombra della teologia si è passati ad una frammentazione: *Le ultime parole della civiltà occidentale sono dunque il socialismo economico nel campo sociale, il positivismo nel campo della conoscenza e il realismo utilitaristico nella sfera della creatività*³⁸⁵. Ma Solov'ev non pensa che queste siano le ultime parole dell'occidente. Verrà il tempo che ci si accorgerà dei limiti insiti in queste parole e si riscopriranno quei valori, quella interiore vitalità di forme che vivevano nascoste e si credevano superate. Intanto però mentre prevale questa frammentazione anche l'oriente musulmano (con la sua conoscenza integrale) è superiore alla civiltà occidentale.

Così, mentre in oriente prevale un monismo esclusivo che esalta Dio e annulla l'autonomia dell'uomo, in occidente si è affermato un uomo senza Dio. Ma sorgerà un popolo che fa da mediatore e che indicherà all'evoluzione umana il suo contenuto assoluto, cominciando con la rivelazione del supremo mondo divino. Per fare ciò, questo popolo dev'essere libero da ogni esclusivismo e unilateralità. Ora, *è fuori di dubbio che queste qualità fanno parte del carattere avito della stirpe slava e in particolare del carattere nazionale del popolo russo.*

Mentre empirismo e razionalismo in occidente sono condizionati rispettivamente dalla scienza e dall'astrattezza, in oriente si è sviluppata una conoscenza integrale, una libera teosofia, che a livello di teologia è un recupero del misticismo che è in grado di elevare in una impostazione organica sia l'empirismo che il razionalismo³⁸⁶. In particolare, è necessario superare sia la kantiana netta distinzione fra fenomeno e noumeno, sia l'hegeliana identificazione dei due (con la conseguente scomparsa anche della cosa in sé) per giungere all'affermazione dell'essente in quanto e come si manifesta. La manifestazione cioè non è qualcosa di diverso, bensì è un grado relativo dello stesso essente³⁸⁷. Del resto senza l'essente non potrebbe esserci alcuna manifestazione, che dunque va concepita come l'essente stesso, ma in una dimensione diversa ed inferiore.

15. La Sofia e la divino-umanità

Come si è detto, già in questa fase slavofila compaiono elementi di novità e creatività. Anche se pare che fossero appunti indipendenti, Solov'ev al momento di pubblicare i *Principi filosofici*, volle innestarvi l'idea della Sofia, presentandola quale strumento per superare la separazione (di kantiana memoria) da una parte ed il monismo caotico (di matrice hegeliana) dall'altra. Nella Sofia, vale a dire nella sapienza divina, il monismo che caratterizza l'essere universale non è più indifferenziato e caotico, bensì illuminato dalla luce dell'Assoluto. Così la Sofia perde il carattere originale della misticità e prende quello della metafisica dell'unità del tutto.

³⁸⁴ Vlad. Solov'ev, *La conoscenza integrale*, la Casa di matrona, Seriate BG 1998, pp. 18-19.

³⁸⁵ Ivi, p. 26.

³⁸⁶ Ivi, p. 48.

³⁸⁷ Ivi, p. 124.

Anche la prima parte dello scritto sulla *Sofia* sembra quasi una continuazione dei *Filosofskie načala cel'nogo znanija*. Poi, dalla metafisica si passa alla teologia o, meglio, alla filosofia religiosa. Tema centrale diviene l'incarnazione come momento culminante di quel processo universale che tende a manifestare la spiritualità divina in tutta la realtà, "l'incarnazione di Dio in tutti gli esseri", "la materializzazione della divinità"³⁸⁸. Con un linguaggio di sapore gnostico Solov'ev vede questo processo come un superamento di varie forze, da quella inorganica e materiale dominata da Satana, a quella dell'intelligenza naturale del Demiurgo per giungere infine all'anima libera della Sofia. Nell'uomo tutte e tre queste forze sono presenti. Ecco perché, dovendosi incarnare, Dio lo ha fatto nell'uomo che, pur partecipando del mondo materiale, è sede anche della Sofia.

Ma la nozione di Sofia si esplica con maggiore vitalità nel momento in cui il Solov'ev espone sotto forma di dialogo quel "vago sogno che lo aveva guidato sulle rive del Nilo". Come però le sue "visioni" siano ancora condizionate dal suo slavofilismo si denota dal brusco attacco iniziale all'occidente. Dice Sofia:

Che cos'è per te il cristianesimo? E' il papato, che, invece di purificarsi del sangue e del fango di cui si è ricoperto nel corso dei secoli, li sanziona e li conferma proclamandosi infallibile? E' il protestantesimo, diviso e impotente, che vuol credere e non crede più? E poco oltre: Il cattolicesimo e il protestantesimo moderno sono i rami secchi e senza frutto che è ormai tempo di potare³⁸⁹.

Il processo universale si muove quindi sui binari del tragico, il che richiama sia lo gnosticismo e la cabala ebraica che il pessimismo Schopenhaueriano, ma nella concezione generale il tutto si risolve attraverso l'intuizione schellinghiana nella visione ottimistica e quasi escatologica della Sofia.

Rispetto alle prime tre opere, più originali apparvero le sue *Lecture sulla Divino-umanità* (1877-1881). Se nelle prime tre ci si trova di fronte ad un'applicazione alla recente filosofia occidentale degli stessi principi gnoseologici dello Slavofilismo, con in più una marcata tendenza al sistema e l'intuizione della Sofia, nelle *Lecture* Solov'ev si rivela pensatore geniale ed indipendente; ed anche se mantiene i principi slavofili la sua visione prende un'impronta universalistica.

Il rapporto Dio-uomo è centrale, ma inserito in una visione cosmica. Così assistiamo ad una trasposizione sul piano ontologico ed escatologico di quei fondamenti filosofici che nello Slavofilismo erano rimasti sul piano gnoseologico ed esistenziale³⁹⁰.

Il principio conduttore delle *Lecture* è il principio teandrico³⁹¹, il cui fondamento teologico è l'incarnazione del Logos nell'uomo Gesù. L'incarnazione non ha significato solo per l'uomo, avendo segnato la nascita dell'uomo nuovo, spirituale, ma per l'universo intero. Nel corso della storia il potere di Cristo eliminerà il potere dello spirito del male di modo che alla fine dei tempi, sia l'uomo che l'universo, saranno rigenerati e ricostituiti in quella unità col divino che caratterizzava tale rapporto anteriormente alla caduta di Adamo.

A rendere possibile l'unificazione del divino con l'extra-divino è la *Sofia* o saggezza divina. Il progressivo riavvicinamento del divino e dell'umano, che si attua nella storia e che si radica nell'incarnazione del Verbo è un processo di sofianizzazione che culminerà nella teocrazia universale.

³⁸⁸ Ivi, p. 154.

³⁸⁹ Ivi, pp. 162-163.

³⁹⁰ Cfr. Zenkovsky B., *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, pp. 26-33.

³⁹¹ Per la collocazione dell'idea della Divino-umanità nel pensiero di Solov'ev, vedi Zouboff P., *Vladimir Solovyev on Godmanhood*, New York 1944. Al cap. III è messo in rilievo anche il rapporto che intercorre fra la Divino-umanità, l'idea di Sofia e l'idea della pan-unità (vseedinstvo).

Concretamente questo processo si attua instaurando una vera uguaglianza tra gli uomini, fondata sulla libertà e sull'amore fraterno. Ciò però diviene chiaro soltanto dopo un'affermazione unilaterale ed esclusiva dei principi umani, i quali, una volta scoperti come unilaterali, apriranno nuove vie e prospettive più onnicomprensive.

La via verso la salvezza, verso la realizzazione della vera uguaglianza, della vera libertà e fratellanza, passa attraverso l'autonegazione. Ma per l'autonegazione è necessaria una previa autoaffermazione... Da qui si vede il grande significato dello sviluppo negativo dell'Occidente, il grande compito della civiltà occidentale. Essa costituisce il pieno, consequenziale distacco delle forze naturali dell'uomo dal principio divino, la loro esclusiva autoaffermazione, la tensione a fondare l'edificio della cultura universale su se stessi" 392.

Le *Lecture sulla Divino-umanità*, dopo un tentativo di andare al di là del confronto fra oriente e occidente, tornano ancora una volta sul tema che sta a cuore a Solov'ev, rivelando ancora una volta l'influsso slavofilo.

L'Occidente è già in crisi, ripete il filosofo russo, come dimostrano lo scetticismo ed il pessimismo invadenti. Una crisi che lo porterà alla coscienza della "infruttuosità di questa vittoria", e alla consapevolezza che la soluzione è nel principio divino. Per la realizzazione di tale svolta è necessario un diverso modello culturale, quello che porta alla liberazione da ogni esclusivismo e unilateralità, al possesso della integralità e concretezza (cel'nost' i konkretnost') della universalità positiva³⁹³.

Tutte le sfere della vita e dell'attività umana, dice Solov'ev, devono essere proiettate verso una *concorde unità divino-umana, devono entrare nella composizione di una teocrazia libera, nella quale la chiesa universale raggiunge tutta la grandezza della statura di Cristo*. Questo si comprende meglio se si parte dalla Chiesa come corpo di Cristo, da intendersi non come una semplice metafora, ma come una formula metafisica. Tale corpo non è statico, ma cresce e si sviluppa, man mano che la volontà umana si conforma alla divina³⁹⁴.

La crescita del corpo di Cristo, cioè della chiesa nell'umanità, deve procedere secondo i principi che danno vita a questo corpo, e non secondo i principi di corpi estranei. L'uso della coercizione per guadagnare nuove conversioni indica sfiducia nel disegno divino e rivela *quella nascosta miscredenza che giace alla sua radice* ³⁹⁵.

Sullo sfondo del Protestantesimo c'è invece il razionalismo. Esso è il risultato di una reazione alla concezione tutta esteriore della salvezza per fare emergere l'incontro personale e spirituale con Dio. Entrambe queste vie seguite dal cristianesimo occidentale sono estranee all'Oriente, il quale ha sviluppato prevalentemente il principio divino, trascurando sia quello umano della ragione che quello della personalità. Se è vero che i due principi (l'umano e il divino) sono insufficienti isolatamente presi, è anche vero che l'Oriente è avvantaggiato, in quanto, mantenendosi fedele al principio divino, può ugualmente sfruttare l'esperienza religiosa occidentale³⁹⁶.

³⁹² Čtenija o Bogočelovečestve (Sobranie, t. 3, p. 13).

³⁹³ Ivi, p. 14, 38

³⁹⁴ Ivi, p. 172.

³⁹⁵ Ivi, p. 174.

³⁹⁶ Ivi, pp. 175-180.

16. Critica dello Slavofilismo

Prendendo spunto dall'uccisione dello zar Alessandro II (1881), il Solov'ev condivide l'opinione di Slavofili come I. Aksakov, che gesti simili rivelano il basso livello morale cui è pervenuto il popolo russo (*spiritualmente paralizzato*)³⁹⁷. Ma questa riflessione era destinata ad un ripensamento dalle notevoli conseguenze. Sinora violenza e coercizione erano appannaggio della Chiesa cattolica. Ora, un'analisi più attenta, sia pure ancora sotto l'influsso slavofilo, portò ad un atteggiamento più critico verso l'ortodossia russa.

*Sono già due secoli che la Chiesa russa, invece di servire come fondamento di vera unità per tutta la Russia, è proprio essa a fungere da fattore di divisione e di inimicizia*³⁹⁸.

