

NATALINO VALENTINI, laureatosi in Filosofia e in Scienze Religiose, ha poi conseguito un Dottorato di ricerca in Etica e Antropologia orientale. Negli ultimi anni la sua ricerca si è concentrata sul pensiero religioso ortodosso, dedicandosi in particolare allo studio della cultura filosofica e teologica russa del Novecento.

Attualmente è direttore dell'ISSR «A. Marvelli» di Rimini, ove svolge corsi di Ecumenismo e Filosofia della religione e dirige l'Annale *Parola e Tempo*. Nell'ultimo decennio ha svolto corsi sul *Pensiero teologico ortodosso* all'Università di Urbino e di recente, come docente invitato, all'Istituto di Studi Ecumenici «San Bernardino» di Venezia.

Autore di numerosi saggi, ha curato e introdotto diverse raccolte e ha pubblicato i seguenti volumi: *Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini, Verucchio (RN) 1997; *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della Verità*, EDB, Bologna 1997; *Pavel A. Florenskij (Ragione e dialettica)*, Morcelliana, Brescia 2004; *L'arte di vivere. Sei lezioni su Pavel A. Florenskij*, Santa Brigida, Firenze 2009. Del pensatore russo ha curato inoltre la pubblicazione di diverse opere apparse in Italia negli ultimi anni.

Profili di *volti* della Russia eccelsa, eppure umile e sofferente, soave e appassionata, ieratica e ascetica, espressa soprattutto dalla pietà popolare che gravita intorno alle *Lavre*, ai monasteri, ai santuari e agli eremitaggi, ridestata dal canto vibrante delle sue Divine Liturgie. Lungo questo «pellegrinaggio dello spirito» si è invitati a scoprire alcuni dei tratti caratterizzanti la Santa Rus', scorgendone la nostalgia dell'eterno attraverso i paesaggi infiniti, la radicalità e la dolcezza, l'ardore interiore, la tensione messianica, escatologica e apocalittica che percorre da cima a fondo gran parte della cultura spirituale e del pensiero religioso russo.

Nella prospettiva di un'autentica reciprocità e complementarità tra la cristianità d'Oriente e d'Occidente, l'opera ci sollecita a ripensare il complesso rapporto tra l'Europa e il suo Oriente, la Russia e l'Europa, evidenziando la presenza di un pensiero *altro*, proveniente dalla tradizione spirituale *slavo-ortodossa*, ma anche a rintracciare i fondamenti comuni della cultura cristiana e della Chiesa indivisa.

In copertina: *La visione del giovane Bartolomeo* (futuro san Sergio di Radonež), 1889. Nesterov Michail (1862-1942, Mosca, Galleria Statale Tret'jakov. © 2011. Foto Scala, Firenze.

€ 38,00

ISBN 978-88-315-4048-3



9 788831 540483

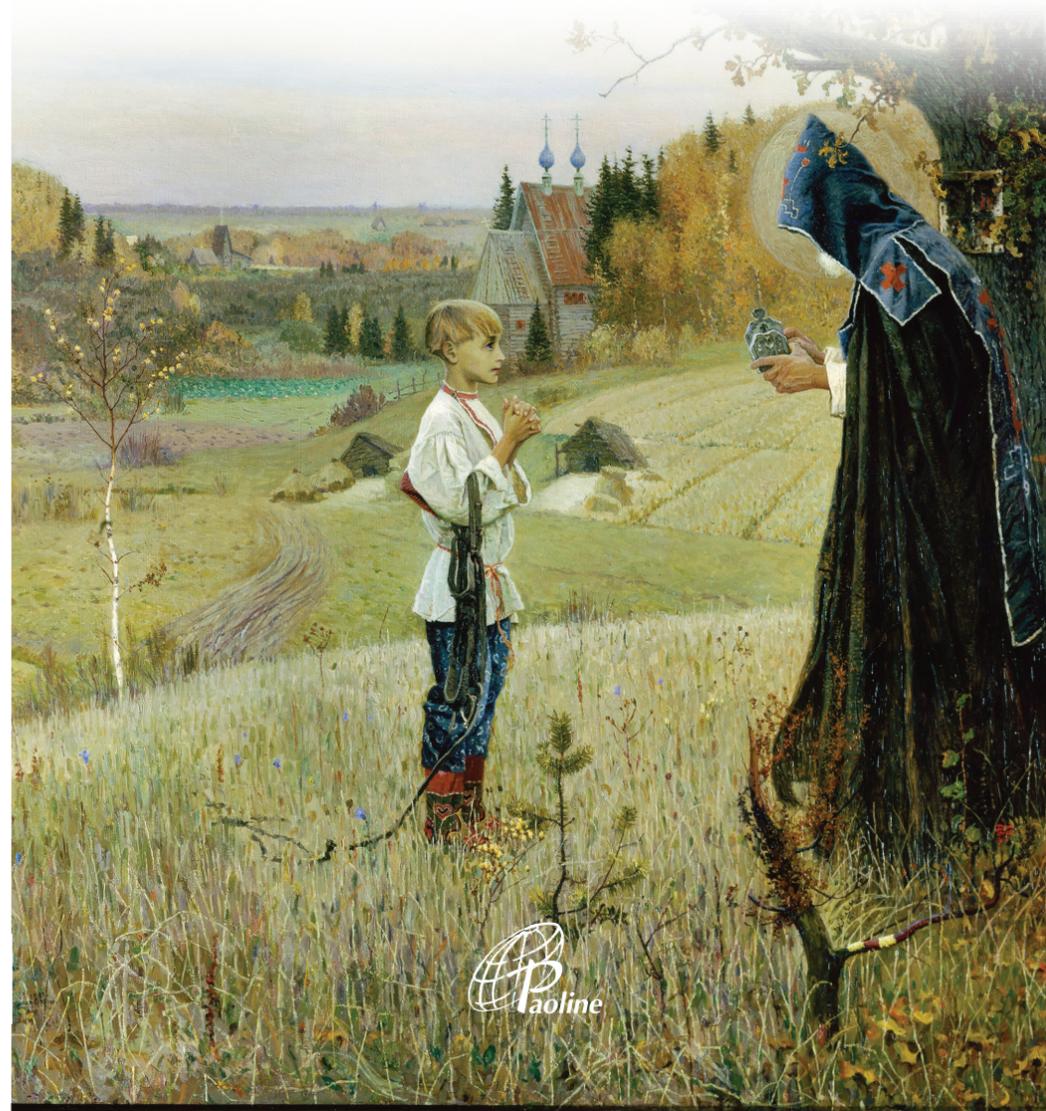


Natalino Valentini - VOLTI DELL'ANIMA RUSSA

NATALINO VALENTINI

## Volti dell'anima russa

Identità culturale e spirituale  
del cristianesimo slavo-ortodosso



«Il libro di Natalino Valentini, conosciuto appassionato del mondo russo, dall'intelligenza attenta a coglierne le suggestive implicazioni per la cultura occidentale e per la stessa vita spirituale dell'uomo contemporaneo, oltre gli steccati ideologici e stantii di una certa formazione intellettuale e religiosa, risponde proprio all'esigenza di mettere il lettore davanti alla possibilità di uno spazio di comprensione nuova, di una *percezione* della realtà e non solo della sua descrizione. L'ampiezza dei temi e la complessità delle figure chiamate in gioco evocano quella percezione, espressa nelle categorie e nella sensibilità della *Slavia ortodossa*, nel tentativo di fecondare la nostra stessa percezione dell'unico e comune mistero della vita e dell'esperienza cristiana.

Il lettore è come condotto a vivere il mistero della fede in modo sempre nuovo e vivace, nella complessità della storia e in dialogo costante, senza remore, con le prospettive culturali e spirituali di un mondo a noi affine, ma ancora troppo poco valorizzato.

Gli innumerevoli volti e voci con cui il nostro Autore ci mette sapientemente in colloquio, a volte spiritualmente dolce, a volte teoreticamente serrato, non possono che contribuire a suscitare appunto una potenza generatrice di intelligenza, segno della fecondità di un'esperienza di fede e di vita di cui siamo invitati a essere partecipi» (dalla *Prefazione* di padre Elia Citterio).



SAGGISTICA PAOLINE

47



NATALINO VALENTINI

# VOLTI DELL'ANIMA RUSSA

Identità culturale e spirituale  
del cristianesimo slavo-ortodosso

*Prefazione di*  
ELIA CITTERIO



PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2012

Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano

[www.paoline.it](http://www.paoline.it)

[edlibri.mi@paoline.it](mailto:edlibri.mi@paoline.it)

*Distribuzione:* Diffusione San Paolo s.r.l.

Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

*E se tornerai  
sarà nel vento che spira gelido sulle tundre del Nord  
nell'aperto respiro della steppa,  
nell'azzurro dei gabbiani polari, lassù in cielo.*

*Tornerai, Signore,  
come luce diffusa sulla madre Russia  
intrisa da sempre di lacrime e sangue.*

*Sarà come il fulmine inatteso,  
annuncio di vita che non muore.  
Vieni, Signore: immenso il dolore,  
ma ancora non siamo stanchi di sperare.*

(Osip E. Mandel'stam, 12.9.1937)



*Dedico queste pagine alla Memoria viva  
di mia sorella Mirella che, con voce soave,  
attrasse il mio cuore di fanciullo  
verso lo splendore e il dramma della poesia russa.  
La mia più profonda gratitudine  
va inoltre alla cara Nina Kauchtschischwili  
e al Rev.mo padre (Card.) Tomáš Špidlík,  
impareggiabili maestri di vita,  
di pensiero e di spiritualità russa,  
infaticabili tessitori e testimoni  
di sapienza ecumenica,  
nella «bellezza che crea la comunione».*

*Ringraziamenti*

Desidero rivolgere un ringraziamento particolare all'amica prof.ssa Maria Teresa Bigi, che per prima mi ha onorato della lettura di questo lavoro.

## Prefazione

*Nei suoi Diari (1973-1983), la cui pubblicazione ha suscitato un'eco profondissima in Russia, il famoso teologo russo emigrato negli Stati Uniti, Alexandr Schmemmann, alla data 6 aprile 1973, scriveva: «Solo sono autentiche in effetti e necessarie non le parole sulla realtà ("discussione"), ma quelle che sono esse stesse realtà: simbolo, presenza, manifestazione, mistero della realtà. La parola di Dio. La preghiera. L'arte. Ci fu un tempo in cui anche la teologia era verbo: non solamente parole su Dio, ma parole divine – "manifestazione"». E continuava: «Cos'è la preghiera? È il ricordo di Dio, è la percezione della sua presenza. È la gioia nata da questa presenza. Sempre, dappertutto, in tutto».*

*Il libro di Natalino Valentini, conoscitore appassionato del mondo russo, dall'intelligenza attenta a coglierne le suggestive implicazioni per la cultura occidentale e per la stessa vita spirituale dell'uomo contemporaneo, oltre gli steccati ideologici e stantii di una certa formazione intellettuale e religiosa, risponde proprio all'esigenza di mettere il lettore davanti alla possibilità di uno spazio di comprensione nuova, di una percezione della realtà e non solo della sua descrizione. L'ampiezza dei temi e la complessità delle figure chiamate in gioco evocano quella percezione, espressa nelle categorie e nella sensibilità della Slavia ortodossa, nel tentativo di fecondare la nostra stessa percezione dell'unico e comune mistero della vita e dell'esperienza cristiana. Per*

*lui si tratta di mostrare come l'Ortodossia riveli un immenso potenziale creativo di santità e cultura a disposizione del presente.*

*Ricordo lo stupore che mi assalì allorquando, ancora nell'era Gorbacev, riuscii finalmente a sostare per ore davanti all'icona della Trinità di Rublëv, alla Galleria Tretjakov di Mosca. Restavo dietro anonimi visitatori russi che si alternavano nella recita sommessa e devota dell'akáthistos in onore della SS. Trinità, che potevo seguire mentalmente in slavo ecclesiastico. La luce che scaturiva dall'icona e che si poteva cogliere di lontano entrando nella sala, aveva assunto una tonalità dolcissima che ti prendeva l'anima. Vi avevo ravvisato non la magia dell'arte, ma il simbolo dello splendore di una santità che, attraversando i tempi, aveva segnato così profondamente il popolo russo. Quell'icona di pace nasce dalla tragedia della storia e testimonia l'unica via possibile di salvezza perché su tutto sovrasta, non semplicemente il Verbo di Dio, ma la figura dell'Agnello Immolato (Ap 13,8), potenza e sapienza di Dio.*

*Nelle icone russe della Trasfigurazione di Cristo, gli apostoli sono estasiati e tremanti, affascinati e atterrati, rapiti e atterriti; compaiono Mosè ed Elia a colloquio con Gesù, perché di lui la legge e i profeti hanno sempre parlato e Gesù svela anche a loro qual è il segreto di Dio che lui custodisce e che loro hanno sempre velatamente intravisto: Dio ha così amato il mondo da dare il suo Figlio, ha così amato il mondo che il suo Figlio morirà perché il mondo abbia la vita e possa far risplendere in tutto il suo fulgore la grandezza e l'assolutezza di quell'Amore. A questo eterno silenzioso colloquio rinvia mirabilmente anche Rublëv: di che cosa può parlare Dio nella sua eternità se non dell'amore per l'uomo che in Gesù si manifesta come vita del mondo? La sua celebre icona della Trinità allude a questo ed egli, per «scriverla», come correttamente si dice nella tradizione ortodossa, attinge all'esperienza di una tradizione viva di santità e cultura di cui lui è solo un testimone.*

*Il viaggio nel mondo interiore ortodosso russo, nel quale il nostro autore ci fa come da guida, è scandito sulla percezione di quella luce, di cui l'icona della Trinità di Rublëv è come un simbolo. Tutti i temi affrontati nel libro parlano di quella luce secondo la percezione della tradizione russa, che abbina la contemplazione dell'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo al tema della sofferenza e del male, alla tragedia della storia e alla sua salvezza, ai percorsi ascetici e mistici, alla fatica intellettuale e alla lotta per la verità e la bellezza.*

*Secondo il primo racconto della creazione, nel libro della Genesi, la luce è creata il primo giorno, mentre il sole, la luna e le stelle, fonte della luce che vediamo con gli occhi fisici, sono creati solo il quarto giorno. La cosa ha fatto riflettere gli antichi rabbini, i quali hanno pensato che la luce del primo giorno fosse la luce della santità di Dio che permetteva di scorgere il mondo con uno sguardo solo. Ma quella luce fu nascosta. Il Messia renderà di nuovo capaci di quello sguardo. Ebbene, il nostro autore si premura di far vedere come la percezione di quella luce sia stata afferrata nella tradizione russa, nel suo anelito per una conoscenza integrale, per una visione d'insieme, nell'unità di ragione e passione, di intelligenza e amore.*

*La persona che con la sua opera e la sua vita ha riproposto la densità del mistero dell'icona della Trinità, tanto sul piano spirituale che sul piano teoretico di una ricerca acuta e lancinante della verità come salvezza per l'uomo, è Pavel A. Florenskij, un autore geniale, il più grande pensatore russo del XX secolo (di cui Valentini è acuto interprete e curatore di tante opere pubblicate in Italia negli ultimi anni). In un memoriale a lui dedicato, l'amico Sergej Bulgakov ebbe a dire: «Padre Pavel era per me non solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte (...). Lui stesso e il suo destino sono la gloria e la grandezza della Russia, e nello stesso tempo il suo più grande delitto. (...) L'attuale opera di padre Pavel non sono più i libri da lui scritti, le sue idee e le sue parole, ma è egli stesso, tutta la sua vita».*

*Queste due icone, quella della SS. Trinità di Rublëv e la persona di Pavel Florenskij, costituiscono le coordinate interiori che strutturano la raccolta di questi saggi. È a partire dalla luce che emana da queste due icone che Natalino Valentini cerca di spaziare e di enucleare l'apporto della tradizione russa all'esperienza culturale cristiana sotto le diverse angolature. L'ottica perseguita è la stessa che aveva fatto rimarcare Giovanni Paolo II nella sua Orientale lumen (n. 28): «Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze».*

*Il lettore è come condotto a vivere il mistero della fede in modo sempre nuovo e vivace, nella complessità della storia e in dialogo costante, senza remore, con le prospettive culturali e spirituali di un mondo a noi affine, ma ancora troppo poco valorizzato. L'esperienza suggerita è quella della riscoperta della natura perenne dell'intelligenza della fede nella Chiesa, secondo le mirabili parole di un grande Padre, Ireneo di Lione, che ebbe a scrivere: «Questa [fede] l'abbiamo ricevuta dalla Chiesa e la custodiamo: essa per opera dello Spirito di Dio, come un deposito prezioso contenuto in un vaso di valore, ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che la contiene. Alla Chiesa infatti è stato affidato il Dono di Dio, come il soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, arra di incorruttibilità, conferma della nostra fede e scala della nostra salita a Dio» (Contro le eresie, III, 24, 1).*

*Le innumerevoli voci e volti con cui il nostro autore ci mette sapientemente in colloquio, a volte spiritualmente dolce, a volte teoreticamente serrato, non possono che contribuire a suscitare appunto una potenza generatrice di intelligenza, segno della fecondità di un'esperienza di fede e di vita di cui siamo invitati a essere partecipi.*

ELIA CITTERIO

## Introduzione

Come dare volto a un'anima? Come rintracciare i tratti e i profili di ciò che spesso si cela all'evidenza del visibile? Pochi autori hanno saputo cogliere l'essenza dell'anima russa, incarnandola nella dolcezza e nella potenza espressiva di alcuni tratti salienti, al pari del pittore Mikhail V. Nesterov (1862-1942). Con un'acutezza di sguardo interiore senza pari, egli ha delineato con poetico realismo e sapiente forza simbolica i profili essenziali dei *volti* ideali della santa Russia, volti di monaci e icone, i volti luminosi dei grandi santi che illuminano il sofferto cammino di divinizzazione; volti del popolo orante raccolto devotamente in processione verso il Volto di Cristo; volti di *starcy*, di pellegrini e mendicanti, di pensosi bambini e di fanciulle pallide come betulle; volti nobili e umili, gioiosi e sofferti, ieratici e assorti, stupiti e inquieti. Una pittura, quella di Nesterov, che custodisce un profondo pensiero filosofico e religioso, poetico e mistico, che ricerca il silenzio, la quiete, la lode, ma che è attraversata anche da inquieti e tragici presagi.

Nell'opera *La visione del giovane Barthélemy*, forse più che in altre, si avverte il senso di questa percezione mistica della realtà che dona un volto all'anima ortodossa russa. Alla tenera luce dell'alba, in un paesaggio delicatamente acceso dai primi colori autunnali, come attraversato dal soave rintocco delle campane della vicina *Lavra*, il piccolo Bartolomeo scorge sotto una grande quercia un anziano monaco.

Profondamente commosso, con contrizione e devoto atteggiamento di lode si avvicina e sosta di fronte allo *starec*, il quale, a sua volta, si volge verso il fanciullo con il capo coperto, quasi a celare la propria identità, consegnando al fanciullo un piccolo scrigno contenente il dono tanto atteso. Da questo prodigioso evento ha inizio il cammino di perfezione interiore di colui che diventerà poi san Sergio di Radonež, uno dei santi più amati dalla tradizione ortodossa russa, significativamente definito «l'angelo custode della Russia». Attenendosi alla celebre *žitie* (vita) scritta da sant'Epifanio il Saggio (vissuto tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo), il pittore Nesterov la sfronda di tanti dettagli per concentrarsi essenzialmente sul misterioso *volto dell'anima russa*, sul simbolo della «consegna» come fonte viva della Tradizione e, contemporaneamente, sul dono della Sapienza a lungo agognato dal piccolo, che secondo il celebre racconto è dono della parola, dell'intelligenza, ma anche del *logos* e del pane.

Scossi come da un fremito all'incontro con questo dipinto, siamo stati sollecitati ad avviare un nostro cammino di ricerca alla scoperta di altri volti e altri sguardi dell'anima russa, così prossima, eppure, paradossalmente, così distante. Infatti, nonostante la straordinaria rilevanza della cultura russa, l'intensità e la potenza spirituale della sua antica tradizione cristiana, la sconvolgente bellezza dell'arte e della grande letteratura lungo i secoli, l'assoluta originalità e radicalità del pensiero filosofico e teologico (soprattutto nel XIX secolo e all'inizio del XX), in realtà la conoscenza del pensiero e della cultura spirituale del cristianesimo ortodosso russo resta ancora del tutto marginale e persino irrilevante nel panorama della cultura italiana contemporanea. Neppure il crollo del totalitarismo sovietico e la fine della guerra fredda, con la conseguente ricerca di una rinnovata identità spirituale, di una diversa collocazione geopolitica e geoculturale della Russia in Europa, e la crescente presenza dell'immigrazione slava nelle nostre

città, hanno generato un concreto e autentico mutamento di sguardo culturale sulla spiritualità dell'Europa orientale e il suo reale contributo alla formazione della nuova identità europea. Queste vistose carenze conoscitive riguardano soprattutto le forme originarie della cultura slava (linguistica, letteraria, filosofica, teologica, spirituale ecc.), a partire dai fondamenti storici, in rapporto sia alle origini e allo sviluppo delle culture e delle Chiese slave, sia alla storia contemporanea, rispetto alla quale persino il dramma del totalitarismo sovietico, con il suo imponente scialo di distruzione e di morte, risulta ancora in gran parte ignorato o comunque scarsamente studiato e conosciuto nelle sue reali proporzioni e implicazioni.

Il presente studio si propone di offrire un umile contributo al confronto conoscitivo sull'identità culturale e spirituale dell'Ortodossia slava, andando alla ricerca dei tratti più peculiari della cristianità russa, ancora in parte sconosciuti o mistificati; profili di *volti* di quella Russia eccelsa, eppure umile e sofferente, soave e appassionata, ieratica e ascetica, espressa soprattutto da quella pietà popolare che gravita intorno alle *Lavre*, ai monasteri, ai santuari e agli eremitaggi, ridestata dal canto vibrante delle sue Divine Liturgie. Lungo questo «pellegrinaggio dello spirito» si è tentato di scoprire e di riconoscere alcuni dei *volti* più significativi e caratterizzanti della Santa Rus', scorgendone la loro nostalgia dell'eterno, lo sguardo proiettato verso gli spazi infiniti di quelle pianure; la radicalità e la dolcezza, l'ardore interiore, la tensione messianica, escatologica e apocalittica che attraversano da cima a fondo gran parte della cultura spirituale e del pensiero religioso russo.

Il percorso si dirama essenzialmente lungo tre prospettive differenti e complementari: indagare alcune delle motivazioni culturali che sono alla base dell'incomprensione e della scarsa conoscenza dell'Ortodossia slava; rintracciare i tratti fondamentali e peculiari della spiritualità slavo-ortodossa, anche al fine di riscoprire il comune patrimonio

della *Chiesa indivisa* del I Millennio; esplorare la rilevanza teoretica e spirituale di quel «principio di complementarietà», fortemente invocato dal Concilio Vaticano II, al fine di saggiare la concreta potenzialità ecumenica presente nella riflessione teologica ortodossa russa dell'inizio del secolo scorso. Tutto questo nell'intento di favorire una rinnovata attenzione e considerazione di una visione unitaria e integrale della conoscenza conforme a questa tradizione, facendo convergere i presupposti storici dell'Ortodossia con la progressiva riscoperta dei suoi fondamenti antropologici, teologici, filosofici, etici e spirituali.

Si intende pertanto offrire al lettore la possibilità di un confronto conoscitivo e di un incontro esemplare con alcuni «luoghi» tipici e originari della grande tradizione cristiana dell'antica Rus' e dell'Ortodossia slava ripensati entro il più vasto orizzonte culturale dell'Ortodossia contemporanea e del suo ruolo nella nuova Europa. L'ambito privilegiato di questa esplorazione è dunque la *Slavia ortodossa*, vale a dire la comunità spirituale degli slavi originariamente compresi nella sfera di influenza della Chiesa bizantina, ma che nei secoli successivi alla loro conversione al cristianesimo hanno maturato all'interno di esso una propria identità culturale e spirituale, a partire dall'inscindibile nesso tra lingua, fede e cultura. Tenendo presenti come sfondo le imprescindibili questioni della lingua nella costruzione della *Slavia* cirillometodiana, ma tentando di oltrepassare gli schemi prevalenti della pubblicistica italiana, caratterizzata, sia pure con qualche lodevole eccezione<sup>1</sup>, dal sopravvenire di una trattatistica o meramente storiografica o vagamente spiritualista, il tentativo è quello di fare emergere la rilevanza culturale e spirituale di questo pensiero, l'origina-

<sup>1</sup> Tra queste risalta in particolare lo straordinario lavoro scientifico e divulgativo svolto in questi ultimi vent'anni dalla Comunità monastica di Bose, che dal 1993 promuove ogni anno un Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, con sessioni speciali dedicate alla Russia e alla Grecia.

lità delle sue diverse forme della ragione e della conoscenza, fondate su una prospettiva integrale e olistica di matrice prevalentemente simbolica. Un pensiero strettamente congiunto alla radice vivente e vissuta della conoscenza, alla sua *unità integrale* a partire dalla persona. In questa prospettiva il pensiero religioso russo del primo Novecento resta una delle esperienze più intense, originali e vigorose della storia delle idee, una miniera di sapienza cristiana in gran parte ancora inesplorata, incentrata sul nesso vitale che sussiste tra *idea* e *logos*, *ragione* e *simbolo*, *conoscenza* e *amore*; tra *verità*, *bene* e *bellezza*.

Sulla scia dell'abissale riflessione di Dostoevskij e di Solov'ev, ereditata e accresciuta dai grandi pensatori ortodossi russi dell'inizio del XX secolo, sapientemente riproposta negli ultimi decenni, lungo differenti prospettive, da alcuni studiosi e testimoni particolarmente illuminati<sup>2</sup>, siamo stati sollecitati a indagare nuovamente questa vigorosa esperienza di pensiero e di fede che si propone anzitutto come un modo diverso di *vedere* il mondo e di porsi in relazione con la verità. Non dimentichiamo che la radice linguistica del termine russo *Istina* (Verità) rimarca anzitutto il suo legame sostanziale con la vita, con l'essere vivente, con il respiro stesso della creatura. Proprio questa consapevolezza fa dire a uno dei protagonisti di un celebre romanzo di Dostoevskij che «la verità non la si cattura, non la si dimostra, ma la si contempla»<sup>3</sup>. Questa è più propriamente la percezione ortodossa della verità, senza trascurare il dettaglio non marginale che nella lingua russa in particolare «contemplare» (*sozercat'*) non significa vagheggiare o ammirare, ma «guardare con la massima attenzione immersi in ciò

<sup>2</sup> Ci riferiamo in particolare alla poderosa opera di padre Tomáš Špidlík, e anche di Olivier Clément, Sergej Averincev, Nina Kauchtschischwili e attualmente soprattutto Olga Sedakova.

<sup>3</sup> Cfr. F.M. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*, Argonauta, Napoli 1985, p. 56.

che si guarda», entrare in relazione con ogni significato reale, vedere una cosa nel suo significato.

Attraverso il confronto con una dozzina di questioni cruciali dell'Ortodossia russa, abbiamo cercato di ripensare il complesso rapporto tra *l'Europa e il suo Oriente, la Russia e l'Europa*, evidenziando la presenza di un pensiero «altro», prettamente orientale, già all'interno della stessa cultura europea, proveniente dalla tradizione spirituale *slavo-ortodossa*, ma anche di rintracciare i fondamenti spirituali del comune patrimonio della cultura cristiana e della Chiesa indivisa, nella prospettiva di un'autentica reciprocità e complementarità tra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente, nella consapevolezza che per consentire una inedita crescita del pensiero e della vita spirituale, oggi ancor più che in passato: «Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente, perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze»<sup>4</sup>. Resta ancora decisiva per la coscienza cristiana l'esigenza, ritenuta da tempo ineludibile, della reciproca conoscenza e comprensione. A ben vedere, molte delle feroci dispute e delle laceranti divisioni tra cristianesimo d'Oriente e d'Occidente, che dal secolo IX giungono fino ai nostri giorni, sono in gran parte l'amaro frutto di un'incapacità di ascolto reciproco, dunque del riconoscimento di differenti sensibilità culturali e spirituali. Da questa reciproca ostilità e mancanza di conoscenza hanno origine anche i terribili malintesi concettuali e linguistici che hanno assunto poi nel corso dei secoli le forme più virulente delle contrapposizioni filosofiche, teologiche, ecclesiali ed esistenziali.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II, *Oriente lumen* 28. Nella stessa Lettera apostolica, considerata il punto di maggiore vicinanza del Magistero cattolico con l'Ortodossia, il Pontefice osservava: «Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire».

Una delle figure più esemplari dell'Ortodossia russa del XX secolo, padre Pavel A. Florenskij, con la sua ineguagliabile lucidità, osservava già all'inizio del secolo scorso: «Se il mondo religioso è frammentato lo si deve, in primo luogo, al fatto che le religioni non si conoscono le une con le altre. Il mondo cristiano in particolare è scisso proprio per questo motivo, giacché le sue confessioni non si conoscono reciprocamente. Coinvolte in una polemica che le dissangua, esse non hanno quasi più la forza di vivere per se stesse. Le confessioni sono come quelle persone che amano denunciare il prossimo e dilapidano le proprie sostanze in processi, vivendo in miseria e a pancia vuota. Se solo un'infima parte dell'energia che si spreca per essere ostili al prossimo venisse utilizzata per amare se stessi, l'umanità potrebbe tirare il fiato e prosperare. (...) Quel che deve esserci, piuttosto, è una reciproca comprensione, fosse anche solo per sapere che cosa non si intende accettare e per rendersi conto dei motivi di un tale rifiuto»<sup>5</sup>. L'autentico riconoscimento della propria identità culturale e spirituale implica per la coscienza cristiana la necessità di una profonda conoscenza del patrimonio dottrinale posto a fondamento della propria esperienza di fede quale presupposto di una sincera ricerca dell'unità nella verità e nell'amore, ma tutto questo sempre a partire da un rinnovato orientamento della propria coscienza verso Cristo: «L'unità del mondo cristiano è possibile solo tramite un “mutamento del modo di pensare” (μετάνοια-*metanoia*) e un profondo esame di coscienza – in primo luogo – nell'ambito della propria confessione. (...) Mettiamo dunque da parte la nostra presunzione di ricchezza e rendiamoci conto veramente che i sommi tesori della Chiesa Universale *possono* diventare nostri tramite Cristo, ma di fatto non sono di nostra proprietà. Senza rinunciare a nulla di quanto ogni

<sup>5</sup> P.A. Florenskij, *Nota sull'Ortodossia*, in Id., *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Oscar Mondadori, Milano 2010, p. 45.

Chiesa ha fatto proprio, i cristiani devono issare il vessillo del cristianesimo nella forma di un appello alla reciproca conoscenza nell'ecumene cristiana e all'edificazione di una cultura cristiana; sarà attorno a questo vessillo che si riunirà il gregge di Cristo»<sup>6</sup>. Questi orientamenti della coscienza cristiana verso Cristo custodiscono ancora intatta la loro potenza profetica e attendono da parte di tutti i battezzati in Cristo di essere esauditi mediante la messa in opera di un autentico dialogo ecumenico, frutto del reciproco scambio di doni e dell'amore vicendevole.

<sup>6</sup> P.A. Florenskij, *Cristianesimo e cultura*, in Id., *Bellezza e liturgia*, pp. 59-60.

## L'anima russa e l'Europa

*Identità culturale e spirituale della Slavia ortodossa*

### 1. La Russia e la nuova identità europea

Dopo gli inauditi rivolgimenti politici, sociali e culturali che hanno attraversato e sconvolto la Russia fino alla dissoluzione dell'Unione Sovietica e al disorientamento politico e morale che ne è seguito, ci si interroga sulla sua attuale collocazione geopolitica e culturale, sugli orientamenti di pensiero futuri, sulle evoluzioni e le prospettive del suo assetto all'interno della nuova Europa. Scrutando più a fondo, alla radice dei recenti smottamenti che si sono susseguiti dopo la *perestrojka*, riemerge infatti l'interrogativo storico sulla questione dell'Oriente europeo, vale a dire: in quale modo la Russia tornerà oggi a guardare all'Europa come al *suo* problema? Questione cruciale che già aveva agitato l'intera cultura della seconda metà dell'Ottocento nell'accesa disputa tra *slavofilismo* e *occidentalismo*; una disputa tornata a essere molto attuale e che ancora scuote alle sue fondamenta l'identità russa: l'appartenenza della Russia all'Europa e al contempo all'Asia, il suo mantenersi Eurasia. L'uomo russo porta in sé un'incertezza d'identità, problema nato durante il lunghissimo contatto con l'Asia e la steppa e rafforzatosi all'inizio del Settecento con la violenta apertura verso l'Occidente, un Occidente amato e odiato, sempre in contrappunto alla realtà asiatica con la quale la Russia era rimasta in contatto per secoli. Il carattere asia-

tico e il pericoloso e affascinante Occidente creano la situazione nella quale ogni scelta conduce alla scissione. Già a partire dalle sue origini, la Russia si è sempre definita come *altro* rispetto all'Europa – un'alterità spaziale, congiunta a una prossimità temporale con l'Eurasia –, tentando di sottolineare la propria identità prevalentemente in senso negativo, per opposizione (non Europa, non Asia, o meglio a volte Europa, a volte Asia). Da qui l'origine di un rapporto problematico con entrambi i poli, poiché «in lei si è verificato indubbiamente l'incontro tra Oriente e Occidente, in lei sono presenti due elementi che si sono uniti tra loro pur essendo in continua lotta. La Russia è Oriente-Occidente, e da ciò deriva il suo complesso tormentato destino, la sua storia infelice»<sup>1</sup>.

Frutto della costante tensione oppositoria tra queste differenti identità, la Russia ha elaborato una propria visione del rapporto con se stessa e con il mondo esterno, che si regge sostanzialmente proprio sulla contrapposizione antinomica tra il concetto di *svoë* (il proprio) e *čужoe* (l'altrui - l'estraneo), facendone il perno attorno al quale ruota l'intera storia della cultura russa, come hanno magistralmente attestato le ricerche di Jurij Lotman<sup>2</sup>. Ma questa *alterità* russa nel modo di concepire se stessa e il suo rapporto con l'Europa occidentale, che ha sempre costituito una sfida politica, culturale e spirituale, esige di essere compresa più profondamente, tenendo conto per un verso della particolare rilevanza antropologica e culturale dell'ecclesialità ortodossa, e per l'altro della sua struttura sociale da sempre multietnica e multiculturale. Relativamente all'indissolubile legame tra fede ortodossa e popolo russo, restano emblematiche le lucidissime intuizioni del pensatore Vasilij

<sup>1</sup> N.A. Berdjaev, *L'Oriente e L'Occidente*, in *L'Altra Europa* 6 (1987) 63-75, cit. p. 69.

<sup>2</sup> J.M. Lotman - B.A. Uspenskij, *Istorija i tipologija rusko kul'tury* (Storia e tipologia della cultura russa), Sankt Peterburg 2002, pp. 222 ss.

Rozanov, che nell'estate 1911 così annotava: « Chi ama il popolo russo, non può non amare la Chiesa. Perché questo popolo e la sua Chiesa formano un tutto unico. E soltanto presso i russi entrambi sono una cosa sola »<sup>3</sup>.

Nonostante il rapido mutamento del paesaggio umano e sociale avvenuto all'interno della nuova Europa nell'ultimo ventennio, caratterizzato soprattutto dalla progressiva presenza di cospicui flussi migratori, anche nel nostro Paese, provenienti in gran parte dal mondo slavo, la conoscenza dei fondamenti culturali e spirituali di questa civiltà è ancora assai limitata. La cultura russa resta per l'Occidente prossima ed estranea, apparentemente vicina e parte integrante della cultura europea (Puškin, Dostoevskij, Tolstoj, ... fino a Sinjavskij e Tarkovskij) e al contempo assolutamente estranea e irriducibile agli schemi occidentali. La stessa « grammatica » del pensiero filosofico, scientifico e teologico russo resta ancora sconosciuta, come pure la peculiarità della via simbolica e mistica della conoscenza.