Avendo spezzato il principio cristiano di unità (verità-amore e verità-giustizia), la Chiesa oggi ricorre all'autorità e alla costrizione per mantenere l'unità del popolo. In passato, la Chiesa, senza abbassarsi dinanzi allo stato, non entrò in concorrenza con esso. Lo stato a sua volta riconosceva il principio della superiorità morale della Chiesa. Se c'era armonia fra la terra e lo stato, fra lo zar ed il popolo, ciò era dovuto al comune riconoscimento della superiorità del principio cristiano. La mutua fiducia tra lo zar ed il popolo si rivelava negli *zemskie sobory*. Fu con l'opričnina di Ivan il Terribile che tale unione cominciò ad incrinarsi. Il metropolita Filippo non si oppose al Terribile sul piano del potere, ma rimproverò allo zar di aver rotto il principio morale. Poi, sotto il pacifico zar Aleksej Michajlovič, sul trono del *metropolita martire* salì il *patriarca boia* ed il popolo fu costretto a fuggire nelle foreste³⁹⁹.

Se le accuse dei raskolniki erano esagerate, resta il fatto che col patriarca Nikon la gerarchia russa imboccava una strada poco consona all'antica ortodossia.

*Il patriarca Nikon non passò al Latinismo, ma incoscientemente fece suo l'errore fondamentale dei Latini. Tale errore di base consiste nel fatto che il potere ecclesiastico è considerato di per sé come principio e scopo. In realtà, esso non è principio né scopo nel mondo cristiano. Principio è il Cristo e scopo il Regno di Dio e la sua verità-giustizia (pravda). Il potere ecclesiastico è soltanto uno strumento necessario nella situazione terrena della Chiesa, allo scopo di rendere possibile il raggiungimento della meta, cioè l'inabitazione della verità divina sulla terra; la vera autorità e i diritti del potere ecclesiastico dipendono direttamente dal loro fedele servizio alla verità di Dio e sono naturali conseguenze e proprietà di questo ministero*⁴⁰⁰.

Con Nikon il principio di unità fra Chiesa e stato da interiore diviene esteriore. Per cui piuttosto che esaltare il potere della Chiesa, Nikon lo ha abbassato. Portando l'analogia del sole e della luna per indicare rispettivamente l'autorità della Chiesa e dello stato, Nikon assumeva la posizione dei papi di Roma, abbandonando quella ortodossa. Egli dimenticava cioè che il potere (*vlast'*) ecclesiastico non è commensurabile a quello dello stato, è di natura diversa (*ne odnorodna, ne soizmerima*).

³⁹⁷ *O duchovnoj vlasti v Rossii* (Sobranie, t. 3, pp. 227-242).

³⁹⁸ Ivi, p. 229.

³⁹⁹ Ivi, pp. 230-232.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 232.

Nella Chiesa russa entrava il principio latino della violenza religiosa e del cinismo dei gesuiti. Così ad esempio il patriarca Ioakim rispondendo al raskolnik Pavel Danilovec, faceva notare che la gerarchia non torturava o metteva al rogo gli eretici perché facevano diversamente il segno della croce, ma perché dichiaravano eretica la gerarchia stessa e le disobbedivano. Quanto alla croce, egli aggiungeva, *fatela come volete*. Questo il caratteristico atteggiamento dei gesuiti, i quali dicono ugualmente: *vivi e credi nel modo ed in ciò che vuoi, ma soltanto riconosci l'autorità del papa*⁴⁰¹.

In tal modo, invece di dare forza allo stato, la Chiesa è ricorsa allo stato per essere sostenuta nella sua lotta contro i raskolniki.

*L'evidente debolezza del potere ecclesiastico, l'assenza in esso di un'autorità morale e di un significato sociale comunemente riconosciuti, la silenziosa sottomissione al potere civile, l'alienazione del clero dal popolo e la divisione nello stesso clero fra nero, che guida, e bianco, che è sottomesso, il dispotismo dei superiori sugli inferiori... questa è l'attuale situazione della Chiesa russa, che tutti conoscono*⁴⁰².

Anche sul piano teologico la Chiesa russa ha commesso un errore. Proprio mentre in Occidente si sviluppava una forte critica razionalistica nei confronti della scolastica, ecco che i nostri teologi si sono rifatti proprio a quella teologia scolastica incapace di far fronte alla suddetta critica.

Indubbiamente, in Russia c'è stato qualche progresso, come l'abolizione della schiavitù e l'ammorbidente delle leggi penali, ma la gerarchia non ha avuto alcun ruolo. Se essa vuole partecipare alla crescita spirituale del popolo deve tornare al principio cristiano che regolava i rapporti fra stato e popolo nella Russia antica⁴⁰³.

L'analisi della realtà ecclesiale russa, condotta con estrema onestà intellettuale, porta il Solov'ev a prendere coscienza della distanza che lo separa dagli Slavofili. Questi non riescono a vedere alcuna deviazione nella Chiesa russa, e se qualcosa non va non è imputabile alla Chiesa, ma a singoli elementi. Il Solov'ev allora si pone il problema di cosa accechi gli Slavofili al punto da non far più vedere realtà evidenti. E lo individua in uno dei concetti centrali del pensiero slavofilo: la *narodnost'*, o spirito del popolo. Di primo acchito tale concetto è davvero esaltante e quasi mistico. Riflettendoci però ci si accorge che esso si tramuta in passione per interessi locali e in orgoglio campanilistico.

*La narodnost' non è l'idea suprema che dobbiamo servire, ma è la viva forza naturale e storica, la quale essa stessa deve servire l'idea superiore e con questo servizio dare un senso e giustificare la propria esistenza*⁴⁰⁴.

Per Solov'ev dunque la *narodnost'* è un concetto positivo in quanto dà vitalità ai valori del cristianesimo. Diventa negativo quando si trasforma in valore esso stesso. Cosa che è avvenuto nel pensiero slavofilo, che è sfociato in un narcisismo intellettuale:

*L'autocoscienza nazionale è una grande cosa; ma quando l'autocoscienza del popolo si trasforma in soddisfazione di sé, e la soddisfazione di sé arriva all'autovenerazione, allora termine naturale di essa è l'autoannientamento: la favola di Narciso è istruttiva non solo per le persone individuali, ma anche per i popoli*⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Ivi, pp. 233-235.

⁴⁰² Ivi, p. 236.

⁴⁰³ Ivi, pp. 236-242.

⁴⁰⁴ O narodnosti i narodnyh delach v Rossii (Sobranie, t. 5, p. 25).

⁴⁰⁵ Ivi, p. 27.

La via russa non è quella dell'egoismo nazionale, ma dell'abnegazione (samootrečenie) nazionale. Il ruolo della narodnost' è molto importante, ma essa dev'essere aperta alle altre narodnosti, deve saper apprezzare e accogliere le conquiste dell'Occidente. La narodnost' non deve impedire di vedere i pregi negli altri popoli, né i difetti nel proprio popolo⁴⁰⁶.

Questo è l'errore del Chomjakov. Egli presenta l'Ortodossia ideale, vale a dire la Chiesa come sintesi di unità libertà e amore. Ad una simile formula astratta (otvlečennaja) egli contrapponeva il Cattolicesimo reale (*dejstvitel'noe katoličestvo*) ed il protestantesimo reale, eludendo i problemi concreti dell'Ortodossia⁴⁰⁷. Chomjakov avrebbe potuto dare un contributo più efficace se non avesse ceduto continuamente ai salti ingiustificati fra chiesa ideale e chiesa storica⁴⁰⁸. Il concetto sarà indirettamente ribadito nella *Storia e avvenire della Teocrazia*, ove rilevava che nella teologia russa ancora non esisteva una definizione comunemente accettata sulla natura della Chiesa, e che ciò che aveva poi detto il Chomjakov era stato già detto da Johann A. Möhler⁴⁰⁹.

Mentre costruzioni artificiali supplivano alla sua mancanza di conoscenze di storia della Chiesa, la narodnost' faceva perdere al Chomjakov anche il senso dell'ideale religioso universale. Che la Chiesa cattolica fosse caratterizzata dal principio di autorità è un'accusa senza senso, in quanto ogni chiesa istituzionale cammina applicando questo principio⁴¹⁰.

Nell'articolo *Idoli e ideali* (1891) Solov'ev si allontanava definitivamente dallo Slavofilismo definendolo un elementare nazionalismo senza idee (*stichijnyj i bezidejnyj nacionalizm*).

17. Autorità e libertà. Papato e papismo

L'espressione positiva della critica allo Slavofilismo è "La grande controversia", del 1883. Cogliendo l'occasione dalla questione orientale, ed in particolare dai rapporti fra Polonia e Russia, Solov'ev s'innalza ad una visione universale, nella quale, fra i diversi valori umani il primo posto spetta alla coscienza.

Si deve distinguere, secondo Solov'ev, fra nazionalità e nazionalismo. Mentre la prima rappresenta infatti una realtà positiva (Cristo, come uomo, è la realizzazione più alta della nazionalità o narodnost' giudaica), il secondo è una realtà negativa (come Caifa per la nazione giudaica). Abolendo il nazionalismo, il Cristianesimo ha elevato la nazionalità o sovranazionalità o super-narodnost' (sverchnarodnost'). Cristo infatti ha voluto creare un principio unificatore dell'umanità, diverso da quello del sangue, cioè il principio cristiano della coscienza e del senso morale. La prova di fatto che ormai il principio della coscienza prevale su quello del sangue è data proprio dal caso dei Polacchi, che, benché abbiano affinità di sangue coi Russi, si sentono più vicini spiritualmente agli occidentali cattolici⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 30, 35-38.

⁴⁰⁷ *Slavjanofil'stvo i ego vyroždenie* (Sobranie, t. 5, pp. 186-190).

⁴⁰⁸ Ivi, p. 191, 192, 258.

⁴⁰⁹ Cfr. *Istoria i buduščnost Teokratii*, Sobranie IV, pp. 204-252.

⁴¹⁰ *Slavjanofil'stvo*, pp. 257-259.

⁴¹¹ Cfr. *Velikij spor i christianskaja politika*, in Sobranie, t. IV, pp. 8-15, 19.

*Lo spirito è più forte del sangue; malgrado l'antipatia di sangue per i Tedeschi e la prossimità di sangue verso i Russi, i rappresentanti del Polonismo consentiranno alla germanizzazione, piuttosto che alla fusione con la Russia*⁴¹².

Quindi si può parlare di due principi con caratteristiche diverse: il principio orientale ed il principio occidentale. Il primo è caratterizzato dalla sottomissione alla forza divina, che si manifesta nel predominio del religioso nella struttura familiare, e nella società in forma monarchica, o di dispotismo patriarcale (Teocrazia), come pure nel campo intellettuale e scientifico (Teosofia), ed in quello delle attività quotidiane, come l'agricoltura e la medicina, che hanno spesso preso la forma di riti e cerimoniali (Teurgia)⁴¹³.

Il principio occidentale è invece caratterizzato dall'iniziativa dell'uomo. Il senso dell'indipendenza spiega la tendenza alla forma repubblicana, più che a quella monarchica. Sia i pregi (energia, attività) che i difetti (individualismo, tendenza alla discordia) sgorgano proprio dal senso di autonomia dell'uomo, che prevale nella cultura occidentale. Attività intellettuale e genio creatore sono qui del tutto liberi dalla religione. Si ricordi, ad esempio, che lo studio del mondo classico fu chiamato "Umanesimo"⁴¹⁴. Se però si riflette sull'incarnazione del Figlio di Dio, ci si rende conto della necessità della copresenza del principio divino e del principio umano. E' un po' come se Cristo, volgendosi agli orientali, dicesse: la divinità perfetta non puoi trovarla se non unita ad una vera natura umana; poi volgendosi agli occidentali; l'uomo che cerchi non lo troverai se non come manifestazione del Dio perfetto. Nel momento in cui l'incarnazione è avvenuta ed è nata la Chiesa, l'impero romano si estendeva da occidente ad oriente. La Chiesa, diffondendosi in questo impero, nel suo messaggio sopprime i due principi separati, ed elevandoli ed armonizzandoli, volle affermare il principio cristiano universale.