Per gran parte della cultura occidentale quella russa resta ancora un'identità enigmatica, indecifrabile e assai complessa nella quale si fondono tratti di civiltà tra loro assai diversi e persino apparentemente inconciliabili; una realtà per molti aspetti emblematica del tanto auspicato *incontro di civiltà*, grazie soprattutto alla presenza del cristianesimo orientale e alla peculiarità spirituale della *Slavia ortodossa*. Per i popoli slavi civiltà e cristianesimo fioriscono sulla stessa radice e la millenaria storia della Russia è parte integrante del processo storico paneuropeo. La Russia è parte inscindibile del mondo cristiano e del suo complesso intreccio culturale e linguistico. Non dimentichiamo che la conversione del mondo slavo al cristianesimo bizantino, la missione cirillometodiana, avvenne anzitutto tramite la creazione di un preciso idioma linguistico (alfa-

<sup>3</sup> V.V. Rozanov, *Uedinënnoe* (Solitaria), ed. it. *Foglie cadute*, a cura di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1976, p. 90.

beto «glagolitico», poi semplificato nella forma «cirillica»), il paleoslavo, che divenne a partire dal secolo X la matrice letteraria, culturale e spirituale dell'intera civiltà slava, una sorta di comunità sopranazionale unita anzitutto dalla «lingua liturgica comune», anima stessa della *Slavia ortodossa*<sup>4</sup>. Come hanno ampiamente dimostrato gli studi linguistici ed ermeneutici degli ultimi due secoli, la lingua e il linguaggio non si possono certo ridurre a meri strumenti della comunicazione, né a strutture formali, poiché prima ancora di abitare un Paese abitiamo una lingua (E. Canetti), abitiamo un linguaggio che instaura un nesso inscindibile con il nostro essere, fino a custodire l'essenza stessa della sua autenticità. Dunque la connessione vitale tra identità linguistica e identità religiosa costituisce un elemento di assoluta rilevanza, non solo dal punto di vista culturale, ma anche antropologico, ontologico e spirituale; un'autentica chiave di comprensione dell'anima russa, della sua identità spirituale più profonda.

La storia dell'Europa è anche la storia della progressiva separazione e del conflitto culturale, politico, religioso tra Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Nonostante il comune fondamento spirituale e il medesimo patrimonio culturale, dono prezioso del primo millennio della *Chiesa indivisa*, consegnato quasi come eredità all'antica Rus' poco dopo l'atto formale della sua prima conversione, tra queste due forme storiche di cristianità in Europa si instaura fin dall'inizio una reciproca negligenza, diffidenza e persino intolle-

<sup>4</sup> Per questo aspetto così rilevante sotto il profilo antropologico e culturale riguardante il nesso vitale tra lingua, cultura e culto liturgico rimandiamo ai magistrali studi storico-linguistici di R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa*, Dedalo, Bari 1991, dove a p. 16 si legge: «L'idea di una comunità sopranazionale basata sull'uso della stessa lingua liturgica era così radicata nelle coscienze che non solo non si esitava a porre in secondo piano le caratteristiche specifiche di diversi Paesi slavi entro e oltre i confini ottomani, ma neppure ci si soffermava sulla individualità etnica delle genti romene, dato che anche Valacchia e Moldavia facevano parte della stessa organizzazione religiosa, caratterizzata dall'uso dello slavo ecclesiastico».

ranza che si estendono, con qualche eccezione, lungo l'intero corso del secondo millennio. Riflettendo su queste problematiche il papa Giovanni Paolo II, in visita al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, così affermava: «Nel corso di quasi un millennio le due Chiese sorelle sono fiorite l'una accanto all'altra, come due grandi tradizioni vitali e complementari della stessa Chiesa di Cristo, conservando non soltanto relazioni pacifiche e fruttuose, ma l'aiuto della indispensabile comunione di fede, nella preghiera e nella carità...»<sup>5</sup>. Pertanto, l'intero patrimonio cristiano anteriore alla data della separazione è comune alle due confessioni nelle quali dal 1054 si è divisa la cristianità. Da allora a oggi, nonostante i ripetuti tentativi di riunificazione, entrambe hanno perseguito il loro cammino l'una separatamente dall'altra. Questa progressiva separazione ha accentuato non solo le diverse posizioni dogmatiche, ma soprattutto le rispettive differenze liturgico-prassiologiche. Eppure, «ciò che unisce le due Chiese è molto di più di ciò che le separa»<sup>6</sup>. C'è tra loro «una comunione quasi totale, benché *non ancora perfetta*»<sup>7</sup>. A questo proposito il Concilio Vaticano II parla di «legittima diversità» tra Oriente e Occidente non solo nel culto e nella disciplina ma anche nella formulazione teologica delle dottrine.

La nuova prospettiva ecumenica delineata dal Concilio ha certamente rappresentato un punto di svolta nei rapporti tra Cattolicesimo e Ortodossia, e in senso più generale tra la cultura spirituale dell'Europa orientale e di quella occidentale, avviando una fase storica ricca di speranze circa le reciproche relazioni. A questa importante svolta culturale, tuttavia, raramente ha corrisposto un concreto mutamento educativo, spirituale e pastorale e l'urgenza di conoscere

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* pronunciato il 30.11.1979 a Istanbul, nella chiesa ortodossa di San Giorgio.

<sup>6</sup> Athenagoras I, *Discorso* pronunciato a Roma, in San Pietro, il 26.10.1967.

<sup>7</sup> Paolo VI, *Lettera* ad Athenagoras I, del 7.3.1971.

più approfonditamente la cultura spirituale dell'Oriente europeo e dell'Ortodossia russa, la natura del suo pensiero filosofico e teologico, la sua concezione integrale del mondo e della vita è diventata ormai ineludibile. Nonostante l'avvio di alcune significative esperienze di ricerca messe in atto negli ultimi anni in questa direzione<sup>8</sup>, concentrate prevalentemente sul versante dell'analisi sociologica, storica e geopolitica dell'Ortodossia russa<sup>9</sup>, molto resta ancora da indagare e portare alla luce lungo il versante culturale e spirituale, antropologico e morale. Tutto ciò nella consapevolezza che: «Il futuro dell'Europa come entità politica e culturale, oltre che economica e sociale, autonoma nel composito contesto mondiale, si gioca soprattutto nel suo Oriente, in Russia in primo luogo»<sup>10</sup>. Soltanto un rinnovato incontro tra le culture europee d'Oriente e d'Occidente potrà dare forma alla sua società civile, ma questo incontro non potrà più prescindere dalla preliminare conoscenza reciproca, dalla scoperta del loro comune patrimonio culturale e spirituale e al contempo delle loro differenti visioni del mondo, lasciando emergere convergenze e complementarietà, ricercando l'unità nella diversità<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Ci riferiamo in particolare ai due rilevanti convegni scientifici promossi dalla Fondazione G. Agnelli su queste tematiche: cfr. Aa.vv., *La collocazione geopolitica della Russia. Rappresentazioni e realtà*, a cura di V. Kolosov, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2001; Aa.vv., *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, a cura di A. Pacini, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2003.

<sup>9</sup> Tra i più recenti studi su questi aspetti merita una particolare attenzione soprattutto l'eccellente lavoro di A. Roccucci, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Einaudi, Torino 2011.

<sup>10</sup> V. Strada, *La questione russa. Identità e destino*, Marsilio, Venezia 1991, p. 180.

<sup>11</sup> Fondamentali a questo riguardo restano le intuizioni e prospettive culturali suggerite da Sergej Averincev, il quale, tra l'altro, così ammoniva: «È di assoluta importanza, dunque, che le diffidenze culturali, ivi comprese quelle religiose, non fungano da pretesto per intolleranza e animosità, bensì si trasformino in una vera fonte di possibilità di comunicare gli uni agli altri qualcosa di realmente nuovo», S. Averincev, *La Russia e la «cristianità» europea*, Quaderni dell'accademia «Sapientia et scientia», Sofia: idea Russa idea d'Europa, Roma 2010, p. 56. Il volumetto raccoglie tre preziose relazioni tenute da S. Averincev sul futuro dell'Europa e

Abbandonando ogni ambizione di analisi storico-politica o sociologica, l'intento di questo nostro percorso è proprio quello di andare alla ricerca delle radici spirituali dell'antica Rus' e dell'Europa orientale che, sebbene logorate e trasformate dal tempo, possono non soltanto ancora rivelare i tratti distintivi dell'identità slavo-ortodossa, ma anche attestare il contributo imprescindibile di questa spiritualità alla formazione della nuova identità europea.

## 2. La persistente diffidenza

Se nell'ultimo secolo la sensibilità e l'attenzione della cultura italiana verso le diverse forme dell'arte russa (pittura, musica, architettura...) si è progressivamente accresciuta, soprattutto per quanto concerne le grandi figure della cultura letteraria (i grandi romanzieri della fine del XIX secolo e i grandi poeti dell'inizio del Novecento), suscitando una diffusa ammirazione e un significativo influsso, ben diversa è la situazione nell'ambito della storia del pensiero, sia teologico, sia soprattutto filosofico, a parte alcune felici eccezioni rimaste tuttavia delimitate entro ristretti ambiti culturali<sup>12</sup>.

Relativamente al confronto della teologia cattolica italiana con la *Slavia ortodossa*, russa in particolare, occorrerebbe esaminare molteplici aspetti. Ci limitiamo qui a os-

la Russia, tra le quali spicca soprattutto il testo della conferenza tenuta al Senato della Repubblica italiana il 25 marzo 2003, dal titolo: *La spiritualità dell'Europa orientale e il suo contributo alla formazione della nuova identità europea* (pp. 81-113), punto di riferimento anche di queste nostre riflessioni.

<sup>12</sup> Tra le più significative degli ultimi decenni, provenienti quasi esclusivamente dall'ambito cattolico, ci preme rimarcare anzitutto il prezioso contributo conoscitivo offerto da padre (poi cardinale) T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995; segnaliamo inoltre G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992; Id., *Russia - Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa, Roma 1995; A. Asnaghi, *L'ucello di fuoco. Storia della filosofia russa*, Servitium, Gorle (BG) 2003; Id., *Storia ed escatologia del pensiero russo*, Marietti, Genova 1973.

servare che l'incomprensione e la scarsa conoscenza della cultura teologica e spirituale slavo-russa, da parte cattolica, giunge fino alle soglie del Decreto sull'ecumenismo redatto dal Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (1964), che per la prima volta, dopo quasi un millennio caratterizzato da controversie dogmatiche, reciproche scomuniche, diffidenze e negligenze, ha richiamato il valore dottrinale del «principio di complementarità» tra Chiesa d'Oriente e d'Occidente<sup>13</sup>. Da quel momento non sono mancate all'interno della cultura teologica cattolica esperienze significative di ricerca tese alla riscoperta del patrimonio sapienziale e spirituale della «Chiesa indivisa» del primo millennio. Contemporaneamente prendevano avvio rare ma significative esperienze di vera e propria scoperta e prima conoscenza di alcune «pietre miliari» dell'Ortodossia slava e del pensiero religioso russo, seppure riservando una privilegiata attenzione al versante artistico, spirituale ed ecclesiale, meno a quello teologico e ancor meno a quello filosofico<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Precisa infatti il Decreto conciliare: «Nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle realtà divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi», Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 17.

<sup>14</sup> Accanto al perseverante e qualificato servizio formativo e accademico svolto da lungo tempo dal Pontificio Istituto Orientale di Roma, va ricordata l'azione pionieristica intrapresa da alcuni teologi italiani; penso in particolare all'opera di padre Divo Barsotti, il cui *Cristianesimo Russo* (Editrice Fiorentina, Firenze 1948) è antecedente agli anni Cinquanta. Un merito speciale va inoltre riconosciuto all'Associazione «Russia Cristiana», che diede vita all'omonima rivista, poi diventata *L'Altra Europa* e da alcuni anni *La Nuova Europa*, collegata all'editrice «La Casa di Matriona», tra le prime realtà culturali in Italia a proporre la traduzione di documenti, saggi e opere di primaria importanza sull'Ortodossia e la spiritualità russa. Di seguito, significative esperienze ecumeniche sono state intraprese dalla Comunità monastica di Bose (anche con la sua casa editrice Qiqajon ospitante una specifica collana dedicata alla «spiritualità ortodossa»), che ha dato avvio a un'intensa opera di incontro, confronto e conoscenza reciproca. Inoltre, alcune case editrici italiane hanno scelto di proporre nel loro catalogo soprattutto testi riguardanti la cultura teologica e spirituale ortodossa russa (si pensi in particolare alle Edizioni Lipa del «Centro Aletti» di Roma, ma anche a collane speciali delle Paoline, San Paolo,

Una situazione ancor più grave sotto il profilo conoscitivo potremmo riscontrarla anche nell'ambito delle Chiese della Riforma, in gran parte ancora condizionate dalle caustiche riflessioni di Adolph von Harnack – esponente di spicco del protestantesimo liberale – che interpreta la cultura slava ortodossa russa come la cultura dell'immobilismo e del conservatorismo, di un cristianesimo oscillante tra intellettualismo e tradizionalismo<sup>15</sup>. Sulla cultura slava ortodossa in generale, e sul pensiero religioso russo in particolare, sono gravati molto a lungo persistenti pregiudizi e malintesi reciproci. Nonostante le lucide intuizioni di Vjačeslav Ivanov, che per primo, all'inizio del Novecento, aveva sollecitato la coscienza cristiana a tornare a «respirare con i due polmoni» (metafora recuperata con vigore soprattutto dal magistero di papa Giovanni Paolo II), il cammino avviato in questa direzione procede ancora con estrema lentezza, spesso ostacolato da vecchi e nuovi pregiudizi.

Passando poi allo specifico della filosofia, la situazione si presenta ancora più complessa e problematica, sia per la più marcata carenza conoscitiva, sia soprattutto per una presenza editoriale e culturale molto più frammentaria e disomogenea. Di fatto, fino a una ventina di anni fa la conoscenza del pensiero russo in Italia è stata coltivata soprattutto da ristrette cerchie di specialisti in gran parte di slavistica, linguistica e semiotica, appartenenti a centri di ricerca sulle avanguardie russe, oltre ovviamente al versante più tradizionale e consolidato della letteratura russa, del pensiero politico e della storia sovietica. Ciò che maggiormente sorprende in questo sguardo italiano sulla cultura filosofica russa è proprio la quasi totale negligenza nei confronti del

EDB ecc.). Tra gli ultimi contributi che offrono una sintesi di questo progressivo avvicinamento della cattolicità italiana alla cultura ortodossa si veda A. Cazzago, *Il Cristianesimo orientale e Noi. La cultura ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2007.

<sup>15</sup> Cfr. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900, tr. it. *L'essenza del Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980.

cosiddetto «pensiero religioso russo», che ha raggiunto il suo apice nei primi anni Venti del Novecento<sup>16</sup>.

La carenza conoscitiva che ha caratterizzato gran parte della cultura filosofica e teologica italiana (a differenza di quella francese o tedesca...) è certamente da ricondurre a molteplici fattori, a cominciare da quelli linguistici, ma anche a una differente sensibilità e concezione del rapporto tra cultura, pensiero e vita. A queste si congiungono poi motivazioni ancor più radicate nel tempo, che forse trovano la loro giustificazione nell'antico pregiudizio della coscienza occidentale verso la «cultura bizantina», a lungo identificata con quella di una «cristianità scismatica», ligia alla tradizione e incline alle controversie. Ai pregiudizi storici si sono poi congiunti numerosi malintesi culturali, concettuali, linguistici, dottrinali, frutto soprattutto dell'incomunicabilità quasi millenaria e della conseguente autoreferenzialità, al punto tale da rendere irriconoscibili gli stessi fondamenti comuni che hanno ispirato la cultura e il pensiero dell'Europa cristiana.

Il volto dell'*altra Europa* è rimasto a lungo ignorato; a questo hanno contribuito in epoca recente soprattutto ragioni di carattere storico, politico e ideologico. Persino gli eventi più drammatici e sconvolgenti del Novecento che hanno caratterizzato il lungo «tempo della tirannia», del totalitarismo, del sistema repressivo dei Soviet, sono stati pervicacemente ignorati<sup>17</sup>; soltanto negli ultimi anni si è ini-

<sup>16</sup> All'argomento abbiamo dedicato altrove una trattazione specifica e più sistematica, cfr. N. Valentini, *Il pensiero religioso russo e la filosofia italiana del XX secolo. Dall'oblio alla nuova ricezione*, in Aa.vv., *Italia-Russia. Incontri culturali e religiosi fra '700 e '900*, a cura di A. Milano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 171-186.

<sup>17</sup> Tanto per ricordare un solo evento esemplificativo, si pensi al fatto che nel 1974, quando venne pubblicata per la prima volta l'opera di A. Solženicyn *Archiipelago Gulag*, gran parte della stampa e della cultura italiana – appartenente a orientamenti politici differenti – liquidò in pochi giorni la vicenda con una ipocrisia e una superficialità davvero sconcertanti.

ziato a dar conto del sistema concentrazionario del Gulag<sup>18</sup>. Di fatto lo studio sulla Russia, sulla storia della sua cultura e del suo pensiero, anche con specifico riferimento al XX secolo, allo sguardo dell'Occidente sull'altro volto dell'Europa e su «L'Altro Novecento», è ancora al suo inizio e ancor più lo è la divulgazione della ricerca intrapresa<sup>19</sup>. Per altro verso, uno sguardo attento alla storia della Russia e della Chiesa ortodossa durante il periodo sovietico non può continuare a omettere o a minimizzare la centralità assunta dalla fede cristiana ortodossa, poiché, come è stato autorevolmente rimarcato: «Un approccio storiografico che guardi alla vicenda sovietica con la profondità del lungo periodo non potrà non rinvenire nei tratti costitutivi dell'universo culturale dei russi il posto centrale occupato dalla dimensione religiosa (...) anche nel corso del Novecento, sebbene questo secolo sia stato segnato in Unione Sovietica dall'esperimento comunista che del credo antireligioso aveva fatto uno dei suoi cavalli di battaglia»<sup>20</sup>. Dunque, l'esperienza di fede ortodossa risulta di fatto inscindibile dalla

<sup>18</sup> Rimandiamo all'opera di J. Brodskij, *Solovki. Le isole del martirio*, «La Casa di Matriona», Milano 1998 incentrata sul primo Gulag del XX secolo, quello realizzato dai Soviet alle Isole Solovki, ove sono state redatte anche gran parte delle intense e struggenti lettere di padre Pavel Florenskij ai suoi famigliari, cfr. P.A. Florenskij, «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, A. Mondadori, Milano 2000 (con, in appendice, il *Testamento*, pp. 411-419), ora ristampato presso «Gli Oscar saggi» Mondadori, Milano 2008. Nell'ultimo decennio si è registrato un significativo mutamento; tra le pubblicazioni più rilevanti si vedano a riguardo: E. Dundovich - F. Gori - E. Guercetti, *Gulag. Storia e Memoria*, Feltrinelli, Milano 2004; A. Applebaum, *Gulag*, B. Mondadori, Milano 2004; T. Kizny, *Gulag*, B. Mondadori, Milano 2004; O.V. Chlevnjuk, *Storia del Gulag*, Einaudi, Torino 2006; F.D. Liechtenhan, *Il laboratorio del Gulag*, Lindau, Torino 2009; particolarmente intensa e toccante è la ricostruzione proposta da M. Ciampa, *L'epoca tremenda. Voci dal Gulag delle Solovki*, Morcelliana, Brescia 2010.

<sup>19</sup> Si veda in particolare il volume degli Atti (Aa.vv.), *L'altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo*, a cura di A. Dell'Asta, «La Casa di Matriona», Bergamo 1999.

<sup>20</sup> A. Rocucci, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Einaudi, Torino 2011.

storia della Russia, come hanno ampiamente dimostrato le ricerche e le riflessioni più avvedute<sup>21</sup>, a dispetto della maggioranza degli studi storiografici e politici sull'argomento.

A conferma di questa carenza conoscitiva, congiunta allo sguardo pregiudiziale nei confronti del pensiero russo, basterebbe rileggere il drastico pronunciamento di Benedetto Croce, uno dei maggiori filosofi italiani della prima metà del XX secolo, il quale, recensendo il primo volume dell'opera di Masaryk<sup>22</sup>, una delle iniziali ricerche dedicate al pensiero russo, non esitava ad affermare: «Tutta questa gente, i cui nomi male si pronunziano, non ha fatto altro che ripetere la filosofia tedesca, nutriti di pensiero inglese e francese, rifriggere nuove varietà verbali di certe dottrine filosofiche. (...) Nessuna traccia di originalità; tutta questa gente non vale la pena di essere letta e dovrebbe incominciare a studiare l'abc della scienza, la logica formale e tante altre cose che gli europei hanno nel sangue per millenaria educazione»<sup>23</sup>. L'atto d'accusa di Croce ancor oggi sconcerta non solo per il tono decisamente supponente (in lui inconsueto), ma soprattutto per la mancanza assoluta di veridicità storica, frutto anzitutto di una palese mancanza di conoscenza dell'argomento trattato, a cominciare dal fatto che gran parte dei filosofi russi, rimproverati per la mancata competenza nella logica formale, nelle scienze fisiche, storiche e giuridiche..., provenivano quasi tutti da percorsi formativi di assoluta eccellenza inerenti proprio all'ambito epistemologico, logico e gnoseologico.

<sup>21</sup> Oltre all'eccellente studio di Adriano Roccucci, ci limitiamo a segnalare una delle riflessioni più accurate sul legame tra storia della Russia e Ortodossia, proposta da uno dei maggiori teologi ortodossi del XX secolo, emigrato negli anni Venti prima a Parigi, poi a New York: A. Šmeman, *Istoričeskij put' pravoslavija* (Il cammino storico dell'Ortodossia), Moskva 1993 (prima edizione, New York 1954).

<sup>22</sup> T.G. Masaryk, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia* (apparsa in versione tedesca nel 1913, poi tradotta in italiano, a cura di G. Lo Gatto, nel 1922), l'opera completa è stata poi ristampata dall'Ed. Boni, Bologna 1980.

<sup>23</sup> B. Croce, *Il pensiero russo secondo due libri recenti*, in *Giornale d'Italia*, 4 settembre 1918.

Sebbene l'erroneo giudizio di Croce venisse da lì a poco smentito dalla pubblicazione in italiano dell'opera di Boris Jakovenko<sup>24</sup>, tra le prime a offrire alla nostra cultura una ricognizione sistematica del pensiero russo, sotto il profilo non solo storico-biografico, ma anche teoretico, la filosofia italiana della prima metà del Novecento resta sostanzialmente impermeabile alle sfide e alle «pro-vocazioni» provenienti da questo prodigioso versante culturale europeo. Non è certo casuale, infatti, che le poche opere di storia della filosofia russa tradotte in italiano nei primi cinquant'anni del Novecento saranno tristemente ignorate dalle principali scuole filosofiche e con esse la conoscenza dei filosofi russi e delle loro opere più rilevanti<sup>25</sup>. Ciò accadde persino nei confronti dei pochi tra loro che scelsero l'Italia come terra di rifugio e di elezione; si pensi in particolare a figure di assoluta rilevanza nel panorama culturale europeo quali Vladimir Ern (autore della straordinaria tesi dottorale *Rosmini e la sua teoria della conoscenza* – solo recentemente proposta in lingua italiana – e di altri studi su Gioberti e la filosofia italiana), lo storico umanista Vladimir Zabughin, ma soprattutto il pensatore Vjnčeslav I. Ivanov, filologo, poeta, saggista, drammaturgo, filosofo ... padre del simbolismo russo, che dopo la sua fuoriuscita dalla Russia visse in Italia dal 1924 fino alla morte (1949), scegliendo durante questo periodo di convertirsi al cattolicesimo. La sua vicenda intellettuale appare paradigmatica di quella diffidenza e scarsa reattività sopra accennate se, nonostante l'intensa e generosa seminazione svolta con passione dal pensatore russo nella cultura italiana in un periodo storico colmo di avversità e conflitti, a più di sessant'anni dalla sua morte (nonostante i numerosi studi a lui dedicati) ancora non disponiamo non

<sup>24</sup> B. Jakovenko, *Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa*, ed. La Voce, Firenze 1925.

<sup>25</sup> Tra le opere pubblicate nello stesso periodo ricordiamo anche A.L. Radlov, *Očerki istorii russkoj filosofii*, Petersburg 1920, tr. it. a cura di E. Lo Gatto, *Storia della filosofia russa*, Stock, Roma 1925.

solo dell'*opera omnia*, ma neppure della raccolta dei suoi principali scritti filologici, poetici, filosofici ed estetici.

Qualche lieve cenno di mutamento si può intravedere soltanto verso la fine degli anni Quaranta con le prime traduzioni in italiano di sparute opere appartenenti a quei pensatori russi emigrati negli anni Venti in Francia, che avviarono gradualmente un costruttivo confronto con le diverse correnti filosofiche francesi<sup>26</sup> del marxismo e dell'esistenzialismo, ma soprattutto con le principali figure di riferimento del personalismo di matrice cristiana. Si pensi in particolare alle prime traduzioni dal francese (e in alcuni casi direttamente dal russo) di importanti opere di Nikolaj Berdjaev, L. Šestov e Pavel Evdokimov, poi, a partire dagli anni Settanta, anche di V. Solov'ëv, Vl. Losskij, Sergej Bulgakov, Pavel Florenskij, Semën Frank.

Finalmente, forse per la prima volta, grazie soprattutto alla lenta ma crescente attenzione della cultura cattolica, si iniziava a rendersi conto della particolare rilevanza teoretica e spirituale del pensiero teologico ortodosso russo. Ciò nonostante, le sollecitazioni provenienti da questo confronto venivano raccolte soltanto da pochi pensatori, forse anche per la scarsità dei presupposti linguistici e culturali, ma anche per l'assenza di proposte editoriali organiche e unitarie in grado di favorire una rigorosa visione d'insieme dell'opera di questi autori, allora in gran parte ancora sconosciuti. Infatti, tranne poche eccezioni<sup>27</sup>, la cultura e l'editoria italiana hanno privilegiato scelte settoriali (linguistica, semiotica, formalismo russo...), non prive di marcate accentuazioni settarie e ideologiche<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Si vedano a questo proposito L. Gancikov, *Orientamenti dello spirito russo*, ERI, Torino 1958; V.V. Zenkovskij, *Histoire de la philosophie russe*, YCMA Press, Paris 1954; N.O. Lossky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, YMCA Press, Paris 1954.

<sup>27</sup> Le opere teologiche e spirituali di Pavel N. Evdokimov apparse inizialmente in gran parte presso le Edizioni Paoline, e l'*opera omnia* di Vladimir S. Solo'ëv avviata da tempo dalle edizioni «La Casa di Matrona».

<sup>28</sup> Tra le opere russe più tradotte e pubblicate in Italia negli anni Sessanta e

Ma la difficoltà sofferta dalla cultura italiana, anche cattolica, nell'avvicinarsi al pensiero religioso russo e all'Ortodossia slava è stata (e continua a essere) in primo luogo di carattere teoretico e antropologico: una *forma mentis* non disposta più di tanto a mettere in gioco le proprie «certezze» ideali e le proprie categorie concettuali e a lasciarsi pro-vocare dal punto di vista cristiano orientale (slavo-russo) sulla realtà.

Queste distanze concettuali non sembrano ancora riducibili, forse anche perché, come ebbe a sottolineare il grande poeta Tjutčev: «La Russia non si comprende con il ragionamento (con la mente), non la si può misurare con il metro comune. In essa c'è un'essenza particolare! Nella Russia si può soltanto credere»<sup>29</sup>.

### 3. Il pensiero religioso russo e la cultura italiana

Il *pensiero religioso russo* si presenta come un orientamento filosofico assai composito e variegato che, se da un lato si mostra fedelmente radicato nella eredità slavofila e nella ricca tradizione spirituale dei Padri orientali, nella tradizione bizantino-ortodossa, esicasta e filocalica, dall'altro lato non trascura il suo rapporto con la grande tradizione filosofica occidentale, con alcuni suoi snodi decisivi e dilemmatici, a partire dal complesso rapporto tra scienza e cultura, filosofia e teologia. Dunque un fecondo e multiforme movimento creativo interno al pensiero europeo, che in modo un po' sommario viene generalmente fatto risalire alla contrapposizione tra le due grandi correnti: «slavofilismo» e «occidentalismo», le quali dominano lo scenario

Settanta figurano quelle di teorici della scienza e della politica e di personalità politiche della Russia sovietica dalla Rivoluzione del 1917 fino agli anni Ottanta, quali M.A. Bakunin, L.I. Brežnev, N.I. Bukarin, N.S. Chruščëv, M. Gor'kij, A.M. Kollontaj, V.I. Lenin, R.A. Medvedev, L.D. Trockij...

<sup>29</sup> F.I. Tjutčev, *Poesie*, a cura di E. Bazzarelli, Bur, Rizzoli, Milano 1993, p. 389.

filosofico della prima metà del XIX secolo, ma che in realtà andrebbero più attentamente riesaminate nella loro problematica interazione, sottraendole alla semplificazione di un contrapposto schematismo concettuale.

Sul versante culturale e spirituale questi anni costituiscono dunque per la Russia un *unicum*, non solo per la vastità e l'originalità delle esperienze culturali e artistiche, ma soprattutto per la gemmazione multiforme del *pensiero religioso*, che con vigore inaudito e quasi spontaneo prorompe dal tronco dell'antica e santa Russia. Questa prodigiosa fioritura del pensiero attinge la sua linfa e il suo vigore certamente dalla tradizione slavofila (in particolare da Aleksej Chomjakov e Ivan Kirienskij), ma soprattutto dalla potenza spirituale e teoretica di Nikolaj Fëdorov, dall'abissale riflessione sull'uomo messa in atto dall'opera di Fëdor M. Dostoevskij, come pure dalla singolarità di quel realismo mistico e concreto compiutamente elaborato da Vladimir Solov'ëv. Proprio la morte di quest'ultimo, allo scoccare del Novecento, segna l'inizio della nuova e prodigiosa stagione culturale, che dal simbolismo passa attraverso le diverse forme del pensiero filosofico e scientifico, tenendo insieme esperienze solo in apparenza contraddittorie: le avanguardie artistiche e la riscoperta della tradizione iconica, le nuove teorie del linguaggio, della poesia e della semiotica e le forme canoniche della liturgia e dell'antica innologia.

Anche le forme del pensiero scientifico, estetico, etico e teologico raggiungono vette imprevedibili, fino a quelle più vertiginose della mistica e della sofiologia. Insomma, una fioritura culturale della quale ancora si stenta a cogliere la portata complessiva nei diversi campi del sapere, come pure la preziosità dei singoli apporti<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> La bibliografia su questa straordinaria stagione culturale della Russia potrebbe essere molto vasta, ci limitiamo qui a richiamare: N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*; N.A. Berdjaev, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. De Lotto, Mursia, Milano 1992; T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione del mondo*; E. Behr-Sigel, G. Zjablicev, N. Kauchtschi-

Al pari di molte altre vicende culturali così ricche e complesse, anche questa serba al suo interno non poche contraddizioni e fenomeni anche inquietanti. Tra di essi l'espandersi di multiformi spiritualismi spesso di natura messianica e apocalittica, ma anche di forme più elaborate di teosofia, di spiritismo, come pure di occultismo ed esoterismo. Esperienze, queste ultime che, pur attingendo a una più lontana tradizione, trovano nella figura di Helena Blavatskij una sorta di modello storico, di madre protettrice racchiusa nella sua aurea di mistero e contornata dai suoi fedeli adepti. Tuttavia, nel dibattito culturale più ufficiale, ad assumere maggiore presa e rilievo specialmente dal punto di vista filosofico, è l'acceso confronto teoretico e politico tra la maggioranza degli intellettuali russi appartenenti alla così detta *intelligencija* e un più ristretto gruppo di pensatori che con maggiore libertà e originalità traevano ispirazione dalla comune tradizione spirituale russa<sup>31</sup>.

Da quella stagione culturale emerge una particolare tipologia di pensatore religioso che coniuga sapientemente le diverse forme del pensiero (filosofico, scientifico, teologico, spirituale, letterario, artistico ecc.) con l'inesausta ricerca della verità, mai riducibile a conoscenza puramente formale, concettuale, astratta, bensì concepita come lotta spirituale, lotta per il significato ultimo dell'esistenza. A proposito della peculiarità dell'*anima russa* impersonata da questi originali pensatori, Semën L. Frank ha giustamente sottolineato che essi «sono non soltanto filosofi e teologi quanto lottatori dello spirito e “profeti”»<sup>32</sup>. In un arco temporale

schwili, e Aa.vv., *La grande vigilia*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1998.

<sup>31</sup> Si veda in proposito soprattutto l'importante raccolta di Aa.vv., *La svolta «Vecchi». L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17* (con scritti di N. Berdjaev, S. Bulgakov, M. Geršenzon, A.S. Izgoev, B.A. Kistjakovskij, P.B. Struve, S.L. Frank), a cura di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1970.

<sup>32</sup> L.S. Frank, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 6. Per un confronto conoscitivo della spiritualità russa si veda in particolare P.A. Florenskij, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. Valentini e L. Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

piuttosto contenuto questi intellettuali sono riusciti a elaborare una particolarissima filosofia della religione nella quale si confrontano e s'incontrano, spesso in una feconda tensione antinomica, Oriente e Occidente, slavofilismo e occidentalismo, filosofia e rivelazione, ragione e fede, logica e simbolo, metafisica ed esistenza, asceti mistica e realismo, verità e bellezza ... il tutto entro una *Welthanschauung* integrale che ha nell'idea di persona il suo cardine costitutivo e il suo orizzonte ermeneutico.

Per alcuni di essi la perdita di una visione d'insieme della conoscenza e del sapere appare addirittura una sorta di insidiosa *malattia mortale*<sup>33</sup> che mina la cultura occidentale del secolo XX. Non si tratta di un nostalgico richiamo a una concezione ormai inesorabilmente dispersa, quanto piuttosto della nitida percezione che la sfida attuale del pensiero sia ancora appesa all'estrema possibilità di «ritornare alle cose», alla possibilità di ripensare i legami vitali che tengono insieme il tutto e le parti, l'Uno e i molti. Dal confronto con il pensiero religioso russo scaturisce anzitutto l'urgenza di tornare a *contemplare l'unità* come esercizio mediante il quale la filosofia si spoglia della veste esteriore di ornamento della vita, per disvelare finalmente la sua interiore bellezza.

Al di là delle pur legittime obiezioni e distinzioni su alcuni aspetti particolari, una valutazione filosofica onesta e oggettiva non può non ravvisare nel pensiero religioso russo del primo Novecento una delle esperienze più intense, originali e vigorose della storia delle idee; una vera e propria «miniera» di sapienza umana e cristiana in gran parte

<sup>33</sup> Così la definisce Pavel Florenskij, uno dei maggiori protagonisti di questo indirizzo di pensiero personalista nella Russia dei primi decenni del Novecento, il quale osserva: «Ma noi, uomini del XX secolo che quasi abbiamo perso la capacità di vedere l'unità e oltre agli alberi non siamo più capaci di vedere un bosco, noi, per comprendere di nuovo questa unità del genere, dobbiamo riscattare con il pensiero l'insufficienza della nostra vista», P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p. 122.

ancora inesplorata, sia dal punto di vista filosofico che teologico e spirituale. Eppure la concreta conoscenza dei principali autori protagonisti<sup>34</sup> di questa prodigiosa stagione culturale, nonostante la radicalità della loro prospettiva filosofica e il vigore speculativo delle loro opere, resta in Italia in gran parte ancora molto limitata.

L'appassionata attenzione dei pensatori religiosi russi alla cultura filosofica italiana<sup>35</sup> attende ancora un flusso di generosa reciprocità del pensiero. Tuttavia, dalla metà del Novecento a oggi non sono mancati filosofi italiani che hanno dedicato una particolare attenzione al pensiero religioso russo<sup>36</sup>. Diversi di loro, pur non provenendo da una formazione slavistica, si sono lasciati sollecitare e provocare dalle questioni radicali intorno alle « cose ultime » e penultime (la verità, la bellezza, la libertà, il senso della

<sup>34</sup> Tra i protagonisti più rilevanti sotto il profilo filosofico e teologico ricordiamo in particolare: Nikolaj F. Fëdorov; Vladimir S. Solov'ëv; Vasilij R. Rozanov; Jurij F. Samarin; Lev M. Lopatin; Evgenei N. Trubeckoj; Nikolaj O. Losskij; Viktor I. Nesmelov; Nikolaj A. Berdjaev; Vladimir F. Ern; Pavel A. Florenskij; Sergej N. Bulgakov; Boris P. Vyšeslavčev; Michail M. Bachtin; Pavel N. Evdokimov; Lev I. Šestov; Georgij V. Florovskij; Semën L. Frank; V. Vjačeslav I. Ivanov; Lev P. Karšavin; Vladimir N. Losskij; Dmitrij S. Merežkovskij; Gustav G. Špet; Aleksandr I. Solženicyñ; Andrei Belyj; Michail O. Gersenzov; Osip E. Mandel'stam; Alexej F. Losev; Jurij M. Lotman ecc.

<sup>35</sup> Qui spiccano soprattutto gli eccezionali studi che Vladimir F. Ern ha dedicato, all'inizio del Novecento, a Gioberti, ma soprattutto all'opera filosofica di Antonio Rosmini. Vanno inoltre menzionati i magistrali lavori di L. Karsavin sul pensiero e la cultura del Medioevo italiano; le originali, diversificate ricerche maturate in Russia lungo il versante non solo letterario, ma soprattutto filosofico e scientifico, su Dante e il Dantismo (cfr. P.A. Florenskij, *Gli immaginari in geometria*, in Id., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati-Boringhieri, Torino 2007; O. Mandel'stam, *Considerazioni su Dante*, a cura di R. Faccani, Il Melangolo, Genova 1994; ecc.); le acute riflessioni e gli scritti specifici dedicati da A. Belyj all'arte italiana, siciliana e napoletana in particolare, da V. Zabughin al Rinascimento e al cattolicesimo italiani, da D. Merežkovskij a san Francesco e alla mistica medievale umbra ecc.