*"La Chiesa, corpo collettivo del Dio-Uomo perfetto, costituisce una fusione intima degli elementi divino ed umano; tutta l'essenza della chiesa si trova in questa fusione, cioè in questa verità dell'esistenza del Dio-Uomo, dell'apparizione di Dio nell'uomo (Teandrisimo)"*⁴¹⁵.

Tutte le eresie, dice Solov'ev, sono in qualche modo collegate ad errori sull'incarnazione, cioè sono tutte cristologiche. Più o meno esplicitamente esse negano o l'elemento umano e l'elemento divino dell'incarnazione. Nella lotta contro le eresie la chiesa universale si dimostrò unita. E se l'oriente doveva porre speciale attenzione a non sottovalutare l'aspetto umano della Chiesa sorta dall'incarnazione, l'occidente doveva stare accorto a non mettere da parte l'elemento divino. Quando il Cristianesimo divenne religione ufficiale dell'impero romano, la Chiesa non compenetrò la società del suo principio unitario. Nell'antico mondo romano permase così il dualismo del sacro e del profano, in contrasto col principio teandrico della chiesa⁴¹⁶.

Qui si può già cominciare a vedere la differenza fra principio teandrico e sobornost' nel senso slavofilo. Infatti col principio teandrico l'autore, piuttosto che di eliminare, si preoccupa di porre ogni elemento al suo giusto posto, nella sua vera funzione.

La teandricità della Chiesa contempla non solo la santità, ma anche l'autorità e la libertà. Il fatto che storicamente questi due elementi siano cozzati l'un contro l'altro, non deve spingere a trovare la soluzione nell'eliminazione di uno dei due, ma

⁴¹² Ivi, p. 15

⁴¹³ Ivi, pp. 20-21, 28-30

⁴¹⁴ Ivi, pp. 27-28.

⁴¹⁵ Ivi, p. 33.

⁴¹⁶ Ivi, pp. 36-44

nell'armonizzazione. La storia dei primi secoli della Chiesa ha dimostrato che essa può progredire solo quando autorità e libertà coesistono, e quando essi coesistono anche il livello della santità s'innalza. Al tempo delle persecuzioni la Chiesa eccelleva in santità. L'alleanza con lo stato, se diede ad essa una grande forza ed autorità esteriore, le tolse pure parte della libertà interiore: la non libera accettazione di essa da parte dei popoli pagani ha comportato una diminuzione nella virtù e nella santità⁴¹⁷.

Questo fu il vero inizio dello scisma. Comunque, oriente ed occidente difesero insieme il dogma, contro le eresie, ancora per diversi secoli. La consumazione dello scisma avvenne allorché l'autorità cominciò ad essere concepita come fine a sé, come valore autonomo. Da un lato l'occidente pretendeva l'uso esclusivo dell'autorità per realizzare il regno di Dio secondo il suo principio. La stessa sete di potere divorava la gerarchia orientale. Quella che era una differenza di accento ora diviene una caratteristica esclusivistica. Man mano fra oriente e occidente scomparve l'amore cristiano, e prese il sopravvento il desiderio di potere e dominio. *“C'era un desiderio, una volontà di scisma, e lo scisma si fece”*⁴¹⁸.

Con la vittoria sull'Iconoclasmo e la successiva scomparsa delle eresie, la gerarchia ecclesiastica bizantina vide scemare dentro di sé quel desiderio di indipendenza dal potere temporale che aveva avuto in precedenza e che l'aveva guidata nel periodo della lotta all'Iconoclasmo. Scompare la sua funzione critica verso il potere civile, e sottomettendosi ad esso comincia a disinteressarsi della società. Alla passività sociale viene ora ad aggiungersi una scrupolosità ritualistica, per cui ogni differenza di vita nelle altre chiese viene esagerata e ritenuta pericolosa per la fede. Nasce così il bizantinismo, la mentalità che fa della propria tradizione locale l'unica tradizione autentica della Chiesa, ed alla quale le altre Chiese dovrebbero conformarsi. Un frutto naturale del bizantinismo si può considerare la riforma di Nikon (1650-1666), nella quale criterio di Ortodossia era la *lettera greca*, e lo scisma russo (il Raskol), che aveva come criterio di Ortodossia la *lettera russa*⁴¹⁹.

Fra i ripensamenti di maggior rilievo avvenuti ne “La grande controversia”, rispetto alle posizioni precedenti, è la distinzione tra papato e papismo.

Lo sfondo su cui si muove l'autore è quello della critica del bizantinismo e dello slavismo come concezioni locali e provincialistiche, in contrasto con l'universalismo (sovranazionalismo) della chiesa. Il papato deve essere inteso come centro unificatore della chiesa, il quale in unione mistica con la cattedra e la tomba di Pietro, governa le forze della Chiesa per la cristianizzazione del mondo. La necessità di una organizzazione e di un centro esteriore di unità deriva dal fatto che la Chiesa si trova nel mondo e deve portare il suo messaggio agli uomini in mezzo a difficoltà e ad ostacoli frapposti dai suoi nemici.

Solov'ev viene così a porsi nella stessa posizione di Čaadaev. Per entrambi la valutazione del ruolo positivo del papato è un risultato della concezione della missione della Chiesa come instaurazione del regno di Dio sulla terra. Questo avvicinamento a Čaadaev va di pari passo con l'allontanamento da Chomjakov, e questa volta su un problema altrettanto centrale di quello della *narodnost'*, il problema dell'autorità.

“La chiesa, ci obiettano, non è autorità, ma verità, allo stesso modo in cui il Cristo non è un'autorità, e Dio neppure. Sì, nella loro essenza assoluta, Dio, Cristo e Chiesa sono soltanto verità; ma dove trovare una umanità, che vivrebbe solo di

⁴¹⁷ Ivi, pp. 54-56.

⁴¹⁸ Ivi, pp. 59-61.

⁴¹⁹ Ivi, pp. 63-76.

*un'essenza assoluta e per la quale la verità non dovrebbe essere condizionata da un'autorità?"*⁴²⁰.

Il papato come *centrum unitatis* non si riferisce alla Chiesa nei suoi fondamenti eterni ma alla sua azione nel mondo; non alla *potestas ordinis*, per la quale il papa è uguale ad ogni altro vescovo, ma alla *potestas jurisdictionis*, cioè alla potestà di governare e di insegnare nella Chiesa. Quanto all'insegnare, aggiunge Solov'ev, bisogna anche precisare, contro l'errata convinzione di molti teologi russi, che il papa non è fonte o causa di nuovi dogmi, ma proclama ciò che è già contenuto implicitamente nella Rivelazione⁴²¹.

Il papismo è invece l'insieme di abusi in cui il papato è caduto nel corso dei secoli. Esso si è manifestato attraverso una centralizzazione eccessiva a detrimento delle chiese locali e delle loro tradizioni liturgiche. Nella sua giusta concezione teocratica della superiorità dello spirituale sul temporale il papato ha ceduto (= papismo) alla tentazione di usare mezzi terreni per realizzare una realtà spirituale. *Il papismo non è che la degradazione del papato* ad opera dei papi stessi. Una degradazione derivante dal fatto che spesso scopo dell'autorità papale invece della fondazione cristiana (libera) della teocrazia, divenne il proprio potere; dal fatto che, anche con buona fede, vennero usati mezzi non cristiani, la forza, l'inquisizione, giustificate con l'idea del diritto, specie durante la Scolastica. Ciò facendo il papismo toglieva allo stato la sua funzione, facendo prendere alla Chiesa l'apparenza dello stato⁴²².

Così l'accusa slavofila di "statalità" rivolta alla chiesa di Roma cambia bersaglio. Per Solov'ev non è la Chiesa di Roma che si è trasformata in stato, ma è il papato che spesso ha preso questa rivestitura, divenendo papismo.

Dopo questa critica al bizantinismo ed allo slavismo (come provincialismo), ed al papismo (che vorrebbe la chiesa unificata "par contrainte"), Solov'ev conclude che ogni riunione non può attuarsi se non rispettando i valori autentici del Cristianesimo: universalità (contro i Protestanti), unità ecclesiastica (contro il bizantinismo) e spiritualità (contro il papismo).

È dalla conciliazione di questi principi che risulterà la Chiesa unita. Solov'ev non vede prossima la riunione coi protestanti. L'unione della Chiesa orientale con quella occidentale gli appare come una questione di buona volontà, in quanto, nonostante lo scisma, l'unità mistica e di grazia già esiste.

"Essendosi l'oriente stabilizzato verso la divinità sulla base di un rapporto attivo, - questi principi non si escludono, ma si completano mutuamente". Chiesa occidentale e Chiesa orientale sono due parti della stessa Chiesa di Cristo, che devono scoprire la loro unità liberandosi dai molti pregiudizi che sussistono fra esse, e che fanno prendere gli aspetti negativi come caratteristiche essenziali⁴²³.

18. Cattolicità e sobornost'

Questo grande interesse per la riunione delle Chiese è particolarmente vivo in Solov'ev per tutto il decennio che segue la "Grande controversia". Nella "Storia ed avvenire della

⁴²⁰ Ivi, p. 81.

⁴²¹ Ivi, p. 83.

⁴²² Ivi, p. 86-93.

⁴²³ Ivi, pp. 105-114

Teocrazia” l’autore continua la critica dell’atteggiamento slavofilo, sempre in base ai principi dello Slavofilismo stesso.

Chomjakov e lo Slavofilismo attribuiscono il carattere di universalità esclusivamente alla chiesa ortodossa, cadendo nello stesso bizantinismo che aveva guidato il Raskol, e negando che l’Occidente sia cristiano. Le sue “patetiche riflessioni” sul fratricidio morale non fanno altro che nascondere il suo egoismo confessionale⁴²⁴.

In una risposta a N. Ja. Danilevskij, l’autore fa rilevare che la sua difesa del Cattolicesimo non è senza giustificazione.

*Io scrivo in Russia ed ho in vista prevalentemente la letteratura russa, nella quale nei confronti del Cattolicesimo io non trovo quasi altro se non polemica ostile, pregiudizi e fraintendimenti*⁴²⁵.

E più oltre:

Agli Slavofili, che tengono così alta la bandiera dell’Ortodossia e che considerano l’amore fraterno come essenza di questa si potrebbe chiedere se essi hanno mostrato abbastanza amore fraterno nei confronti dei Cattolici ⁴²⁶.

Solov’ev interpreta la negazione chomiakoviana della Chiesa insegnante come affermazione della sua struttura democratica. La Chiesa insegnante, egli dice, ha il suo soggetto nella gerarchia, in quanto le parole di Cristo non legavano la missione degli apostoli all’intervento del popolo. La struttura della Chiesa come prospettata dal Vangelo, è rigorosamente gerarchica e non democratica⁴²⁷. Ma con tutto il suo potere e con tutta l’autorità che le proviene da Cristo, la gerarchia non è lo scopo o il culmine della vita religiosa, bensì soltanto la via per guidare l’umanità verso la vera vita⁴²⁸.

L’idea del sacerdote supremo, inoltre, è un’idea essenziale al cristianesimo, che ha sempre tenuto al legame di successione con gli apostoli ed il Cristo. Il fatto che questa idea è sentita in occidente piuttosto come espressa in una sola persona (edinolično); e nell’oriente collettivamente o conciliarmente (sobiratel’no), costituisce una distinzione o un contrasto, ma non una contraddizione.

*“Per lo scontro e la lotta di questi due poteri non v’è alcun legittimo fondamento di principio. Proprio come non c’è alcuna ragione di principio e giusta per l’antagonismo fra la monarchia (edinovlastie) papale e il principio sobornyj della chiesa orientale”*⁴²⁹.

L’oriente affidò all’imperatore e al suo potere monarchico la funzione di rappresentare la chiesa, come vescovo “esterno” e preferì risolvere i problemi interni per mezzo del concilio dei vescovi. Tali concili però non sono infallibili, per cui bisogna riconoscere che la sobornost’ non garantisce di per sé la verità. E pertanto non può essere oggetto di fede.

Se nella lettura slava del simbolo di fede la chiesa si riconosce sobornaja, come si sa, si tratta qui solo di una traduzione arcaica del termine greco καθολική e quindi indica la chiesa riunita da ogni luogo, la chiesa di tutti e non la chiesa governata dal concilio dei vescovi: per esprimere quest’ultimo senso in greco ci sarebbe dovuto essere non καθολική, ma συνοδική ⁴³⁰.

⁴²⁴ *Istoria i buduščnost’*, Sobranie IV, p. 254.

⁴²⁵ *Otvet N. Ja. Danilevskomu*, Sobranie IV, p. 193.

⁴²⁶ *Ivi*, pp. 201-202

⁴²⁷ *Istoria i buduščnost’*, p. 623.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 631.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 68.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 69.

Non ci si può appoggiare sul termine della traduzione slava del simbolo per affermare il principio conciliare. I greci infatti recitando il simbolo non pensano alla conciliarità. Anzi per essi il governo ecclesiastico è concentrato nelle mani del patriarca di Costantinopoli.

Ma c'è anche una giusta *sobornost'* (*pravil'naja sobornost'*), che non esclude altre forme e altri principi. In tal senso essa è affermata anche dai rappresentanti della monarchia ecclesiastica, i papi. Infatti essi riconobbero come ecumenici anche concili in cui non v'erano rappresentanti occidentali. E lo stesso fatto che hanno riunito numerosi concili anche dopo la divisione dimostra che il papato non è contro il principio della *sobornost'*.

*“La monarchia papale non è affermata in senso esclusivo neppure dalle risoluzioni dell'ultimo concilio Vaticano. Le parole “non autem ex consensu ecclesiae”, prese nel loro contesto, significano solo che le decisioni, dichiarate dal papa ex cathedra, cioè in qualità di maestro di tutta la Chiesa, possono avere forza legale anche senza il consenso formale del concilio episcopale e degli altri fedeli. Con questo si delimita, ma non si esclude, il valore del principio sobornoe nella chiesa. Il principio della monarchia papale nella Chiesa occidentale non ha ostacolato e non ostacola i papi nell'agire conciliarmente”*⁴³¹.

Considerando il fatto che la Chiesa occidentale non rigetta né il valore dei primi sette concili né l'elemento *sobornyi* in generale, esistono le condizioni per ricostituire l'unità con la chiesa di Roma, ciascuno mantenendo le caratteristiche impresseglia dalla tradizione.

19. La Russia e la Chiesa universale

Dal punto di vista teologico ed ecumenico l'opera più significativa è certamente *La Russia e la Chiesa universale*, scritta su invito del vescovo croato Strossmayer, ma destinata ad arricchire l'opera *L'Empire des Tsars* di Anatole Leroy-Beaulieu. Il testo era pronto già nel 1887, ma prima della pubblicazione nel 1889 subì dall'autore non poche modifiche ed aggiunte. La più importante di queste fu il capitolo III in cui l'autore cercava di mostrare come tutto il discorso precedente fosse una conseguenza del discorso metafisico e trinitario. I gesuiti avrebbero voluto un'accettazione incondizionata del papato, del *Filioque* e dell'*Immacolata concezione*, onde criticarono questa terza parte in cui si parla anche della Sofia. Per cui l'autore si trovò ad essere attaccato dagli ortodossi per aver riconosciuto il primato di Pietro ed averlo connesso con quello del papa, ma anche dai cattolici per il fatto di averlo fatto derivare da una visione metafisica che comunque legittimava la differente esperienza delle altre Chiese.

L'opera si apre con la leggenda di *S. Nicola e S. Cassiano*, che scendono sulla terra e girando per la Russia si imbattono in un contadino che cerca di tirare fuori il suo carro dal fango. Nicola lo aiuta e si sporca tutto il vestito. Cassiano non interviene, preoccupato di sporcarsi il suo. Al ritorno in paradiso Nicola è apprezzato dal Padreterno, Cassiano è lodato per il vestito pulito, ma non per la sua passività. Solov'ev vede la leggenda come una metafora del Cattolicesimo (*S. Nicola*), che attua il Vangelo sia pure con qualche deviazione dottrinale, e dell'Ortodossia (*S. Cassiano*), che per mantenere la purezza dottrinale dimentica il Vangelo.

A proposito della purezza della dottrina Solov'ev tornerà più avanti esponendo il pensiero di Filarete Drozdov, secondo il quale l'Ortodossia offre una dottrina perfettamente pura e senza commistione di errori umani. Riconosce però un grado di

⁴³¹ Ivi.

verità a tutte le comunità che riconoscono la divinità di Cristo. Anzi, dato che anche queste Chiese particolari rivendicano la purezza della dottrina, è opportuno sospendere il giudizio e far sì che sia il Signore a giudicarle.

La verità centrale rimane dunque per Filarete l'incarnazione del Figlio di Dio, il resto è normale che sia vissuto da ognuno per conto proprio. Filarete, così, nonostante la sua apertura, attesta la decomposizione delle Chiese, ormai rassegnate al particolarismo e dimentiche dell'aspirazione verso una Chiesa universale. Quest'ultima è così divenuta un ente di ragione, perdendo ogni vitalità e storicità.

Nell'introduzione alla sua opera Solov'ev aveva già toccato indirettamente il tema, criticando il provincialismo e campanilismo ecclesiastico dei Greci. Ripercorrendo infatti la storia della Chiesa delineava l'aspirazione alla cattolicità molto viva all'epoca patristica, e poco a poco sbiadita nel contesto di particolari situazioni storiche. In particolare:

La grande maggioranza dell'alto clero greco apparteneva a questo partito che noi potremmo chiamare semiortodosso o, meglio, ortodosso-anticattolico. Questi sacerdoti, vuoi per convinzione teorica, vuoi per senso dell'abitudine, vuoi per attaccamento alla tradizione comune, annettevano una grande importanza al dogma ortodosso. In linea di principio non avevano nulla contro l'unità della Chiesa universale, ma solo a patto che il centro di quest'unità si trovasse presso di loro; e poiché di fatto questo centro si trovava altrove, preferivano essere greci piuttosto che cristiani ed accettavano una Chiesa divisa piuttosto che una Chiesa unificata da un potere che ai loro occhi si presentava come straniero e nemico della loro nazionalità. Per principio, come cristiani non potevano essere cesaropapisti, ma considerandosi innanzitutto dei patrioti greci preferivano il cesaropapismo bizantino al papato romano. La loro grande sfortuna era che gli autocrati greci per lo più erano eretici o addirittura eresiarci; ma ciò che per loro era ancor più insopportabile era il fatto che i rari momenti in cui gli imperatori prendevano l'ortodossia sotto la loro protezione erano appunto i momenti in cui l'impero e il Papato andavano di comune accordo. Lo scopo principale della gerarchia greca fu appunto quello di turbare questo accordo, e cioè di legare gli imperatori all'ortodossia pur allontanandoli dal cattolicesimo. Per questo scopo, la gerarchia greca era pronta, malgrado la sua sincera ortodossia, a fare dei sacrifici persino in materia dogmatica.

L'eresia formale e logica ripugnava a questi pii personaggi, ma essi non andavano troppo per il sottile quando il divino Augusto pensava bene di offrir loro un dogma ortodosso riadattato a modo suo. Preferivano ricevere dalle mani di un imperatore greco una formula alterata o incompleta piuttosto che accettare la verità pura e completa dalle mani di un papa: ai loro occhi, l'enotico di Zenone risultava ampiamente preferibile alla lettera dogmatica di san Leone Magno⁴³².

Questa critica al particolarismo greco in un successivo capitolo (VIII) si allargava a tutte le chiese ortodosse. Tornando a Filarete Drozdov, che il Solov'ev definiva la sola personalità pubblica veramente degna di nota che la Chiesa russa abbia prodotto in tutto il XIX secolo, quando un laico gli domandò qualcosa sui rapporti fra le Chiese ortodosse, avrebbe risposto: *Ma a che proposito possono intrattenere rapporti?* E che i rapporti fossero tutt'altro che ispirati all'amore si è visto in più occasioni. In particolare nel 1872 quando un sinodo greco condannò la Chiesa bulgara di *filetismo* (nazionalismo

⁴³² *Ivi*, p. 45.

ecclesiastico): *l'accusa era fondata; ma questo filetismo, che nel caso dei Bulgari era un'eresia, per i Greci costituiva l'Ortodossia stessa* ⁴³³(p. 96-97).

Riecheggiando quindi la critica del Čaadaev (ma senza citarlo), Solov'ev continua affermando la necessità di una Chiesa che cerchi di portare nel mondo e nella società il Regno di Cristo. Non si sa se questo edificio sarà concluso all'epoca del ritorno del Cristo, ma la necessità di lavorare in tal senso non può essere negata. Come non c'è dubbio che Gesù affidò a Pietro il compito di guidare questa santa impresa:

Come membro della vera e venerabile Chiesa ortodossa orientale o greco-russa, che non parla per mezzo di un sinodo anticanonico o di funzionari del potere secolare, ma con la voce dei suoi grandi Padri e Dottori, riconosco giudice supremo in materia di religione colui che è stato riconosciuto tale da sant'Ireneo, san Dionigi il Grande, sant'Atanasio il Grande, san Giovanni Crisostomo, san Círillo, san Flaviano, il beato Teodoreto, san Massimo il Confessore, san Teodoro Studita, sant'Ignazio, ecc., e cioè l'apostolo Pietro, che vive nei suoi successori e che non ha udito invano le parole del Signore: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa. Conferma i tuoi fratelli. Pasci le mie pecorelle, pasci i miei agnelli» ⁴³⁴.

Ovviamente una simile presa di posizione, dopo un passato slavofilo (specialmente nelle sarcastiche espressioni contenuti nei dialoghi della Sophia), necessitava di una riflessione. Anche perché ormai la teologia chomjakoviana cominciava ad esercitare un certo fascino. Di fronte all'unità visibile e alla cattolicità della Chiesa Romana, gli Slavofili contrapponevano una vita di grazia. A loro avviso,

l'unità della Chiesa è determinata dall'unità della Grazia divina che, per compenetrare di sé gli uomini e per trasformarli in Chiesa di Dio, esige da loro la fedeltà alla tradizione comune, la carità fraterna e il libero accordo delle coscienze individuali che è la garanzia definitiva della verità della loro fede. E soprattutto su questo ultimo punto che insistono gli slavofili quando definiscono la vera Chiesa come la sintesi spontanea ed interiore dell'unità e della libertà nella carità.