<sup>36</sup> Tra i pensatori e filosofi italiani che hanno colto con singolare acutezza alcune delle principali sfide teoretiche ed esistenziali, ci preme soprattutto menzionare Augusto del Noce, Luigi Pareyson, Italo Mancini. Rimandiamo in proposito al nostro saggio N. Valentini, *La filosofia italiana di fronte al pensiero religioso russo*, in Aa.vv., *Religione, secolarizzazione, politica* (Studi in onore di Piergiorgio Grassi), a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 171-189.

vita e della morte, della sofferenza e del male, dell'amore e della speranza, il visibile e l'invisibile, Dio e il mondo...); questioni poste in modo cruciale e ineludibile dai principali rappresentanti del pensiero russo.

#### 4. L'eredità dell'«idea russa»

Riflettendo sulle radici di questa identità slavo-russa si evoca generalmente lo «spirito russo» o «l'anima russa», e ancor più di frequente l'«idea russa». Cifre dense di significato, ma utilizzate generalmente in modo sfuggente, riducendole quasi sempre a mito, all'idea che sia proprio del mondo russo un tratto di mistero e di struggente tensione spirituale e ideale. In realtà l'*anima russa* dovrebbe essere ripensata come momento dinamico, che parla di frattura e di ricerca di identità lungo un cammino storico estremamente tormentato, problematico e complesso. Oggi poi, dov'è ancora possibile incontrare la vera anima russa? In Europa o in Asia? A San Pietroburgo o a Mosca? Nei palazzi governativi dove ancora si discute sulla possibile adesione all'Unione Europea o nelle izbe dei villaggi tartari vicino a Kazan? Sotto le guglie della chiesa di San Basilio o nelle sperdute chiesette e *Lavre* della sconfinata campagna russa? Non è facile tentare un cenno di risposta dopo quanto è accaduto in questa terra nell'ultimo secolo nel quale la barbarie totalitaria l'ha nuovamente inondata di sangue e violenza, di sofferenza e morte, nel folle e lucido intendimento di scardinarne ogni residuo visibile della sua «idea» e antica identità spirituale.

Dilatando lo sguardo verso gli accadimenti che hanno attraversato questa terra dando forma alla sua tormentata storia, fino all'inferno concentrazionario dei Gulag, si potrebbe scoprire, paradossalmente, come l'unica certezza, che l'uomo russo ha mantenuto per secoli, è stata l'adesione alla fede cristiana, sebbene anch'essa non priva di tor-

menti e tradimenti, eppure sempre così incisiva e peculiare, già a partire dal suo momento sorgivo. Ciò in ragione soprattutto del fatto che l'Ortodossia portava con sé il senso del destino comune, custodendo il valore teologico e sociale della *Sobornost'* pensata come *communitas*, cioè una comunità vissuta come vocazione alla fraternità, fino alla comunione. Già il termine, che deriva dalla parola *sobor* (cattedrale e anche concilio), richiama essenzialmente l'appartenenza a una comunità, a una insiemità ecclesiale, una vera e propria comunione fraterna basata sulla fede ortodossa. Non dimentichiamo che i concetti russi di «comunionalità», «socialità», «collettività», sono assai diversi rispetto al significato che questi termini hanno assunto in Occidente, ove per altro è prevalso il concetto rinascimentale della soggettività, dell'individuo e della sua autonomia quali valori fondamentali.

La consapevolezza di questa radice unificante della fede ortodossa affiora costantemente nelle principali espressioni del pensiero filosofico, letterario e artistico. Particolarmente significativo resta a proposito l'acceso confronto tra il luminoso scrittore e poeta russo Aleksandr Puškin e il più singolare filosofo Pëtr J. Čaadaev intorno alla peculiarità spirituale dell'idea russa, alle conseguenze dell'estraneità della Chiesa ortodossa ai grandi eventi della modernità che hanno scosso l'Europa. Ancora più forte suona la voce di Dostoevskij, il quale nel 1880, commemorando Aleksandr Puškin, osservava: «Sì, la missione del popolo russo è incontestabilmente pan-europea e universale. Diventare un vero russo, diventare completamente russo, forse significa soltanto diventare fratello di tutti gli uomini, uomo universale (...). Coloro che verranno, i futuri russi, comprenderanno che diventare un vero russo significa aspirare alla definitiva conciliazione delle contraddizioni europee: l'anima russa, profondamente umana, saprà abbracciare con vero amore fraterno tutti i nostri fratelli, e alla fine, forse, dirà la definitiva parola della grande armonia universale,

del definitivo accordo di fratellanza fra tutti i popoli, secondo la legge di Cristo»<sup>37</sup>.

Dostoevskij è il «profeta» che esprime più profondamente l'anima religiosa dell'*idea russa*, poiché nel suo insonne scrutare l'abisso di questa anima congiunge l'impeto apocalittico con il riconoscimento della concretezza storica, delle reliquie dei valori storici. Nel suo infaticabile cammino alla scoperta della vita, che palpita «sotto le forme soffocanti della dignità umana che si conserva nelle condizioni più impossibili»<sup>38</sup>, egli ci conduce dalle sofferenze e dai tormenti alla più autentica sete di liberazione, mostrandoci spesso la bellezza luminosa della creatura ferita. Una sete di salvezza interiore e universale che nasce dall'attraversamento delle zone desertiche dell'abbandono e delle tenebre. Dopo che le anime si sono fuse in un secondo battesimo di fuoco, lo spirito riprende a spirare e la luce torna a illuminare le tenebre. Così l'opera letteraria di Dostoevskij ripensa il cristianesimo come religione dei tempi nuovi, proprio in quanto religione eterna, risvegliando un nuovo spirito e un nuovo movimento creatore che attinge dall'Apocalisse il suo vigore. Per questo nella sua opera è stata colta giustamente la presenza di una grande sintesi teologica, una sorta di «teologia della caduta»<sup>39</sup> incentrata sul primato del bat-

<sup>37</sup> Il celebre *Discorso su Puškin*, pronunciato da Dostoevskij a Mosca nel giugno 1880, in occasione dell'erezione di un monumento al sommo poeta, fu pubblicato la stessa estate, cfr. F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1981.

<sup>38</sup> V. Rozanov, *La leggenda del grande inquisitore*, Marietti, Genova 1989, p. 20. Sulla presenza in Dostoevskij dell'identità slavo-ortodossa si vedano in particolare V.I.S. Solov'ëv, *Dostoevskij*, «La Casa di Matrona», Milano 1981; N.A. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 2002; V. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia, mito, mistica*, Il Mulino, Bologna 1994; P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995; Aa.vv., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, «La Casa di Matrona», Milano 1991, che raccoglie riflessioni di fondamentale importanza di Solov'ëv, Ivanov, Bulgakov, Losskij, Frank, Stepum e altri pensatori russi. Si veda inoltre l'eccellente studio di S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2000.

<sup>39</sup> Cfr. Ch. Yannaras, *La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale*, in Aa.vv., *La legge della libertà, evangelo e morale*, Jaca Book, Milano 1973, pp. 15-66, cit. p. 37. Per l'autorevole teologo greco ortodosso nel-

tesimo nella morte di Cristo e sulla vita della risurrezione come discesa agli Inferi. Di qui l'incontenibile attesa di una bellezza che salvi, attesa della trasfigurazione del mondo, che nei frammenti visibili del *già* serbi il *non ancora* Invisibile della risurrezione, come promessa del regno di Dio. Una tensione escatologica protesa verso una bellezza come dimensione indisgiungibile dell'amore per la vita e per il mondo, una bellezza mediante la quale prende forma una sorta di «risurrezione immanente», in cui sofia e apocalisse s'intrecciano, dispiegando i tratti dominanti di quell'*idea russa*<sup>40</sup> nella quale le prospettive dostoevskijane si congiungono con quelle di Nikolaj Fëdorov<sup>41</sup>.

Nell'opera *I fratelli Karamazov* Dostoevskij crea un personaggio, lo *starec* Zosima, molto vicino al Tikhon Zadonskij e ai monaci di Optina. Forse nessun altro personaggio incarna il raggiante abisso mistico dell'anima russa meglio di questo santo monaco. Nei suoi insegnamenti spirituali non solo è possibile scorgere una mirabile sintesi di sapienza cristiana orientale, ma altresì alcuni dei tratti antropologici e spirituali dell'anima russa: «Agisci per la collettività, opera per l'avvenire. E non cercare mai ricompense, poiché già grande è la tua ricompensa: la gioia spirituale che solo il giusto si guadagna. Non aver timore né dei gran-

l'opera di Dostoevskij è ravvisabile la terza grande sintesi dell'Ortodossia, dopo quella degli scritti areopagiti del V secolo e quella di san Gregorio Palamas (XIV sec.). In forza della sua attualità, quest'opera «*ci aiuta ad accostarci alla verità di Dio e alla verità dell'uomo, tramite una terza via, la via della teologia della caduta*». Dal peccato al dolore e al pentimento, quindi l'ingresso alla salvezza e alla trasfigurazione dell'uomo. In questa esplorazione delle profondità della caduta umana, nell'abisso dell'inferno umano, della separazione dell'uomo da Dio, si rivela la misura della grazia divina, del Verbo che discende fino nelle profondità dell'Ade per abolire la solitudine disperata dell'uomo frantumato, e instaurare il tempo nuovo della «*Risurrezione che è amore, la pienezza dell'esistenzialità personale*».

<sup>40</sup> Cfr. R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Rosenberg-Sellier, Torino 1992.

<sup>41</sup> Per la rilevanza della prospettiva estetica di questo autore posta in relazione con il pensiero cristiano si veda il poderoso studio di M. Hagemester, *Nikolaj Fëdorov, Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Verlag O. Sagner, München 1989.

di né dei potenti, ma sii saggio e sempre generoso. Apprendi la misura e ti sia caro prosternarti per terra e baciarla. Bacia la terra instancabilmente e amala, senza mai saziarti; ama tutti, ama ogni cosa, ricerca quest'estasi e quest'ebbrezza. Inonda la terra delle tue lacrime di gioia e amale, queste tue lacrime. (...) L'inferno è il luogo nel quale non c'è più nulla e nessuno da amare». Il grande padre spirituale Zosima rimarca inoltre l'essenza del monachesimo e il suo fecondo legame con il popolo: «Dal popolo verrà la salvezza della Russia. Il monastero russo fu sempre con il popolo. E se il popolo è nell'isolamento, anche noi [monaci] siamo nell'isolamento. Il popolo ha la nostra fede (...)». E ai fratelli lo *starec* morente ricorda: «Custodite dunque il popolo e salvaguardate il suo cuore. Educatelo nel silenzio. Ecco la vostra missione di monaci, giacché questo popolo porta in sé Dio»<sup>42</sup>.

## 5. La rinascita dello «spirito russo»

Come già abbiamo evidenziato, i primi venti anni del Novecento rappresentano per la Russia un periodo di rivolgimenti epocali, un tempo attraversato da tumultuosi fermenti culturali e spirituali, ma anche da profondi sconvolgimenti sociali e politici che culmineranno nella rivoluzione dell'ottobre 1917. Questo periodo, caratterizzato da una straordinaria fecondità culturale, darà forma a quello che Nikolaj Berdjaev ha definito un vero e proprio «rinascimento russo»<sup>43</sup>, caratterizzato soprattutto da un significativo ritorno alle fonti della sapienza spirituale cristiana e dalla rinascita della tradizione slavo-ortodossa, alla ricerca di

<sup>42</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 1993, pp. 415 ss.

<sup>43</sup> Cfr. N.A. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 153-180. Un vivido affresco di questa stagione culturale è presente anche in N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, «La Casa di Matriona», Milano 1978.

un rinnovato dialogo con le diverse forme della cultura dell'epoca. Questi fermenti sono di stimolo alla stessa Chiesa ortodossa russa, alla ricerca della propria autocoscienza culturale e spirituale, dopo una poderosa riscoperta del patrimonio patristico e liturgico messa in atto soprattutto nella seconda metà del XIX secolo<sup>44</sup>.

Ovunque si avverte la progressiva rinascita dello *spirito russo*, anche se intriso di antico e nuovo messianismo, animato da giovani impulsi escatologici. Ma cos'è lo «spirito russo»? si chiedeva con acutezza e ironia lo scrittore e pensatore religioso Vasilij Rozanov, rispondendo: «Non necessariamente è genio, poesia, prosa, filosofia strabiliante. No, è una maniera di vivere, e cioè qualcosa di molto più semplice e, forse, più complesso (...). Ma qual è il significato ultimo di questo spirito e dove sono i suoi frutti eterni? Il russo non fa che guardare all'eternità: basta "dargli l'eternità" e lui è contento (...). Offriamo poi qualche tratto delle caratteristiche dello spirito russo! Io penso ce ne siano due fondamentali: la *dolcezza* e la *radicalità* (l'assenza di mezze misure)»<sup>45</sup>. Certamente per chi si avvicina (senza pregiudizi) all'identità della cultura russa questi tratti rivelano il suo vero *tròpos*, «modo di essere», nel quale il senso della dolcezza, o meglio della tenerezza spirituale, si incontra naturalmente con la radicalità e la ricerca dell'assoluto, la nostalgia dell'eterno... Tratti che non si esprimono soltanto nel pensiero, ma, per dirla sempre con Rozanov, «dentro il nostro stesso sangue, nel fuoco ardente delle aspirazioni»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Il punto di approdo di questo fecondo cammino di ripensamento complessivo della propria identità ecclesiale potrebbe essere individuato nel celebre Concilio pan-ortodosso di Mosca, che paradossalmente segna anche l'inizio di una tragica fine. Si vedano in proposito i più recenti studi: Aa.vv., *Il Concilio di Mosca*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2004; H. Destivelle, *La Chiesa del Concilio di Mosca*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2003.

<sup>45</sup> V. Rozanov, *Poputnye zametki*, tr. it. *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997, pp. 43-45.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 47.

La millenaria storia culturale e religiosa della Russia dona al cristianesimo una particolare intonazione spirituale e mistica, messianica ed escatologica.

Dopo la sistematica negazione di ogni traccia dell'anima religiosa russa, il persistente e sistematico tentativo di distruzione messo a segno, sia pure con finalità e modalità differenti, per quasi settant'anni da parte del totalitarismo sovietico, oggi siamo sollecitati a riscoprire l'immenso patrimonio culturale e spirituale della santa Rus', a cominciare dalle forme originarie della pietà e della mistica, dalle folgoranti esperienze di santità e bellezza, di pensiero logico e simbolico. Nell'anima della cultura russa incessantemente scorre questo flusso infuocato di elementi mistici ed escatologici, e proprio in questi tratti è custodita la sua «vocazione» e il suo senso destinale ancora non pienamente disvelato nel più vasto orizzonte della storia universale.

Uno dei pensatori più tipici e rappresentativi della rinascita religiosa russa della fine del XIX secolo, Vladimir Solov'ëv, osservava con acutezza che «il carattere eminentemente religioso del popolo russo, al pari della nostra tendenza mistica, così evidente nella filosofia, nella letteratura e nelle arti, sembra riservare alla Russia una grande missione religiosa»<sup>47</sup>. In effetti, nonostante le drammatiche esperienze storiche e politiche, nella storia degli ultimi due secoli, contrariamente all'opinione comune e più diffusa, il genio russo ha trovato la sua naturale espressione e incarnazione nella spiritualità della *Slavia ortodossa*, in una fioritura di arte, fede e pensiero in gran parte sconosciuta alla stessa cultura russa, ancora oggi alla disperata e complessa ricerca della sua identità e memoria. Oltre un secolo fa, sempre lo stesso filosofo-veggente così esponeva le proprie convinzioni: «Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni

<sup>47</sup> V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. Dell'Asta, «La Casa di Matrona», Milano 1989, p. 72.

dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione»<sup>48</sup>. Queste sottolineature, sebbene possano apparire oggi più sorprendenti di allora, rivelano tuttavia una radicata persuasione interiore nel messianismo e nell'esperienza mistica, non come condensato di fantastiche chimere, bensì di ragionevoli speranze alimentate da un'autentica vocazione originaria, incline allo *stupore*, alla conoscenza mistica e simbolica.

## 6. L'identità spirituale dell'Ortodossia

Venendo dunque alla precisazione di questi tratti fondamentali che meglio delineano l'identità spirituale della *Slavia ortodossa*, siamo sollecitati a tornare al punto di partenza, vale a dire allo snodo decisivo della recezione cattolica compiutosi con il Concilio Vaticano II. Con lucido intuito ecclesiologico e intelligenza spirituale il noto Decreto conciliare, riguardo alle «autentiche tradizioni teologiche degli orientali», così afferma: «Bisogna riconoscere che esse sono eccellentemente radicate nella Sacra Scrittura; sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica; sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e degli scrittori ascetici orientali; e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla piena *contemplazione della verità*»<sup>49</sup>.

In estrema sintesi, sono qui raccolti i tratti costitutivi e originari dell'Ortodossia. La vita ecclesiale dell'Ortodossia si fonda infatti sulla spiritualità biblica, liturgica, patristica e ascetica; ma tutto questo (Sacra Scrittura e Tradizione viva della Chiesa) si traduce in una concreta esperienza di fede e di orientamento ontologico ed etico («retta impostazione della vita»), in vista della perfetta conoscenza della

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>49</sup> *Unitatis redintegratio* 17.

verità (la «piena *contemplazione della verità*»). Attorno a questi nuclei fondamentali prende forma la peculiarità della dogmatica ortodossa, intesa e praticata come realizzazione della vita nuova in Cristo. Difficilmente si potrà prescindere da questo dato: la peculiarità della dogmatica ortodossa, lungi da qualsiasi forma di erudizione o speculazione astratta, è intesa e praticata anzitutto come una realizzazione della vita, mediante la quale è possibile accedere in pienezza e senza separazioni al compimento della vita nuova in Cristo, poggiando sulle due colonne portanti della sua tradizione: la *Divinizzazione* e la *Trasfigurazione*. Per l'esperienza di fede ortodossa la teologia non è un discorso su Dio, ma in primo luogo l'attuazione della presenza divina nell'uomo, la *deificazione* (*theosis*) della creatura, un cammino ascetico di perfezione interiore verso la divino-umanità (*bogočlovečstvo*). Si tratta di una contemplazione intelligente, un vero *chàrisma* dell'adorazione luminosa. «La Parola si è fatta carne... e noi abbiamo veduto la sua Gloria» (Gv 1,14). La contemplazione di questa Gloria costituisce l'essenza stessa dell'Ortodossia. Ci si apre verso una professione di fede che fa proprio l'atteggiamento dell'umile preghiera, fino ad approdare alla libera dossologia dell'amore divino e alla rivelazione della sua bellezza (*filocalia*).

Le fonti di questa prospettiva teologica, l'Ortodossia non le ricerca in nessun testo normativo di professione di fede, ma le attinge direttamente dall'economia divina, così come è stata conosciuta, sperimentata, vissuta e celebrata nell'esperienza biblica e nella tradizione viva della Chiesa (Parola e Tradizione). Soltanto tenendo presenti questi aspetti teologici fondamentali, a partire dalla rivelazione biblica, vivificata dalla tradizione ecclesiale (attraverso le definizioni dogmatiche dei sette concili ecumenici, la forma liturgica, gli scritti patristici, i canoni ecclesiastici), sarà possibile scorgere l'essenza stessa di un'esperienza religiosa viva nella quale la fede e la vita, il dogma e l'*ethos* sono organicamente e indissolubilmente collegati. Per l'Orto-

dossia è fuorviante e moralistico qualsiasi tentativo di separazione di questa *pericoresi*. Non esiste una specifica e autonoma trattazione teologica dogmatica o morale, presa a se stante. Qualsiasi riflessione teologica presuppone infatti il suo naturale sfondo ascetico-spirituale e ha come suo obiettivo «l'ontologia della salvezza».

L'esperienza di fede ortodossa è animata dai tratti costitutivi della sua spiritualità e ha trovato la sua migliore sintesi espressiva nella liturgia, tratti che si sono tradotti nel tempo nelle diverse forme della sua teologia: teologia *dell'esperienza ecclesiale e liturgica*, teologia *dossologica e simbolica*, *apofatica e mistica*, *estetica ed estatica*, *pneumatologica e trinitaria*, *esicasta e filocalica*. Questi dunque i tratti essenziali che costituiscono l'orizzonte di comprensione della forma teologica ortodossa, irriducibile a forma normativa e poco traducibile in concetti; una forma che persegue la via dell'accentuazione prolettica ed escatologica e in forza di essa «quanto è dato, avvenuto, è solo incoativamente tale; sarà opera dello Spirito Santo portarlo al suo pleroma»<sup>50</sup>.

Proprio questa consapevolezza porterà l'Ortodossia a concepire se stessa a partire da questa pre-comprensione pneumatologica. Come ebbe ad affermare il teologo greco-ortodosso Nikos Nissiotis (riprendendo un'analogia definizione di Sergej Bulgakov): «La Teologia ortodossa è innanzitutto una risposta all'azione continua dello Spirito Santo. È per opera sua che la grazia del Dio uno e trino si rivela ininterrottamente nella Chiesa e si effonde sul mondo...»<sup>51</sup>. Ecco perché il fine ultimo della teologia si risolve essenzialmente in una sorta di dossologia, per il raggiungimento della quale occorre seguire le vie ascetiche tracciate dalla Tradizione viva della Chiesa, vie tese anzitutto a inseguire l'azione continua dello Spirito Santo.

<sup>50</sup> I. Mancini, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, p. 83.

<sup>51</sup> N. Nissiotis, *Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique*, in *La Pensée orthodoxe* 12 (1966) 125-134.

## II.

# La conversione russa alla bellezza

*Ascesi ed etica filocalica*

### 1. L'enigma della bellezza e il dono del senso

Il percorso che qui di seguito tenteremo di affrontare è teso a scrutare il senso della bellezza e dell'amore per essa (*filocalia*) all'interno del cammino ascetico proposto dalla tradizione cristiana slavo-ortodossa, in un orizzonte ecumenico di rinnovato confronto teologico tra Oriente e Occidente<sup>1</sup>. Il principio della bellezza, che nella cultura occidentale, soprattutto moderna, non è mai entrato come fondamento primario sul quale edificare un itinerario gnoseologico della verità e tanto meno un'ontologia della salvezza, rivendica negli ultimi tempi una sua centralità e una sua forza, come attesta il più recente dibattito teologico e filosofico anche in Italia. Tuttavia non si tratta soltanto di «tornare alla bellezza» nel tentativo di esplorare più attentamente le ragioni storico-artistiche della fede cristiana, di saggiare il valore gnoseologico e veritativo del bello, ma soprattutto di scorgere la sua luce trasfigurante nell'incontro con la vita, la concreta possibilità di un'apertura salvifica.

<sup>1</sup> Per un confronto più sistematico con questa prospettiva ecumenica di teologia della bellezza rimandiamo alla raccolta Aa.vv., *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, a cura di N. Valentini, Paoline, Milano 2002. Il volume raccoglie saggi di B. Forte, A. Giannatiempo Quinzio, N.O. Losskij, L. Razzano, P. Sequeri, P. Stefani, M. Tenace, T. Verdon, L. Žák, e la scelta di testi inediti di N.O. Losskij e P.A. Florenskij, con un'accurata sintesi bibliografica sull'argomento.

Per poter intravedere questo nucleo ontologico e mistico è necessario far risplendere quei raggi nascosti di sapienza ascetica e spirituale della tradizione cristiana, riflessi dell'Eterna Bellezza, che continuano a destare stupore e gratitudine e dai quali forse può rifiorire una «nuova filocalia» che possa in qualche modo curare i nostri giorni feriti.

Se la cultura filosofica e teologica del Novecento, per certi versi, ha portato all'estremo alcuni tratti della natura antinomica e misterica della bellezza, per altri ne ha progressivamente inaridito l'intimo legame con la conoscenza e con la vita, riducendola a puro fenomeno estetico o addirittura a vuota maschera. Ciò nonostante non sono mancate eccezioni e forti sollecitazioni a ricercare nell'essenza della bellezza l'apertura verso una trascendenza, a scorgere attraverso la nuda materia la delicata presenza del divino. Bellezza come «porta» che dischiude l'offrirsi del «Tutto nel frammento», dell'infinito che irrompe nel finito<sup>2</sup>. La riscoperta della bellezza come luogo teologico resta tuttavia uno dei nodi più problematici e complessi della cultura cristiana, questione oscillante tra l'esaltazione dello splendore e l'inquietante turbamento, tra l'incanto, lo stupore originario e l'aperta diffidenza o fuga.

Giunto al culmine del pensiero moderno Dostoevskij, dopo aver attraversato tutti i disinganni di una personale discesa agli inferi, esprime attraverso Dimitrij Karamazov questa convinzione: «La bellezza è una cosa terribile e paurosa, perché è indecifrabile e definirla non si può, perché Dio non ci ha dato che enigmi. Qui le due rive si uniscono, qui tutte le contraddizioni coesistono (...). La cosa paurosa è che la bellezza non solo è terribile, ma è anche un mistero. È qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo

<sup>2</sup> Si veda in tale prospettiva l'accurata sintesi di estetica teologica offerta da B. Forte, che, a partire dai fondamenti posti da Agostino e Tommaso d'Aquino, passando attraverso S. Kierkegaard e F. Dostoevskij, giunge ad alcune grandi figure del XX secolo (H.U. von Balthasar, P. Evdokimov ecc.): B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999.

di battaglia è il cuore degli uomini»<sup>3</sup>. Nell'animo umano, «fin troppo immenso» e che Dimitrij vorrebbe rimpicciolire, di fronte a questa bellezza così ambigua nella quale «l'ideale della Madonna» si intreccia con «l'ideale di Sodoma», si spalanca l'abisso. La bellezza divina, ma anche la bellezza come immagine suprema della perfezione ontologica, nell'incontro disvelante con l'esistenza appaiono in tutta la loro tragica antinomia, nella quale santità e caduta sembrano coesistere. Come è stato acutamente rimarcato: «Egli non contempla la divina quiete della bellezza, la sua idea platonica, bensì vede in lei un moto infuocato, un tragico urto. La bellezza si rivela a lui attraverso l'uomo»<sup>4</sup>. Una bellezza nella quale abita la possibilità della salvezza redentrice, ma anche la rischiosa seduzione che si tramuta in fallimento, l'armonia dell'universo e persino la radice della stabilità ontologica dell'essere, ma, paradossalmente, anche la possibilità della sua rovina. Mistero e ambiguità, divina presenza e turbinosa passione demoniaca si intrecciano in un drammatico groviglio interiore, che soltanto un accorto esercizio ascetico può tentare di dipanare, discernere e purificare.

Ebbene, proprio a partire dalla riflessione di Dostoevskij – «così tipicamente russo sino alle radici, il più russo dei nostri scrittori e a un tempo il più universale per il suo significato e i suoi problemi»<sup>5</sup>, snodo decisivo del pensiero moderno e contemporaneo e singolare luogo di incontro tra cultura cristiana orientale e occidentale – la domanda sulla bellezza investe il problema dell'uomo e del suo destino, comprendendolo in tutta la sua contraddittorietà e irriducibile tensione antinomica. Così, sulle labbra già minate dalla tesi del tormentato giovane nichilista Ippolit, rimbalzano le enigmatiche parole del principe Myškin: «È vero,

<sup>3</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1961, II vol., VI, II.

<sup>4</sup> N.A. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 9.

principe, che voi diceste un giorno che il mondo sarà salvato dalla bellezza? Signori – gridò forte a tutti – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza! E io affermo che ha idee così giocose perché è innamorato. Quale bellezza salverà il mondo?»<sup>6</sup>. Al grido veemente dell'ateo Ippolit risponde il silenzio denso di compassione del principe Myškin, eppure ancora risuona e continua a scuoterci quella impetuosa domanda, e ci sollecita a ricercare nel tempo presente la pienezza di senso di una bellezza che salvi la vita dall'assedio di una dilagante miseria. Dunque non un'ingenua intuizione edificante e consolatoria di un esteta, come in molti hanno inteso, bensì interpellazione radicale di fronte a ciò che appare mistero indeducibile, richiamo ad assumere fino in fondo la sofferta sfida e responsabilità di coniugare la storia alla salvezza, l'istante fugace alla memoria eterna, la caducità del presente alla prefigurazione escatologica. Nella bellezza infatti traspare, come labile iridescenza, l'immagine del mondo venturo.

Una riflessione sull'ermeneutica della bellezza nel suo ontologico rapporto con l'esperienza etica, con la verità e l'amore, così come viene dispiegata dal pensiero religioso russo, nei suoi infiniti legami con la tradizione patristica orientale, non può prescindere da questa enigmatica paradossalità di una bellezza che salva in senso apocalittico, come unità di senso che si dona nel punto di congiunzione dell'istante con l'eterno. Un'estetica che è passata attraverso il fuoco di questa esperienza filocalica non potrà mai ridursi a ornamento esteriore della vita, ma porta con sé quell'interiore bellezza, quell'autentico richiamo alla persuasione che fiorisce dall'intelligenza dell'amore, dall'incontro sempre nuovo e sorprendente tra esistenza e mistero, anzi da un'indeducibile mistero di preghiera e di amore<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Sansoni, Firenze 1961, III, V.

<sup>7</sup> Come osserva sempre Dostoevskij ne *I Demoni*: «Tutto è mistero, in tutto c'è il mistero di Dio... Ed è meglio che sia mistero: esso è terribile e mirabile al cuore, e questo timore è per la letizia del cuore (...). È ancora più bello che sia mistero...».

L'esperienza di pensiero teologico che ha attraversato il secolo appena trascorso è per molti versi paradigmatica della distretta antinomica nella quale la bellezza si è venuta a trovare, dispersa in infiniti frammenti, come a infrangere ogni «ingenua» visione integrale della conoscenza. Questa impressione della frammentazione e della rottura, e insieme di una nostalgia iconica della totalità, si fa ancora più lacerante nel confronto non soltanto con le diverse esperienze figurative, ma soprattutto con le vigorose elaborazioni di estetica teologica maturate nel XX secolo lungo le varie prospettive del pensiero cristiano. A ben vedere, non si tratta certo di vaghe nostalgie metafisiche alla ricerca di una totalità statica del bello, ormai consumata e corrosa dal pensiero moderno, né ovviamente del fascino della bellezza, messo radicalmente in questione dalla cultura sociopolitica del Novecento, dai linguaggi ipersoggettivi delle avanguardie e dalle diverse forme di sperimentalismo. Il pensiero russo che si è confrontato radicalmente con alcune esperienze estreme delle avanguardie pittoriche all'inizio del Novecento ne ha messo in luce non soltanto limiti e rischi che possono portare fino al *cadavere della bellezza*<sup>8</sup>, ma anche il senso dell'acuta «nostalgia dell'icona» che da molte di queste opere traspare, tanto più là dove prevale un linguaggio apofatico di rottura, come in certe tele di Malevič<sup>9</sup>. Anche alla luce di questa esperienza nasce l'insopprimibile bisogno di ricercare il significato originario e sempre nuovo della bellezza, incarnazione sensibile del mi-

<sup>8</sup> Cfr. S.N. Bulgakov, *Trup krasoty. Po povodu kartin Picasso*, in *Russkaja Mysl'* 8 (1915) 100-106, tr. it. *Il cadavere della bellezza*, in *Paradosso* 7 (1994) 165-187. La mostra di Picasso realizzata a Mosca nel 1914 suscitò un forte impatto su gran parte dei pensatori russi, si veda in particolare S.N. Bulgakov, *Picasso*, in *Sofija* 3 (1914) 57-62, e P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, cap. X.

<sup>9</sup> Il dibattito filosofico su questa problematica si è notevolmente ampliato negli ultimi anni; si vedano in particolare E. Martineau, *Malévitch et la philosophie*, L'Age d'homme, Lausanne 1977; M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985; C. Cantelli, *Iconicità delle avanguardie russe*, in Aa.vv., *Icona e avanguardia. Percorsi dell'Immagine in Russia*, Zamorani, Torino 1999.

stero invisibile. Abitare questo luogo della «distanza» è come attingere alla sorgente della bellezza, e se l'esistenza non è resa partecipe, in qualche modo, di questo mistero, esso resta di fatto inattingibile, si perde nel vuoto del non senso e nell'assenza di ogni significato<sup>10</sup>.

Più del vero e del bene, la bellezza ha la forza di interpellare direttamente la nostra sensibilità, di parlare attraverso la nostra corporeità, generando quel misterioso flusso di energie che dalla materia passa all'anima. In tal senso la bellezza si fa testimonianza evidente e persuasiva di un'*affinità misteriosa* tra il mondo «interiore» e quello «esteriore»<sup>11</sup>. Perfettamente consapevoli di questa relazione tra l'esperienza estetica e quella etica, alcuni autori vicini al simbolismo nel primo ventennio del XX secolo animarono in Russia un acceso dibattito culturale. Nelle diverse forme espressive della bellezza essi riconobbero la potenzialità e il limite, il velamento e lo svelamento di verità profonde della vita, delle vie privilegiate per accedere verso l'Assoluto, quasi delle chiavi d'accesso alle realtà soprannaturali, e tutto ciò non in virtù di un'astratta dimensione artistica, bensì soprattutto di un rinnovato rapporto tra forma ed *ethos*, parola e vita in ultima analisi, soprattutto in virtù dell'incarnazione del Figlio, tra Parola e Carne<sup>12</sup>. Nella percezione della crucialità di questo snodo, di questa vera e propria «svolta cristologica», la riflessione cristiana occidentale s'incontra con quella orientale, mettendo a nudo come la bellezza privata del suo intimo legame con il bene e la verità, spogliata di ogni relazione con la trascendenza, finisca

<sup>10</sup> Cfr. N.A. Berdjaev, *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 300 ss.

<sup>11</sup> Sulle implicazioni filosofiche di questa prospettiva si veda S.L. Frank, *L'inattingibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 237 ss.

<sup>12</sup> Questo aspetto è opportunamente rimarcato da molti pensatori russi che oscillano tra poesia e filosofia, in modo del tutto particolare da V. Ivanov, O. Mandel'stam, L. Karsavin. Per un confronto con queste prospettive si veda A.D. Siclari, *L'estetico e il religioso in P.L. Karsavin*, Franco Angeli, Milano 1998.

per decadere sempre in idolo, per mostrarsi soltanto come desolante maschera e ombra notturna.

La riflessione contemporanea, spesso in bilico tra la spiritualizzazione della natura e l'estetizzazione del sentire, ha finito per trascurare il valore conoscitivo del «bello», il suo significato di verità<sup>13</sup>, la sua potenza spirituale e morale, confinandolo in un'ambigua zona d'ombra di sentimentalismo o relegandolo nell'effimero estetismo. Così, alla bellezza è stata negata ogni possibilità di diventare forma del sapere. In questa prospettiva, la peculiarità e la radicalità del pensiero filosofico e teologico russo risiedono nella profonda riconsiderazione della bellezza come esperienza globale della conoscenza e al contempo dell'incontro sostanziale con la vita, con la sua integrità etica e spirituale.

## **2. La conversione russa alla bellezza e la spiritualità filocalica**

Nel corso dei secoli più volte l'Ortodossia ha ricercato una propria identità unitaria, nonostante la diversità delle Chiese greco-bizantine e slave, più volte ha elaborato una sintesi della propria autocoscienza storica, culturale, teologica e spirituale. Tra le tante concezioni dell'Ortodossia che si sono susseguite nel corso della storia, certamente quella proposta da padre Florenskij<sup>14</sup> resta tra le più sorprendenti

<sup>13</sup> Per le implicazioni di questo problema in ambito teologico si veda inoltre l'opera di Sequeri, uno dei pochi teologi italiani che da tempo ha posto l'estetica al centro della sua riflessione; in particolare P. Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*, Glossa, Milano 2000.

<sup>14</sup> Pavel A. Florenskij (1882-1937) è considerato una sorta di genio del pensiero ortodosso russo: fisico, matematico, filosofo della scienza, ingegnere elettrotecnico, teologo, teorico dell'arte e del linguaggio. Sacerdote ortodosso sposato e padre di cinque figli, viene prima «utilizzato» in vario modo dal regime sovietico, poi inviato al lager delle isole Solovki e condannato a morte nel dicembre 1937. Riscoperto oggi come uno dei principali pensatori del XX secolo, è autore di una vastissima opera scientifica in gran parte ancora inedita. Per un confronto con il pensiero filo-

e disarmanti al contempo. Nel suo celebre trattato di *teodicea ortodossa* strutturato in forma di epistolario (*dodici lettere a un amico*) egli non esita infatti ad avvertire il lettore, sin dalle prime pagine, dell'impossibilità di definire l'ecclesialità ortodossa, la quale, a suo avviso, quanto più si tenta di afferrarla con gli strumenti del raziocinio, tanto più si sottrae alla pretesa di racchiuderla entro una definizione schematica e razionalistica. Eppure, proprio questo tratto apparente della sua fragile identità custodisce, paradossalmente, anche il suo punto di forza, la sua incontenibile e indeducibile vitalità e pienezza, una sorta di «vita nuova» che nessuna policromia di formule verbali potrebbe catturare: «Il carattere indefinibile dell'ecclesialità ortodossa è la miglior prova della sua forza vitale»<sup>15</sup>.