Che cosa si potrà mai rimproverare ad un simile *ideale*? Commentava il Solov'ev, sottolineando appunto il termine "ideale". Nessun cattolico romano avrebbe avuto alcunché da ridire. Di fronte ad una Chiesa come quella descritta da Chomjakov in *La Chiesa è una*, nessun cattolico romano sentirebbe la necessità di metterle a capo un papa, come non hanno bisogno del papa i serafini e i cherubini, ma dov'è quella Chiesa?

Pur accettando in linea di principio l'idea di Chiesa universale, gli Slavofili la negano di fatto e riducono l'universalità cristiana ad una Chiesa particolare che, d'altra parte, è ben lungi dal corrispondere all'ideale da loro stessi professato. Come sappiamo per loro la Chiesa autentica è la sintesi organica della libertà e dell'unità nella carità; ma è proprio nella Chiesa greco-russa che dobbiamo cercare questa sintesi? Cerchiamo di restare seri e vediamo come stiano effettivamente le cose ⁴³⁵.

⁴³³ Ivi, pp. 96-97.

⁴³⁴ Ivi, p. 60.

⁴³⁵ Ivi, p. 84.

Secondo Solov'ev non solo non c'è armonia fra Grecia e Russia, ma neppure rispetto. Due volte la Chiesa di Costantinopoli è stata sul punto di scomunicare la Chiesa russa, nel 1872 quando la Russia si rifiutò di condannare il filetismo bulgaro e nel 1884 quando la Russia invitò la Turchia a confermare due vescovi bulgari sui quali la Grecia era convinta di avere giurisdizione. E se non si era arrivati ad una vera rottura era solo perché i Greci (specie del patriarcato di Gerusalemme) avevano bisogno del denaro russo.

Nel secondo libro Solov'ev affronta più direttamente il tema del primato petrino e papale. Questo primato voluto dal Cristo aveva come scopo precipuo quello di mantenere l'unità della cattolicità. Cosa che la Chiesa romana è riuscita a fare nel corso dei secoli convocando fra l'altro numerosi concili ecumenici, cosa che l'ortodossia non è riuscita a fare. L'infallibilità ne è un naturale corollario. Infatti il mandato di Cristo a Pietro non è alla persona, ma al capo degli apostoli. E così pure l'infallibilità papale non riguarda la persona, ma il capo della Chiesa visibile.

Quanto al primato di Pietro è bene sottolineare che è riconosciuto anche dal *nostro unico teologo, Filarete di Mosca*. Per questo *eloquente dottore della Chiesa russa moderna* tale primato è *chiaro ed evidente*, come dimostrano le apparizioni del Signore, il momento della Pentecoste, il battesimo a Cornelio e così via⁴³⁶. Il legame Pietro-Papato è invece stabilito da Solov'ev su argomentazioni diverse da quelle tradizionali.

Nessun ragionamento può sopprimere l'evidenza di questo fatto: Al di fuori di Roma non vi sono che delle Chiese nazionali (come la Chiesa armena, la Chiesa greca), delle Chiese di stato (come la Chiesa russa, la Chiesa anglicana), oppure delle sette fondate da singoli (come i luterani, i calvinisti, gli Irvinghiani, ecc.). Solo la Chiesa cattolica romana non è né una Chiesa nazionale, né una Chiesa di stato, né una setta fondata da un uomo. E' la sola Chiesa al mondo che conservi ed affermi il principio dell'unità sociale universale contro l'egoismo degli individui e il particolarismo delle nazioni; è la sola che conservi e affermi la libertà del potere spirituale contro l'assolutismo dello stato; in breve è la sola contro la quale le porte degli inferi non abbiano mai prevalso⁴³⁷.

Sia il primato di Pietro che il suo nesso con la sede romana sono abbastanza spesso confermati dagli scritti patristici. Particolarmente importanti sono in tal senso gli scritti di S. Leone Magno che mostra una decisa consapevolezza del compito di custode dell'unità ecclesiale. Da notare però la svista del Solov'ev che affermava che *il dottissimo vescovo di Ciro Teodoro, che la Chiesa greca ha beatificato*⁴³⁸. Mentre come ben si sa questo è uno dei punti dell'agiografia che contrappone la chiesa Russa a quella greca. Anzi era stato uno dei punti di tensione fra S. Massimo il Greco e la gerarchia russa.

Il terzo libro cerca di fare derivare le principali verità trinitarie ed ecclesiologiche dai principi metafisici. Così dopo aver individuato la Trinità, Solov'ev passa a definire *l'oggettività assoluta in quanto tale, alla sostanza unica di questa Trinità divina*. Essa non è qualcosa di particolare, bensì la sostanza universale o il tutto nell'unità: *Questa sostanza universale, quest'unità assoluta del tutto è la sapienza essenziale di Dio (Hochmah, Sophia)*. Posseduta da Dio, essa possiede la potenza nascosta di ogni cosa. Suo compito principale è non solo vincere il caos, facendolo rientrare nelle potenzialità divine, ma anche rischiararlo, operare per esso. Fare capire agli enti che cercano di affermarsi autonomamente che la loro esistenza è comunque nella cornice

⁴³⁶ Ivi, p. 142.

⁴³⁷ Ivi, p. 144.

⁴³⁸ Ivi, p. 158.

dell'universale disegno divino. Tutto il mondo extradivino *deve diventare un solo corpo vivente, incarnazione totale della Sapienza divina*⁴³⁹.

In questa incarnazione della Sofia l'uomo ha una vocazione particolare perché ha in sé entrambi gli aspetti, quello divino e quello umano. Per meglio conoscersi l'uomo si sdoppia in attività e passività, espresse in natura tramite i sessi, maschile e femminile. L'aspetto sociale è la loro estensione. L'espressione massima di questo incontro col divino per la personalità maschile è quella del Cristo, per la personalità femminile la Vergine (come ben indica il recente dogma dell'Immacolata concezione), per l'estensione sociale universale la Chiesa.

Secondo Solov'ev questa concezione della Sofia è presente nell'anima religiosa del popolo russo (fra i greci *sofia* è solo il Logos) specialmente nei testi liturgici e nell'antica arte della Rus'. Della Sapienza partecipavano qui anche la Vergine, lo spirito luminoso dell'umanità rigenerata, l'Angelo custode della Terra, nonché l'incarnazione sociale della Divinità nella Chiesa Universale.

20. La fine del sogno: il significato dell'amore

Nell'ultimo decennio di vita, soprattutto per le critiche e le incomprensioni suscitate da *La Russia e la Chiesa universale*, Solov'ev si rivolse a temi meno scottanti. I principi restavano gli stessi, ma l'applicazione era rivolta a temi di natura estetico-morale, all'arte quindi e all'amore.

Questo ultimo periodo si apre nel 1889 con *La bellezza della natura*, alla quale sono strettamente connesse *Il significato universale dell'arte* (1890), *Il primo passo verso un'estetica positiva* (1894). In esse il filosofo si addentra in esempi sempre più concreti e specifici. Tuttavia, non bisogna dimenticare che il motto iniziale è la nota frase del Dostoevskij: *la bellezza salverà il mondo*. In altri termini la bellezza estetica non si ferma nell'opera d'arte, ma rinvia alla sua destinazione finale. Per cui l'uomo, nell'ammirarla, pur gustando il presente è elevato all'idea che quell'opera incarna. Non per nulla queste opere sono seguite da *Il significato dell'amore* (1894) e soprattutto da *Il dramma della vita di Platone* (1898).

La prima di queste due opere era il risultato di un brusco risveglio di passione amorosa (per Sofja Michajlovna Martynova) dopo una vita trascorsa a sublimare questo sentimento. Qualche critico, come K. Močulski, ha interpretato il pensiero di Solov'ev come negante il valore della carne. In realtà, il filosofo russo insiste qui sulla concretezza dell'amore, che non si riduca a sogni. Tuttavia, restava convinto che se l'amore nella sua componente erotica non ha anche una proiezione verso la realizzazione dell'immagine di Dio, resta a livello di bestialità. Secondo la felice espressione di un altro critico, Adriano dell'Asta, nel pensiero di Solov'ev,

*L'Eros ha appunto questo compito, generare nella bellezza, dare cioè realtà all'immagine di Dio nell'uomo; l'unico criterio dell'amore è quello della pienezza della persona, della sua unitotalità conforme all'immagine, che ci è donata così come ci è donata ogni unità: quella tra uomo, cosmo e Dio al pari di quella della Chiesa*⁴⁴⁰.

Il *Dramma di Platone* ha una carica fortemente autobiografica. Solov'ev parla di Socrate, ma in quel momento è lui che sta vivendo quell'esperienza. Forse, lo avvicinava a Socrate la tentazione del suicidio, che egli però scartò come soluzione non cristiana. Il

⁴³⁹ Ivi, p. 197.

⁴⁴⁰ Cfr. A. Dell'Asta, *Il significato dell'amore e altri scritti*, Casa di Matriona, Milano 1988, p. 45.

dramma stava nel fatto che *la migliore società* di Atene non poteva accettare il principio puro della giustizia senza compromessi, che la corrente vita sociale era in contrasto con la coscienza personale. Non è difficile scorgere in quella *migliore società* il mondo umano della Chiesa che per interessi provincialistici rifiutava di accogliere l'idea della cattolicità. E sembra che il filosofo russo si identifichi con il filosofo greco quando dice:

*Il destino di Socrate venne deciso dalle parole che egli pronunciò dinanzi ai giudici: "Io vi rispetto e vi amo, cittadini ateniesi, ma devo obbedire più a Dio che a voi, e finché avrò forze e respiro non smetterò di filosofare, di esortarvi e di correggervi con i miei soliti discorsi"*⁴⁴¹.

Ma non avrebbe continuato a lungo ad esortare e correggere. Due anni dopo lasciava questo mondo che non lo aveva capito.

Dopo Čaadaev, Kireevskij, Chomjakov e Filarete Drozdov il pensiero russo era decisamente calato di tono, e questo nonostante l'arricchimento scientifico-teologico. Con Solov'ev ci si trova di nuovo in un'atmosfera di grande riflessione sul destino della Chiesa nel mondo. Rinunciando alla logica dello scontro, Solov'ev aveva condotto una lotta ingrata, quella di cercare le basi per un incontro delle due parti della cristianità

21. Gli epigoni: Rozanov, Leont'ev ed altri.

La teologia, per diverse sue tematiche (dalla morale all'estetica, dalla Scrittura al Diritto canonico) attrasse molti altri scrittori russi a cavallo del XIX e XX secolo. Di alcuni si parlerà nella terza parte, a proposito del dialogo ecumenico o della preparazione del concilio di Mosca. Qui ci si limiterà solo ad alcuni di essi, cominciando dai due più noti, Vasilij Rozanov e Konstantin Leont'ev.

Nato nel 1856, **Vasilij Vasil'evič Rozanov** dopo aver frequentato la facoltà di Lettere dell'università di Mosca (1878), ove ebbe modo di ascoltare le lezioni di Buslaev e Ključevskij, andò ad insegnare storia e geografia in una cittadina di provincia. Il suo primo scritto *O ponimanii, Opyt issledovanija prirody, granic i vnutrennego stroenija nauki kak cel'nogo znanija* (Sulla conoscenza, Indagine sulla natura, i limiti e la struttura interna della scienza come sapere integrale, 1886) passò quasi inosservato. Aveva 40 anni quando si trasferì a Sanpietroburgo. Ebbe tutt'altro che vita facile sia per le sue idee controrivoluzionarie che per quei tratti di psicopatia sessuale che emergeva dai suoi scritti. Collaborò a numerose riviste come *Novoe Vremja* e *Voprosy filosofii i psichologii*. E nel 1901 fu tra i promotori delle note "Riunioni filosofico-religiose", incentivando il metodo di mettere a confronto ideologie contrapposte. Rozanov morì nel monastero di S. Sergio presso Mosca nel 1918 (secondo Fedjakin, il 5 febbraio 1919), proprio mentre infuriava la rivoluzione bolscevica.

Secondo J. Danzas egli è *un hardi précurseur de Freud*⁴⁴². Gli articoli in tal senso verranno poi riuniti nella raccolta *Opavšie list'ja* (Foglie cadute). Altri scritti importanti furono *Religija i Kul'tura* (Religione e cultura, 1899), *Priroda i istorija* (Natura e storia, 1900), *Okolo cerkvyh sten* (Presso le mura della chiesa, 1906), *V temnyh religioznych lučach. Metafizika christianstva* (Negli scuri raggi religiosi. Metafisica del

⁴⁴¹ Cfr. *Il dramma*, in A. Dell'Asta, *Il significato dell'amore e altri scritti*, Casa di Matriona, Milano 1988, p. 195.

⁴⁴² J. Danzas, *Un penseur russe: Vassili Rozanov*, Russie et Chrétienté, Paris 1937, pp. 174-196, in particolare 179..

cristianesimo, 1911), che per motivi di censura fu divisa in due opere: *Ljudi lunnago sveta* (“Uomini dalla luce lunare) e *Temnyj lik* (“Volto scuro”).⁴⁴³

La sua formazione parte da quel diffuso ateismo dell'intelligentsja russa, derivante da programmi scolastici positivisti imposti dallo stato russo a fianco a lezioni di catechismo mal fatte e soprattutto noiose.

*Durante gli otto anni di studi al ginnasio ci veniva insegnato il catechismo, la storia della Chiesa russa, la storia sacra dell'Antico Testamento di Rudakov ed anche il suo manuale di storia del Nuovo Testamento, ma mai avevo letto il Vangelo o la Bibbia. Sapevo soltanto che sono due cose diverse, che il Vangelo è un piccolo libro, mentre la Bibbia è un volume grosso e pesante. Direi anche che in queste cosiddette lezioni di catechismo ci si insegnava di tutto, eccetto la parola di Dio: la parola di Dio sembra essere in quarantena... Terminando il ginnasio eravamo tutti degli atei feroci... Non mi riferisco soltanto a me, ma a tutti i miei compagni. Non avevamo piacere più grande che di prendere in giro la religione, e ciò dopo la quarta classe fino all'ultima*⁴⁴⁴.

Fu per caso che una notte che non riusciva a prendere sonno prese la bibbia e cominciò a leggere Isaia, e poi ancora Tobia, e Giobbe e la Genesi. Convinto che il cristianesimo (su cui poggia la Chiesa) fosse una religione di rinunce e di sacrifici e di distacco dal mondo, Rozanov non amava il Nuovo Testamento, preferendo l'Antico profondamente più coinvolto col mondo e con l'uomo reale. Senza alcuna preparazione religiosa o teologica, si avvicinava così al cristianesimo nell'ottica presentata da Fëdor Dostoevskij, in particolare nella *Leggenda del Grande Inquisitore*. A suo avviso la *Leggenda* non è una requisitoria contro il cattolicesimo, ma contro il cristianesimo stesso.

*L'orrore per l'umanità che ha organizzato la sua [del cristianesimo] vita in nome di una verità superiore, di capire all'improvviso che alla base di questa organizzazione non c'è che l'inganno, e che questo inganno lo si è montato perché non c'è alcuna verità, tranne quella che bisogna comunque salvarsi e che non c'è chi possa salvare*⁴⁴⁵.

Sia il fallimento totale del cristianesimo sia che si tratti tutto di un inganno è dimostrato dal fatto che in tutta l'Europa *gli interessi dello Stato, della scienza, delle arti ... tutto questo è in primo piano, mentre la religione, la morale, la coscienza ... sono messe da parte o schiacciati a vantaggio di interessi ritenuti superiori*.⁴⁴⁶

Rozanov vedeva il cristianesimo contrario al piano del Creatore che invece aveva concepito l'uomo nell'unità profonda di anima e corpo, con le legittime esigenze di quest'ultimo. Ecco perché la sua rivolta contro il cristianesimo non ha alcunché del marxismo né del positivismo allora dominante, bensì lo rende un vero precursore di Freud. Questa è la base dei due *Saggi di metafisica del Cristianesimo*: “Il volto scuro (Tëmnyj lik) e “Gli uomini della luce lunare” (Ljudi lunnago svjeta). La luce lunare è appunto l'ascetismo cristiano che è la negazione della vita e del vero piano divino (che invece è la vera luce solare).

Con questa visione così negativa del cristianesimo Rozanov critica anche Dostoevskij e particolarmente l'immagine dello starec Zosima.

⁴⁴³ Fedjakin S. R., *Rozanov Vasilij Vasil'evič*, voce in “Russkaja Filosofija . Slovar”, a cura di A. A. Apryško, Moskva 1999, p.417.

⁴⁴⁴ *Alle mura della Chiesa*, vol. I: *La parola di Dio nella nostra formazione*,; in Danzas, 181.

⁴⁴⁵ Danzas, 184.

⁴⁴⁶ Ivi,

*Zosima esprime il naturalismo primitivo anteriore al cristianesimo, l'adorazione della natura, il panteismo che il cristianesimo ha maledetto sin dalle sue origini... Non c'è alcuna mentalità più contraria al cristianesimo che la serenità e la limpidezza d'anima di un Zosima, poiché queste escludono il bisogno del Cristo. Perché Cristo sarebbe venuto se tutto è felice sulla terra? ... No. Dostoevskij non ha capito nulla. ... Non si tratta qui che di una fraseologia, degli incantesimi cristiani, ... Non sono i Zosima che hanno vinto il vecchio mondo. Quelli che l'hanno vinto, sono stati gli altri. Chi dunque? Quelli che piangevano sul mondo, non quelli che gli sorridevano*⁴⁴⁷

Di Dostoevskij non gli piaceva l'idealizzazione della chiesa russa, e tantomeno l'ortodossia russa come cittadella del cristianesimo. In un supplemento alla *Leggenda del Grande Inquisitore* si sofferma a criticare l'ecclesiologia di Dostoevskij ed il suo chomjakoviano rifiuto dell'autorità. Dopo aver citato il brano del vangelo di S. Giovanni del "Pasci le mie pecore", Rozanov continua:

*Ecco qui il principio di autorità, che tanto dà fastidio a Dostoevskij, di una autorità personale, eccezionale, e niente affatto conciliare (sobornaja) come dicono gli Slavofili. Non era affatto a tutti gli apostoli nel loro insieme che si indirizzavano queste parole prodigiose. ... In verità, queste parole sono come il mantello gettato da Elia ad Eliseo! La critica del cattolicesimo da parte di Dostoevskij è pietosa... i suoi balbettamenti sulla scoperta del "vero cristianesimo", di una "ortodossia pura", quasi che in mille anni il cristianesimo non fosse riuscito a definirsi e ad affermarsi, non sono in fondo che un ritorno al vecchio paganesimo slavo*⁴⁴⁸.

Contro il rifiuto dell'autorità nel cristianesimo da parte di Chomjakov, Rozanov torna spesso nelle pagine di *Okolo cerkovnyh sten* (Presso le mura della Chiesa). *Di che cosa parla il generale Kireev?* dice Rozanov, predicando il fallimento dell'esperienza del "Vecchio cattolicesimo".

*Chomjakov e Samarin, avendo spiegato lo stendardo dell'amore, si sono sentiti delle autorità... e Samarin dichiarava che Chomjakov era un "padre della Chiesa", "dottore universale della Chiesa". Era un pò troppo per un semplice proprietario e giornalista. Ma persino uno sciocco può comprendere che si tratta qui di una aspirazione al papato, di una invincibile crescita dell'io. ... Pasci le mie pecore. Tutto si fonda su questo. E' vero che una moltitudine di vescovi grida: "Anche noi siamo vescovi, e quello di Roma non è che un vescovo". Grido del tutto maldestro, poiché è del tutto evidente che a Pietro solo .. è stato affidato tutto, in modo personale ed a titolo eccezionale*⁴⁴⁹.

Queste righe le scrisse dopo un viaggio in Italia nel 1901, suscitando un vespaio di critiche alle sue simpatie per il cattolicesimo. Quanto a Chomjakov in *Okolo* è contenuto un saggio proprio dal titolo *A. S. Chomjakov*, in cui Rozanov ironizza sulla chiesa come amore di Chomjakov, quando questi verso le confessioni occidentali tutto dimostra eccetto che amore.

⁴⁴⁷ *Volto scuro*, XII, in Danzas, 187.

⁴⁴⁸ *La Leggenda del Grande Inquisitore*, Supplemento, 243, in Danzas p. 188.

⁴⁴⁹ *Okolo cerkovnyh sten*, vol. I: "Le origini della disputa", in Danzas p. 189.

La sua critica a L. Tolstoj, invece, più che una difesa delle confessioni occidentali, è una difesa del ruolo storico della Chiesa, accusando Tolstoj di ridurre la concezione cristiana a puro razionalismo, senza nessun afflato di misticismo.

*Tolstoj non capiva affatto la Chiesa. Egli conosceva certamente il Vangelo. Si irritava e si agitava dinanzi ai difetti del clero... E in questo vedeva giusto. Ma si tratta di una giustizia meschina. Nelle grandi cose universali e storiche c'è una giustizia grande e un'altra che è meschina.*⁴⁵⁰

Tolstoj sorprende, ma Dostoevskij ci commuove.

*Ogni opera di Tolstoj è un grande edificio... Egli costruisce, egli usa ovunque il martello, la squadra, la misura, il piano, ecc. E in tutto questo non c'è freccia (cioè, nel fondo, non c'è cuore). Dostoevskij è come un cavaliere nel deserto, munito soltanto di una faretra di frecce. E il sangue scorre ovunque giunge la sua freccia. Dostoevskij è caro all'umanità. In Tolstoj non c'è alcunché di "caro". Egli è sempre impegnato a convincere qualcuno, oppure a che coloro che sono stati convinti poi lo seguano... Ma Dostoevskij vive in noi. La sua musica non morrà giammai.*⁴⁵¹
*Non capisco perché io non ami Tolstoj, e Solov'ev e Račinskij [scrittore e pedagogo]. Non amo affatto i loro pensieri, non amo le loro vite, non amo le loro anime*⁴⁵².