Se poi si richiede il necessario ricorso a concetti esplicativi in grado di corrispondere alla domanda: *che cos'è l'Ortodossia?*, la risposta di Florenskij irrompe con sorprendente nettezza: «È una vita nuova, la vita nello Spirito. Qual è il criterio che legittima questa vita? *La bellezza*. Perché esiste una particolare bellezza spirituale, inafferrabile con le formule logiche, ma allo stesso tempo unico metodo giusto per definire che cosa è ortodosso e che cosa non lo è. Gli specialisti di questa bellezza sono gli *starcy* spirituali: i maestri dell'«arte delle arti» che è l'ascetica, secondo le parole dei santi Padri»<sup>16</sup>.

Sebbene questi tratti siano presenti in forme diverse anche nelle altre confessioni cristiane, tuttavia solo nell'Ortodossia essi assumono una particolare rilevanza e assolutezza. Il confronto con la tradizione cristiana slavo-ortodossa disvela, infatti, il senso originario e oggettivo di

sofico e teologico di Florenskij ci permettiamo di rinviare al nostro studio monografico più vasto, N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997.

<sup>15</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

questa bellezza, che già traspare dallo stesso termine *pravoslavie*, il cui significato rimanda anzitutto alla «vera gloria», al «giusto culto», prima ancora che alla «retta dottrina», sottolineando la preminenza dossologica, liturgica ed estatica su quella apodittica e concettuale, gnoseologica o dimostrativa. Dunque, la peculiarità della dogmatica ortodossa, lungi da ogni forma di erudizione o speculazione astratta, va ricercata anzitutto nella *contemplazione intelligente*, un vero *charisma* di adorazione, di libera e gratuita glorificazione, fino alla percezione viva di un vero e proprio amore della bellezza (*filocalia*), quale irraggiamento dello Spirito e della sua divina Presenza.

Per il suo legame speciale con la pienezza di vita divina, il senso ultimo dell'ecclesialità (*cerkovnost'*) ortodossa, l'essenza della sua conciliarità (*sobornost'*) sfugge a ogni tentativo di oggettivazione dimostrativa, per rivelarsi misteriosamente e sensibilmente solo a partire dall'*esperienza religiosa viva*, un'esperienza intrisa della bellezza spirituale e liturgica: «Il gusto ortodosso, il volto dell'Ortodossia si sente e non sottostà a nessun calcolo aritmetico; l'Ortodossia si mostra, non si dimostra. Ecco perché c'è un solo metodo per chi desidera capire l'Ortodossia: l'esperienza ortodossa diretta (...). Per diventare ortodossi bisogna immergersi di colpo nell'elemento ortodosso, vivere dell'Ortodossia. Non esistono altri metodi»<sup>17</sup>. Colta in questa prospettiva esperienziale, sapienziale e ascetica, la bellezza non è mai soltanto una proprietà formale, qualcosa di riducibile a mera forma logica e concettuale, ma una dimensione costitutiva dell'essere, o meglio, secondo Nikolaj Berdjaev: «La bellezza è la caratteristica suprema dell'esistenza, e non un aspetto isolato, in ultima istanza non è una semplice categoria metafisica»<sup>18</sup>. Si tratta, dunque, di una realtà che nella

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> N.A. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, YMCA Press, Paris 1952, cap. X, *La Beauté*.

sua essenza simbolica interpella e illumina l'esistenza, fino a far risplendere la luce della verità e il pieno compimento dell'amore.

Il rapporto fondante tra la bellezza dell'essere e la bellezza come essere nella presenza, costituisce il nucleo incandescente della tradizione slavo-ortodossa, in particolare russa<sup>19</sup>. Come viene evidenziato da padre Florenskij nello splendido saggio dedicato all'*Ortodossia*<sup>20</sup>, il Battesimo della Rus' resta un paradigma ineludibile per cogliere l'anima originaria dell'Ortodossia russa, frutto dell'incontro della fede greca con il paganesimo russo e il carattere nazionale. Ripercorrendo la celebre *Cronaca*<sup>21</sup> relativa alla conversione del principe Vladimir, egli mostra tre aspetti distinti e complementari dell'incontro con il cristianesimo bizantino (avvenuto mediante l'invio dei suoi messi), che diventeranno poi i tratti peculiari dell'esperienza di fede dell'intera *Slavia ortodossa*: la radicalità dell'annuncio di salvezza, la bellezza liturgica e la carità compassionevole. Ma è proprio alla bellezza che viene riservata una particolare rilevanza, diventando poi per la tradizione russa il

<sup>19</sup> Cfr. S.S. Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.

<sup>20</sup> Il saggio è presente nella raccolta di P.A. Florenskij, *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, pp. 3-26.

<sup>21</sup> Si veda la celebre *Cronaca dei tempi passati* (o *Cronaca di Nestor*), intreccio di storia tra mito e leggenda, nella quale tra l'altro si narra che il principe, su consiglio dei boiardi e degli anziani, inviò dieci «uomini buoni e sensati» a compiere una sorta di «vaglio delle fedi» allora esistenti per verificare di persona quale di esse poteva essere la più adeguata e conforme al popolo russo. Dopo alcuni incontri con le diverse fedi espresse attraverso i loro riti, risultati infine tutti poco convincenti, finalmente giunsero a Costantinopoli, dove il patriarca mostrò loro «la bellezza della Chiesa e del rito» ed essi riferirono al principe: «Non sapevamo se ci trovavamo in cielo o sulla terra; non v'è infatti sulla terra uno spettacolo di tale bellezza e non riusciamo a descriverlo (...). Ancora non possiamo dimenticare quella bellezza». Anche per il principe, come per il suo popolo, l'argomentazione più convincente risulta dunque la bellezza, il ritmo e la plasticità del rito. Per la tr. it. cfr. *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, Einaudi, Torino 1971, pp. 62-63; ora anche in Nestore l'Annalista, *Cronaca degli anni passati (XI-XII secolo)*, a cura di A. Giambelluca Kossova, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 171-174.

tratto antropologico-esistenziale decisivo per la sua comprensione, il mistero fontale, il nucleo più intimo e segreto dal quale attingere il senso dei fondamenti dogmatici ed esistenziali, il luogo della gloria di Dio e della salvezza dell'uomo. In altre parole, «la religione cristiana che tanta impressione suscitò sui messi, aveva la sua forza per trasformare una vita inutile e informe in bellezza, armonia divina e per quanto di rado, in vita come celebrazione, ma di fatto univa l'uomo a Dio»<sup>22</sup>.

Non possiamo avvicinarci all'esperienza teologica ed estetica che risplende nella cultura russa prescindendo dalla spiritualità, così intrisa nelle sue intime fibre di cultura *mistica e simbolica, dossologica e filocalica*; una spiritualità che ha trovato la sua migliore sintesi e il suo compimento nella liturgia. Nella bellezza, custodita mirabilmente dalla Divina Liturgia, come afferma la celebre *Cronaca*: «Dio coesiste con l'uomo», in essa è la testimonianza della permanenza divina<sup>23</sup>. Per questo l'esperienza liturgica e l'arte iconica sono diventati i tratti caratterizzanti e i migliori veicoli espressivi della spiritualità ortodossa in generale, russa in particolare, che «ha avuto come nutrimento spirituale non tanto un insegnamento dottrinale o dei sermoni ma soprattutto la liturgia»<sup>24</sup>.

Convinto del ruolo della teologia nelle sorti del cristianesimo, anche padre Florenskij tratta con grande serietà il dato inconfutabile che in Russia l'assimilazione della fede sia avvenuta anzitutto tramite le vite dei santi e la partecipazione liturgica, «non grazie alla teologia, ma al culto e alla devozione per le cose sacre»<sup>25</sup>. Nell'indagare i tratti peculiari dell'Ortodossia russa, egli sceglie uno stile e delle

<sup>22</sup> P.A. Florenskij, *Ortodossia*, p. 11.

<sup>23</sup> Cfr. Ap 21,3: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini».

<sup>24</sup> N.A. Berdjaev, *Russkaja ideja*, Paris 1946, p. 15, tr. it. *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, con Intr. di G. Riconda, Mursia, Milano 1992.

<sup>25</sup> P.A. Florenskij, *L'Ortodossia*, p. 13.

argomentazioni che mostrano una forte affinità con la celebre opera di Vasilij V. Rozanov dedicata alla *Chiesa russa*<sup>26</sup>. Tuttavia, mentre a Rozanov interessava soprattutto mostrare il progressivo *snaturamento* del cristianesimo nel corso della storia, e da parte della Chiesa russa in particolare, a Florenskij sta a cuore rintracciare le forme originarie e più espressive dell'ecclesialità, strettamente connesse alla vita quotidiana del popolo russo, al suo intimo legame con i santi, i monaci, i contadini, la sua mistica relazione con la natura. Particolarmente intense sono inoltre le pagine dedicate all'interpretazione della fede popolare alla luce della singolare percezione del Cristo russo: «Affine al nostro misero paesaggio, agli alberi grigi e sparuti, alla Russia ebraica, malata, in miseria»<sup>27</sup>. È questo il Cristo amico dei miseri, dei peccatori e delle prostitute, il Cristo oltraggiato e umiliato, che mostra la sua forza mediante la sua estrema debolezza, la sua gloriosa bellezza attraverso la «consegna» del suo corpo lacerato e crocifisso.

L'ermeneutica della bellezza, che il pensiero ortodosso russo mette in atto attraverso il linguaggio simbolico della luce, è ricchissima di implicazioni non solo di carattere strettamente teologico, ma anche filosofico e artistico. Anche in questa riflessione sulla bellezza, come poi in quella sulla verità, l'Ortodossia mostra una risoluta contrarietà verso qualsiasi metafisica astratta. L'unica concezione del mondo possibile può reggersi soltanto su una *metafisica concreta*, in grado di interpretare il dato di rivelazione racchiuso nella luce e nella sua bellezza ontologica, conducendolo verso il disvelamento della stessa verità ontologica

<sup>26</sup> Opera pubblicata per la prima volta nel 1906, sulla rivista *Poljarnaja zvezda* (Stella polare).

<sup>27</sup> P.A. Florenskij, *L'Ortodossia*, p. 21. Per un approfondimento di questo tema rinviamo al nostro studio, N. Valentini, *Cristo nel pensiero russo, tra kenosis e bellezza*, (P.A. Florenskij; V.I. Ivanov; N.A. Berdjaev), in Aa.vv., *Cristo nella filosofia del Novecento*, vol. II, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 103-157.

del dogma trinitario. L'amore kenotico è in grado di compiere questa rivelazione, ma solo mantenendo aperta l'antinomia della fede, nel suo senso più profondo.

### 3. L'amore per la bellezza tra etica e asceti

Questo segreto salvifico della bellezza per la vita – che alla verità strettamente si connette, giungendo persino a disvelarla – indica la traccia di un lungo sentiero luminoso, che percorre il pensiero ebraico-cristiano già nella sua fondazione biblica, dalla quale affiora una visione propria del bello, a partire dalla coppia lessicale *tôv-kalôs*. Nella stessa prospettiva andrebbe riletta la sorprendente autoproclamazione del Cristo: «Io sono il pastore *kalôs*» (Gv 10,11 e 14), espressione che intende rimarcare la bellezza quale perfezione interiore originaria, piuttosto che la bontà, che il Signore afferma essere proprietà specifica del Padre (Mt 19,16 ss.; Lc 18,18 ss.). Di questa bellezza luminosa parlano la Bibbia e la tradizione dei Padri della Chiesa, come uno dei tratti peculiari dell'armonia del creato, espressione della gloria del Dio invisibile che trova nel Figlio la sua visibile «icona». Nella sua persona trova compimento la bellezza di tutto il cosmo, e Cristo incarnato è la bellezza suprema poiché è lo splendore del Padre: «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9)<sup>28</sup>. Nella bellezza del Figlio, prima di cogliere un riferimento alla perfezione morale, i Padri giustamente rimasero «l'amore per la bellezza», cioè quella particolare conoscenza contemplativa propria dell'esperienza ascetica orientale, definita appunto *filocalia*<sup>29</sup>. Percorrendo

<sup>28</sup> Per un'attenta riconsiderazione biblica della bellezza rimandiamo ai contributi raccolti nel numero monografico della rivista *Parola Spirito e Vita, La bellezza*, 44 (2001), con saggi di G. Ravasi, R. Vignolo, E. Bosetti, E. Bartolini, E. Bianchi e altri.

<sup>29</sup> Un ampio repertorio dei testi più prestigiosi della letteratura e spiritualità patristica del mondo *greco orientale e slavo ortodosso* sulla bellezza si ritrova nella

questo cammino ascetico i Padri della tradizione filocalica, a partire da sant'Ignazio (il Teoforo), possono affermare che: «Nulla è più bello di Cristo», e soltanto un cuore purificato può scorgere e accogliere in sé la luce ineffabile di quella bellezza e diventare bello<sup>30</sup>. Dionigi Areopagita non solo coglie nella «bellezza» uno dei «Nomi di Dio», ma parla di Dio come bellezza originaria, l'armonia del cosmo che ha ricevuto l'essere dalla vera bellezza e che custodisce in tutte le sue parti il riflesso di questa bellezza. Allo stesso modo san Basilio e Massimo il Confessore descrivono la gloria di Dio come il compimento della bellezza originaria incarnatasi nel Figlio, mentre san Cirillo di Alessandria, attento interprete dell'indirizzo pneumatologico della sua scuola, giunge a definire lo Spirito Santo «Spirito di Bellezza». Lungo questa prospettiva, san Giovanni Climaco accentua la tensione mistica che vede in Cristo il compimento della bellezza divina, spingendosi persino ad affermare: «La contemplazione della bellezza è già la risurrezione». In Cristo infatti risplende una bellezza che salva, come richiama con vigore la liturgia orientale: «Cristo, Salvami con il tuo splendore!». L'amore del «più bello tra i figli

fondamentale raccolta: *La Filocalia* (tr. it. a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato), Gribaudi, Torino 1982-1987, 4 voll. L'opera fu pubblicata in lingua greca a Venezia nel 1782 con il titolo *Filocalia dei Santi temperati raccolti secondo i nostri Santi e teofori Padri, nella quale lo spirito è purificato, illuminato e condotto alla perfezione per mezzo della filosofia morale dell'azione e della contemplazione*. Nell'epoca in cui l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, cioè il «dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri», tende a dimostrare come l'uomo può impossessarsi dell'universo attraverso il pensiero razionale, artefice di tecnica scientifica, Macario di Corinto e Nicodemo l'Aghiorita raccolgono e pubblicano la *Filocalia* nell'intento di offrire alla comunità cristiana una vera e propria «Enciclopedia dell'adorazione», come è stata definita da O. Clément, *L'Église orthodoxe*, Paris 1985, tr. it. a cura di S. Manna, Queriniana, Brescia 1989, p. 18. Cfr. T. Špidlík - K. Ware - E. Lanne - M. Van Parys e altri, *Amore del bello. Studi sulla filocalia* (Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia»), Comunità di Bose, Magnano (BI) 1991.

<sup>30</sup> Solo dalla purezza del cuore può fiorire la visione di Dio (Mt 5,8). La radice della parola russa *ceľyj*, da cui deriva il concetto di *celomudrie* (integrità interiore, «purezza del cuore»), richiama con forza questo significato estetico ed etico di una santità come bellezza, presente peraltro anche nell'antico termine *blagoobrazie*: un'immagine (*obraz*) colma di bellezza e grazia (*blago*).

dell'uomo» (Sal 45,3) è venuto a rivelarci la «luce inaccessibile» del Padre (*Vespri di Pentecoste*), questo amore fa risplendere ogni creatura d'una bellezza celeste.

Padre Pavel Florenskij – che più di altri pensatori russi non soltanto ha elaborato una sorprendente epistemologia teologica della bellezza riconsiderando l'apporto delle diverse arti nell'incontro con l'esperienza cristiana, ma ha tentato di tradurre una concreta estetica pastorale – coglie in diverse opere la portata ontologica e spirituale della bellezza, annotando in proposito: «Se la bellezza è il rivelarsi e il rivelarsi è luce, la bellezza è luce e la luce è bellezza. La luce assoluta sarà quindi il bello assoluto, l'Amore stesso nella sua perfezione, il quale, di per sé, rende spiritualmente bella ogni persona. Lo Spirito Santo, che corona l'amore del Padre e del Figlio, è anche oggetto e organo della contemplazione del bello»<sup>31</sup>.

La luce della conoscenza divina non segue vie privilegiate, ma il cammino ascetico verso la verità eterna di un cuore purificato, che solo può accogliere in sé la luce inefabile della divinità e diventare bello. La stessa luce irradiante del bene della persona purificata, luce raggianti che illumina il volto di tante figure bibliche, incessantemente evocate nella vita dei santi asceti e confermata dall'aureola che illumina i volti santi delle icone. Luce interiore della grazia, della personalità pneumatofora, che ha il suo mirabile modello nella Luce-Bellezza della *Theotòkos*; «occorreva infatti – scrive Gregorio Palamas – che Colei che avrebbe partorito il più bello tra i figli dell'uomo, fosse Ella stessa di una meravigliosa bellezza»<sup>32</sup>. Nella Madre di Dio, secondo la tradizione orientale, questa bellezza di natura ontologica custodisce l'essenza stessa della santità possibile

<sup>31</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 108. Per un approfondimento di questa prospettiva di estetica teologica nella quale la bellezza è posta in relazione con la verità, il simbolo, l'icona e il linguaggio, cfr. N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*.

<sup>32</sup> Gregorio Palamas, *Homilia*, LIII, Oikonomos, Atene 1961, p. 142.

per un essere creato, che ha già attinto su questa terra alla sua pienezza, al suo *pleroma*: «L'ultima gloria della Madre di Dio è l'*eschaton* realizzato prima della fine del mondo in una persona creata»<sup>33</sup>.

La comprensione autentica della bellezza non è pensabile senza sperimentare concretamente la vita spirituale ascetica, dalla quale sgorga la sua riflessione estetica, confluendo nella via aurea della *filocalia* dei Padri, nella continuità ritrovata dei testimoni della luce. Infatti «l'ascesi spirituale è per eccellenza un'arte, un'arte che conferisce alla creatura la bellezza superiore; chi fatica in questo campo non lavora su una materia senza volto e una parola senz'anima, ma su un corpo *personale* e un'anima *personale*, che fanno dell'uomo una creatura ragionevole»<sup>34</sup>.

Gli atti dell'ascesi contengono già, nel loro movimento di amore, l'essenza del bello e infatti presso gli antichi asceti cristiani (Cassiano, Ignazio, Callisto ecc.) il lavoro spirituale viene proprio definito «arte», o addirittura «l'arte delle arti». Non si tratta di un'ingenua metafora, poiché se ogni arte è trasformazione di questo o quel materiale e infusione in esso di una forma nuova, di origine superiore, il lavoro spirituale non è altro che una trasformazione di tutto l'essere umano. Per questo san Giovanni Climaco era solito descrivere i monaci «artisti dello spirito»; per lo stesso motivo Florenskij ricorda che «i santi Padri non chiamarono né scienza né lavoro morale bensì arte, l'ascetica, quale attività diretta a contemplare la luce senza tramonto attraverso lo Spirito Santo»<sup>35</sup>; e ancora: «Se l'artista conferisce bellezza al mondo, l'artista degli artisti irradia nell'universo la bellezza delle bellezze»<sup>36</sup>. Ecco solo alcuni dei nuclei centrali

<sup>33</sup> Vl. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, a cura di B. Petrà, EDB, Bologna 1999, p. 243.

<sup>34</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, pp. 141-142.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 242. Come precisa ulteriormente Florenskij: «Non c'è nulla di più meraviglioso di una persona che nell'oscurità misteriosa dell'attività interiore è

dell'estetica filocalica sul cammino della vita ascetica. Qui il compito dell'arte non è quello di portare a una riflessione passiva sul mondo esterno, quanto quello di trasformarlo in modo creativo e dinamico, *salvarlo* attraverso la rivelazione della bellezza divina, infondergli una nuova forma, di ordine superiore. L'ascetismo ortodosso conferisce così la più vivida espressione soteriologica alla bellezza e all'arte.

All'interno di questo orizzonte speculativo è possibile percepire il significato della *philokalia* come scienza ortodossa nel cammino della crescita spirituale della persona, significato che alcuni pensatori russi collocano nella sua originaria connessione con la *philosophia*: «La conoscenza teorica (*philosophia*) è amore per la sapienza; la conoscenza contemplativa data dall'ascetica è invece *philokalia*, amore per la bellezza»<sup>37</sup>. Nella cultura russa sono profonde queste intime concordanze tra filosofia e iconografia, tra *philosophia* e *philokalia*, riflesso di un pensiero ortodosso che coglie l'essenza della filosofia nella testimonianza alla divina-*Sofia*, aprendosi alla comprensione della vita in comunione con il progetto creativo di Dio. Da questo discende una sapienza cercata e vissuta, una conoscenza della verità che si manifesta come amore, penetrazione amorosa fin nell'intimità del conosciuto. L'amore della bellezza divina rende dunque l'uomo artista nel campo del servizio alla ragione. Nella sua infaticabile e sensibile attenzione per il significato oggettivo delle parole, Florenskij precisa la rilevanza del tema in un confronto serrato e stringente tra i Padri e la filologia contemporanea: «La filocalia e la filosofia, queste due linee direttive fondamentali e inseparabili dell'anima antica, si prolungano trasfigurate nell'Ortodossia orientale, che ne ha perfino conservato i termini. Com'è noto, nell'Ortodossia il termine *filosofia* incominciò a si-

riuscita ad arrestare il torrente limaccioso delle cure peccaminose e, riempitarsi di luce, rivela in sé l'immagine di Dio splendente come una perla preziosa», p. 242.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 108.

gnificare l'esistenza colma di Dio degli asceti e l'insegnamento che la giustificava, cioè la dogmatica in genere e la dogmatica della Trinità in specie, mentre per *filocalia* si intendeva la loro arte di ornarsi di Dio»<sup>38</sup>. In questa estetica pastorale, la bellezza viene ad assumere una valenza concettuale molto più ampia e penetrante fino a investire la sostanza stessa dell'ecclesialità.

#### **4. L'ethos della bellezza: verso un'esistenza trasfigurata**

Attingendo dalla feconda eredità della tradizione biblica, patristica, ascetica e filocalica, il pensiero religioso russo approda a una matura autocoscienza del valore gnoseologico, ontologico, etico e mistico della bellezza. Questo pensiero è infatti attraversato dalla penetrante coscienza della bellezza come mistero dell'incarnazione e cifra escatologica della futura umanità trasfigurata<sup>39</sup>: da Nikolaj Losskij a Viač. Ivanov, da Semën Frank a Pavel Florenskij, da Sergej Bulgakov a Berdjaev ed Evdokimov, fino alla più recente prosa di Andrei Sinjavskij e alle opere cinematografiche di Andrej Tarkovskij. Sia pure con accentuazioni diverse, la bellezza è pensata da questi autori come il luogo teofanico per eccellenza, il luogo d'incontro della creatura con il simbolo della presenza viva del divino, dunque il luogo decisivo nel quale può avvenire quella trasfigurazione della creatura. Non potendo qui ripercorrere questa complessa e ramificata esperienza teoretica e spirituale della bellezza nella tradizione slavo-ortodossa, ci limiteremo ad alcuni brevi cenni<sup>40</sup>, ricordando che in essa si cela il simbolo della verità e lo

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 645.

<sup>39</sup> Cfr. in particolare E.N. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, «La Casa di Matriona», Milano 1989.

<sup>40</sup> Su questo tema rimandiamo in particolare all'opera di P.N. Evdokimov, *Teologia della Bellezza. L'arte dell'icona*, Edizioni Paoline, Roma 1981; al saggio di M. Tenace, *La bellezza unità spirituale*, Lipa, Roma 1994; cfr. inoltre T. Špidlík, *La bellezza salverà il mondo*, in Aa.vv., *Una Chiesa nella storia*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 105-122.

splendore del vero. Questo rapporto fondante tra la bellezza dell'essere e la bellezza come essere nella presenza costituisce il nucleo incandescente della tradizione estetico-teologica bizantina<sup>41</sup>. In essa, come abbiamo sopra ricordato, la bellezza coincide con l'atto originario di conversione maturata lentamente come stupore, come incontro con la meraviglia, simbolo della divina Presenza<sup>42</sup>.

Il confronto con il pensiero ortodosso ci sollecita dunque a riscoprire innanzitutto la sorgente contemplativa e sapienziale della *via pulchritudinis*. Ciò significa riattingere alla fonte viva, risalire alla sorgente vivente e vissuta della divina sapienza. Qui la bellezza, proprio in quanto riverbero della radicalità evangelica, può diventare evento di profezia e compassione, mostrando, lungo il cammino ascetico di santità<sup>43</sup>, come sia possibile un'esistenza trasfigurata dalla luce di comunione che proviene dal Cristo. Accogliendo fino in fondo la dirompente presenza del Figlio quale «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), non soltanto la bellezza e l'icona acquistano una loro legittimità, liberandosi da ogni caduta idolatrica, ma finiscono addirittura per assumere una speciale valenza «sacramentale». La bellezza diviene infatti quasi la testimonianza più efficace e credibile del mistero dell'incarnazione di Dio nelle misere realtà del mondo. Tra i tanti nomi di Dio quello che più concretamente si è incarnato nel corpo del Verbo è proprio la bellezza. L'essenza stessa del volto iconico, che fiorisce dal mistero dell'incarnazione, si disvela come vera e propria epifania dell'amore donante del Cristo<sup>44</sup>, rinnovando l'invito a partecipare

<sup>41</sup> Cfr. S.S. Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.

<sup>42</sup> Cfr. Mansi, t. 16, col. 400, *Cronaca dei tempi passati* (o *Cronaca di Nestor*).

<sup>43</sup> Per un confronto con questa prospettiva all'interno della cultura slava si veda S.S. Averincev, *Bellezza e santità*, in Aa.vv., *Forme della santità russa* (Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, a cura di A. Mainardi), Qiqajon, Comunità di Bose (BI) 2002, pp. 315-332.

<sup>44</sup> Una pensatrice ardita e inquieta come Simone Weil ha colto, con la radicalità che la contraddistingue, il fulcro della questione attraverso folgoranti intuizioni

alla trasfigurazione di tutto il creato con la propria esistenza. Questo è il cammino ascetico verso la gloria di Dio e la salvezza dell'uomo, verso la luce incandescente delle Tre Persone, fino alla «luce senza tramonto». Come è stato colto con singolare acutezza spirituale da Olivier Clément: «L'incarnazione rimette in movimento l'immensa circolazione della gloria, Cristo si è trasfigurato nel monte Tabor e ha fatto risplendere la bellezza originaria e già ultima, dell'origine e della fine (...). Questa Bellezza libera la nostra libertà. Nel cuore di Cristo brilla il sole dell'amore, i suoi occhi gettano raggi di luce, di sapienza, di forza che si dirigono verso gli uomini suscitando nei loro cuori la risposta della fede»<sup>45</sup>. A questo esile filo dell'amore, nella perfetta libertà, è legata la possibilità di essere attraversati da quei raggi di luce trasfigurante che illuminano la profonda relazione dell'amore trinitario. Una realtà, quindi, che va ben al di là della riduzione estetizzante, poiché la bellezza del Figlio scaturisce da una precisa origine fontale, vale a dire dal dono della reciproca «consegna» d'amore tra le tre persone della Santissima Trinità, ossia la bellezza dell'amore realizzato. Non ci si può limitare a cogliere il nesso sussistente tra verità, bene e bellezza, che la filosofia medievale definiva «trascendentali dell'Essere», ma occorre constatare e sperimentare essenzialmente come questa triade metafisica costituisca un'unica vita spirituale racchiusa in questa mirabile sintesi: «... La verità manifesta è amore, l'amore realizzato è bellezza»<sup>46</sup>.

Inseguendo questo orientamento di pensiero, la bellezza può allora riproporsi come cura della qualità umana del

mistiche: «La presenza della bellezza nel mondo è la prova sperimentale della possibilità dell'incarnazione» e ciò essenzialmente perché con il Cristo «l'Amore è disceso in questo mondo sotto forma di bellezza», cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. III, Adelphi, Milano 1988, p. 106 e p. 386. Detto in altri termini, «La bellezza del creato è il sorriso di tenerezza che Cristo rivolge a noi tramite la materia. Egli è realmente presente nella bellezza dell'universo», cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 125.

<sup>45</sup> O. Clément, *Solchi di luce. La fede e la bellezza*, Lipa, Roma 2001, pp. 90-91.

<sup>46</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 85.

cristiano, sostanza interiore dell'esperienza ecclesiale in quanto irradiazione della luce evangelica e dell'azione dello Spirito: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché, vedendo le vostre opere belle/buone (*kalà*) rendano gloria al Padre» (Mt 5,16). Come è stato limpidamente osservato, qui «non si tratta di fare le opere belle davanti agli uomini, ma di lasciar risplendere la luce che brilla nel profondo e che può sgorgare solo da una vita interiore animata dalla fede nel Cristo morto e risorto»<sup>47</sup>. Soltanto riconsiderando tale prospettiva la teologia può forse ripensare se stessa andando oltre certi schematismi formali, e ritrovare la pienezza di relazione sostanziale tra «spirituale» e «materiale», frutto di una bellezza sensibilmente incarnata<sup>48</sup>. Sulla scia di Dostoevskij, il filosofo Vladimir Solov'ëv diventa il precursore di una nuova estetica, «fondata non sulla bellezza come oggetto di contemplazione, ma sulla bellezza come forza creatrice della realtà stessa»<sup>49</sup>. Egli infatti inaugura questa prospettiva di ripensamento della bellezza proprio a partire dalla «trasfigurazione della materia per mezzo dell'incarnazione in essa di un principio diverso, trans-materiale»<sup>50</sup>, e ciò significa «incarnare l'ideale assoluto non nella sola immaginazione, ma per davvero, vale a dire vivificare, transustanziare la nostra vita reale»<sup>51</sup>. O la materia si lascia attraversare dalla luce, lasciando così «trasparire» una realtà superiore, facendola risplendere in tutta la sua bellezza, oppure soffoca questa luce nell'opacità della materia, come il carbone, che pur essendo della stessa composizione chimica del dia-

<sup>47</sup> E. Bianchi, Editoriale a *La bellezza*, in *Parola Spirito e Vita* 44 (2001) 4.

<sup>48</sup> N.O. Losskij, *Il mondo come realizzazione della bellezza*, in Aa.vv., *Cristianesimo e bellezza*, pp. 225 ss.

<sup>49</sup> A.F. Losev, *Vladimir Solov'ëv*, Mysl', Moskva 1983, p. 199.

<sup>50</sup> V. Solov'ëv, *Krasota v prirode*, in Id., *Sočinenija vdvuch tomach*, Mysl', Moskva 1988, II, p. 358, tr. it. in Id., *Il significato dell'amore e altri scritti*, «La Casa di Matrona», Milano 1988, p. 117.

<sup>51</sup> V. Solov'ëv, *Il significato universale dell'arte*, in Id., *Il significato dell'amore*, p. 162.

mante, resta impermeabile alla luce. La bellezza è dunque in questa «trasparenza» che lascia intravedere l'uno nell'altro, come nell'esperienza dell'amore, mostrando la concreta possibilità di un'esistenza trasfigurata.

Proprio a partire dalla «creatura», colta nella sua oggettività e corporeità, con la quale partecipa del creato, l'accesso al significato della bellezza diviene possibile. Nel corpo si rivela l'unità della «superficie ontologica» con la «profondità mistica» del nostro essere. A dispetto del dualismo metafisico di tanta parte dell'ascetismo pagano e spiritualista che chiude gli occhi sulla creatura, e di una certa parte dell'*intelligencija* che continua a guardare al corpo ancora con ribrezzo, negandone la misteriosa profondità, i pensatori religiosi russi (da Solov'ëv a Florenskij, da Losskij a Ivanov e Bulgakov) ribadiscono con forza *l'idea del corpo Santo*. In conformità alla più autentica teologia biblico-patristica, essi sottolineano energicamente che non solo «l'anima del cristiano», ma anche il corpo, diventa partecipe della natura divina. Il corpo diventa espressione della bellezza creata a immagine di Dio o, più precisamente, il nostro corpo è questa bellezza, questa immagine della gloria ineffabile di Dio. Il corpo, nella sua fragilità e vulnerabilità, custodisce l'intima natura di *tempio dello Spirito*, anzi, come sottolinea san Gregorio Niseno: «Il nostro corpo è questa bellezza, questa immagine della gloria ineffabile di Dio»<sup>52</sup>. Ma questa concezione del corpo santo, della *corporeità spirituale*<sup>53</sup> che nella partecipazione al sacrificio è consacrata alla lode dalla Divina Liturgia, è proprio ciò che la cultura moderna ha disprezzato, mortificato, rifiutato, eppure l'integrità del culto ecclesiale è riuscita miracolosamente a custodire questa intimità con il divino, a «strappar

<sup>52</sup> Cfr. PG 34, col. 785b.

<sup>53</sup> Una riflessione particolarmente intensa sulla bellezza, maturata alla luce di questa prospettiva di rinnovato confronto spirituale sulla materia e sul corpo, è presente in S.N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, a cura di M. Campatelli, Lipa, Roma 2002, pp. 278-316.

via con sé un lembo della corporeità raggianti, della vivida pelle dell'antica vita cristiana: quella vita piagata d'infinito in ogni cellula del suo corpo, teandrica»<sup>54</sup>. La bellezza che sgorga dalla vita ecclesiale liturgica e sacramentale è partecipazione al grande mistero eucaristico: per grazia incontriamo Cristo in noi. Cristo prende forma in noi (Gal 4,19).

L'ascesi è il frutto di un'autentica fede, che assume dentro di sé, fin nell'abisso del suo dramma, la natura antinomica della verità cristiana, cogliendo «la bellezza di ambedue i lati dell'antinomia» (Dio e il mondo, lo spirito e la carne, la verginità e il matrimonio ecc.), in un rapporto reciproco di tesi e antitesi. Solo per tale ascesi è veramente percepibile il senso ultimo della pura bellezza. La bellezza interiore non è percepibile da nessun raziocinio e non è ricomponibile da nessuna sintesi hegelianamente intesa, ma è il dono inatteso dell'integrità spirituale della persona, la manifestazione della sua *celomudrennaja*, purezza di cuore, attraverso la quale Dio si rende visibile (Mt 5,8). Non per caso la radice della parola russa *celyj* è la stessa della parola greca *kalós* e il concetto di *celomudrie* come integrità interiore sottolinea nella lingua russa soprattutto il momento della bellezza, il «portare alla perfezione nella bellezza»<sup>55</sup>.

Lungo questo cammino ascetico, che è sempre attraversamento della regione desertica della prova e della croce, «lo Spirito Santo rivela se stesso nella capacità di vedere la bellezza della creatura»<sup>56</sup>; bellezza accecante della persona portatrice di luce e dell'umiltà del cuore purificato, dopo l'annientamento della propria aseità; bellezza che gratuitamente si dona accendendo d'amore ogni creatura. Questa è la sfida «estetica» radicale introdotta nell'umanità dal cristianesimo. Infatti, come è stato sottolineato con limpida

<sup>54</sup> C. Campo, *Sensi soprannaturali*, in Ead., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 237.

<sup>55</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, pp. 256-258.

<sup>56</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 325.

acutezza, in ultima istanza «l'ascetica crea non l'uomo "buono" (*dobryj*), ma l'uomo bello (*prekrasnyj*) e il tratto distintivo dei santi non è affatto la "bontà" (*dobrota*), che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la *bellezza* spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luciferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale»<sup>57</sup>.

Per la tradizione cristiana orientale nella bellezza è l'origine di ogni dinamismo spirituale, del vero dinamismo pasquale. Non una creazione dal nulla, o una passiva adorazione, ma una «graduale, libera e cosciente trasformazione della vita della carne in sé e fuori di sé nella vita spirituale, nella materializzazione dello spirito e nella spiritualizzazione della materia»<sup>58</sup>. Solo assumendo su di sé la sfida di questa antinomia dogmatica, fibra e tessuto dell'esperienza spirituale autentica, sarà possibile scorgere la profondità del suo mistero, la sua validità, l'integra bellezza interiore e quindi il suo dono di grazia. Il corpo inabitato da Dio custodisce nel segreto del cuore questa bellezza, che rifulge di luce e quasi di gloria. Questo il profondo e sublime cammino di ogni autentica esperienza filocalica percorsa da tanti santi russi, da san Sergio di Radonež a san Serafino di Sarov, come pure dal più noto «pellegrino russo». La *filocalia* cristiana nasce dall'accoglimento dell'amore ascetico della bellezza divina che il Figlio ha fatto conoscere al mondo (Gv 1,18), operante nella realtà umana mediante la luce della trasfigurazione e la grazia dello Spirito Santo, fino alla perfetta purificazione del cuore. Anzi, si potrebbe dire con Bulgakov che «la grazia dello Spirito Santo svela la santa corporeità, crea una carne santa, il "molto buono" del mondo. La bellezza è la rivelazione per eccellenza dello Spirito Santo»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>58</sup> V.I.S. Solov'ëv, *I fondamenti della vita spirituale*, Lipa, Roma 1998, p. 99.