L'originalità del suo pensiero, anche se difficile da inserire in quadri chiaramente omogenei, attirò l'attenzione di diversi pensatori russi sia all'inizio che alla fine del secolo XX. Tra questi è opportuno ricordare Glinka Volžskij (che parla di panteismo mistico), N. Berdjaev (che fa un confronto con D. S. Merežkovskij) Z. N. Gippius (che lo vede come un viandante sognatore), mentre sulla Vita e le opere si soffermano Andrej Sinjavskij, M. Kurdjumov, A. N. Nikoljukin (M. 1990), V. A. Fateev (1991) e V. Sukač (M. 1991).⁴⁵³

Ugualmente fuori degli schemi teologici russi, sia pure in una prospettiva del tutto diversa, fu col suo filo-bizantinismo **Konstantin Nikolaevič Leontiev, nato il 25 gennaio 1831 a Kudinovo, nel governatorato di Kaluga, in una famiglia della nobiltà rurale.** Frequentò il ginnasio prima a Smolensk poi a Kaluga, quindi il liceo Demidov di Jaroslavl' finendo per iscriversi all'università di Mosca (1850), ove si laureò in medicina. Conobbe a Mosca Ivan Turgenev e Katkov, che lo favorirono nelle prime sue pubblicazioni letterarie. Poi, dopo alcuni anni come medico militare, a Pietroburgo subì l'influsso slavofilo per quanto riguarda la ricerca di una cultura originale russa. Era da loro lontano invece per il ruolo che questi assegnavano al popolo. Egli invece era più sensibile allo stato, per cui ammirava Pietro il Grande, Caterina II⁴⁵⁴ e soprattutto Nicola I che si opponeva al liberalismo democratico.

Iniziò la carriera militare recandosi come console nell'isola di Creta. Durante la carriera diplomatica scrisse *Novelle orientali*, nonché l'articolo *La cultura e il popolo*, alquanto più vicino alle posizioni slavofile. Console a Salonico, ebbe modo di entrare in contatto col monte Athos e con i tanti pellegrini russi che vi si recavano. Era il 1871 quando egli avvertì un forte desiderio di abbracciare la vita monastica. Fece così una

⁴⁵⁰ L. Tolstoj i *Russkaja Cerkov'*

⁴⁵¹ *Foglie cadute*, vol. II], Danzas, p. 193-194.

⁴⁵² *Foglie cadute*, vol. I] Danzas, p. 194.

⁴⁵³ Fedjakin, p. 419. Le sue opere, raccolte in due volumi di *Sobranie sočinenij* (Moskva 1990), sono state riedite in sei tomi sempre a Mosca nel 1994-1995.

⁴⁵⁴ L. R. Avdeeva, *Leont'ev Konstantin Nikolaevič*, voce in "Russkaja Filosofija. Slovar'", a cura di A. A. Apryško, Moskva 1999, p. 263.

breve esperienza sul Monte Athos; ma i suoi padri spirituali del monastero russo di S. Panteleimon, Gerolamo e Macario, lo dissuasero dal prendere i voti, ed egli tornò a Costantinopoli⁴⁵⁵. Qui era in corso la lotta fra la gerarchia bulgara, che si voleva rendere indipendente, e quella greca, che l'accusava di filetismo. A differenza della maggior parte degli intellettuali russi, Leont'ev si schierò con la chiesa greca:

*Io amo questa città [Costantinopoli] per se stessa, amo le sue isole, amo i greci ed i turchi che la abitano, vi amo tutto, ed ogni giorno mi tormento nella ricerca di un mezzo per stabilirmici.*⁴⁵⁶

Scrisse in quel periodo il suo miglior romanzo ("Ulisse") e molti articoli riuniti poi nel 1885 nel volume: *Oriente, Russia e Slavismo* ("Vostok, Rossija i Slavjanstvo", il tutto con l'approvazione del celebre starec Amvrosij).

*Quando avvenne la separazione dei bulgari dalla chiesa ecumenica greca io osservai con terrore l'indifferenza dei bulgari e la semi-ingenuità o semi-cinismo delle speranze e della tendenza di parte russa, mentre nello stesso tempo ammirai la fermezza e il coraggio del clero greco*⁴⁵⁷.

La concezione ideale di Leont'ev si profila così sempre più come bizantinismo, contrapposto allo slavismo.

*Che cosa significa slavismo? Non c'è una risposta a questo interrogativo, poiché noi cercheremmo invano di tratteggiare un'immagine chiara e netta, cioè di isolare il carattere storico comune a tutti gli slavi. Lo slavismo non può considerarsi pertanto se non un concetto razzista, etnografico, derivato, un'idea di sangue comune (anche se non più puro) e di parentela linguistica; ma non è un dato storico, cioè qualcosa che possa in sé comprendere la quintessenza di tutti i più rilevanti caratteri di natura religiosa, giuridica, artistica, dai quali sgorga il ben delineato quadro storico di una determinata civiltà*⁴⁵⁸

Leont'ev vede negativamente il panslavismo, come un principio razziale in contrasto con la sana politica e la sana religione. Quasi parafrasando il Čaadaev egli vede i popoli fiorire ma immancabilmente poi entrare in crisi. Tale è anche l'idea panslavista⁴⁵⁹. E' falso, a suo avviso, che con l'autonomia nazionale si sviluppa l'idea ortodossa e il panslavismo. Al contrario. Si deve alla dominazione turca la conservazione di tanti elementi ortodossi. La missione della Russia non va quindi vista nelle categorie della Slavismo perché "sinora nulla di puramente slavo, di fundamentalmente originale è esistito presso gli slavi"⁴⁶⁰. La vera Russia è quella degli zar, dei monaci e dei pope, quella del dispotismo pieno di bonomia⁴⁶¹. Il liberalismo democratico, invece, se dovesse prendere piede in Russia porterebbe alla catastrofe, perché il russo non si accontenterebbe della costituzione, in quanto per natura è portato agli estremi⁴⁶². La

⁴⁵⁵ Ivi, p. 262.

⁴⁵⁶ Giovanni Kologrivof, *Costantino Leontjev*, Morcelliana, Bergamo 1949, p. 141.

⁴⁵⁷ Ivi 144.

⁴⁵⁸ Ivi, 146-147.

⁴⁵⁹ Evdeeva, p. 262.

⁴⁶⁰ Kologrivof, 250.

⁴⁶¹ Evdeeva, p. 263; anche Kologrivof, 261.

⁴⁶² Cfr. Korol'kov A. A., *Proročestva Konstantina Leont'eva* (Le profezie di K. L.), San Pietroburgo 1991; Gasparini E. *Le previsioni di Costantino Leont'ev*, Venezia 1957; Berdjaev N., *Konstantin Leont'ev. Očerki iz istorii Russkoj religioznoj mysli* (K.L. Note dalla storia del pensiero religioso russo), Paris 1926.

matrice vera della Russia è invece quella bizantina. *Senza questo fondamento bizantino, la Russia non esisterebbe né come nazione né come stato*⁴⁶³.

*Come concetto religioso il Bizantinismo è quel particolare cristianesimo orientale che si distingue per certi tratti dalla Chiesa occidentale, dalle eresie e da tutti gli scismi. Come concetto morale il Bizantinismo non sostiene il valore della personalità umana in modo troppo alto e spesso esagerato come lo sostiene ad esempio il feudalesimo germanico. La morale bizantina tende piuttosto a giudicare senza illusioni tutto ciò che è terreno, la felicità, la fermezza nella nostra personale purezza, la nostra effettiva capacità di raggiungere la perfezione morale in questo mondo.*⁴⁶⁴

Nel 1874 rientrò in Russia, ma Katkov si rifiutò di pubblicare *Bizantinismo e slavismo*, perché considerato troppo reazionario e troppo lontano dall'opinione pubblica dei russi. Instaurò allora contatti più continuativi con Optina e lo starec Amvrosij.

Anche l'incontro con Solov'ev fu decisivo nel senso di una ricerca della cristianità universale, capace di sovrastare l'avanzante europeismo democratico e liberale, intento tutto all'utilità pratica e privo di ideali estetici.

*Se il Cattolicesimo si sia o no allontanato dal Cristianesimo primitivo, questo è un problema che interessa i teologi e di cui non voglio ora occuparmi; ma per quanto riguarda lo sviluppo e l'originalità della creazione religiosa e culturale, io non posso non constatare che, dopo la separazione delle Chiese, l'Ortodossia di Bisanzio s'irrigidì e da Bisanzio passò in Russia senza subire alcun cambiamento, cioè senza una vera azione creatrice. La civiltà europea, invece, incominciò proprio dopo la separazione, cioè con il suo distacco dalla civiltà bizantina*⁴⁶⁵. [...] *Confesso che non credo alla possibilità di una unione delle Chiese nella forma di un'umile sottomissione al papato. Non lo crederei neppure se avessi il diritto di ritenere tale forma di unione assolutamente giusta. Non tutte le cose giuste si realizzano*⁴⁶⁶ [...] *Perché dovrei seguire subito Solov'ev ? ... Perché andare a Roma, se nessuno di quelli che hanno il diritto di ordinarmelo me l'impone? Né un Concilio orientale né i Patriarchi orientali né il Sacro Sinodo russo me l'hanno ordinato, e Vladimir Solov'ev non ha la potenza di un concilio ecclesiastico né una personale consacrazione.*⁴⁶⁷

Nel 1880 si trasferì a Mosca ove ebbe la nomina di censore, e in tale carica restò sei anni. Nel 1882 pubblicava *I nostri nuovi cristiani* in cui criticava sia Tolstoj che Dostoevskij:

*Tolstoj e Dostoevskij si incontrano nella predicazione di quel cristianesimo relativo che si può definire sentimentale, filantropico o addirittura un cristianesimo all'acqua di rosa [...] Una cosa la si tace, l'altra la si ignora; una terza la si respinge nettamente o ci si vergogna di essa; si riconosce come sacro e divino solo ciò che più si avvicina a quel concetto europeo di progresso utilitaristico che è del tutto estraneo al vero Cristianesimo*⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Kologrivof, 146.

⁴⁶⁴ Ivi, 145.

⁴⁶⁵ Ivi, 230.

⁴⁶⁶ Ivi, 231.

⁴⁶⁷ Ivi, 232.

⁴⁶⁸ Ivi, 248.

Dai dialoghi che teneva con i monaci di Optina apprese che costoro non si rispecchiavano nel monachesimo descritto da Dostoevskij ne *I Fratelli Karamazov*. In una lettera a Rozanov, Leont'ev scriveva:

Ho interrogato i monaci ed essi mi hanno dato ragione. I veri inquisitori credevano in Dio e in Cristo ... Ivan Karamazov, con le parole del quale Dostoevskij vuole umiliare il Cattolicesimo, ha assolutamente torto. Agli inquisitori, a causa della generale crudeltà del tempo in cui vissero, debbono imputarsi terribili ed inutili esagerazioni, ma considerare queste manifestazioni di fanatismo religioso come una prova di assenza di fede è proprio una chiacchiera piuttosto originale ... Fra l'Ortodossia e il Cattolicesimo, dal punto di vista della impostazione morale ed ecclesiastica, vi è ben poca differenza, ed essa consiste essenzialmente nel fatto che nel Cattolicesimo tutto è chiaro, smussato, finemente lavorato fino al vertice, mentre da noi molte cose sono inespresse, incomplete, sfuggibili. Questa differenza non è una conseguenza del principio della dottrina morale, ma un derivato della diversa storia e dei diversi temperamenti di quelle nazioni che sono le portatrici dell'una o dell'altra corrente religiosa.⁴⁶⁹

Per Leont'ev: *La sola morale, l'etica pura non è ancora Cristianesimo, le basi del Cristianesimo consistendo soprattutto nella retta fede e in un esatto rapporto con il dogma [...]⁴⁷⁰. ... L'amore per il prossimo, radicato nella totalità della fede e nell'amore per la Chiesa: questo è il vero amore cristiano⁴⁷¹.*

Il 23 agosto 1891 nell'eremitaggio di S. Giovanni Battista, annesso al monastero di Optina ebbe la consacrazione monastica col nome di Padre Clemente. Quindi andò a vivere al monastero della Trinità S. Sergio.