<sup>59</sup> S.N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, p. 288.

Nella stessa prospettiva di ripensamento della corporeità, alla luce del Verbo incarnato, va colto anche il fondamento ontologico di quell'estetica teurgica che ha animato e tormentato il simbolismo russo, già definito da Ivanov come penetrazione nel mistero dell'Incarnazione che rende possibile alle coscienze quel «generare assieme nella *bellezza*»<sup>60</sup>. Il mistero dell'Incarnazione torna a essere l'asse portante del creato, il fulcro non soltanto dell'intero sistema delle arti, quale principio interno alla creatività stessa, ma anche come «canone interiore» che consente al principio creativo la trasformazione delle forme della realtà nelle «essenze superiori» e per altro verso la trasfigurazione in un misterioso atto d'amore, che preserva la scissione di quelle forme. Questa la ragione per cui: «La Bellezza, ogni volta che discende nuovamente sulla terra con i doni del Cielo, indica l'eterno sposalizio dello Spirito con l'Anima del Mondo, manifestandosi a noi necessariamente come archetipo restauratosi e promessa della Trasfigurazione universale»<sup>61</sup>. La bellezza come frutto dell'incarnazione non è riducibile né ad abbellimento esteriore, né a sentimento e neppure a semplice pedagogia, il suo manifestarsi nel mondo è quello di un sacramento teofanico, anticipata visione della risurrezione futura. L'estetica teurgica di questo pensiero ortodosso, sostanziata dalla metafisica concreta dell'icona e dalla sapienza teologica del simbolismo liturgico, oscilla tra la reminiscenza dell'Incarnazione del Verbo e la visibile promessa della trasfigurazione della carne e dell'intero cosmo. Tutto ciò nella rinnovata consapevolezza che: «Il Signore si è rivelato e ha messo in comunione l'istante

<sup>60</sup> V.I. Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1974, vol. II, p. 606. Per un confronto con la prospettiva estetica di questo pensatore cfr. C. Cantelli, *Simbolo e icona. Estetica e filosofia pratica nel pensiero di V.I. Ivanov*, Pendragon, Bologna 2000; M.C. Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di V. Ivanov*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

<sup>61</sup> *Ibidem*, vol. I, 1971, p. 827.

con l'eterno, egli stesso è disceso nella nostra carne illividita. La materia si è divinizzata, nel corpo di Cristo è diventata raggiante, di una bellezza immutabile (...). Ora la bellezza non è vana, poiché la creatura è stata liberata dalla corruttilità»<sup>62</sup>.

Non si tratta soltanto di generare una più viva interazione tra logica ed emozione, desiderio e conoscenza, ragione e simbolo, ma soprattutto di dare concreto compimento e forma interiore a quella bellezza «che crea ogni comunione»<sup>63</sup>. Dunque a una bellezza come realtà spirituale sensibilmente incarnata nella pienezza del dono, dell'evento di comunione e relazione personale. Accogliere questa bellezza, frutto e incarnazione visibile dell'amore realizzato, significa accogliere e lasciarsi nuovamente trasformare dalla «bellezza pasquale», che avvicina la coscienza all'esperienza, nella comunione fraterna, quale memoria eterna del Risorto. La profonda convinzione di gran parte dei pensatori religiosi russi è che l'essenza della bellezza cristiana vada ricercata nella luce gioiosa e trasfigurante della Pasqua<sup>64</sup> come incontro festoso e definitivo con il Vivente quale eterno presente. Da questo evento scaturito dal dramma dell'amore e della libertà l'uomo è chiamato, in Cristo e nella libertà dello spirito, a diventare «esistenza cristologica», un'esistenza trasfigurata, una «corporeità trasfigurata» dalla bellezza<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> P.A. Florenskij, *L'Autore della vita*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, p. 179.

<sup>63</sup> Dionigi Areopagita, *Nomi Divini*, IV, 7, 704 A.

<sup>64</sup> Per un confronto più ampio e sistematico su questo aspetto così rilevante per la comprensione della spiritualità ortodossa ci permettiamo di rimandare al nostro studio: *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini, Verucchio (RN) 1997.

<sup>65</sup> Questa espressione presente in molti pensatori russi è stata richiamata più recentemente in diversi scritti dal pensatore ortodosso francese Olivier Clément, si veda in particolare il saggio *Apocalypse et transfiguration chez les philosophes religieux russes*, in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* 9 (1999) 132-158.

Di fronte a una realtà umana sempre più insidiata da una pervasiva «bruttezza», la sfida sembra ancora una volta quella di restituire i tratti essenziali di una «vita bella», una grazia, uno stile, una sensibilità, una luce interiore, una particolare cura della qualità umana, che sappia offrire dignità spirituale al nostro vivere. Alla luce di questa sfida «estetica» e spirituale prende forma il *cristiano filocalico*<sup>66</sup> che assume su di sé l'arte ascetica di riscoprire la bellezza e la santità nel mondo, piuttosto che la «fuga» da esso, la potenza della trasfigurazione piuttosto che lo spirito di mortificazione, l'essenza della fede nel Risorto al posto del moralismo precettistico. In questa sapienza dell'amore come perfetta bellezza abita la pienezza di senso di ogni esperienza etica.

<sup>66</sup> Cfr. l'intenso saggio di M. Tenace, *Il cristiano filocalico. L'amore del bello e la vita cristiana*, in Aa.vv., *Cristianesimo e bellezza*, pp. 113-125.

### III.

## La contemplazione della verità tra ragione e simbolo

*Apofatismo, antinomia, logica e mistica*

### 1. Conoscenza ed esperienza della «verità vivente»

Tracciando la conclusione a uno degli studi più vasti e completi sulla storia della cultura religiosa russa, nel 1937 Georgij Florovskij in *Vie della teologia russa* osservava che «nella storia della cultura russa operano interruzioni, svolte, rinnegamenti e passioni, disillusioni, tradimenti, scissioni, in una parola, tutto, fuorché la continuità»<sup>1</sup>. Il filosofo Nikolaj Berdjaev, facendogli eco dall'opera che più di ogni altra tenta di scrutare il pensiero russo nel suo mistero e nella sua profondità ultima e inafferrabile, giungerà ad affermare che «la storia russa è contrassegnata da assenza di continuità»<sup>2</sup>.

Nell'anima russa, infatti, vi è la stessa incommensurabilità e immensità della sua pianura: «La vastità delle pianure della Russia e l'immensità dei suoi spazi sono la misura interiore dell'anima del popolo russo. E non è assolutamente un caso che il popolo russo abiti in una pianura illimitata, dagli orizzonti infiniti, senza frontiere evidenti: tale è anche

<sup>1</sup> G.V. Florovskij, *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Genova 1998, p. 396. Questo tema della discontinuità compare soprattutto a partire dall'opera di N.A. Berdjaev, *Smysl tvorcestva* (1915), tr. it. *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano 1994, per prolungarsi fino ai nostri giorni; cfr. J. Lotman, *La cultura e l'esplosione*, Feltrinelli, Milano 1993.

<sup>2</sup> N.A. Berdjaev, *Russkaja ideja*, Parigi 1946, tr. it. *L'idea russa*, p. 48; cfr. inoltre G. Riconda, *Berdjaev e l'idea russa*, in *Annuario Filosofico* 6 (1990).

la geografia dell'anima russa. (...) La cultura europea è troppo aristotelica nel suo principio, è fondata sull'organizzazione della materia a opera della forma. Il popolo russo racchiude ancora immense forze latenti, il suo elemento dionisiaco primordiale non è affatto estinto»<sup>3</sup>. Un'enorme forza naturale si contrappone alla debole capacità di organizzazione, di misura e determinazione, dispiegando così una storia tra le più tormentate. Di qui l'insorgere delle sue polarità e contraddizioni, di quei tratti antitetici che delineano la natura tragica dell'anima russa.

Difficoltà, dualismi, sofferenze indicibili e lacerazioni solcano molta parte del pensiero russo, «eppure, nonostante tutte le sue tortuosità e rotture, la storia spirituale della Russia è notevole per fedeltà a un tema fondamentale, la concentrazione su di esso, gli sforzi insistenti per trovarne la giusta soluzione. Al suo centro sta la ricerca della verità, del significato nell'esistenza terrena, alla luce della sua trasfigurazione, della sua iniziazione al regno celeste dello Spirito Santo»<sup>4</sup>. Questa sottolineatura è determinante per avvicinarsi consapevolmente, senza pregiudiziali ideologiche e con pensiero attento, alla comprensione dell'anima russa nelle sue intenzionalità profonde, in cui la ricerca della verità si pone in rapporto essenziale con la vita.

Per il pensiero religioso russo e più in generale per l'Ortodossia la verità è questione esistenziale decisiva e vitale. Questa pre-comprensione si traduce spesso in una sostanziale messa in questione radicale di ogni speculazione astratta e vuoto concettualismo o razionalismo. Paradigmatica resta a riguardo la precisazione formulata da padre Florenskij, il quale osserva: «Ci sono solo due esperienze del mondo: l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza "scientifica", cioè "kantiana", come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quello *interiore* e quello *esteriore*, come ci

<sup>3</sup> N.A. Berdjaev, *L'idea religiosa russa*, pp. 16-17.

<sup>4</sup> N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, p. 311.

sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace-meccanica»<sup>5</sup>. Orbene è fin evidente che mentre la prima modalità indicata è quella che distingue la forma di conoscenza più connaturale alla cultura dell'Europa orientale, la seconda connota invece quella occidentale. La gnoseologia kantiana ha costituito per lungo tempo un riferimento ineludibile per molti pensatori russi, anche se generalmente tra essi è prevalsa l'idea che proprio quel sistema speculativo fosse il modello della frantumazione dell'unità reale, dell'imporsi nel pensiero moderno di quel «dualismo metafisico» che porta in sé il rischio di una scissione irreparabile fra trascendente e immanente, intellegibile ed empirico.

I maggiori rappresentanti del pensiero russo avevano evidenziato da tempo l'inconciliabile ostilità presente nella storia della cultura europea tra questi modelli gnoseologici, intesi come il ritorno dell'originaria contrapposizione tra *terminismo* (nominalismo) e *realismo* (idealismo), manifestando l'esigenza di dar forma a un «nuovo pensare», in grado di recepire nella sua interezza la *verità vivente*, categoria filosofica introdotta dagli slavofili e che diversi teologi e pensatori ortodossi, a cominciare da Florenskij, fanno propria richiamando il significato ontologico originario del termine russo *Istina*, la Verità assoluta in senso ontologico, radicalmente distinta dalla *Pravda*, che connota una verità relativa di natura giuridica, sociale o politica.

Letteralmente i linguisti fanno risalire il termine russo *Istina* al verbo essere, forma sostantiva del verbo *est*, che racchiude quindi il significato della realtà assoluta: *Istina* è ciò che veramente esiste, a differenza di ciò che appare. Nella coscienza russa quindi è evidente che la verità è un'esistenza, designando essenzialmente il momento ontologico. Scavando a fondo alle radici etimologiche delle

<sup>5</sup> P.A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Casa del libro, Roma 1983, p. 92.

forme verbali slave, è possibile scoprire come « questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di *Istina*, si mostra ancora più profondo se ci rendiamo conto del contenuto originario del verbo "est". Esso deriva dalla radice "es" (...) e nel sanscrito (*as*) questa radice nella sua fase più antica e concreta significava "respirare"»<sup>6</sup>. Dunque, la parola russa *essere* contiene in origine il significato addizionale di *respirare* e più in generale di *essere vivo*, poiché il respiro è l'essenza stessa della vita, portando alla luce la stretta correlazione tra *respirare*, *vivere*, *essere*.

Non si tratta di un dettaglio di poco conto, poiché ne consegue che: « Il popolo russo intende *Istina* come un essere prevalentemente vivo, e non è difficile naturalmente rilevare che questa accezione della verità costituisce proprio la caratteristica speciale e autonoma della filosofia russa »<sup>7</sup>. L'originalità di questa singolare intuizione è stata quindi largamente assorbita nella ricerca della *vita vissuta*, nella *conoscenza integrale*, nell'esposizione e interpretazione unitaria del mondo, come « *unitotalità* » (*vseedintvo*)<sup>8</sup>. Per comprendere la verità ortodossa bisogna entrare nell'intima essenza dell'Ortodossia, senza alcuna presunzione dimostrativa, visto che l'Ortodossia si mostra, non si dimostra e il suo Volto non si calcola ma si sente, si vive nella verità, distinguendosi essenzialmente per una particolare bellezza spirituale. Immergendosi in questa bellezza, la Parola ascoltata e contemplata trova la sua concretezza esistenziale, entro la ricca tradizione della viva ecclesialità (*Cerkovnost'*), una vita speciale, una nuova vita nello Spirito Santo, non facilmente afferrabile, determinabile e definibile dal raziocinio.

Nell'opera che solitamente è considerata una sorta di *Summa* del pensiero ortodosso, il suo capolavoro *La colon-*

<sup>6</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 26.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>8</sup> Termine introdotto nel linguaggio filosofico da Vl. Solov'ev e acquisito dai principali pensatori.

*na e il fondamento della verità*, raro esempio nella filosofia del Novecento di fecondo e creativo confronto tra ragione e fede, filosofia e ontologia trinitaria, Florenskij delinea un'esemplare ricerca della verità colta nel suo valore logico, gnoseologico, ontologico e salvifico, come cammino verso la sapienza dell'amore. Nei primi capitoli dell'opera in particolare, dapprima persegue una ricerca disperata della verità, attraverso la messa in atto di una ragione esigente, un rigoroso percorso delle forme logiche e gnoseologiche della ragione (intuitiva e discorsiva) e del loro diverso grado di attendibilità dimostrativa, conducendole fino alle loro estreme possibilità, tanto da percepire (sulla scorta di Pascal e dell'ultimo Schelling) una sorta di «abisso della ragione» che fa precipitare la coscienza nel più tormentato inferno scettico. Quindi mostra successivamente come sia il principio d'identità, sia quello di ragion sufficiente, quali criteri logici fondativi della ragione filosofica, siano di fatto inadeguati a corrispondere alla legge universale dell'essere. L'irrompere della vita in questo quadro di attendibilità logica e gnoseologica del fondamento della verità determina una vera e propria «esplosione» dell'intellettualismo astratto: «*La vita* scorre, non è identica a se stessa, può essere ragionevole, può essere trasparente per la ragione; eppure proprio per questo non è contabile nel raziocinio, è avversa al raziocinio e ne oltrepassa la limitatezza. A sua volta il raziocinio è avverso alla vita perché cerca di mortificarla prima di acconsentire ad accoglierla in se stesso»<sup>9</sup>.

La filosofia non può rinunciare a essere esercizio della ragione, ma la ragione non può ridursi a vuoto schematico concettuale, a corrispondenza formale a una norma. La ragione deve poter accogliere in sé la vita, instaurare un legame vitale con l'essere, poiché: «Se la ragione non par-

<sup>9</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 39.

tecipa dell'essere, neanche l'essere partecipa della ragione»<sup>10</sup>. Occorre cioè considerare la ragione umana nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando cioè in che modo la ragione partecipi dell'essere e l'essere della razionalità. In tal modo si esce gradualmente dal sistema dei concetti rassicuranti del quieto possesso, della ragione logica, per andare alla ricerca di un significato esistenziale e sapienziale più autentico e reale di essa. Infatti conoscere implica sempre vedere una cosa nel suo significato, nel suo dono di sapienza, nella ragione della sua esistenza, ove il criterio razionale indica una direzione e mai è confuso con il fine. Si tratta insomma di comprendere la realtà ed esercitare la ragione, senza mai recidere il legame con la vita, con la radice vivente della conoscenza, richiamando alla necessità di «uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera dell'*esperienza viva*»<sup>11</sup>, l'unica in grado di offrirci un metodo legittimo di conoscenza, anche di quella dei dogmi, che storicamente appare la più impervia alla ragione.

## **2. L'antinomia della verità dogmatica e relazione trinitaria**

Questo superamento della logica dell'autoidentità avviene anzitutto sul terreno di una «logica vivente» che s'incontra con una *verità concreta*, con una diversa concezione dell'identità, intesa non più superficialmente come «legge universale dell'essere», ma come «il volto interiore della profondità della vita inaccessibile al raziocinio; e in questa vita esso può avere la sua *radice* e la sua *giustificazione*»<sup>12</sup>. Come accade nelle vicende umane più tormentate e intense della storia e della letteratura russa, narrate

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 55.

con impareggiabile profondità soprattutto nei romanzi di Dostoevskij, anche in Florenskij una certa inclinazione a perdonare la debolezza creaturale è sempre congiunta all'atteggiamento implacabile contro la cerebralità del raziocinio, al quale sembra irrimediabilmente preclusa ogni possibilità di afferrare l'incontenibile pienezza della vita<sup>13</sup>. «La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita. Quindi nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo a ogni momento e in ogni luogo. Di conseguenza le definizioni razionali troveranno sempre e in ogni luogo delle obiezioni»<sup>14</sup>. Come possiamo concettualizzare in una formula o giudizio la pienezza incontenibile di questo *datum*? Nel valore vitale della verità che oltrepassa la definizione puramente logica di questa, vista l'inattignibilità della sua pienezza, si cela la presenza della sua antinomia, in altre parole: «La verità è *antinomica* e non può non essere tale»<sup>15</sup>. Questo significa, come è stato acutamente commentato, che «la verità *comprende* in sé il dramma della sua caduta, della sua incarnazione, della sua Croce. Se così non fosse, non sarebbe la Verità, ma parte, non accoglierebbe in sé la vita (non la salverebbe), ma ne rappresenterebbe semmai una statica Fine, l'oggetto di un'infinita, sterile attesa»<sup>16</sup>.

L'antinomia è una delle categorie fondamentali del pensiero florenskijano, essa nasce dalla persuasione che la veri-

<sup>13</sup> Sull'impossibilità della verità logica e dialettica di comprendere l'universo e la vita nella sua frammentarietà cfr. in particolare F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, e l'opera di L. Šestov, *Sur les confins de la vie*, tr. B. Schlozer, Paris 1927.

<sup>14</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 160.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>16</sup> M. Cacciari, *Icone della legge*, p. 194. Queste pagine dedicate dal filosofo italiano al pensiero religioso russo, con al centro l'opera di Florenskij, restano fondamentali per la comprensione filosofica della verità cristiana e della sua natura antinomica.

tà dogmatica si disveli sempre in modo pugnace, sia comunque il frutto di una tensione tra opposti, una reale *coincidentia oppositorum*, in senso cusano. La logica della fede cristiana si dona sempre nella sua paradossalità e ammette simultaneamente la presenza di due asserzioni che appaiono logicamente incompatibili ma ontologicamente necessarie<sup>17</sup>. Ogni dogma di fede costituisce infatti il limite ideale del raziocinio, anzi «il dogma come oggetto della fede include necessariamente l'antinomia del raziocinio»<sup>18</sup>. Florenskij considera l'antinomia l'essenza stessa delle esperienze vitali, il tessuto interiore dell'esperienza religiosa viva e della verità dogmatica, un vero e proprio «mistero di preghiera e di amore», giungendo persino a ritenere che dove non c'è antinomia non ci possa essere neppure fede, e che essa scomparirà solo quando la fede e la speranza verranno meno e rimarrà soltanto l'amore (cfr. 1Cor 13,1 ss.).

Per Florenskij, come pure per gran parte della corrente più avveduta del pensiero religioso russo (S.N. Bulgakov, S.L. Frank, L.P. Karsavin, B.P. Vyčeslavcev, A. Šmeman...), l'antinomia è costitutiva all'essenza veritativa del dogma, poiché ne disvela il segno della distanza tra intelletto umano e Verità, tra realtà e mistero, espressione compiuta del paradosso della fede cristiana, a cominciare dal mistero della croce, simbolo della redenzione e «scandalo» della verità crocifissa. Considerata l'impossibilità logica della ragione di poter «catturare» e contenere una verità quale espressione di tutta la pienezza della vita, nella sua antinomicità, egli può giungere ad affermare – in una concezione che dalla ragione logica apre a quella mistica –: «Non sono l'intuizione e la discorsività a dare la conoscen-

<sup>17</sup> Su questo aspetto del pensiero teologico cristiano (dalle sue origini al contesto contemporaneo), e nel confronto anche con il pensiero florenskijano, si vedano le acute sottolineature presenti in G. Lorizio, *La logica del paradosso*, Lateran University Press, Roma 2001, e Id., *La logica della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

<sup>18</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 174.

za della Verità: essa nasce nell'anima per una rivelazione libera della stessa Verità Triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo»<sup>19</sup>.

Dalla consapevolezza dell'antinomia dogmatica scaturisce anche la percezione viva della verità come accadimento, frutto di una nuova prospettiva logica e relazionale. L'incontro dell'Io con il Tu dell'altro al cospetto di un Terzo, segna l'inizio di una diversa fondazione della conoscenza che poggia su una nuova logica triadica. Perseguendo coerentemente questa prospettiva si giunge a scoprire che solo: «La Verità è la contemplazione di sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "Sostanza" [*usia*] del Soggetto autodimostrabile che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è relazione di Tre, una relazione-sostanza»<sup>20</sup>. La relazione dell'Io con il Tu dell'altro, al cospetto di un Terzo, è l'inizio di una nuova logica incentrata sulla ragione relazionale, una relazione-sostanza di tre persone, è la condizione di possibilità ultima per questa svolta della ragione, alla quale si chiede di rinunciare alla propria limitazione entro i confini del raziocinio e rivolgersi alla norma nuova, diventare una *ragione nuova*, che esige un atto «libero» e «ascetico» di rinuncia a se stessi, di dono e abbandono nella fede. L'ammissione di questo «fondamento trans-logico» della ragione, oltre le norme del raziocinio, non è altro che la croce, la quale agli occhi del raziocinio è sempre «stupido rifiuto di se stessi». Non fuga nell'irrazionalismo e neppure fede razionale «che è infamia e fetore davanti a Dio», ma apertura della ragione all'accoglimento della fede quale fiducioso atto d'amore, abbandono e rinuncia a se stessi.

Per il pensiero russo la verità dunque appare nella sua libertà e gratuità infinita, come rivelazione dell'amore trini-

<sup>19</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 105.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 56.

tario. Qui, nel convergere delle sue leggi reciprocamente contraddittorie della ragione, l'oggetto del pensiero (che è proprio e altro rispetto alla ragione) non è trascendentale, ma «*fides qua creditur*»: *Deus-Trinitas, homoousia* triipostatica. Dunque possibilità della rivelazione, come accoglimento del dono, nell'esperienza dell'amore trinitario. *Deus-Trinitas* come rivelazione della verità ultima, nella sua originaria forza sorgiva, fulcro supremo «esigenza ultima della ragione» e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde e autentiche. Non è casuale dunque che Florenskij colga, nel dogma trinitario, in accordo con i grandi filosofi russi dell'Ortodossia, da Ivan V. Kireevskij<sup>21</sup> a Sergej N. Bulgakov<sup>22</sup>, il «fondamento del filosofare» – elemento questo fortemente trascurato dal pensiero occidentale, se si eccettua la «filosofia della rivelazione» di Schelling che, come afferma lo stesso Florenskij, «è uno dei pochi tentativi di realizzare il filosofare su accettazione cosciente del dogma della triadicità»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Florenskij riporta in nota, a questo proposito, un'importante dichiarazione di Kireevskij nella quale il pensatore slavofilo afferma: «La dottrina della santissima Trinità attira la mia mente non solo perché è come il fulcro supremo di tutte le verità sante che ci furono comunicate con la rivelazione, ma anche perché scrivendo di filosofia sono pervenuto alla convinzione che la direzione della filosofia dipende nel suo primo principio dal concetto che abbiamo della santissima Trinità», cit. in *La colonna e il fondamento della verità*, p. 784. La profonda persuasione che dal dogma trinitario scaturiscono le diverse forme del pensiero e della sapienza è ribadita con forza anche nella conclusione dell'opera *Il significato dell'idealismo*.

<sup>22</sup> Particolarmente eloquenti sono le opere di S.N. Bulgakov, *Glavy o troičnosti* (Capitoli sulla Trinitarietà), in *Pravoslavnaja mysl'* 1 (1928) 68-69, tr. it. in appendice al volume di P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 128 ss.; Id., *La luce senza tramonto*, a cura di M. Campatelli, Lipa, Roma 2001.

<sup>23</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 784. Nella stessa prospettiva l'autore colloca il pensiero di Serapion Maškin e di V.S. Solov'ev, ma l'elenco potrebbe estendersi notevolmente considerando la fecondissima ricezione che Schelling ha trovato nel pensiero russo, a partire da coloro che si recarono in Germania per seguire le sue lezioni e incontrarlo: Vellanskij, Pavlov, Čadaev, Kireevskij, Odoevskij e altri ancora. Per un recupero di questo pensiero nella nuova interpretazione di Schelling, cfr. D. Tschizewskij, *Schelling und Russland*, Darmstadt 1962 e quella più recente di V.V. Lazarev, *Filosofija rannego i pozdnego Sellinga*, Nauka, Moskva 1990.

### 3. Antinomia e Ortodossia

Pur attingendo a questo mistero fontale, l'antinomia che inerisce al fenomeno sovrabbondante della vita e dell'amore indeducibile di Dio non viene eliminata o rinnegata, ma addirittura conservata e assunta come presupposto per una comprensione più profonda del suo significato. Il pensiero antinomico russo ci ricorda che la logica della fede cristiana è sempre il frutto della tensione oppositiva tra due verità logicamente incompatibili ma ontologicamente necessarie, due asserzioni contrapposte, eppure unite nella distinzione, senza confusione. Ciò appare evidente già a partire dal dogma dell'incarnazione per il quale Gesù Cristo è insieme, inseparabilmente, vero Dio e vero uomo, in netto contrasto con le opposte posizioni ereticali che assolutizzano razionalisticamente solo una delle due asserzioni (o solo Dio, o solo uomo).

La riproposizione dell'antinomia dogmatica sollecitata da alcuni pensatori religiosi russi del primo Novecento costituisce una sorta di ricapitolazione e di rinnovato confronto con la *teologia mistica* di Dionigi Areopagita<sup>24</sup>, che unisce all'affermazione la negazione, alla parola il silenzio, poiché la Verità è eccedente e «*in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*» (*Myst. Theol.*, 2). Il tutto in funzione della trascendenza, del silenzio contemplante, adorante, estatico, nel perenne tormento interrogante. È soprattutto il genio teologico di Gregorio Palamas a raccogliere l'eredità dei Padri della Chiesa d'Oriente, e a rilanciare «con la mano leggera degna dell'artista creatore i due estremi dall'antinomia: Dio visibile e partecipa-

<sup>24</sup> Opera veramente fondamentale per l'intera riflessione della teologia ortodossa e di cui «difficilmente si potrebbe esagerare l'importanza per tutto lo sviluppo del pensiero cristiano», cfr. VI. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, p. 19.

bile e Dio invisibile e impartecipabile»<sup>25</sup>. Di tale natura è l'antinomia che il pensiero ortodosso ha saputo preservare nel secolo XIV, allorché le contrapposte interpretazioni razionalistiche e spiritualistiche rivendicarono il carattere increato della grazia e della luce taborica. Così a proposito della natura divina partecipabile e impartecipabile, accessibile e inaccessibile, Palamas non cessa di ribadire la necessità di mantenere «la loro antinomia come criterio della pietà»<sup>26</sup>. L'intero percorso della teologia palamitica trova il suo fondamento decisivo nell'antinomia da cui tutta l'esperienza religiosa dipende, a partire dai testi biblici e patristici, comprendendone le sue conseguenze esistenziali.

Nel solco di questa tradizione, i pensatori russi sopra citati ripropongono la questione dell'antinomia quale possibilità della ragione umana di un oltrepassamento di se stessa nell'incontro con il mistero di Dio. Alle prese con il tentativo di salvare il mistero e la ragione, nella loro infinita differenza qualitativa, essi affidano anzitutto alla filosofia quell'accertamento della verità, per saggiarne il suo valore logico e salvifico, tenendo presente il problema della vitale interazione tra le diverse forme della conoscenza del mondo: filosofica, spirituale, ma anche scientifica, alimentata anche dal più vasto confronto dell'inizio del secolo<sup>27</sup>.

Antinomia come distanza, dalla quale può sorgere il senso, lo schiudersi del mistero, l'evento della Presenza.

<sup>25</sup> P. Scazzoso, *La Teologia di S. Gregorio Palamas*, Milano 1970, p. 59. Opera di straordinaria importanza, tutta incentrata sulla teologia antinomica di san Gregorio Palamas, recepita come la continuazione e la ricapitolazione della spiritualità dei Padri dell'Oriente.

<sup>26</sup> Gregorio Palamas, PG 150, 932D.

<sup>27</sup> Il problema dell'antinomia della ragione coinvolge necessariamente la struttura metodologica dell'esperienza, nella matematica moderna e nella fisica sperimentale, in particolare nella teoria della relatività, a partire dalla teoria degli insiemi di Cantor, fulcro di attenzione delle prime ricerche matematiche di Florenskij. Un sottile ma profondo legame tiene insieme, allora, le *antinomie sintetiche* (formali) di Cantor e Florenskij, con i *paradossi* emergenti dalla teoria degli insiemi nella fondazione matematica di Brentano, di B. Russel e di Burali-Forti.

Per questo le antinomie sono ineliminabili, perché corrispondono al rapporto concreto tra Dio e l'umanità decaduta, la quale con l'incarnazione è stata resa capace della realtà di Dio. Questa tematizzazione delle antinomie dogmatiche finisce così per avere profonde consonanze con percorsi significativi del pensiero teologico e filosofico della modernità<sup>28</sup>, ma gli esiti più rilevanti restano quelli raggiunti dal pensiero antinomico russo, che porta a maturazione il frutto della nuova coscienza religiosa, la quale traeva nutrimento dalla riflessione di Dostoevskij e di Solov'ëv. Non sono forse i romanzi dostoevskijani, dall'*Adolescente* a *L'Idiota*, a immergerci nell'originario carattere tragico e paradossale della fede? Il senso dell'antinomia dogmatica è già tutto presente nella logica dei *doppi pensieri*, contro i quali, come dice il principe Myškin, «è terribilmente difficile lottare», poiché in essi si nasconde la cifra di una distretta tragica della condizione umana. La questione della teoria dei «*doppi pensieri*»<sup>29</sup>, così arditamente scandagliata da Dostoevskij, non solo nel suo aspetto di caduta morale (la doppiezza), ma soprattutto in quello di necessità epistemologica e di struttura logica, porta alla luce l'antico e sempre sotteso paradossale dell'anima russa. Si pensi soltanto alle pagine de *I fratelli Karamazov*, in particolare a quella zona incandescente del romanzo rappresentata dalla celebre *Leggenda del grande inquisitore*, una delle forme più acuminata di quella «logica dei *doppi pensieri*», che mostra per intero la portata antinomica della verità cristiana inscindibilmente

<sup>28</sup> Si pensi in particolare, oltre all'opera di Dostoevskij e Kierkegaard, anche alla «teologia dialettica» di area riformata, soprattutto a K. Barth e all'opera filosofica di S. Weil.

<sup>29</sup> Di estrema importanza è stata la ripresa di questa categoria dostoevskijana nel percorso di filosofia della religione tracciato nei suoi ultimi scritti dal filosofo urbinato don Italo Mancini; cfr. I. Mancini, *Teologia dei doppi pensieri*, in Aa.vv., *Essere teologi oggi*, Marietti, Genova 1986, pp. 81-95; *Teologia e filosofia. I doppi pensieri e la logica della fede*, in *Asprenas* 36 (1989) 5-21; Id., *Scritti cristiani*, Marietti, Genova 1991. Si veda inoltre l'opera postuma *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2000.

connessa con l'enigma irriducibile dell'esistenza umana. Con impareggiabile tensione tragica, Dostoevskij scorge la reale portata dell'antinomia dogmatica, nella quale ogni proposizione teologica è rincorsa dal suo contrario. Al sole e alla luce dell'affermazione, segue necessariamente la tenebra della notte e del silenzio. Teologia catafatica e teologia apofatica, slavofilismo (e mistica della Chiesa d'Oriente) e occidentalismo (e critica razionale e concettuale), angelismo di Alëša e satanismo di Ivan, coesistono nel ribollente campo della verità, una verità che si dona soltanto in maniere pugnace, oppositiva, insomma antinomica.

#### **4. Contemplare il mistero: apofatismo e mistica nell'Ortodossia**

Come è stato colto con assoluta pertinenza e acutezza da uno degli ultimi teologi filocalici, che con spirito autenticamente ecumenico ha garantito in Occidente un legame vitale e diretto con i pensatori religiosi russi: «Gli ortodossi non hanno mai avuto simpatia per le *summe teologiche*, né per i sistemi scolastici. Ogni formulazione o definizione eccessiva provoca una diffidenza istintiva. L'Ortodossia non ha bisogno di formulare, ha bisogno di non formulare. È una convinzione innata che viene dai Padri della Chiesa, che non è bene speculare sui misteri, è meglio contemplarli, lasciarsi illuminare e penetrare dalla loro luce; così senza farsi razionalizzare, il mistero diviene illuminante. Da qui ogni tipo di spiritualità, molto più liturgico e iconografico che discorsivo, concettuale e dottrinale»<sup>30</sup>.

L'ostilità costitutiva dell'Ortodossia verso ogni forma di astrazione concettuale si traduce in una connaturale apertura allo stupore e alla meraviglia quale scaturigine originaria della conoscenza, nella profonda consapevolezza che,

<sup>30</sup> P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, p. 35.

come osserva san Gregorio Nisseno, «i concetti creano gli idoli di Dio, solo lo stupore afferra qualcosa»<sup>31</sup>. Questo tratto mistico, che l'anima russa ha ereditato dalla tradizione patristica bizantina, ci sembra essenziale per la comprensione delle ragioni profonde del silenzio di Dio. L'apofatismo che appare come un non sapere fondato su un sapere, il «sì» apofatico di cui l'icona è in qualche misura rivelazione, indica come Dio sia inconoscibile fuori dalla comunicazione che lui fa di se stesso. Un tale silenzio non è più *enigmatico* ma, a ben vedere, risponde a una particolare espressione della cultura russa, secondo i moduli da essa richiesti e ad essa più connaturali. In questo percorso mistico tutto viene dato, non tutto è conoscibile, poiché la totalità supera la coscienza che ne abbiamo. Ciò che la dottrina formula, la mistica lo intuisce e sperimenta oltre ogni espressione. Il *tutto* donante è una sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta<sup>32</sup> nella visione-contemplazione-ascolto, lasciando percepire il senso dell'assoluta gratuità e trascendenza di Dio, non racchiudibile in concetti puramente umani, perché la sua natura sovra essenziale resta sempre inconoscibile.

Già dal breve percorso compiuto emerge con evidenza come nella dogmatica ortodossa e nell'esperienza di fede del cristianesimo slavo teologia e mistica siano indissolubilmente congiunte. La mistica non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima dei misteri divini, le visioni interiori riservate a pochi, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale<sup>33</sup>. In questa tradizione culturale si è saldamen-

<sup>31</sup> Gregorio di Nissa, *De vita Moysis*, PG 44, 377b; Id., *Cantica Canticorum*, PG 44, 1028d.

<sup>32</sup> Vl. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, p. 5.

<sup>33</sup> Per questo, come è stato sottolineato: «Teologia e mistica si sostengono e si completano a vicenda (...). Non vi è dunque mistica senza teologia, ma soprattutto non vi è teologia senza mistica», V. Losskij, *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, p. 5.

te custodito un nesso vitale tra amore di Dio, visione divina e conoscenza di lui. Per questo la mistica è intesa come culmine della teologia, vale a dire, in ultima istanza, «contemplazione della santa Trinità» (come suggerito da Evagrio Pontico e Gregorio di Nissa). Questa contemplazione della luce della Trinità nell'anima si dona come visione della luce di Dio, come «teofania visibile», visione luminosa di Cristo trasfigurato. Lungo questa via mistica nella conoscenza di Dio, che va dalle «tenebre» del Monte Sinai alla «luce» del Monte Tabor, si passa dal Dio inconoscibile alla visione del volto glorioso di Dio incarnato. Un passaggio decisivo quasi a confermare che: «La teologia della luce è intimamente connessa alla spiritualità ortodossa: l'una è impossibile senza l'altra»<sup>34</sup>, ma anche a testimoniare al contempo che questo bagliore di conoscenza e di sapienza si attua come evento di bellezza che porta con sé il sigillo e lo splendore della verità, ma di una verità non dimostrabile, perché la verità non la si dimostra, ma la si contempla. In modo assai paradigmatico, è proprio questo ciò che accade anche all'*uomo ridicolo* messo in scena da Dostoevskij: «Io l'ho vista la Verità, l'ho vista con i miei occhi, ho visto tutta la sua gloria (...). Non l'ha inventata la mia mente, l'ho vista e la sua immagine viva ha riempito la mia anima per sempre»<sup>35</sup>.

Già i Padri della Chiesa d'Oriente, che ebbero una maggiore influenza sulla cultura slava ortodossa (da Dionigi Areopagita a san Gregorio Palamas, da san Gregorio di Nissa a san Giovanni Damasceno...), avvertirono l'impotenza delle parole a esprimere i divini misteri, ricorrendo spesso all'apofatismo<sup>36</sup>, all'antinomia, ai simboli iconografici e

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>35</sup> F.M. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*, pp. 56-57.

<sup>36</sup> L'*apofasi* (letteralmente: ascesa, salita) indica la via *negationis* (negativa) del pensiero teologico e filosofico. Nell'ambito del discorso enunciativo, il termine apofatico si contrappone a catafatico, vale a dire l'affermazione alla negazione.

liturgici, come pure alle potenti forme della pietà popolare russa<sup>37</sup>. La concezione dottrinale più radicata e diffusa in questa tradizione culturale poggia sulla convinzione che ogni affermazione su Dio, appena raggiunta, debba essere subito superata, in ragione dell'insondabile e inconoscibile profondità dell'essenza divina<sup>38</sup>. La tradizione cristiana orientale, a partire soprattutto da Dionigi Areopagita, ha sempre manifestato la sua predilezione per la teologia apofatica, vale a dire per l'impossibilità di affermare alcunché di positivo su Dio, in quanto ritiene che non possa esservi alcuna analogia fra gli attributi del finito e quelli dell'infinito. Per la teologia apofatica Dio è Nulla, poiché i caratteri della sua esistenza sfuggono a ogni sforzo di definizione umana, ma questo non significa affatto precipitare in vaghe forme di nichilismo, come ingenuamente si potrebbe pensare, bensì prendere atto del mistero di Dio che eccede ogni possibilità umana di racchiuderlo in un concetto.

La teologia, per la coscienza cristiana orientale, non è conoscenza intellettuale di cose che riguardano Dio, questo sarebbe razionalizzarlo, ridurlo alle proprie idee. Qualsiasi *definizione* riguardo a Dio rischia di diventare *idolo*; il «*nome di Dio*» sarà sempre un «*non nome*»<sup>39</sup>. L'inconoscibilità di Dio non concerne l'incapacità umana di saltare l'abisso che la separa da lui, ma più esattamente il fatto che

<sup>37</sup> Su questo aspetto rimandiamo a T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977; N.S. Arsenjev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963; E. Behr-Sigel, *Pregbiera e santità nella Chiesa russa*, Ancora, Milano 1984; I. Gorainoff, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988; D. Barsotti, *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000; S.S. Averincev - A. Poppe - V. Vodoff e Aa.vv., *Forme della santità russa*, a cura di A. Mainardi, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2002.

<sup>38</sup> Cfr. in particolare Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di E. Bellini, Rusconi, Milano 1983, pp. 398-414. Si vedano inoltre le *Opere* di Gregorio Palamas, in particolare la raccolta *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. Tenace, Paoline, Milano 2005. Cfr. anche l'importante studio di J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997.

<sup>39</sup> Cfr. P.N. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Edizioni Paoline, Milano 1983, p. 24.

egli non corrisponde alle categorie dell'umano conoscere. L'ecclesiologia orientale ci mostra pertanto nell'esperienza concreta come sia possibile una incomparabile sintesi dei suoi diversi elementi costitutivi: dalla spiritualità *esicasta* ai fondamenti della tradizione patristica bizantina, dalla *filocalia* alla mirabile sintesi liturgica e iconografica. Il fulcro di queste varie esperienze teologiche è il linguaggio, le modalità diverse e complementari di come sia possibile «dire Dio» e insieme tacerlo. Il linguaggio, o meglio ancora la parola, che mai si separa dall'esperienza, né tanto meno dalla celebrazione, finisce paradossalmente quasi per raggiungere il suo culmine nell'apofasi. Aperta sul silenzio, la parola teologica diventa come un simbolismo dell'esperienza ecclesiale ortodossa<sup>40</sup>. Ma come potrà dirsi il silenzio in quanto silenzio? Un'inevitabile polarità antinomica percorre ancora una volta il linguaggio della fede: da un lato i linguaggi fondano la loro verità, per il fatto che rendono formulabile il mondo nella loro grammatica; dall'altro, il peso di un'esperienza del mondo sempre residuale, sempre non compresa, dentro quei linguaggi che non possono trovare punti di intersezione, *margini*, se non perdendo inesorabilmente il loro potere.

Dunque, in ultima istanza, l'apofatismo è il rifiuto di esaurire la conoscenza (di Dio e dei Divini Misteri), nella sua formulazione, mettendosi alla ricerca di altre forme della conoscenza lungo il cammino ascetico della contemplazione e del silenzio adorante. Questo cammino ascetico mediante il quale la creatura esce sempre più da se stessa per «salire» fino alla «caligine luminosissima» che avvolge l'abisso della vita intradivina, fino ad appartenere total-

<sup>40</sup> Particolarmente acute e significative risultano le riflessioni filosofico-teologiche maturate nell'ambito dell'Ortodossia contemporanea (di area greca) da Ch. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973. Approdando a una sua sintesi teoretica del pensiero cristiano su questo tema, egli mette a confronto provocatoriamente la comprensione dell'apofatismo orientale come «silenzio cristiano su Dio» con il nichilismo occidentale.

mente all'inconoscibile e all'ineffabile, trova il suo compimento nell'unione divina e deificante. L'ascetica, giustamente definita dai santi Padri «arte delle arti», tra le più sofferte e gioiose, è la trasformazione di tutto l'essere umano nella sua inesauribile conformazione al divino, che soltanto può «irradiare nell'universo la bellezza delle bellezze», rese manifeste e operanti nel Figlio mediante l'azione dello Spirito Santo, fino alla trasfigurazione del cuore e di tutto l'essere.

L'attenzione di questa tradizione è sempre rivolta verso la ricerca di quella relazione sostanziale in grado di «tenere insieme», in senso simbolico, la verità logica e quella ontologica e mistica, concentrandosi soprattutto sui nodi cruciali riguardanti la visione integrale della conoscenza e il nesso tra conoscenza e amore. La mistica non è il misticismo, vale a dire progressiva deriva nelle diverse forme di psicologismo e sentimentalismo; la sua rilevanza è essenzialmente ascetica e speculativa al tempo stesso. Pensare la mistica in termini teologici e filosofici significa tentare di «dire l'indicibile», comprendere la specificità del suo evento linguistico, nel quale il farsi luce della parola e della sua dicibilità deve misurarsi con l'eccedenza del suo significato<sup>41</sup>. Il compito non è quello di «spiegare» le forme del vissuto contemplativo, ma piuttosto farne ermeneutica, comprendere i significati dell'esperienza mistica con i concetti, seppure ad essi non sempre riducibili, tentare un'interpretazione di essa portandola quanto più possibile alla sua oggettivazione rivelativa.

Come già per l'antica tradizione patristica, anche per il pensiero ortodosso russo la profonda adesione all'esperienza mistica «... secondo la rivelazione del mistero taciuto

<sup>41</sup> Per un confronto più ampio su questo versante si veda, in ambito russo, l'ottima sintesi di N.A. Berdjaev, *Mistica e vita spirituale*, in Id., *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, pp. 318-345. Cfr. inoltre Aa.vv., *Filosofia e mistica*, a cura di A. Molinaro e E. Salmann, Studia Anselmiana, Roma 1997; M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.

to per secoli» (Rm 16,25) preserva la natura eccedente di Dio, la sua infinita distanza dalla ragione umana, affermando al contempo l'insopprimibile nostalgia della perfetta comunione, senza fusione. La mistica richiama anzitutto la relazione sostanziale al mistero, ma i misteri in senso cristiano «non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece *esperienze* inesprimibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non nella contraddizione»<sup>42</sup>. Anche per questo «dove non c'è antinomia non c'è nemmeno la fede, ed essa scomparirà solo quando la fede e la speranza verranno meno e resterà soltanto l'amore (1Cor 13,3-13)»<sup>43</sup>. L'intera realtà fisica e visibile, come pure la nostra esistenza in essa immersa, nonostante la negligente indifferenza umana, sono pervase dal mistero, poiché «tutto è mistero»<sup>44</sup>, misteri terribili e mirabili, superiori alla pura ragione, che di essa ne rivelano l'antinomia concepita in senso ultimo proprio come «mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore»<sup>45</sup>.

L'autentica mistica cristiana non è mai gnostica fuga dal mondo e dal corpo, tanto meno «mistica della testa» (o dello yoga)<sup>46</sup> e «mistica del ventre»<sup>47</sup>, bensì mistica del cuore che, secondo la grande tradizione esicasta e filocalica, è «la mistica del raccoglimento dell'essere umano, la

<sup>42</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 171.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>44</sup> «In tutto c'è il mistero di Dio... ed è meglio che sia mistero: esso è terribile e mirabile al cuore, e questo timore è per la letizia del cuore... È ancor più bello che sia mistero...», F.M. Dostoevskij, *I demoni*. Detto in altri termini, sotto la «maschera» del visibile si nasconde una realtà misterica invisibile: «Nei meandri della realtà fisica giace il mistero, che dietro al corporeo si cela ma che corporeo non è, e il corporeo del mistero non solo non cancella il mistero stesso, ma anzi in determinate occasioni può essere a propria volta cancellato», P.A. Florenskij, *Ai miei figli*, p. 225.

<sup>45</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 172.

<sup>46</sup> Pratiche diffuse in Oriente, specialmente in India, e importate in Europa dagli occultisti e soprattutto dai teosofi.

<sup>47</sup> Si pensi soprattutto ai culti orgiastici antichi e moderni.

quale anzitutto apre l'accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta»<sup>48</sup>. In questo senso il cammino ascetico verso l'inabitazione della grazia, dono dell'immagine di Dio e della sua Verità triipostatica<sup>49</sup>, sollecita la creatura a una vita nuova in Cristo, a una trasformazione autentica della sua materia, fino alla vera e propria divinizzazione, portandola a riscoprire il suo *cuore cherubico*, quel nucleo angelico sempre invisibile agli occhi della carne, quel tempio santo interiore in cui abita lo Spirito Santo che brilla di bellezza celeste<sup>50</sup>.

Uno studio attento della psicologia del popolo russo, della sua identità e della sua anima spirituale, delle sue manifestazioni popolari, del suo folklore, lascia emergere soprattutto una particolare inclinazione antropologica verso una concezione mistica della realtà. Tra questi elementi presenti nella coscienza popolare russa spicca in un primo momento il legame originario che intreccia fenomeni provenienti dal mondo pagano con quelli più prettamente cristiani, e ciò emerge soprattutto in alcune manifestazioni della cultura contadina e dell'intimo legame che questa intesse con le forze vitali della natura<sup>51</sup>. Lo studio delle radici spirituali del popolo russo rivela infatti la profonda e nativa compenetrazione mistica della natura da parte dell'anima popolare che, proprio perché profondamente radicata nella realtà e scevra da ogni astrazione intellettuale, coglie il legame integrale tra le cose. Infatti «la conoscenza del contadino è integrale, si fonde organicamente al reale, è una conoscenza che gli è necessaria e che scaturisce dalla

<sup>48</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 283.

<sup>49</sup> Ci riferiamo ad alcune delle figure spirituali che hanno maggiormente inciso sul pensiero russo, in particolare: Dionigi Areopagita, i Padri Cappadoci, Atanasio di Alessandria, Simeone il Nuovo Teologo e naturalmente san Sergio di Radonež.

<sup>50</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *La gioia eterna*, in Id., *Il cuore cherubico*, pp. 176-187.

<sup>51</sup> Particolarmente significativa è al riguardo l'opera di A. Sinjavskij, *Ivan lo scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli 1993.

sua anima»<sup>52</sup>. Altri fenomeni del folklore popolare, spesso irriso e stravolto dalla dilagante omologazione della cultura dominante, offrono l'opportunità di riflettere sulla cultura slava, sul passaggio dal paganesimo al cristianesimo di matrice bizantina<sup>53</sup>, sulle differenze di fondo inerenti alla concezione della cultura in rapporto al simbolo e alla poesia. Anche per queste ragioni la vera mistica non può essere in alcun modo confusa con un vago spiritismo, percepito dall'Ortodossia come grave deriva ereticale della coscienza religiosa<sup>54</sup>.

Il mistico, al pari dell'iconografo, dal mondo terreno ascende verso quello celeste, e qui contempla il mistero della vita divina, «tocca gli eterni noumeni delle cose», poi impregnato di questa conoscenza, trasformato da questa

<sup>52</sup> Su questo aspetto rimandiamo soprattutto a P.A. Florenskij, *Obščeečelovečeskije korni idealizma* (Le radici dell'idealismo comuni a tutta l'umanità), del 1909, ora in *Sočinjenja v četyrech tomach* (Opere in quattro volumi), Mysl', Moskva (1994-1999) [SČTJ], vol. 3 (2), pp. 145-168.

<sup>53</sup> Di particolare interesse a questo riguardo è il saggio dedicato a *L'Ortodossia*, ove, tra l'altro, si osserva: «Come altre religioni pagane, la religione delle genti slave si fondava su un rapporto mistico con la natura. Solitamente esso o si soffermava sul momento della nascita, scorrendo nella natura la grande madre – dunque la religione vi assumeva un carattere fallico e diventa culto delle forze procreative –, oppure si sceglieva quale oggetto di culto un altro momento inevitabile: la morte, da cui il culto degli spiriti dei defunti e il culto degli avi. La religione degli antichi russi presenta entrambi i momenti. Entrambi i momenti, inoltre, vi hanno raggiunto un'evoluzione tale, che vi troviamo ormai pienamente formate un gran numero di divinità superiori che, a onor del vero, mantenevano il proprio significato naturale di tuono, sole, vento ecc. Le nostre maggiori conoscenze riguardano forse il culto delle divinità solari dell'amore, del matrimonio e della fecondità», P.A. Florenskij, *L'Ortodossia*, in Id., *Bellezza e liturgia*, p. 7.

<sup>54</sup> Proprio all'inizio del XX secolo si fa sempre più preoccupante, soprattutto in alcuni ambienti culturali e artistici, la diffusione in Russia di questo fenomeno, mescolato insieme all'occultismo e alla teosofia in una miscela esplosiva di magismo spirituale e di antimaterialismo positivista. Nelle concezioni teosofiche e antroposofiche, come in quelle attraversate dallo spiritismo, il mistero del divino viene scomposto in una serie di forze impersonali e quindi irreali, e anche l'uomo viene privato del suo nucleo metafisico. Si vedano a riguardo oltre all'eccellente saggio di P.A. Florenskij *Lo spiritismo come anticristianesimo*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, pp. 189-214; anche S. Ringbom, *Art in «The Epoch of the Great Spiritual»: Occult Elements in the Early Theory of Abstract Painting*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXIX (1966) 386-418.

esperienza, ritorna al mondo terreno. Questo è quanto avviene nell'esperienza mistica, tuttavia questo cammino verso la *divinizzazione* (*theosis*), porta a consumare l'involucro psichico, svuota ogni residuo di autosufficienza e soltanto così si prepara all'incontro luminoso con «Colui che è Santo». Un cammino che è essenzialmente svuotamento nel dono di sé, vera e propria *kenosis* dell'Io, fino alla *consegna* e alla consumazione di ogni residuale «autosufficienza inospitale», considerata dai santi Padri la radice di ogni peccato. Non l'idealistico e romantico annichilimento estatico del Sé, ma una vera e propria rinuncia a se stessi, alla propria aseità e al proprio solipsismo, come unica condizione che può riavvicinare la creatura alla somiglianza con Dio, lasciandole intravedere la radiosa bellezza del cuore purificato, bellezza di luce e quasi di gloria. La mistica è ciò che dona alla fede il suo ardimento e la libertà del suo *ethos*, oltre il soffocante timore delle tentazioni e la schiavitù del peccato, poiché si nutre di «Colui che è senza peccato» e che si è fatto carico dei peccati del mondo, fonte di salvezza e redenzione, il Risorto quale eterno Presente.

## 5. La «ragione simbolica» della conoscenza

Il pensiero cristiano ortodosso, contrariamente a quanto ritenuto dall'opinione dominante, proprio per questa sua spiccata inclinazione e «vocazione» mistica, ha sempre mostrato una particolare attenzione alla concretezza dell'*empiria*, intesa come condizione preliminare per la comprensione del reale, come realismo e razionalità, ma che al contempo contiene inesorabilmente il senso fenomenico del limite. Per questo lo sguardo è sollecitato a rivolgersi verso un «oltre» noumenale, che dell'empirico lascia trasparire le tracce di una manifestazione non più soltanto terrena. Allo sguardo che si rapprende sul visibile e incolla l'essere alla superficie esteriore la cultura slavo-ortodossa

dischiude la visione di un altro punto di vista basato sull'*empiria* che, proprio in virtù del suo radicamento al mondo reale si rende trasparente ad altri mondi, fino a incarnare in sé l'*altro* mondo, trasformando il corpo stesso nella realtà del simbolo. Qui è racchiuso il significato del valore simbolico della relazione personale e di ogni relazione con il mondo e con la realtà empirica nel quale l'io empirico dell'intelletto e del mondo sensibile, « rifiutando l'autoaffermazione, il suo esistere per se stesso, diventa vita *per un altro mondo*. Con ciò stesso, tale mondo sensibile "dopo aver perso la sua vita", dopo essere diventato lo strumento di un altro mondo, con il suo corpo lo porta *in sé*, incarna in sé l'altro mondo, oppure lo trasfigura, lo spiritualizza, e si trasforma con ciò stesso in un *simbolo*, cioè nell'unità organicamente viva di ciò che rappresenta e di ciò che è rappresentato, di ciò che simbolizza e di ciò che è simbolizzato»<sup>55</sup>. Questa disposizione a scrutare oltre la superficie naturalistica del mondo empirico, verso il suo nucleo simbolico, porta il pensiero russo a un creativo confronto teorico con la tradizione patristica orientale e contemporaneamente anche con il movimento simbolista, individuando nel simbolo il luogo ontologico per eccellenza della relazione sostanziale tra i diversi piani del reale e della loro penetrazione gnoseologica.

In realtà, la concezione del simbolo è piuttosto trasversale ai diversi ambiti conoscitivi della cultura russa, consentendole un particolare sguardo sulla realtà fisica, spesso percepita come presenza dell'inconoscibile, col preservarlo nella sua autentica essenza di mistero ed enigma. Il simbolo (*simvol*), colto nelle sue infinite varianti di contesto e nelle sue diverse applicazioni sia a questioni particolari, sia in relazione alla ricerca del fondamento logico, è la vera chiave di comprensione della natura segreta delle cose, di quella

<sup>55</sup> P.A. Florenskij, *Empiria ed empirismo*, in Id., *Il cuore cherubico*, p. 101.

«realtà che è sempre più di se stessa», dalla quale la scienza non può prescindere. Il simbolo custodito nelle diverse forme dell'essere (icona, parola, nome, linguaggio, spazio, prospettiva, immaginari ecc.) non è altro che la sostanza (*suščnost'*) stessa della verità che traspare sul confine tra «i due mondi», nell'unione tra i due strati dell'essere.

Come appare evidente soprattutto nella raccolta di scritti di padre Florenskij *Mysl' i jazyk* (Pensiero e linguaggio)<sup>56</sup>, la stessa scienza può essere compresa nel suo senso ultimo solo come *descrizione simbolica*. Infatti, ciò che caratterizza essenzialmente le scienze della natura e in particolare la fisica, non è mai soltanto l'univocità della «spiegazione», bensì la descrizione dei fenomeni, che trova espressione tanto nei simboli della matematica quanto nelle forme della meccanica. La scienza è descrizione della realtà, linguaggio, parola, immagine, simbolo<sup>57</sup>. La scienza, come in generale il linguaggio e la conoscenza, è il frutto dell'incontro fra il soggetto conoscente e la realtà conoscibile: la scienza rappresenta la realtà al soggetto anche se questa rappresentazione non è né l'unica possibile, né la più completa. In tal senso, appellandosi più volte al magistero scientifico di Maxwell, e in contrasto con la meccanica classica, Florenskij giunge a sostenere la struttura simbolica del linguaggio co-

<sup>56</sup> Ora in P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach* (Opere in quattro volumi). Si tratta della II sezione della Parte IV («Pensiero e linguaggio») dell'opera *U vodorazdelov mysli* (Agli spartiacque del pensiero), a cura di A. Trubačëv, S.M. Polovinkin e A.G. Dunaev, *Mysl'*, Moskva 1999, vol. III (1), pp. 104-286. Tre di questi saggi (*La scienza come descrizione simbolica*; *Le antinomie del linguaggio*; *Il termine*) sono stati pubblicati con il titolo: *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, tr. it. a cura di E. Treu, Guerini e Associati, Milano 1989; altri due: *La struttura della parola* e *La natura magica della parola*, sono apparsi nel volume di D. Ferrari Bravo, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, tr. it. e note a cura di E. Treu, ETS, Pisa 2000, pp. 129-223. L'ultimo di questi scritti è apparso solo recentemente in traduzione italiana con il titolo *Stupore e dialettica*, a cura di N. Valentini, Quodlibet, Macerata - Roma 2011.

<sup>57</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *La descrizione simbolica*, in Id., *Attualità della parola*, pp. 39-57. Sulla rilevanza epistemologica di questi scritti florenskijani rimandiamo all'approfondito studio di A. Gorelov, *La scienza tra realtà e simbolo. Percorsi di filosofia della scienza in P.A. Florenskij*, in *Humanitas* 4 (2003) 663-684.

me paradigma del pensiero scientifico, questo molto prima delle ricerche logiche della scuola di Vienna e del concetto di «complementarità» di N. Böhr<sup>58</sup>.

Il pensiero intrattiene un legame profondo con il linguaggio, al punto di considerare ogni forma strutturata di pensiero a partire da un «sistema di termini» che porta con sé la vita stessa della parola, la sua storia. Nello stesso tempo la lingua e la parola intrattengono un legame imprescindibile con il simbolo e attraverso questo con il mondo invisibile, poiché la parola «è il corpo visibile di una certa anima invisibile, “scintilla dell’anima”, in altre parole simbolo»<sup>59</sup>. La riflessione filosofica e teologica sul linguaggio elaborata dai pensatori ortodossi (anzitutto Florenskij, ma anche Ern, Bulgakov, Losev) maturata lentamente sull’eredità cristiana slava e sulle teorie linguistiche di A. Potebnija, spesso in stretta consonanza con il pensiero occidentale (di W. von Humboldt, J. Linbach, W. Wundt, H. Mueller...), è incentrata sulla concezione ontologica del linguaggio e sul suo carattere antinomico, sulla lingua come *ergon* e come *energeia*, sulla dialettica intesa come relazione tra vita e pensiero, sulla corrente viva del discorso in cui la parola si fa energia vitale, senso della vita e dell’essere. Il linguaggio diviene dunque il luogo della rivelazione universale dell’essere nella parola, concepita come *energia dell’umanità*, come *essenza viva* che entra in rapporto con un *essere vivo*.

Le stesse riflessioni della teologia ortodossa sull’icona si avvalgono della medesima metodologia ermeneutica incentrata sulla teoria del simbolo e sulla teologia dell’incarnazione. L’icona-simbolo è infatti il luogo dell’unità nella distinzione tra visibile e invisibile, parola e immagine, pa-

<sup>58</sup> Per cogliere il nesso inscindibile tra ragione logica, scienza e simbolo, rimandiamo alla fondamentale raccolta di scritti di P.A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati-Boringhieri, Torino 2007. Sul concetto di «complementarità» si veda N. Böhr, *I quanti e la vita*, Bollati-Boringhieri, Torino 1984.

<sup>59</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 242.

rola e silenzio, luce e ombra, oro e colore, libertà creativa e forma canonica, realismo e simbolismo. Sia nell'icona, sia nella liturgia, il simbolo è l'invito ad abitare il luogo estremo del confine, della distanza, un calarsi in questa soglia in cui il mondo visibile e il mondo invisibile si sfiorano senza confondersi «debole frontiera di quaggiù e baluardo di lassù», fino a concepire la stessa liturgia come «il cielo sulla terra»<sup>60</sup>. Della funzione rivelativa ed epifanica della simbolica liturgica, lamentando la deriva del simbolismo figurativo, padre Alexander Schmemmann ha osservato con impareggiabile lucidità e acutezza spirituale: «La funzione primordiale del simbolo non è quella di raffigurare (...) ma di *rivelare* e di far partecipare a ciò che viene rivelato. (...) Secondo la concezione antica, il simbolo è manifestazione e presenza di qualcos'altro, ma precisamente in quanto altro, cioè come una realtà che, in quelle particolari circostanze, non può essere rivelata se non attraverso il simbolo. Questo però significa che in ultima analisi il simbolo autentico è inseparabile dalla fede. Perché la fede è appunto la "prova delle cose che non si vedono" (Eb 11,1), cioè consiste nel sapere che quella realtà-altra esiste, che è distinta dal mondo empirico ma che è possibile penetrarvi, comunicare con essa, che è un *ens realissimum*. Ne risulta che se da un lato il simbolo presuppone la fede, dall'altro quest'ultima esige necessariamente quello. A differenza della semplice credenza o di un'opinione filosofica, la fede è autenticamente comunione e sete di comunione, incarnazione e sete di incarnazione, di manifestazione, di presenza, dell'in-

<sup>60</sup> «Stando nel tempio della tua gloria, ci sembra di stare in cielo», così recita l'*Orthos* di Quaresima; cfr. *Anthologhion* II, Lipa, Roma 2000, p. 115. «La Chiesa rappresenta il cielo sulla terra e l'assemblea ecclesiale lo realizza; essa è il simbolo che riunisce queste due realtà, queste due dimensioni, il cielo e la terra, manifestandole l'una in seno all'altra, trasformandole l'una nell'altra. E va ribadito che tale esperienza della Chiesa attraversa tutta la storia del cristianesimo, malgrado le derive e la discontinuità della sua tradizione architettonica e iconografica», A. Schmemmann, *L'Eucaristia sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, p. 57.

terazione tra due realtà. Il simbolo è esattamente questo, dal greco *symbollo*, riunisco, tengo insieme»<sup>61</sup>.

In questo senso il simbolo si differenzia nettamente dall'allegoria, dalla metafora, come pure dal segno convenzionale, poiché in quanto realtà materiale che ne rivela un'altra spirituale, la incarna perfettamente senza esaurirne la sua totalità. Il linguaggio teologico, la vita spirituale, l'icona, la liturgia, la stessa vita sacramentale sono simbolo, non qualcosa che esaurisce con il suo apparire la totalità del suo significato, qualcosa di vero in sé e per sé: «La comune idea che ci si fa del simbolo come qualcosa di autosufficiente, anche se in parte condizionato, di vero, è radicalmente falsa, perché il simbolo o è più o è meno di ciò. Se il simbolo, in quanto conforme allo scopo, raggiunge lo scopo, esso è realmente indivisibile dallo scopo, dalla realtà superiore che esso rivela; se esso invece non rivela una realtà, ciò significa che non ha raggiunto lo scopo e pertanto, in esso non è possibile ravvisare un'organizzazione conforme a uno scopo, una forma, e significa che mancando questa, non è simbolo, non è uno strumento dello spirito, bensì mero materiale sensibile»<sup>62</sup>. La liturgia cristiana esprime nella sua pienezza questa nozione ontologica ed epifanica del simbolo; qui sta il suo carattere di novità e di assoluta unicità nel cammino verso l'esperienza del Regno futuro: «È indiscutibile questa esperienza – quella del simbolo assolutamente unico e incomparabile, totalmente incarnato e realizzato – che ha fatto fiorire la liturgia cristiana e che ne costituisce la vita, oltre ad alimentare tutta la teologia e l'esistenza dei cristiani»<sup>63</sup>.

Il valore fondante del simbolo, la sua comprensione quale comune denominatore scientifico-filosofico-teologico di ambiti a prima vista irriducibili tra loro – scienza e

<sup>61</sup> A. Schmemmann, *L'Eucaristia sacramento del Regno*, pp. 47-48.

<sup>62</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 60.

<sup>63</sup> A. Schmemmann, *L'Eucaristia sacramento del Regno*, p. 55.

fede, ragione e rivelazione, filosofia e teologia, cultura e religione –, per il pensiero ortodosso russo, ma in particolare per V. Solov'ëv, padre Florenskij, Vjačeslav Ivanov e padre Alexander Schmemmann, era determinato sia dalla loro concezione unitaria del mondo, sia anche da una loro concezione teorica e pratica del simbolo, da una comprensione di esso non solo come nucleo interiore e tessuto dell'essere, ma anche come fondamento della conoscenza e criterio della stessa razionalità. Nei simboli sono presenti livelli diversi di stratificazione della realtà e del mondo, ma anche dell'essere. Lo status reale, cognitivo e vitale del simbolo – insieme a particolari procedure linguistiche della sua delucidazione – rendono queste concezioni dell'Ortodossia russa, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, molto affini ad alcune teorie presenti anche nel pensiero occidentale.

Nel simbolo il pensiero ortodosso coglie quel tipo *incarnato* di realtà fisico-spirituale in cui è espressa distintamente l'antinomicità dell'essere, l'unità e la distinzione tra fenomeno e noumeno, tra visibile e invisibile, tra conscio e inconscio, razionale e mistico. L'approccio scientifico-filosofico al problema del simbolo, la sua interpretazione sempre saldamente ancorata alla realtà, conferisce al simbolismo ortodosso russo un particolare carattere «realistico». La via ortodossa verso la conoscenza simbolica, il concreto esercizio della ragione simbolica, e persino di una logica simbolica, è il frutto di un graduale affinamento ermeneutico del simbolo quale disvelamento della realtà; iniziazione al mistero; relazione fondante con l'invisibile; rivelazione della parola e del «nome» quale essenza della cosa. Ma il simbolo è anche persona, una relazione viva e concreta; struttura figurativo-semantica concreta che determina l'evoluzione logica delle forme simboliche; forma viva e unità fondamentale della cultura. Questa via simbolica della conoscenza e della verità, che tiene insieme l'esperienza della fede e le diverse forme della razionalità, inscindibili dalla coscienza e dal cuore, è stata magistral-

mente ricapitolata da Ol'ga Sedakova<sup>64</sup>, una delle ultime eredi e acute interpreti di questo più autentico versante del pensiero religioso russo, che da Florenskij giunge a Losev, a padre Schmemmann, fino a Sergej Averincev. Lo snodo decisivo di questa autocoscienza ortodossa del significato del simbolo è rappresentato non solo dal rinnovato confronto con il pensiero teologico patristico orientale<sup>65</sup>, ma soprattutto dal confronto con la visione di Goethe e di Pasternak, che hanno congiunto in modo inaudito il simbolo ai concetti di forma, immagine, profenomeno, forza e vita. Per entrambi, infatti, «ogni scoperta della forma, della forza e del simbolo è opera dell'elemento lirico. Nella sua essenza questa è una cosmodicea, una lode del creato»<sup>66</sup>. In Pasternak questa ricerca della perfezione simbolica connessa al significato della vita assume poi una particolare potenza lirica, tragica e ascetica<sup>67</sup>.

Non possiamo mai in alcun modo accontentarci di una visione della realtà e del mondo che si limiti allo strato apparente dell'empirico. Oltre questo strato ci sono altre superfici, connesse tra loro in modo non convenzionale, ma essenzialmente simbolico. Quindi anche la superficie fenomenica del mondo sensibile, dell'azione positivista dell'intelletto, come pure la dimensione relazionale e affettiva,

<sup>64</sup> Si veda in particolare O. Sedakova, *Apologia della ragione*, «La Casa di Matrona», Milano 2009.

<sup>65</sup> Oltre alla decisiva rilevanza assunta dalla scuola alessandrina nell'elaborazione di una teologia simbolica, una particolare attenzione viene riservata a Massimo il Confessore, per il quale «la contemplazione simbolica delle cose spirituali attraverso le cose visibili non è altro che la comprensione, nello Spirito, delle cose visibili attraverso le invisibili» (da *Mistagogia*); e inoltre, il *Logos* «mediante le cose visibili come per mezzo di lettere, si offre alla nostra intelligenza, intero e totale nel loro insieme come in ciascuna di esse. (...) In Cristo il mondo si ricompone come simbolo, come profusione di simboli» (da *Ambigua*). Entrambi i testi sono citati dalla Sedakova, pp. 130-131.

<sup>66</sup> O. Sedakova, *Apologia della ragione*, p. 113.

<sup>67</sup> Emblematica questa sua annotazione: «Tutto ciò che avviene è simbolo e, rivelandosi nella perfezione, ogni cosa addita anche tutto il rimanente. In questa idea è racchiusa, secondo me, la suprema audacia e la suprema umiltà» (X, 494), citato dalla Sedakova, p. 129.

acquisiscono un particolare significato mai riducibile alla sua scorza naturalistica, ai «protocolli» di questo mondo, ma piuttosto espressione e incarnazione di un altro mondo. Così il mondo empirico diventa trasparente allo sguardo di chi guardando ciò che è visibile in esso intravede e contempla anche l'invisibile mistero della vita. Gran parte dei principali pensatori religiosi russi sopra citati hanno colto nel simbolo quel tipo *incarnato* di realtà fisico-spirituale in cui è espressa distintamente l'antinomicità dell'essere, l'unità e l'irriducibilità di fenomeno e noumeno, di visibile e invisibile, di soggetto e oggetto, di sensibile, razionale e mistico. Viene così a delinearsi e a precisarsi una specifica teoria simbolica della conoscenza correlata alle diverse forme del sapere. Ma il simbolo è anche persona, una relazione viva e concreta; sostanza ed energia; «idea» materialmente formata; struttura figurativo-semantica concreta che determina l'evoluzione mitologica e logica delle serie simboliche; realtà estetica; forma viva della cultura. Qui è in atto la sfida per una «polifonia» della conoscenza e della cultura nella quale le diverse forme della ragione (logica, ontologica e simbolica) si sono incontrate con le diverse esperienze della realtà fisica, delineando alcune inedite prospettive di «metafisica concreta».

## Il mistero della persona e la divinizzazione

*Antropologia e personalismo ortodosso*

### 1. L'idea di persona e la rinascita dello spirito russo

Per la tradizione culturale slavo-ortodossa esistono diverse forme del pensiero, differenti forme della ragione e della conoscenza, difficilmente riducibili a schemi univoci e incontrovertibili. Diverse sono inoltre le concezioni e le prospettive antropologiche, le modalità concrete di essere e rivelarsi della persona. Queste diversificate modalità del pensiero in rapporto all'idea di persona appaiono ancora più evidenti nel confronto tra Oriente e Occidente. Se in Occidente il tono dominante del pensiero moderno e contemporaneo, sia pure con qualche eccezione, si è caratterizzato per il progressivo sopravvento veritativo della forma logica, concettuale, dimostrativa e razionalistica, ciò non sembra essere accaduto allo stesso modo in molte aree culturali dell'Oriente cristiano europeo.

In Occidente il pensiero filosofico (e in gran parte anche quello teologico) si è da tempo separato dalla sua fonte viva; inaridendosi ha progressivamente innalzato quelle barriere che hanno reso sempre più difficile il rapporto con *la radice vivente e vissuta della conoscenza*; barriere del naturalismo e dello storicismo, dell'empirismo e del pragmatismo, dello scientismo e del nichilismo. Il pluriforme dispiegarsi delle tante correnti della filosofia analitica e delle varie tecniche ermeneutiche, alla ricerca di uno specialismo

sempre più esasperato, ha fatto smarrire l'*idea dell'insieme* e dell'*unità integrale* della conoscenza, l'unità e integrità della persona<sup>1</sup> in rapporto alla ricerca di senso della vita. A ciò ha corrisposto la crescente difficoltà di passare dal fenomeno al fondamento, dalla proliferazione del dato all'audace lotta per il significato, in vista di un'autentica ricerca della persuasione.

Proprio su questi presupposti formali si fonda generalmente la critica che il pensiero cristiano slavo-russo ha mosso alla filosofia occidentale<sup>2</sup>, per la quale questa visione integrale della conoscenza resta una «pro-vocazione», una sfida teoretica e pratica che la sollecita a generare un rinnovato legame tra il *logos* e l'enigma dell'esistenza, la conoscenza logica e quella simbolica, in vista di un reale significato per la vita e l'integrità dell'*essere personale in relazione*. Da questa complessa e ricca esperienza teoretica e spirituale, ancora scarsamente indagata e approfondita nei suoi fecondi sviluppi all'interno della cultura europea del XX secolo, può oggi rifiorire un nuovo pensiero centrato sulla persona<sup>3</sup>.