Più che la morte di padre Amvrosij, lo colpì nel 1891 una conferenza di Solov'ev (*La caduta della concezione medioevale del mondo*) che esaltava il progresso democratico e vedeva lo spirito di Cristo in coloro che, pur increduli, operavano per il progresso sociale. Leont'ev propose addirittura di espellere "Satana-Solov'ev" dalla Russia⁴⁷². Il 24 novembre di quell'anno morì⁴⁷³.

In altre parole, Leont'ev era la voce della Russia profonda, che non riusciva ad accettare neppure Chomjakov per la sua ideologia populista e le sue idee troppo protestantiche. Né, come si è detto, condivideva le nuove idee di Solov'ev, a parte quella vaga simpatia per il cattolicesimo.

* * *

A inserirsi in modo originale nelle tematiche teologiche non furono solo Rozanov e Leont'ev, ma molti altri scrittori che non facevano capo alle riviste ufficiali ecclesiastiche. Tra essi una parola meritano l'Askočenskij e Bucharëv, per una loro vivace polemica.

V. Askočenskij (1813-1879) era il direttore della rivista *Domašnaja Beseda*. Pur avendo frequentato i corsi di patrologia all'accademia di Kiev, si era a poco a poco allontanato dal sentimento ecclesiale, per conservare soltanto l'attaccamento alle forme tradizionali laiche. In tale conservatorismo l'estraneazione dall'interiorità e dalla preghiera lo spinse

⁴⁶⁹ Ivi, 249-250.

⁴⁷⁰ Ivi, 250.

⁴⁷¹ Ivi, 253.

⁴⁷² Ivi, 295.

⁴⁷³ Le sue opere furono raccolte nella *Sobranie sočinenij*, in 9 volumi, Moskva 1912-1913.

verso una critica quasi astiosa contro il monachesimo, a suo avviso colpevole col suo quietismo dell'immobilismo della società e della cultura:

Quando arriverà il momento in cui il potere degli anacoreti passerà nelle mani di uomini che conoscono il mondo e le esigenze dell'istruzione? A me sembra che sino a quando filosofi barbuti terranno orazioni dalle loro antiquate cattedre, e il Signore non estirperà l'impuro spirito di unilateralità e di radicato fiacco quietismo, fino a quando non verrà concessa libertà al sentimento e spazio alla mente e, cosa ancor più importante, non ci si affrancherà dalla tutela di tali geni maligni, non ci si dovrà aspettare nulla di buono dalle nostre accademie. In esse tutto continuerà ad essere sporco, oscuro, volgare e la nostra cultura, attraverso dieci o, a dir molto, vent'anni, diventerà un terribile anacronismo⁴⁷⁴.

Anche Aleksandr Bucharëv (1822-1871), professore di Sacra Scrittura all'accademia di Mosca e di Kazan', si poneva il problema dell'ortodossia di fronte alla nuova società che si stava formando in Russia e di cui già si sentiva fortemente che avrebbe ancor più scosso le coscienze. Le sue *Indagini sull'Apocalisse* furono bloccate dalla censura, forse per il suo andamento utopistico-visionario. Non per le idee, ma per l'approccio eccessivamente ingenuo Filarete di Mosca impedì la pubblicazione dell'opera *Vedi il bagliore della luce*.

Nel 1860 aveva pubblicato l'articolo *L'Ortodossia e il mondo contemporaneo*, la cui idea centrale è la sacralità del mondo. Nel creato per lui nulla è profano. Ogni cosa partecipa in qualche modo all'umanità di Cristo. La presenza dinamica del Cristo si può riscontrare anche nei vari sistemi di filosofia, come nelle varie espressioni culturali ed artistiche. Rimproverava alla cultura teologica di essere troppo clericale e separata dagli interessi del mondo, di peccare in qualche modo di "monofisismo". Quella di Bucharëv (che da archimandrita si chiamò Teodoro) si presentava dunque come una teologia della cultura. La presenza dinamica del Cristo in ogni filosofia è una delle chiavi d'interpretazione. Ed è proprio l'errata concezione dell'Incarnazione che, a suo avviso, stava portando al fallimento l'idealismo tedesco, pur tanto incisivo sotto l'aspetto della concatenazione del pensiero. Concetto questo ripreso più tardi da Sergej Bulgakov nella *Tragedia della filosofia*.

Eppure contro di lui si scagliò l'Askočenskij, aprendo una polemica definita dal Florovskij: *un conflitto psicologico dai toni strettamente personali*. Il Florovskij coglie certamente un aspetto reale della polemica, tuttavia forse l'approccio è talmente diverso (proprio per gli aspetti psicologici) che non si può ridurre a differenze solo verbali. E' vero che il Bucharëv auspicava una teologia meno clericale e più laica, ma il suo mondo laico era ammantato di una cappa di religiosità universale che sembrava perdere il senso della realtà. E l'Askočenskij combatteva proprio questa mentalità monastica e mistica che anche quando parlava di cose realmente terrene le trasfigurava facendo perdere loro la concretezza.

La complessità della teologia del Bucharëv si nota anche dal modo di presentare l'idea centrale del suo sistema, quella dell'Agnello di Dio che, vittima del sacrificio ha redento il mondo. Una redenzione che da una parte è fonte di gioia (impostazione ottimistica della filosofia della vita), dall'altra questa gioia porta a rivivere su di sé il dramma sacro dell'Agnello. Anticipando Dostoevskij, egli diceva che condividere l'opera dell'Agnello implicava imputare a sé stessi le colpe degli altri. Da una parte l'ottimismo riduce di molto il senso del peccato, riempiendo il cuore della gioia che viene dal sentire dentro di sé la misericordia di Dio, dall'altra c'è l'amore della croce (un'idea del resto presente anche in Filarete Drozdov).

⁴⁷⁴ Florovskij, *Le vie*, p. 273.

Fu certamente questo ottimismo tragico a spingere il Bucharëv ad esperienze di autosacrificio. Anche la censura ecclesiastica che giudicò negativamente le sue opere accelerò la sua decisione di autopunirsi, lasciando il sacerdozio e sposandosi. Il Florovskij definisce il suo atto un “suicidio mistico”: “fu una spasmodica e sterile protesta del sogno utopistico contro la tragica complessità della vita”.

Questa piega degli avvenimenti indica bene che la polemica suscitata dall'Askočenskij non era poi tanto ingiustificata. Spesso anche quando sembra che si dica la stessa cosa, le motivazioni e le radici culturali danno alla tesi sostenuta una valenza del tutto diversa. Per l'Askočenskij il fatto stesso che il Bucharëv fosse un monaco faceva sì che tutte le sue affermazioni a favore dell'azione e della vita fossero in realtà discorsi che dovevano finire necessariamente in quietismo ed utopia. Entrambi combattevano il clericalismo, solo che per l'Askocenskij lo scopo era di liberare i laici dalla cappa di una chiesa burocratica, per il Bucharëv si trattava di dare ai laici un senso della vita ispirato agli ideali monastici. Il sacramento della cresima è il sacramento del sacerdozio universale, per il quale ogni battezzato diviene un tonsurato, un fedele che ha abbracciato un monachesimo interiore. Egli criticava gli ecclesiastici che si disinteressavano e non avevano comprensione di tutto ciò che era al di fuori della chiesa formale. Questo atteggiamento che egli definiva “monofisita” doveva invece essere superato inglobando tutte le realtà mondane nel disegno divino, con la luce del Logos che pervade il tutto.

Rispetto a quello del Florovskij, che si muove fra l'utopia e l'esaltazione, decisamente più positivo è il giudizio espresso da Pavel Evdokimov, il quale notava la circostanza che *i suoi discepoli dicevano che ascoltandolo si aveva l'impressione che era il Cristo stesso che predicava il suo vangelo*⁴⁷⁵. A suo avviso, *la teologia attuale riabilita pienamente Bucharev*. In altri termini: *Il destino di Bucharëv si erge come un segno folgorante, che illumina con la luce dell'Agnello immolato tutte le sfere dell'esistenza umana. Il senso del suo messaggio resta ancora da decifrare, appartiene al futuro prossimo*.

E' opportuno aggiungere che sul finire del XIX secolo si distinsero vari cultori di teologia ecumenica (Kireev, Svetlov, ecc.) e di Diritto canonico (Berdnikov, Zaozerskij, ecc.), sui quali si tornerà a proposito della preparazione del concilio di Mosca, come pure di storia della Chiesa. Tra questi ultimi il più celebre fu **Evgenij Golubinskij** (1834-1912), che brillò per erudizione e completezza di trattazione, spesso anche su temi importanti per la teologia. Nonostante certi tentativi di adattare i dati storici alle esigenze apologetiche, resta un grande ricercatore. La cecità gli impedì di portare a termine la «*Storia della Chiesa russa*» (4 vol., Mosca 1880-1917), che termina con l'introduzione del patriarcato (1589).

Tra coloro che passarono dalla Patristica all'antropologia cristiana il nome più autorevole è **Viktor Nesmelov** (1863-1920), che nel 1896 pubblicò il «*Sistema dogmatico di S. Gregorio di Nissa*». Partendo da questa opera l'autore sviluppò ed ampliò la tematica pubblicando nel 1903 la «*Scienza dell'uomo*». La tesi di fondo è che una sana antropologia scientifica corrisponde a quelle che sono le basi evangeliche per una antropologia. Il Vangelo coincide cioè con le più profonde aspirazioni dell'uomo.

Ai confini della tradizionale teologia ortodossa, con idee molto originali, si pongono sia il pensiero del Fëdorov che quello del Bucharëv.

L'idea centrale della filosofia di **Nikolaj Fëdorov** (1828-1903), autore della «*Filosofia dell'opera comune*» (*Filosofia obščago dela*) è la tensione che l'umanità dovrebbe avvertire allo scopo di vincere la morte. Uno dei mezzi a tale scopo è quello di vivere in comunione con le generazioni passate e future. Il vero Cristianesimo non può accettare il

⁴⁷⁵ P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, Paris 1970, p. 85.

destino della morte, ma deve ricordare che Cristo ha vinto la morte. La causa o opera comune (etimologicamente *liturgia*) è quella di impegnare tutte le energie umane affinché l'uomo porti a compimento il compito assegnatogli da Dio, quello di realizzare la risurrezione.

Dei due fratelli **Trubeckoj**, **Sergio** (1862-1905) si occupò soprattutto di *gnoseologia e metafisica*. Ed è proprio in questi campi che ritenne doversi applicare il concetto di *sobornost'*. Non solo nell'ecclesiologia, ma in ogni atto di conoscenza, nell'uomo si verifica come un concilio delle sue facoltà. Col passaggio, dalla coscienza personale a quella universale, avviene l'incontro col *Cristo-Logos*. Il passaggio dalla verità alla vita e all'essere non può avvenire che nella chiesa, organismo teandrico.

Eugenio Trubeckoj (1863-1920) fu più sensibile all'idea di *Sophia* proposta da Solov'ev, in riferimento alla quale tenta di eliminare gli elementi di sapore panteistico. Ne «*Il senso della vita*» egli vede sia il gusto delle cose terrene (linea orizzontale) che lo slancio verso le celesti (linea verticale). Le due linee formano così la figura della croce, simbolo al contempo della morte e della risurrezione. Forte è in E. Trubeckoj il *senso estetico*. Egli vede nell'icona una teologia visiva che permette di comprendere meglio il progetto della Sophia divina sull'uomo.

I suoi scritti di iconografia ebbero notevole impatto sulla teologia successiva, anche se non sempre nella linea da lui auspicata, come si vedrà nella terza parte di questo lavoro.