Nel corso del secondo millennio, e in particolare negli ultimi secoli, queste diverse prospettive antropologiche e spirituali hanno determinato prolungati e persistenti malintesi concettuali tra pensiero orientale e occidentale, alimentati dal reciproco pregiudizio, fino alla reciproca negligenza. Nel frattempo si sono elaborate nei secoli differenti forme della conoscenza, diverse categorie concettuali e distinti linguaggi. Questa alterità viene generalmente giustificata dal mancato rapporto della cultura slavo-ortodossa con

<sup>1</sup> Cfr. Aa.vv., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, a cura di G. Grandi, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2003.

<sup>2</sup> Emblematiche restano a riguardo: la vigorosa creazione speculativa di Vl. S. Solov'ëv, a partire da *Krisis zapadnoj filosofii* (La crisi della filosofia occidentale), del 1874, tr. it. a cura di A. Dell'Asta, «La Casa di Matriona», Milano 1986, e la penetrante riflessione di Vl. Ern, *Bor'ba za Logos* (La lotta per il Logos).

<sup>3</sup> Cfr. Aa.vv., *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, a cura di A. Pavan, ESI, Napoli 2009.

la modernità e con le sfide del pensiero illuministico, logico e scientifico. Eppure, proprio la comune radice cristiana, al di là delle comprensibili diversità storiche di percorso, ci sollecita a ripensare la potenzialità di un rinnovato confronto a partire dalla concezione di persona, tentando di portare in luce non solo i tratti peculiari di questa esperienza di pensiero, ma anche gli elementi di sostanziale reciprocità.

Se per un verso appare necessario richiamare il senso originario del concetto-esperienza di persona maturato nella tradizione cristiano-orientale, per altro verso avvertiamo di particolare rilevanza favorire l'incontro conoscitivo con la filosofia della religione maturata in Russia tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX alla quale abbiamo già sopra accennato (cfr. cap. I). Entro tale contesto il pensiero religioso russo del primo Novecento diviene una delle esperienze più intense, originali e vigorose della storia delle idee, una «miniera» di sapienza cristiana in gran parte ancora inesplorata, sia dal punto di vista filosofico che teologico e spirituale. I principali pensatori che hanno dato avvio al cosiddetto «rinascimento russo», pur provenendo in prevalenza da una solida formazione in ambito logico e matematico, giungono a elaborare un'acuta *critica ai principi astratti* della filosofia occidentale, proprio a partire da un radicale ripensamento dell'*idea di persona*. Non si tratta soltanto di intuizioni fugaci, ma di un'attenta e problematica rilettura della modernità, così dolorosamente caratterizzata dalla «sovranità dell'io», dalla perdita di una visione unitaria dell'essere e della persona, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione e azione.

Questo pensiero ha il suo punto di partenza nella vigorosa riconsiderazione dell'antropologia cristiana che si muove lungo una precisa prospettiva di *filosofia personalista*, incentrata sul *principio-esperienza dell'amore come atto ontologico*. Una filosofia della persona che intende rinsaldare quel nesso vitale tra *idea e ragione, conoscenza razionale e conoscenza simbolica*, persona e simbolo, persona e libertà,

conoscenza e amore; tra verità, bene e bellezza. All'interno di questa prospettiva teoretica si ritrovano insieme, sia pure con accentuazioni differenti, le figure più autorevoli e rappresentative del pensiero russo del Novecento: N. Berdjaev, L. Šestov, P. Florenskij, V. Ern, B. Vyšeslavcev, L. Karsavin, S. Frank, S. Bulgakov, V. Ivanov, Nikolaj e Vladimir Losskij, e altri ancora. La loro comune convinzione risiede nel fatto che soltanto all'interno di una *Tradizione viva*, di una comunità concreta, di un'esperienza religiosa viva, sia possibile rintracciare un metodo legittimo per la conoscenza della verità dogmatica e l'autenticità della persona.

In un arco temporale piuttosto contenuto questi pensatori sono riusciti a elaborare una preziosa e originale filosofia della religione nella quale si confrontano e s'incontrano, spesso in una feconda tensione antinomica, Oriente e Occidente, slavofilismo e occidentalismo, filosofia e rivelazione, ragione e fede, logica e simbolo, metafisica ed esistenza, asceti mistica e realismo, verità e bellezza... il tutto entro una *Welthanschauung* integrale che ha nel personalismo il suo cardine teoretico, spirituale ed etico. L'obiettivo primario di questa visione è infatti quello di rinsaldare i legami vitali tra le parti e l'insieme, il particolare e l'universale in una percezione viva di quel palpitare di nessi che danno forma all'unità della persona. In questa corrente di pensiero non sempre è ravvisabile uno sviluppo del tutto coerente delle diverse posizioni teoretiche e spirituali e non sono mancate differenziazioni di linee e indirizzi (personalismo sostanzialistico, soggettivistico, ontologico, gnoseologico, etico...).

Ciononostante ci pare legittimo considerare il *personalismo russo* una vera e propria scuola di pensiero con una sua originalità e radicalità nella storia del personalismo europeo, sia per il riferimento alle fonti (la patristica e la mistica orientale, la tradizione slavofila [Kireevskij, Chomjakov e K. Aksakov], l'opera di Dostoevskij), sia per il suo contenuto di fondo, fortemente caratterizzato dall'ontolo-

gismo russo, dalla tradizione spirituale ed ecclesiale ortodossa, matrice comune di un vero e proprio *personalismo ortodosso*<sup>4</sup>. Significativa resta la sottolineatura operata da alcuni studiosi contemporanei circa la peculiarità di questa scuola di pensiero, ravvisabile nella totale drammaticità dell'autosuperamento della singola persona, piuttosto che nella ricerca soggettiva di felicità (come in Occidente)<sup>5</sup>. Da qui la necessità di abbandonare la tentazione della ragione filosofica di avvicinarsi alle cose, al mistero della persona, ai movimenti della vita, senza amore, solo per «spiegare», «catturare», «dominare», con una logica e una volontà estranee alla sua vocazione originaria, al suo «statuto sapienziale». Il personalismo russo, ancora scarsamente indagato e approfondito nelle sue potenzialità e nei suoi molteplici risvolti<sup>6</sup>, proprio in virtù dell'immenso patrimonio spirituale cristiano, in parte condiviso anche dalla tradizione occidentale, può offrire nuovi orizzonti di senso alla cul-

<sup>4</sup> Si tratta di una vera e propria corrente filosofico-teologica maturata all'interno del pensiero ortodosso che si è generato all'interno del pensiero russo della diaspora europea, per poi diffondersi specialmente in Francia e in Grecia. Ci riferiamo soprattutto a Vl. Losskij, O. Clément, Ch. Androustos, Ch. Yannaras, al metropolita J. Zizioulas, al teologo rumeno padre Dumistru Stăniloae, al vescovo Kallistos Ware e ad altri. Per un confronto con il pensiero greco ortodosso rimandiamo all'eccellente saggio di B. Petrà, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi*, in Aa.vv., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, pp. 37-75.

<sup>5</sup> Si vedano in particolare i saggi di G. Ryžkova, *Škola ruskogo personalizma* (La scuola del personalismo russo), in *Sofija Rukopisnyj žurnal Obščestva revnitel'ej russkoj filosofii* 8 (2005) e di I. Vdovina e A. Kozlov, presenti nella *Novaja filosofskaja enciklopedija* (Nuova enciclopedia filosofica), Moskva 2001, vol. 3.

<sup>6</sup> Purtroppo un'accurata e puntuale ricostruzione storica e teoretica sulla ricchezza e vitalità del personalismo in Russia e nei pensatori della «diaspora» europea all'inizio del Novecento, non esiste ancora. Tra i contributi recenti più significativi segnaliamo: O. Clément, *Aperçus sur la Théologie de la personne dans la «diaspora» russe en France*, in Aa.vv., *Mille ans de Christianisme russe* (1988-1988), YMCA Press, Paris 1989, pp. 303-309; Id., *Le personalisme chrétien dans la pensée russe des XIX et XX siècles. Quelques aperçus*, in *Contacts* 2 (1987) 206-225; A. Judin, *Il personalismo russo: panorama attuale*, in *La Nuova Europa* 1 (2009) 55-74. Si vedano inoltre le numerose voci dei pensatori dell'area slava e russa presenti nella pregevole e imponente opera Aa.vv., *Persona e personalisti nel XX secolo*.

tura europea del presente e del futuro. Orbene, considerata la vastità e la complessità che ha assunto la riflessione filosofica contemporanea russa sulla persona<sup>7</sup>, dopo un succinto richiamo ai nuclei antropologici originari della tradizione cristiana orientale (di derivazione prevalentemente patristica), confineremo necessariamente la nostra attenzione su alcune prospettive di pensiero tra le più emblematiche in senso personalista.

## 2. L'eredità del concetto di persona

Alla base del pensiero religioso russo vi è soprattutto il radicamento a una precisa concezione antropologica che, pur richiamandosi a diverse forme culturali e spirituali, avverte l'urgenza ineludibile di riaffermare il primato della *persona* su ogni forma di astrazione concettuale e di cieca reificazione degli enti. Per questo a prevalere è anzitutto la concretezza ontologica dell'icona, dei suoi volti e sguardi, l'identità pulsante del cuore e la forza trasfigurante della liturgia, lo stupore di una bellezza che salva e il respiro di una «verità vivente». Sulla base dell'antropologia patristica (soprattutto di Atanasio e dei Padri Cappadoci del IV secolo) e dell'elaborazione teologica della persona in rapporto all'esistenza divina, questi pensatori delineano un nuovo orizzonte di comprensione della natura umana, dell'*immagine* e della *somiglianza* dell'uomo in rapporto a Dio, del cammino dell'uomo verso la *théosis* lungo il sentiero ascetico-spirituale della «purificazione del cuore» fino alla *trasfigurazione* luminosa della persona. Tutto questo trova all'interno della cultura cristiana una sua partico-

<sup>7</sup> Rimandiamo a riguardo ai preziosi materiali presenti nel volume degli Atti di un importante convegno svoltosi a Mosca nel settembre 2001, Aa.vv., *Ličnost v Cerkvi i obščestve* (La persona nella Chiesa e nella società), Moskva 2003.

lare plausibilità, poiché il cristianesimo è anzitutto, come afferma Sëmen Frank, «la religione personalista e antropologica, perché per la prima volta l'uomo in essa trova se stesso, trova una dimora (un *ethos*) e un fondamento per ciò che costituisce il suo essere indicibile che, inevitabilmente, resta senza rifugio in questo mondo e di fronte al principio razionalista, normativo e moralistico, trova solo un giudice incomprensibile, insensibile, senza pietà»<sup>8</sup>.

L'antropologia cristiana orientale è costante invito a ripensare l'unità di fondo della natura umana, la relazione sostanziale tra corpo, anima e spirito; un'antropologia pratica frutto di un'esperienza ascetica, tesa alla piena realizzazione della persona, della sua umanità, fino a scorgere la sua *partecipazione* alla natura divina (2Pt 1,4), alla *divinizzazione* e alla trasfigurazione di questa umanità in tempio di gloria<sup>9</sup>. Già la filosofia greca pre-cristiana aveva scoperto che gli esseri non sono isolati, ma formano una specie e in questa sono riconoscibili poiché hanno la stessa «natura». Le esigenze della natura si possono esprimere per mezzo di principi universalmente validi, formulabili in modo astratto e applicabili alle leggi fisiche e persino a quelle morali. I primi Padri della Chiesa, pur scorgendo le potenzialità di queste intuizioni sul concetto di natura, ne colsero al contempo anche i rischi e i limiti, soprattutto in rapporto alla natura divina, questioni che infatti sono alla base delle prime eresie.

Il linguaggio e l'esperienza biblica ci narrano piuttosto di una rivelazione personale di Dio, vale a dire di una rivelazione trinitaria di Dio quale unione delle tre Persone.

<sup>8</sup> S.L. Frank, *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris 1955, p. 131.

<sup>9</sup> Per un confronto compiuto e argomentato con queste prospettive dell'antropologia cristiana orientale, a partire dai suoi fondamenti patristici, rimandiamo in particolare a P. Nellas, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; M. Lot-Borodine, *Perché l'uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999; M. Tenace, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, in T. Špidlík (e altri), *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, pp. 367-395.

Tuttavia questa nozione di persona si evolve in modo diversificato nella tradizione cristiana, e soltanto dopo il Concilio di Calcedonia passa alla cristologia e all'antropologia. Si tratta di un percorso teoretico e spirituale assai ricco e complesso<sup>10</sup> che qui non intendiamo affatto ripercorrere, bensì soltanto evocare nella sua originaria diramazione, che vede l'accentuazione sul versante patristico orientale della priorità assoluta della persona in rapporto al mistero trinitario e sul versante patristico occidentale l'unità della natura divina. Da quest'ultima accentuazione consegue l'emergere di un'antropologia nella quale l'uomo è fondamentalmente una «natura», sebbene, per dono di Dio, una natura alquanto privilegiata poiché dotata di ragione e libertà, e che in quanto tale può divenire «persona».

Celebre ed emblematica resta a proposito la definizione di Boezio: «*Persona est naturae rationalis individua substantia*»<sup>11</sup>, forse un tentativo di dire l'unità definendola «individualità», sulla quale tuttavia la filosofia ha elaborato una sua visione speculativa a sostegno dei diritti dell'individuo e della sua libertà<sup>12</sup>. Questa concezione, infatti, ripresa poi da Tommaso d'Aquino e dalla tradizione scolastica, si prolunga nella filosofia occidentale fino all'epoca moderna e al pensiero di Kant, nel quale la persona esiste come «in sé»,

<sup>10</sup> Particolarmente acute restano le pagine dedicate alla nozione di persona e all'antropologia patristica di P.N. Evdokimov, *Il mistero della persona*, in Id., *La vita trasfigurata in Cristo*, Lipa, Roma 2001, pp. 191-202. Si vedano inoltre l'ottima sintesi di T. Špidlík, *I diritti della persona*, in Id., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, pp. 15-70 e, dello stesso autore, *La scoperta della persona nella spiritualità orientale*, in Id., *Lezioni sulla Divinumanità*, pp. 231-244. Cfr. inoltre l'eccellente saggio di M. Tenace sopra citato e lo studio di M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 1997.

<sup>11</sup> *De duabus naturis et una persona Christi*, 3, PL 64, 1345.

<sup>12</sup> Come è stato sottolineato da alcuni critici, tale definizione «non è il meglio del suo pensiero, perché sottolineando la sola individualità, la formula aveva questo inconveniente serio di indirizzare la riflessione nel senso stretto di una concezione monodica della persona, concezione che danneggerà a lungo la sua rappresentazione», L. Jerphagon, *Philosophie de la personne*, in *Encyclopaedia Universalis*, XIV, Paris 1985, p. 294.

ed è la ragione che consente la libertà nell'azione, nonostante i legami con la natura comune. Da questa prospettiva ne scaturì un enorme influsso pratico per le società europee alla ricerca del difficile equilibrio tra la comune natura umana, le sue comuni proprietà dalle quali derivare norme a garanzia dei diritti umani per tutti, e la libertà personale, l'irriducibilità della persona a una definizione comune e dell'uomo alla sua natura fenomenica. Ma già nella visione teologica e antropologica dei Padri della Chiesa la tensione oppositoria tra natura e persona trovava il suo superamento alla luce della partecipazione del mistero d'amore della Santissima Trinità nel quale la natura divina accoglie interamente l'oggettivazione della Persona. Nel mistero trinitario le tre Persone realizzano infatti la loro unità assoluta in una sola natura, *ousía*. Dunque la partecipazione dell'uomo mediante l'azione dello Spirito Santo, all'amore trinitario, rivela originariamente la struttura personale dell'amore. Lasciandosi provocare dalle intuizioni cristologiche e trinitarie dei Padri greci del IV secolo, i pensatori russi riescono a riproporre, con inedita rilevanza filosofica, la centralità assoluta della persona, mostrando come la libertà trovi il suo compimento solo nella carità. Così la natura umana diviene realmente persona soltanto se è fecondata dall'amore agapico, che le dona la misura della sua perfezione.

### **3. La filosofia della persona**

La ricca tradizione patristica ascetica e spirituale orientale ha saputo coniugare esemplarmente il valore dell'*interiorità* con quello della *libertà* e della *persona*, riservando un'attenzione del tutto speciale al «luogo del cuore», autentico centro misterioso della persona, al quale dedicheremo una specifica attenzione nel capitolo seguente. Per ora ci limitiamo a constatare che la nozione di cuore costituisce

uno dei tratti peculiari e costitutivi di questa visione antropologica e spirituale<sup>13</sup>. Da questo «luogo», infatti, traggono linfa non soltanto le più vivaci correnti spirituali dell'Ortodossia, ma anche le principali correnti del personalismo presenti all'interno del pensiero russo ancor prima del XX secolo.

Nel dare forma a una specifica filosofia della persona l'opera principale di Pavel A. Floreskij si configura come uno dei tentativi più vigorosi e sistematici, a partire dalla messa in questione radicale di ogni principio astratto, di ogni speculazione, concettualismo o razionalismo, come pure di qualsiasi genere di scienza moderna centrata sul modello descrittivo della realtà, piuttosto che sulla comprensione del suo significato. In sintonia con questa tradizione di pensiero, il cammino filosofico implica la traduzione di esperienze di realtà in esperienze di significato; una lotta incessante per il significato, che si gioca sull'esperienza religiosa viva, e che coinvolge tutto l'essere verso la ricerca di una conoscenza integrale.

Non senza intento provocatorio e con inaudito vigore teoretico, Florenskij recupera il termine teologico dei Padri niceni *homoousia*, unisostanzialità (*edinosuščnost'*), ricollocandolo al centro del pensiero filosofico, dove esso nuovamente appare come «coraggioso colpo d'ala», come leva che scardina la vuota logica razionalista, mostrando la forza dirompente dell'unità nella diversità, un'unità concreta (non solo nominale e formale) delle tre persone divine e al contempo sostanza personale di ogni singola ipostasi. Nel suo celebre capolavoro egli contrappone la *filosofia della cosa*, caratterizzata dall'unità esteriore, cioè dalla somma delle sue caratteristiche, alla *filosofia della persona*, che invece si qualifica per la sua unità interiore. Ora, se il raziona-

<sup>13</sup> Per una analisi specifica su questo tema cfr. N. Valentini, *Il cuore, integrità della Persona*, in Aa.vv., *L'idea di Persona nel pensiero orientale*, pp. 15-35.

lismo, vale a dire la filosofia del concetto e del raziocinio, è – come egli osserva – «la filosofia della cosa e dell'immobilità»<sup>14</sup>, al contrario la filosofia cristiana di derivazione patristica, cioè la filosofia dell'idea e della ragione, la *filosofia della persona* e dell'ascetismo creativo, «si basa sulla possibilità di superare la legge dell'identità»<sup>15</sup>. Se la prima può essere definita come *filosofia dell'homoiusia*, una filosofia reificata nella quale l'amore è uno stato psicologico, la seconda si qualifica solo in quanto *filosofia dell'homoousia*, per la quale l'amore è inteso come atto ontologico riferito alla persona.

L'interpretazione psicologica, oltre a portare alla reificazione della persona, diffusasi soprattutto in Occidente con il razionalismo moderno, non permette neppure la comprensione profonda dell'amore e arreca un grave malinteso all'ontologia trinitaria, nella quale l'identità, anziché concepirsi in relazione, si riduce a «monade senza finestre». La comunione intratrinitaria, infatti, si fonda sul rapporto tra persone non più sottomesse alla legge razionalistica dell'identità<sup>16</sup>. Per Florenskij è proprio da questa esperienza cardine dell'ontologia trinitaria che occorre ripartire alla ricerca di un «principio nuovo della ragione», nella sua infinita significatività sia filosofica che dogmatica. L'*omousianesimo* puro quale tratto distintivo del pensiero ortodosso consente di pensare l'unità sostanziale nella distinzione e la stessa verità antinomica del mistero trinitario nella sua permanente tensione tra identità e dif-

<sup>14</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 90.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> «La vittoria sulla legge d'identità è ciò che eleva la persona sulla cosa materiale, inanimata, e la fa centro vivo dell'attività. È comprensibile che l'attività sia per natura sua inattuabile per il razionalismo, perché l'attività è *creazione*, cioè è l'aggiunta all'immediatezza, al dato di ciò che non è ancora dato, e quindi il superamento della legge di identità», P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 90.

ferenza, rivelando l'essenza stessa delle persone in relazione comunionale tra loro.

Entriamo nel regno della verità attraverso l'esperienza di una «conoscenza che si fa amore», custodita nel dogma dell'unica e indivisibile sostanza della Trinità. Per questo si può affermare che l'atto del conoscere non è solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale ma anche reale. La vera conoscenza è la conoscenza essenziale della verità che si realizza attraverso la partecipazione ontologica alla verità stessa; ciò implica, secondo Florenskij, l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina, come un «entrare nelle viscere della Divina Unitrità». La conoscenza non è un percorso puramente intellettualistico, «non è vorace possesso di un oggetto morto da parte di un soggetto gnoseologico predace, ma invece una *comunione morale di persone* ognuna delle quali è per ciascun altra oggetto e soggetto»<sup>17</sup>. Un atto che coinvolge la persona nella sua interezza, implicando, in ultima analisi, da un lato una sua divinizzazione, dall'altro un'autentica partecipazione alla vita di Dio-Amore-Trinità, una comunione sostanziale di persone, una trinitizzazione. Attraverso l'esperienza dell'amore, si esce dall'empirico per entrare nel Regno della Verità triipostatica.

La *filosofia dell'homoousia* che, come è stato acutamente osservato, «non è da limitare soltanto alla dottrina della Trinità, ma è da vedere come la base dell'ontologia, fondamentale per tutti i campi del pensiero e della scienza»<sup>18</sup>, consente a Florenskij di cogliere il profondo legame ontologico tra le persone, nel cammino di trasfigurazione ascetica. Questa filosofia della persona è incentrata essenzialmente sulla possibilità del superamento della legge di identità personale e morale che ha contraddistinto la filo-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>18</sup> H.J. Ruppert, *Vom Licht der Wahrheit*, in *Kerygma und Dogma* 28 (1982) 212.

sofia razionalista (da Spinoza a Kant, fino alla scuola di Marburgo), nella quale l'identità delle cose si ricava dall'identità del concetto (idolo del concetto), mentre l'identità della persona viva è più vicina all'«identità numerica» e in quanto tale essenzialmente simbolica, frutto dell'unità interiore e della relazione. Della persona, infatti, non è possibile fornire un concetto, poiché essa si distingue dalla cosa proprio perché «inconcepibile», perché trascende i limiti di ogni definizione concettuale. In ultima istanza, della caratteristica radicale della persona «è possibile creare solo un *simbolo*, ... un *segno*, una *parola*, e poi, senza definirlo, immetterlo formalmente in un sistema di altre parole (...). Quanto poi al *contenuto* di questo simbolo, esso non può essere razionale ma solo sperimentato immediatamente nell'esperienza dell'autocreazione, nell'attività dell'autodificazione della persona, nell'identità dell'autocoscienza spirituale»<sup>19</sup>.

La persona non può concepirsi concettualmente e la sua identità non può essere sostituita con la somiglianza, ma può comprendersi solo nella sua unicità e dissomiglianza, nella sua identità originaria e interiore, che rivela la sua esistenza autentica nella relazione, nell'aver il *volto-verso* qualcosa o qualcuno, in una comunione di persone. Questa possibilità dell'esistenza personale definisce anche la relazione dell'uomo con Dio, ed è ciò che nel linguaggio della teologia ortodossa viene definito come *iconismo* di Dio nell'uomo<sup>20</sup>. L'umanità è immagine di Dio e la somiglianza consiste nella trasfigurazione interiore di questa immagine quale riflesso riconoscibile di Dio.

Il cammino verso l'*homoousia* trova la sua concretizzazione nell'esperienza dell'amicizia, la quale ha la forza di rivelare nientemeno che una *consustanzialità anticipata* o

<sup>19</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 93.

<sup>20</sup> Cfr. V.N. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, pp. 105 ss.

una «anticipata conoscenza della Verità», in quanto in essa ha luogo l'incominciamento della rivelazione. Nessuna interpretazione moraleggiante potrà sciogliere il nesso ontologico che unisce la conoscenza-verità all'amore, poiché questo non si regge su un'esteriorità formale farisaica, bensì sulla possibilità dell'incontro della «vita di grazia che trabocca in ciascun moto creativo della persona». L'*ethos* dell'amicizia<sup>21</sup> che fiorisce dalla filosofia della persona non si riduce quindi a una semplice proposizione di principi formali, al frutto acerbo dell'atto volontaristico o della pura intenzione, al contrario, esso implica lo *svuotamento* di sé, la *kenosis* dell'Io che si fa *persona* proprio aprendosi a un Tu, fino ad accogliere il dono d'amore proveniente da Dio (1Gv 4,7) e così rinascere alla vita nuova (1Gv 3,14). La persona può quindi ritrovare se stessa e la propria dignità soltanto se riesce a vivere e sperimentare esistenzialmente questa dinamica dello *svuotamento* e *consegna* (Fil 2,7) del proprio Io nell'Io dell'altro.

Questa è una delle intuizioni fondamentali del filosofo russo, che troverà negli anni successivi un'ulteriore elaborazione personalista sia teologica, nella sistematica trinitaria di Sergej N. Bulgakov<sup>22</sup>, sia filosofica, nelle principali opere di Lev P. Karsavin<sup>23</sup>, sia più specificamente etica, in alcune opere di Semen L. Frank<sup>24</sup> e di Boris Vyšeslavcev. La stessa

<sup>21</sup> Di questo tema tratteremo specificamente nel capitolo XI.

<sup>22</sup> Ci riferiamo ovviamente alla sua trilogia, in modo speciale a *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990 e agli intensi saggi *Glavy o troicnosti* (Capitoli sulla Trinità), in *Pravoslavnaja mysl* (1928) 31-88; 2 (1930) 25-85, saggi presenti nel volume di P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 67-171, con il titolo *Capitoli sulla Trinitarietà*.

<sup>23</sup> Il riferimento è all'opera che più di altre ha recepito l'influsso del pensiero florenskijano: L.P. Karsavin, *Noctes Petropolitanae* (Notti metropolitane), Gosudarstvennaja Tip., Peterburg 1922; l'opera che riserva invece una maggiore attenzione al personalismo etico è Id., *O ličnosti* (La persona), Kaunas 1929, ora in *Religiozno-filosofskie sočinenija* (Opere filosofico-religiose), vol. I., Renaissance, Moskva 1992.

<sup>24</sup> Cfr. in particolare S.L. Frank, *Svet vo t'me. Opyt christionskoj etiki i social'noj filosofii* (La luce nelle tenebre. Saggio di un'etica e filosofia sociale cristiana),

sfida personalista inaugurata da padre Florenskij viene ripresa negli stessi anni da Vjačeslavcev I. Ivanov, il quale fonda sulla mistica del «Tu sei» la rivelazione della persona. Nella sua opera filosofica e in quella poetica tale aspetto diviene il nucleo dell'esperienza mistica ed etica, che nasce dall'estatico *trascensus sui* (di matrice agostiniana), dal superamento del proprio «io» attraverso il «non io», fino ad accogliere integralmente il «Tu» di Dio<sup>25</sup>.

#### 4. Il mistero della persona

Questa preziosa eredità teoretica e spirituale venne interiorizzata e assimilata da gran parte dei pensatori russi di matrice personalista, soprattutto tra coloro che più si avvicinarono all'Ortodossia, i quali sulla base di queste intuizioni elaborarono feconde prospettive teoretiche incentrate essenzialmente sulla persona e il suo insondabile mistero. Tra essi spicca Nikolaj A. Berdjaev, nome tra i più noti in Occidente, autore di una vasta opera filosofica che ha nella persona il suo centro dinamico. A seguito della conversione alla Chiesa ortodossa e attraverso l'appassionato studio dei Padri della Chiesa orientale, della tradizione filosofica slavofila e dell'opera di F.M. Dostoevskij, egli riscopre i valori fondativi e autentici dell'*idea russa* che

YMCA Press, Paris 1949. In quest'ultima opera l'etica personalista ha un fondamento vivo nella cristologia e il paradosso della «buona notizia è posto al centro di questo cammino»; cfr. capp. II e III dell'opera citata.

<sup>25</sup> Per Ivanov si tratta di una vera e propria «ragione mistica», cui andrebbe riconosciuta un'autonomia pari a quella della ragion pratica di Kant (con la quale condivide l'intuizione immediata e l'affermazione della realtà trascendente della persona), ove l'elemento psicologico-soggettivo lascia il posto a quello ontologico-oggettivo. Il dato oggettivo di questa esperienza mistica è costituito dall'imporsi categoriale davanti alla trascendenza del «Tu sei», che «postula la personalità di Dio quale presupposto della nostra», cfr. V. Ivanov, *L'anima*, in S.L. Frank, *Il pensiero religioso russo*, p. 191.

lo porteranno a interpretare il destino e la cultura spirituale della Russia in un rinnovato confronto con la cultura universale. Al centro di questo fecondo e vigoroso itinerario filosofico sta il dramma radicale della libertà ontologica e della persona, fulcri attorno ai quali ruota incessantemente tutta la sua vasta opera.

Dopo l'esilio del 1922 e il trasferimento a Parigi nel 1924, Berdjaev avvia un'intensa attività editoriale pubblicando le sue opere filosofiche più rilevanti in francese, fondando la rivista *Put'* e instaurando fecondi rapporti con i principali intellettuali europei, tra i quali spiccano proprio le figure di riferimento del personalismo, quali Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Charles Du Bos – amico di lunga data –, Etienne Gilson, Gabriel Marcel, Jean Wahl, il celebre teologo Karl Barth, e tanti altri pensatori, scrittori e artisti. Dal 1930 partecipa alle *Décades di Pontigny*, al gruppo di *Esprit* con Mounier e a quello di Marcel Morè. L'influsso di Berdjaev sul pensiero cristiano francese, allora dominato dal neotomismo, è molto incisivo e in grado di imprimere una svolta decisiva alla nuova avventura del personalismo.

Il nucleo propulsivo di tutta la filosofia della religione di Berdjaev è la persona, la «vita» colta nella sua densità problematica, come mistero dello spirito e del senso destinale dell'uomo nella storia, infaticabilmente ricercato nel suo contraddittorio manifestarsi<sup>26</sup>. Un percorso teoretico attraversato dall'instinguibile «sete di un autentico ontologismo», dall'inesauribile ricerca di senso dell'esistenza e della sua pienezza, dall'irrompere di quelle domande radicali sulla vita che da sempre tormentano l'anima russa. Pioniere della filosofia personalista, Berdjaev ritiene

<sup>26</sup> Fondamentale resta l'interpretazione offerta da O. Clément, *Berdjaev. Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, tr. it. *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2003.

ormai ineludibile per la filosofia un autentico confronto con il cristianesimo, inteso anzitutto come fondamento stesso dell'idea di persona. Molto si è dibattuto sulla natura del personalismo di questo pensatore russo, sulle sue radici fenomenologiche, esistenzialiste e ontologiche<sup>27</sup>. Queste diverse accentuazioni hanno una loro plausibilità, tanto che egli stesso aveva inizialmente definito la sua prospettiva filosofica quale « personalismo ontologico ». Occorre tuttavia rilevare che il personalismo di Berdjaev può essere colto in tutta la sua portata teoretica e spirituale soltanto alla luce del mistero dell'essere in rapporto alla libertà ontologica e alla tragicità della condizione umana, questioni cruciali che affiorano costantemente nei suoi scritti<sup>28</sup>.

Il primo paradosso di questo itinerario filosofico sta proprio nel fatto che per il nostro autore la persona si sottrae costitutivamente a qualsiasi definizione concettuale, che rischierebbe di ingabbiarla entro una fissità normativa o uno schema formale, mentre proprio in virtù della sua natura simbolica nessuna legge è ad essa applicabile. In Berdjaev si può parlare di personalismo solo a condizione dell'irriducibilità della persona al tutto, della sua apertura all'infinito e all'accoglimento di questo in sé. Ciò dona originariamente alla persona la potenza interiore della libertà quale sua vera essenza, poiché in definitiva il mistero della libertà è il mistero stesso della persona.

In contrasto persino con il pensiero cristiano classico, Berdjaev sottolinea che la persona non può ridursi alla no-

<sup>27</sup> Tra gli studi più rilevanti in proposito ricordiamo: G. Riconda, *Nota sul personalismo di Nicolaj Berdjaev*, in *Annuario Filosofico* 10 (1994) 401-450; M. Rossignotti, *Persona e tempo in Berdjaev*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993; A. Di Chiara, *Berdjaev e il valore della persona*, in *Rassegna di Teologia* 10 (1999) 41-56.

<sup>28</sup> Tra gli scritti che si focalizzano sulla persona ricordiamo in particolare *L'Io e il mondo degli oggetti* (pubblicato nel 1934) e *Schiavitù e libertà dell'uomo. Saggio di filosofia personalistica*, edito nel 1939, che resta tra i capolavori della filosofia di Berdjaev, e tra le opere fondamentali del personalismo europeo del XX secolo.

zione di «sostanza», meglio sarebbe piuttosto ricondurla a quella di «atto creativo» in continua lotta e ribellione contro il peso del mondo, fino al trionfo della libertà sulla «schiavitù». Nella creatività, quale attività dello spirito, è custodita la radice profonda della persona, la sua vocazione e la possibilità della sua ascesi.

La vocazione della persona è quella di vivere il mistero di Dio, mistero di creazione e di libertà: ogni persona umana, in quanto *immagine* dell'archetipo divino, non può ridursi a mezzo e strumento per nessuno. Nel suo incessante dinamismo creativo, la persona possiede un centro esistenziale assoluto, unità e integrità inviolabili, un valore supremo che invoca dignità, libertà e creatività mai riducibili a entità generiche. Nel secolo della più violenta degenerazione dei totalitarismi, dell'utilizzo mistificatorio e dispotico delle masse contro la libertà del singolo, Berdjaev mette in atto un vero e proprio smascheramento di ogni falsa ideologia che si nasconde dietro ogni forma di «principio universale» e che dissolve la persona in tanti principi impersonali: stato, società, nazione, comunità, massa. Nella sua prospettiva filosofica il personalismo resta l'unico orientamento di pensiero in grado non soltanto di resistere al rischio incombente della schiavitù, ma anche di custodire la perla e la ricchezza insondabile della persona, nella quale si cela sempre l'unità di un destino e di un centro esistenziale.

Ciò tuttavia non va confuso con un discorso edificante, poiché per Berdjaev la persona non si lascia mai racchiudere in uno schema univoco e tanto meno in un concetto formale, ma resta un'irriducibile paradosso: l'unità nella molteplicità, una manifestazione unica e irripetibile, vulnerabile e al contempo indistruttibile: «Il mistero dell'esistenza della persona è nella sua assoluta insostituibilità, irripetibilità, unicità, inconfondibilità»<sup>29</sup>. Nella persona è l'immagine

<sup>29</sup> N.A. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, tr. it. di E. Grigorovich, Comunità, Milano 1952, p. 21.

dell'unità integrale tra l'anima e il corpo, l'intersezione tra i due mondi: finito e infinito, permanente e transeunte, libertà e destino. Dunque, la persona implica sempre la traccia di una trascendenza ed essa è tale solo se custodisce la sua natura teandrica, divino-umana.

Il nucleo incandescente di tutta la vita e la filosofia di Berdjaev è infatti l'amore per la libertà della persona, ma questo centro dinamico e creativo del suo itinerario speculativo ha la sorgente zampillante nell'incontro antico e sempre nuovo con la persona di Gesù Cristo. All'interno della sua feconda e variegata produzione filosofica, la centralità della persona in rapporto alla figura di Cristo assume una rilevanza straordinaria, al punto di determinare l'impianto complessivo della sua concezione antropologica e il senso stesso della storia umana. Il personalismo di Berdjaev si incardina infatti su un'antropologia cristologica tra le più intense e ardite del pensiero del Novecento, che rovescia provocatoriamente le impostazioni tradizionali, ricollocando al centro la figura del Cristo come paradigma ermeneutico per la comprensione della realtà umana. L'unicità e l'irripetibilità costituiscono il carattere ontologico della persona e soltanto nel cristianesimo ciò si dona nel suo valore eterno. Il cristianesimo è la religione dei volti e delle persone, perché «in Cristo Dio diventa persona e l'uomo stesso diventa persona»<sup>30</sup>. A seguito di questa «nuova creazione» in Cristo, all'uomo spetta il compito di interagire creativamente con la vita rivelata, verso la piena divinizzazione e trasfigurazione dell'umano e del cosmo. Su questo orientamento cristologico si fonda il presupposto teoretico e spirituale della sua vigorosa filosofia della persona.

Non dimentichiamo che la filosofia cristiana è per Berdjaev essenzialmente filosofia della libertà e ciò grazie all'evento dirompente nella storia umana dell'incarnazione

<sup>30</sup> *Ibidem.*

di Cristo, che discende nel «nulla» della libertà originaria e la illumina di un significato straordinario, dischiudendo il mistero inaudito del Dio fatto uomo, che è essenzialmente mistero della libertà umana. Un mistero che ha la sua origine nella *kenosis* stessa di Dio, il quale accetta il rischio della creazione, si fa umile Agnello «sgozzato prima della fondazione del mondo» (Ap 5,6 - 13,8) e per questo accoglie anche la Croce del Golgota. Alla luce di questa esperienza mistagogica prende forma la via della libertà per la persona verso la pienezza del vero, una libertà che ama e insieme un amore che libera. Per questa ragione, secondo Berdjaev, il mistero di Cristo getta una luce rivelatrice anche sul mistero della persona umana quale mistero di amore e di comunione. Per il filosofo russo, erede fedele della nozione slavofila di *sobornost'*, la persona trova la sua realizzazione e il suo compimento nella comunione. Su questo punto non soltanto avviene l'incontro con i grandi interpreti contemporanei del personalismo (da M. Nédoncelle a J. Lacroix), ma anche con ciò che contribuisce a definire e precisare la sua specifica prospettiva antropologica ed ecclesiologica, centrata sull'esperienza comunionale e dialogica dell'amore come affermazione assoluta della persona e della sua libertà<sup>31</sup>.

L'idea del primato della libertà sull'esistenza, e quindi dello spirito donante, costituisce l'idea metafisica fondamentale alla quale Berdjaev rimarrà sempre fedele, e che anzi sosterrà gradualmente la sua prospettiva filosofica e la sua esperienza spirituale. La libertà assoluta è la forza di ogni dinamismo spirituale, cognitivo, affettivo, e la persona è il luogo privilegiato di questa rivoluzione della libertà e desiderio di eternità. La persona è essen-

<sup>31</sup> Cfr. J.F. Duval, *Flamboyante liberté. Essai sur la philosophie de Nicolas Berdjaev visionnaire et prophète de notre temps*, Ed. Présence, St. Vincent sur Jabron 1992.

zialmente epifania della libertà abissale, rivelazione della libertà, poiché «il mistero della libertà è il mistero della persona».

## 5. Persona e tragedia

Insieme a Nikolaj Berdjaev il filosofo russo di origine ebraica Lev Šestov può essere considerato uno dei maggiori pensatori russi della diaspora (o dell'esilio), tra coloro che hanno generato un più potente influsso, anche se spesso non dichiarato, sulla cultura filosofica e letteraria francese ed europea del Novecento. Šestov appartiene a quella categoria di pensatori che avvertirono con acuta drammaticità l'esistenza di un enigma metafisico nascosto oltre la superficie delle questioni sociali che li avevano coinvolti in età giovanile. In particolare l'amicizia che egli instaura, già all'inizio del Novecento, prima con Berdjaev, poi con Sergej Bulgakov, che riprende a frequentare soprattutto negli anni dell'esilio parigino, suscita in lui non soltanto il ripensamento critico delle grandi questioni ontologiche ed escatologiche appartenenti alla tradizione del pensiero religioso russo, ma anche una più marcata attenzione verso la filosofia della persona, sia pure in modo talora «impressionista» e poco sistematico.

Nell'opera filosofica di Šestov<sup>32</sup>, ampia, diversificata e non priva di una certa contraddittorietà, confluiscono espe-

<sup>32</sup> Tra le opere filosofiche più rilevanti ricordiamo in particolare: *Afiny i Ierusalim*, tr. it. *Atene e Gerusalemme* (3 volumi): I. *Il sapere e la libertà*; II. *Parmenide incatenato*; III. *Concupiscentia irresistibilis (Della filosofia medievale)*, a cura di A. Del Noce, Fratelli Bocca, Milano 1943-1946 (ora in un unico volume a cura di A. Paris, presso Bompiani, Milano 2005); *Na Vesach Iova. Stranstvovanija po dušam* (pubblicato nel 1929 e che raccoglie i lavori composti a Ginevra e Parigi tra il 1920 e il 1927), tr. it. *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazione attraverso le anime*, Adelphi, Milano 1991; *Potestas Clavium*, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, Bompiani, Milano 2009.

rienze culturali e visioni del mondo molto diverse e apparentemente contraddittorie: la tradizione ebraica e quella cristiana, la tensione paradossale dell'anima russa con le sue profonde radici slave e la grande tradizione speculativa del pensiero occidentale. Ciò nonostante sorprende soprattutto il ritorno e l'insistenza (quasi ossessiva) su alcune idee-forza, tra le quali un ruolo del tutto speciale riveste lo stato d'accusa contro la ragione. Si tratta di una critica senza mediazioni, che diventa il criterio ermeneutico di fondo con cui egli ripercorre la storia del pensiero umano, portandone alla luce le contraddizioni più nascoste che affiorano nel tempo, dalla narrazione biblica del Paradiso terrestre fino alle derive razionalistiche del pensiero moderno. «Detronizzare» la ragione dalla sua olimpica condizione di sicurezza ed evidenza nella quale è stata posta (da Socrate a Kant) diviene quasi una sorta di missione prevalente dell'opera di Šestov, filosofo dell'antitesi radicale, senza compromessi, tra fede e ragione.

Lungo questo impervio e doloroso cammino, che egli definisce anche «pellegrinaggio delle anime», teso verso la liberazione del pensiero dalla «Ragione-Circe», egli intesse un dialogo ininterrotto e particolarmente fecondo con quei pensatori tragici che appaiono al suo sguardo veri e propri *martiri della ragione*: Lutero, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevskij, pensatori radicali e visionari, tragici e sinceri, che hanno vissuto nella *casa dei morti*, e sono stati gettati *al di là del bene e del male*, sperimentando il *timore e tremore dell'esistenza*<sup>33</sup>. Portando all'estremo la critica al dogmatismo cartesiano e kantiano, alla teologia razionalista di Spinoza e, più in generale, alle diverse forme di metafisica razionale che emerge da tali prospettive di pensiero soltanto

<sup>33</sup> Particolarmente significativa l'opera *Kierkegaard i eksistencial'naja filosofija* (Kierkegaard e la filosofia esistenziale), pubblicata nel 1939, un anno dopo la morte del pensatore russo, avvenuta a Parigi il 20 novembre del 1938.

come «grande arte di trasformare ed evitare la pericolosa esperienza della vita», Šestov ricolloca al centro della sua riflessione filosofica la vita come avventuroso rischio, come *pellegrinaggio* pericoloso, drammatico e paradossale verso il dischiudimento di un senso destinale. Da questo punto di vista la filosofia gli appare essenzialmente come lotta, «la lotta ultima e suprema contro le evidenze della logica». Come egli ci avverte in *Potestas clavium*, la lotta per la ragione e contro la ragione è antica quanto la filosofia, anzi sta all'origine della condizione umana. Infatti il peccato d'origine è identificabile con la *concupiscentia irresistibilis* della ragione, dell'orgoglio razionale che pretende di dettare e stabilire le leggi immutabili dell'universo, sottomettendo la persona al suo potere. Ma per Šestov l'essenza della persona va ricercata proprio nella ribellione contro ogni tentativo di ridurre, con la retorica e la violenza, l'umano all'obbedienza incondizionata della legge della ragione<sup>34</sup>. Ciò che risveglia la persona alla sua vocazione originaria è la *sola fides*, l'ascolto-obbedienza alla chiamata sull'orlo dell'abisso per riprendere il cammino verso la *somiglianza*. L'individuo può scoprire la sua essenza più profonda di persona solo a partire da una relazione donante con l'*impossibile* che la precede e che non è mai in suo possesso. Per accorgersi di questo è necessario quel risveglio in grado di disvelare ciò che più importa, l'unica e vera realtà va ricercata, infatti, tra «quelle cose che non sono in nostro potere» e che la filosofia speculativa ha messo al bando.

Dunque ciò che costituisce il fulcro della riflessione filosofica sulla persona elaborata da Šestov non è certamente un'astratta speculazione teorica, quanto l'insonne tentativo di portare all'evidenza la sofferta e pericolosa esperienza

<sup>34</sup> Cfr. F. Déchet, *L'itinerario filosofico di Leone Šestov*, Marzorati, Milano 1964; A. Escher Di Stefano, *Il sogno della verità nel pensiero di Léon Chestov*, Il Tripode, Napoli 1983.

della vita di fronte all'*impossibile* nel quale si gioca il destino ultimo delle anime. Il senso ultimo della persona si rivela essenzialmente nell'intima relazione-pellegrinaggio attraverso le anime, nel viaggio «da un'anima all'altra». In questo pellegrinaggio, più che il principio regale dell'*intelligere* spinoziano ciò che conta è immergersi nella notte della condizione umana, immergersi nel profondo della *notte dell'anima* e quindi «saper piangere, ridere, maledire piuttosto che capire». Le dinamiche connaturali al raziocinio in apparenza chiare, evidenti, rassicuranti, in realtà non soltanto riducono spesso la persona a mera funzione formale ed esteriore, ma possono persino reificarla, riducendola a «cosa tra le cose», facendola precipitare in un baratro che paralizza l'anima.

Il personalismo di Šestov non ha mai assunto una sua specificità teoretica e tanto meno una strutturazione sistematica, esso sembra già tutto celato e custodito in quel «salto» decisivo dalla logica ai valori concreti della vita, dalla ragione formale alla ricerca dell'unità organica dell'essere. L'incalzante scontro antinomico messo in atto dalla riflessione filosofica di questo pensatore, alla disperata ricerca di un senso ontologico e spirituale, ha come interlocutori privilegiati i grandi eroi della tragedia dostoevskijana, piuttosto che i più celebri personaggi della filosofia. I primi infatti, più dei secondi, hanno saputo portare all'evidenza i dilemmi dell'esistenza umana dando forma a una vera e propria *filosofia della tragedia*<sup>35</sup>, a quella lotta radicale per il senso delle cose ultime. La filosofia per Šestov più che dalla meraviglia nasce dalla disperazione, scaturisce dal turbamento, dall'inquietudine e dal dubbio<sup>36</sup>. Si comprende pertanto perché da questa filosofia le stesse verità eterne

<sup>35</sup> L. Šestov, *La filosofia della tragedia (Dostoevskij e Nietzsche)*, ESI, Napoli 1950.

<sup>36</sup> Cfr. C. Milosz, *Šestov o la purezza della disperazione*, Postfazione a *Sulla bi-lancia di Giobbe*, pp. 489-508.

siano infrante in nome della libertà dell'uomo e di Dio. Dunque la vocazione per così dire «personalista» di questa filosofia non risiede nel suo proporsi come scienza tra le altre, bensì nel suo essere ricerca e attesa, «peregrinazione» *contra spem* tra le anime della storia, soprattutto tra le anime dei fuggitivi, coloro che, come Abramo e Giobbe, hanno abbandonato ogni sicurezza, ogni presupposto per «fare esodo» verso un «altrove», e si sono messi in cammino verso la *lux ex oriente*.

## Filosofia e mistica del cuore

### *L'intelligenza spirituale del sentimento*

#### 1. Tornare al cuore

Tra le sfide più ricorrenti che il confronto con il pensiero ortodosso russo ci sollecita, quella di ritornare al cuore, quale centro dinamico del mistero della persona, è forse tra le più radicali e disattese. Riproporre nella cultura occidentale cosiddetta «post-moderna» una più attenta considerazione della categoria del *cuore* e del sentimento in relazione all'intelletto e alla ragione, del rapporto tra conoscenza e amore, tra sensi naturali e soprannaturali, potrebbe sembrare persino temerario. Mai come in questi ultimi due secoli, infatti, in una corsa progressivamente folle, l'uomo occidentale ha scisso l'intelligenza dall'amore, la ragione dalla passione, la mente dal cuore. Con l'orgoglio del suo sapere, egli ha creduto di poter essere l'unico artefice del proprio destino (*homo faber*), matrice unica di significato. Alla perdita progressiva di una visione d'insieme del senso, di una conoscenza sapienziale e relazionale, è corrisposta una naturale «perdita del centro», una vertiginosa caduta del significato dell'interiorità, dell'*intelligenza del cuore*, e più generalmente dell'*intelligenza spirituale del sentimento*. Da qui un uomo sempre più povero e profondamente smarrito, nonostante l'insistente esibizione della sua *hybris*, della sua presunzione egocentrica, del dominio tecnologico. Un uomo sempre più fragile, che vive sospeso tra l'incapacità di affrontare il presente e l'ansia del futuro.

La metafora che meglio rende la portata di questa sfida del pensiero verso una ricerca di unità è sicuramente quella del *cuore*, nonostante l'invasiva presenza di una sbiadita letteratura sentimentalistica abbia spesso ridotto nella nostra cultura l'esperienza gnoseologica del cuore a stato psicologico. Metafora e reale corporeità vivente, identità pulsante, il cuore è la voce silenziosa, il centro misterioso della persona, il suono e il ritmo che raggiungono l'anima. La sua profondità è un *appello amoroso*<sup>1</sup>, che cela e insieme disvela l'enigma e la bellezza insondabile dell'animo umano. Il cuore non è un organo che può dirsi separato e senza tempo (come la mente, come il «motore immobile» di Aristotele nel quale la vita non circola) bensì, come è stato più volte richiamato nella storia del pensiero, spazio accogliente che fa entrare in sé ciò che vaga fuori. Un itinerario composito che va dalla *Theologia cordis* di san Paolo e della tradizione dei Padri della Chiesa orientale, all'*ordo amoris* di Agostino e della tradizione mistica medievale, ma che gradualmente rivendica una sua autocoscienza speculativa di vera e propria «filosofia del cuore», come nelle meditazioni filosofiche di Pascal, di Kierkegaard, e di riflesso e con maggiore acutezza teoretica in quelle di Rosmini e Guardini. Un percorso quasi sempre lasciato in penombra, apparso talora scomodo e imbarazzante per la stessa filosofia, ma che ha sollecitato alcuni pensatori, fra i quali Alexandr von Humboldt, a introdurre addirittura l'espressione di «epistemologia del cuore»<sup>2</sup>, intendendo quella particolare condizione

<sup>1</sup> Queste diverse varianti della metafora del cuore sono state acutamente indagate, con una sensibilità filosofica molto vicina a quella russa, dalla grande pensatrice spagnola del Novecento Maria Zambrano, in diverse parti delle sue opere. Si veda in particolare M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996. Per uno sguardo più ampio sul pensiero filosofico contemporaneo a partire da un radicale ripensamento del rapporto cuore e ragione, cfr. L. Boella, *Cuori pensanti* (H. Arendt, S. Weil, E. Stein, M. Zambrano), Ed. Tre Lune, Mantova 1998.

<sup>2</sup> Cfr. L. Valle, *L'epistemologia del cuore a ispirazione cristiana*, in Aa.vv., *Cristianesimo, natura, epistemologia del cuore*, a cura di L. Valle, Nardini, Fiesole (FI) 1996, pp. 55-67. Dello stesso si veda anche: *Blaise Pascal. Epistemologia del cuore, apertura*

di unità tra intelletto ed emozioni, mente e corpo, un'epistemologia in grado di conciliare rigore analitico e «misteriosa sensibilità del cuore». Il *cuore* inteso quindi come amplificazione della ragione, comprensiva di pura coscienza, ma anche di scienza, arte, poesia, religione e conoscenza simbolica. Si tratta di una prospettiva teoretica che, come hanno mostrato alcune delle riflessioni filosofiche più intense e ardite degli ultimi anni, può illuminare di nuovi significati l'esperienza dell'affettività e del *sentire* in rapporto al pensare e all'essere, evidenziando il legame vitale che tiene insieme teoria del sentire e percezione assiologica, «ordine del cuore» e vita etica<sup>3</sup>.

## 2. Il cuore nella tradizione dell'Oriente cristiano

Il forte richiamo alla categoria del cuore e conseguentemente a una *Theologia* e *Philosophia cordis* non è ovviamente un'invenzione slava, essa ha le sue radici nella ricca tradizione biblica<sup>4</sup>, patristica<sup>5</sup> e in modo speciale in quella rigogliosa tradizione ascetica e spirituale che ha saputo coniugare esemplarmente il valore dell'*interiorità* a quello della *libertà* e della *persona* e che da san Paolo<sup>6</sup> si sviluppa non

*ekstatica al mondo, saggezza*, in Aa.vv., *Cultura e spiritualità* (Atti del convegno, Università di Pavia, a cura di L. Valle), Nardini, Fiesole (FI) 1999, pp. 101-115.

<sup>3</sup> Tra i percorsi più convincenti in questa direzione, ci riferiamo in particolare all'ultima opera filosofica di R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.

<sup>4</sup> Per un confronto sulla rilevanza biblica del cuore si veda C. Ghidelli, *Cuore a cuore. Riflessioni bibliche*, Vita e Pensiero, Milano 2000, con una bibliografia dei testi più significativi di carattere biblico sul cuore e sulla teologia spirituale inerenti alla devozione cattolica al Sacro Cuore di Gesù.

<sup>5</sup> Un'ottima sintesi su questa estesa rilevanza del cuore nei Padri è stata offerta da T. Špidlík, *La Theologia cordis nella tradizione patristica*, in Aa.vv., *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, a cura di G. Beschin, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 77-92. Per una meditazione biblico-patristica si veda M.P. Giudici, *Ritornare al cuore*, Ed. Appunti di viaggio, Roma 1999.

<sup>6</sup> Sulla centralità del cuore nella riflessione teologica di Paolo, quale luogo nel quale trova inizio ogni atto e organo del farsi incontro di Cristo e dell'acco-

soltanto lungo il versante della patristica orientale e bizantina, ma anche lungo quello della cultura latina, da sant'Agostino all'intera tradizione cristiana medievale<sup>7</sup>, da Blaise Pascal, che ne recupera tutto il suo portento ontologico e gnoseologico, fino a Schelling e ad alcuni pensatori e pensatrici contemporanee (quali Simone Weil, Edith Stein, Cristina Campo...), che hanno ricollocato al centro della loro meditazione il nesso interiorità-persona.

Tuttavia la *filosofia del cuore* che si è sviluppata negli ultimi due secoli in ambito slavo e russo in particolare è il frutto della sedimentazione di quel medesimo pensiero che ha lontane e profonde radici spirituali, bibliche e patristiche, ma che nella tradizione ortodossa, e in particolare nella *Slavia ortodossa*, ha trovato le forme più intense e profonde di meditazione spirituale, teologica e filosofica, a partire da una rilettura del Nuovo Testamento, il quale «insegna che il cuore è l'organo principale della vita psichica e spirituale, e quindi la parte dell'uomo in cui Dio si manifesta»<sup>8</sup>. Il *cuore* infatti è una delle nozioni più frequenti nella letteratura spirituale dell'Oriente cristiano. In essa sono ricorrenti le espressioni seguenti: «cura del cuore», «attenzione al cuore», «purezza del cuore», «risoluzioni del cuore», «presenza divina nel cuore».

glienza dei suoi doni, si veda E. Biser, *Credere con il cuore. Paolo creatore di una Theologia cordis*, in Aa.vv., *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?*, pp. 59-75.

<sup>7</sup> Tra le raccolte più sistematiche intorno alla nozione di cuore nella cultura medievale e rinascimentale si veda in particolare il volume monografico di Aa.vv., *Il cuore*, «Micrologus», XI (2003) - *Natura, scienza e società medievali*, Ed. del Galuzzo, Tavarnuzze (FI).

<sup>8</sup> J.B. Dunlop, *Amvrosij di Optina*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002, p. 17. Sulla «nozione biblica del cuore» in prospettiva ortodossa rimandiamo alle intense pagine di Pavel Evdokimov nelle quali il teologo russo tra l'altro precisa: «Questo termine non coincide assolutamente con il centro emozionale di cui parlano i manuali di psicologia; per gli Ebrei si pensa con il cuore perché esso integra tutte le facoltà dello spirito umano... L'uomo è un essere visitato: lo Spirito lo abita e lo ispira dal di dentro, alla sorgente stessa del suo essere. La sua relazione con il contenuto del cuore, luogo dell'inabitazione divina, costituisce la sua coscienza nella quale parla la verità», P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, pp. 91-93. Cfr. anche V. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, pp. 193-195.

San Serafino di Sarov, uno dei santi più amati dalla pietà popolare russa, definisce il cuore «altare di Dio», luogo della sua presenza e organo della sua ricettività. Tutta la grande tradizione ascetica russa si mostra profondamente ancorata al *luogo del cuore*. Qui è racchiuso certamente uno dei tratti peculiari e costitutivi della sua visione antropologica e spirituale. Da questo «luogo» infatti traggono linfa le più rilevanti correnti spirituali dell'Ortodossia<sup>9</sup>. La tradizione ascetica dell'Oriente cristiano instaura sin dal principio un legame particolarmente intenso con la concezione biblica, e più propriamente evangelica, che è richiamo a questa persuasione: «Il regno di Dio è *dentro* di voi» (Lc 17,21). Lasciandosi interpellare in modo radicale da questo richiamo evangelico, Isacco il Siro ci offre il suo prezioso insegnamento spirituale: «La pace abiti nel tuo cuore e il cielo e la terra saranno in pace con te. Sforzati di entrare nel tesoro che è in te e vedrai il regno dei cieli; poiché sono una cosa unica e identica, e penetrando uno, contemplerai entrambi. La scala del regno di Dio è in te... immergiti profondamente in te stesso e troverai la scala»<sup>10</sup>. Un insegnamento scaturito dalla profonda convinzione che nel cuore è il centro della natura umana, «l'organo centrale dei sensi interni, il senso dei sensi, perché è la radice» (Isacco il Siro). Il legame con questa radice non può essere reciso, poiché da esso trae nutrimento la fermezza ontologica del proprio essere. Ogni esperienza di «deserto», spaesamento, perdita, abbandono, esodo, diventa feconda soltanto se il cuore è custodito con premura: «Custodisci il tuo cuore con ogni cura; poiché da esso sgorga la vita» (Pr 4,23).

<sup>9</sup> Molto emblematica è a questo proposito la sintesi offerta da E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; tra i contributi più rilevanti in ambito spirituale vanno ricordati soprattutto gli studi di p. Tomáš Špidlík, in particolare *Il cuore nella spiritualità dell'orientamento cristiano*, in T. Špidlík (e altri), *Lezioni sulla Divinumanità*, pp. 83-98.

<sup>10</sup> Isacco il Siro, *Discorso*, 2.

Dunque il cuore è posto al sicuro non nella cassaforte dei nostri progetti, ma nella precarietà di chi è sempre pronto a partire, ad abbandonare ogni presupposto, ogni sicurezza, nella vulnerabilità di chi con fermezza interiore è sempre pronto a «fare esodo» per rispondere a una chiamata. Solo allora ha inizio un'esperienza religiosa viva e una rinnovata modalità del pensare, poiché «radice del pensiero è il cuore» (Sir 37,17), come sapevano bene i grandi Padri della Chiesa. Il cuore come *radice* della vita e del pensiero, sigillo della propria identità interiore e di ogni apertura verso una trascendenza, una relazione personale.

Penetrando nelle profondità del cuore è possibile scorgere il mistero della persona, ma anche il suo insondabile enigma, poiché «il cuore è un abisso»<sup>11</sup>. L'ascetica orientale sottolinea che è soltanto nelle profondità della nostra natura, innestata alla natura umana del Cristo, che fiorisce la vita divina e ciò accade in modo del tutto singolare nel cuore, quale «corpo interiore al corpo» e «germe del corpo in gloria», come afferma san Gregorio Palamas. La cristianità ortodossa coglie immediatamente tutta la rilevanza di questa prospettiva spirituale, pronta a deporre ogni forma di concettualizzazione, pur di custodire e purificare il cuore, vera e propria «scienza» della salute spirituale nella quale risiede, secondo Macario, la vocazione cristiana: «Il cuore, infatti, dirige e governa l'intero corpo e quando la grazia si è impossessata dei pascoli del cuore regna su tutte le membra e sui pensieri»<sup>12</sup>. La forma più emblematica di questo esercizio ascetico contemplativo e orante è la celebre *preghiera del Nome di Gesù*, denominata anche *preghiera del cuore*, una preghiera mistica di derivazione monastica che raggiunge il suo compimento spirituale soprattutto nel me-

<sup>11</sup> Massimo il Confessore, PG 34, 633B.

<sup>12</sup> *Omelie Spirituali*, XV, 20, in Pseudo Macario, *Spirito e fuoco*, a cura di L. Cremonesi, Qiqajon, Magnano (BI) 1995, pp. 196-197.

dioevo bizantino, attraverso la figura di san Gregorio Palamas. Nella sua estrema semplicità essa recita: «*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, / abbi pietà di me peccatore*», implicando direttamente tre movimenti fisici e interiori: la recita dalle labbra alla mente e da questa al cuore: su di essa si incardina la mistica ortodossa dell'*esicasmo* (dell'*hesychia* - quiete, riposo, pace interiore)<sup>13</sup>, ravvivata dalla celebre raccolta dei santi Padri, la *Filocalia*.

La fioritura di questa spiritualità del cuore, germogliata nel deserto egiziano-palestinese, molto probabilmente nel monastero del Sinai, viene colta nel suo splendore dalle più rilevanti figure della tradizione spirituale, da san Simeone il Nuovo Teologo a san Gregorio Palamas, e trova un fecondo nutrimento e arricchimento tra i monaci del Monte Athos. In seguito, attraverso Paisij Veličkovskij e la sua traduzione slava della *Filocalia* (*Dobrotoljubie*, 1793), si diffonde in Moldavia e in Russia, per poi raggiungere alcuni momenti di particolare intensità spirituale con *I racconti di un pellegrino russo*, ma anche di vigorosa elaborazione teologica con le opere di Teofane il Recluso<sup>14</sup> e di Ignati Briančanivov<sup>15</sup>. In quest'ultimo autore, grande figura di vescovo e maestro spirituale che contribuì notevolmente al rinnovamento della spiritualità monastica del XIX secolo in ambito russo,

<sup>13</sup> Molte sono le pubblicazioni apparse in questi ultimi anni sull'esicasmo; preziosi in particolare sono i contributi raccolti nel volume degli Atti di Aa.vv., *Nil Sorskij e l'esicasmo*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1995. Per lo sviluppo dell'esicasmo nell'Ortodossia rumena cfr. E. Citterio, *La scuola filocalica di Paisij Veličkovskij e la Filocalia di Nicodemo Aghiorita. Un confronto*, in Aa.vv., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1991; Id., la raccolta degli scritti di V. Paisij, *Autobiografia di uno starec*, Qiqajon, Magnano (BI) 1998. Una ricognizione alquanto ampia, a tratti piuttosto vaga, sullo sviluppo di questa disciplina ascetica è stata proposta da L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Il leone verde, Torino 2000.

<sup>14</sup> Cfr. T. Špidlík, *La preghiera del cuore nell'insegnamento di Teofane il Recluso*, in Aa.vv., *La grande vigilia*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1998, pp. 349-369.

<sup>15</sup> Cfr. R. Čemus, *La preghiera del cuore in Ignatij Brjančaninov*, in Aa.vv., *La grande vigilia*, pp. 289-304.

sulla scia del rinnovamento filocalico, l'attenzione si concentra sui movimenti interiori del cuore, sulla sua «attività interiore» (*vnutrennoe delanie*) e quindi sulla pratica e i metodi di recitazione della preghiera di Gesù, fino al raggiungimento del dono di grazia nell'unione perfetta della mente con il cuore.

Come suggeriva Teofane: «Quando pregate cercate di fare in modo che la vostra preghiera esca dal cuore. La preghiera autentica non è altro che un sospiro del cuore verso Dio; quando manca questo slancio, non si può parlare di preghiera»<sup>16</sup>. La sollecitazione è sempre quella di *stare davanti a Dio con la mente nel cuore*. Contro ogni razionalismo teologico si parte dalla convinzione che lo Spirito Santo parla dentro il cuore e l'uomo lo ascolta con il cuore. Il cuore afferra l'ispirazione divina per mezzo dell'intuizione globale. Nonostante qualche possibile ambiguità sulla nozione di «cuore» proposta da Teofane, dovuta all'intreccio delle diverse facoltà che risiedono in questa sede, egli vi coglie fermamente il fulcro di tutta l'attività umana. Il cuore è il centro e il cardine della persona, la radice delle verità e disposizioni interiori, dalle quali dipendono i pensieri e le azioni, e più complessivamente la sua visione spirituale di santità e virtù. Ma Teofane è anche profondamente consapevole della condizione paradossale di questa realtà: «Vi è forse un organo più fragile del cuore? Eppure nulla è più stabile di ciò che esce dal cuore; quando i comandamenti (di Dio) sono fissi nel cuore, il loro adempimento è sicuro»<sup>17</sup>.

La questione della *preghiera del cuore* costituisce un aspetto ineludibile dell'antropologia spirituale dell'Oriente cristiano<sup>18</sup>, un'esperienza mistica di vastissima portata che

<sup>16</sup> Feofan Затворник, *Sobranie pisem*, vol. I, Moskva 1898, (Lettera 185), p. 205.

<sup>17</sup> *Ibidem*, (Lettera 118), p. 388.

<sup>18</sup> Cfr. M. Brunini, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, Ed. Messaggero, Padova 1997.

giunge fino ai nostri giorni e che custodisce la sua forza e sapienza nella capacità di tenere insieme semplicità e flessibilità, completezza e potenza del Nome, disciplina e ripetizione, adorazione (ascesa) e penitenza (discesa)<sup>19</sup>. Per la fiorente tradizione patristica, la vera preghiera è quella che penetra in questo «centro assoluto» della persona. Qui, nel cuore, punto d'incontro tra l'uomo e Dio, luogo della piena autoconoscenza (nel quale l'uomo vede se stesso così come realmente è), ma anche luogo dell'autotrascendenza (nel quale si percepisce il proprio essere come tempio dello Spirito), tutto è mirabilmente raccolto, come intuiva Macario (il Grande) nelle sue *Omellerie*: «Vi sono delle profondità insondabili nel cuore: vi è Dio con gli Angeli, vi è luce e vita, il regno e gli apostoli, le città celesti e i tesori di grazia: tutto è nel cuore». Nella stessa prospettiva ermeneutica va intesa l'esperienza ortodossa della *paternità spirituale* (*starčestvo*). Infatti, la peculiarità dei *padri spirituali* è la *kardiognosia*, un particolare dono di grazia che consente di intuire e conoscere la condizione interiore delle persone che si presentano a loro. Questa capacità viene interpretata da Lossky come una «sintonia dei cuori», una partecipazione intima e discreta alla vita dell'altro che si fa conoscenza e discernimento (*diakrasis*), fino alla «purificazione del cuore».

<sup>19</sup> Cfr. Kallistos Ware, *La potenza del Nome*, ora in appendice al testo di E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*. Ricordiamo inoltre che la questione del *Nome di Gesù* genera all'inizio del Novecento una rovente disputa teologica scaturita dalla pubblicazione nel 1908 del libro *Sulle cime del Caucaso* del monaco Ilario, presso il monastero di San Simeone sull'Athos. La questione del «culto del Nome» di Dio, ovvero il movimento *Imeslavie* o dell'*Onomadulia* investe progressivamente non soltanto il pensiero teologico, ma anche quello filosofico e letterario. Oltre a S. Bulgakov e a A. Losev, autori di opere compiute sulla *Filosofija Imeni* (La filosofia del Nome), allo stesso argomento sono stati dedicati importanti saggi specifici (tra il 1915 e il 1925) da parte di figure di primo piano del pensiero religioso russo, quali P. Florenskij, V. Ern, E. Trubeckoj, O. Mandel'stam, e altri ancora. Tra le più recenti e rigorose ricostruzioni storiche, letterarie e teologiche della questione cfr. I. Alfeev, *La gloria del Nome*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.

### 3. Il cuore, luogo d'incontro tra l'umano e il divino

Il pensiero ortodosso slavo-russo che con più radicalità ha tentato di dar forma a una *conoscenza integrale* incentrata sulla categoria concettuale, spirituale e fisica del cuore, è giunto negli ultimi due secoli e mezzo a elaborare alcuni tra i percorsi più significativi di *filosofia del cuore* evitando la frequente deriva verso forme di vago spiritualismo. Come abbiamo già accennato nel capitolo precedente, la sensibile attenzione al *primato della persona* che il luogo del *cuore* richiama nella sua concretezza è certamente uno dei tratti filosoficamente più rilevanti della riscoperta «personalista» compiuta dal pensiero religioso russo tra fine Ottocento e i primi decenni del Novecento. Un orientamento di pensiero che, sia pure nella sua diversità e ricchezza, vede tuttavia nel «cuore» uno dei luoghi privilegiati per un'attenta riconsiderazione del mistero della persona, a patto che la sua nozione non venga fraintesa e ridotta a sentimentalismo o «stato d'animo», ma mantenga invece la sua originaria potenza simbolica. Proprio la difficoltà filosofica di ricondurre la categoria del *cuore* a una nozione precisa, a una determinazione concettuale definita, mostra la presenza in esso di un *abisso simbolico* irriducibile, mediante il quale operare una ricomprendimento del significato complessivo della persona.

Il cuore, che per la tradizione cristiana orientale è la sede di tutti i fenomeni più rilevanti della vita fisica e spirituale della persona, il centro<sup>20</sup> della sua integrità, tragicamente cela anche il luogo della sua caduta; infatti la bellezza si disvela come enigmatico e terribile mistero e, come è stato colto con drammatica lucidità da Dostoevskij, «è qui che Satana lotta con Dio e il loro campo di battaglia è il *cuore* degli uomini»<sup>21</sup>. In Dostoevskij la categoria fonda-

<sup>20</sup> Ricordiamo che l'equivalente russo del termine «cuore» è *serce*, che ha una stretta parentela con *sreda*, vale a dire con «centro».

<sup>21</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1963, II, 5, p. 174.

mentale del cuore mantiene intatta la sua potenza simbolica e la sua tragica antinomia, attraversando in modo problematico gran parte della sua opera letteraria e connotando alcune figure chiave di colpevoli e non credenti quali Rascol'nikov, Stravrogin, Versilov, l'uomo ridicolo del racconto omonimo<sup>22</sup>. Una prospettiva di ricerca particolarmente suggestiva, che meriterebbe una specifica trattazione, tuttavia ci preme qui sottolineare che la concezione del cuore in Dostoevskij, piuttosto che dipendere dal pensiero romantico o utopista, ha una sua precisa matrice biblica e patristica e si nutre della grande familiarità con i Padri della Chiesa orientale, in modo speciale con Isacco il Siro, nella concreta frequentazione degli *starcy* di Optina Pustyn' che praticavano la *preghiera del cuore*, il metodo della «discesa con la mente nel cuore», il discernimento delle anime mediante la «conoscenza del cuore». La stessa visione dell'armonia cosmica e della felicità, come pure quella dell'amore senza limiti, riflettono sempre una particolare condizione interiore, come attesta in modo esemplare il rimando indiretto, presente in diverse opere, alla celebre meditazione di Isacco: «Che cos'è un cuore caritatevole? È un cuore che brucia d'amore per tutta la creazione: per gli uomini, per i demoni, per tutte le creature, così che al loro ricordo o alla vista di essi gli occhi si bagnano di lacrime per la forza dell'amore... [un cuore caritatevole] prega perfino per i nemici della verità e per la forza di una compassione che si riversa nel suo cuore senza misura»<sup>23</sup>. Un richiamo alla limpida purezza del cuore che accomuna il pensiero di Isacco il Siro al modo di sentire di Kirillov ne *I demoni* o a quello

<sup>22</sup> Il quale, tra l'altro, sottolinea che nel sogno «si è sparato al cuore: al cuore e non alla testa; io invece avevo stabilito di spararmi senza farlo alla testa».

<sup>23</sup> Citazione di Isacco il Siro, *Discorso*, 48. Particolarmente significativi ed evidenti sono i rimandi a questo brano di Isacco nella teoria dostoevskijana dell'*eterna armonia* enunciata da Kirillov nel I capitolo della II parte de *I demoni*, e da Makar nel II capitolo della III parte de *L'adolescente*.

dello *starec* Zosima ne *I fratelli Karamazov*, fino a dischiudere un nuovo senso della presenza del male nel mondo, costante tormento di tanti personaggi di Dostoevskij.

Questa percezione del luogo del cuore come fulcro della persona appare già nella sua nitidezza teoretica nei *Dialoghi* di Grigorij Skovoroda<sup>24</sup>. Egli infatti traspone la mistica del cuore della tradizione filocalica in termini filosofici secondo la sua personale interpretazione del socratico «conosci te stesso», che è il punto di partenza di quel cammino coraggioso e rischioso sugli abissi dell'essere. La sapienza si fa strada nel cuore dell'uomo chiamato a interiorizzare le vie del mondo, non per allontanarsi da esso, ma al contrario per sentirsi in comunione beata con esso. In Skovoroda, anticipatore in terra russa del personalismo cristiano, il cammino verso il Regno passa attraverso il luogo del cuore trasformato, rinnovato, purificato dalla grazia: «Cercate il regno, esso è dentro di voi» (Lc 17,21). Per il filosofo ucraino «ognuno è ciò che è il suo cuore (...) ognuno è là dov'è il suo cuore». E il cuore altro non è che il pensiero profondo di ognuno, l'abisso senza fondo dei pensieri. Il cuore è il vero uomo nell'uomo, o per esprimerlo con le stesse parole del *Dialogo dei cinque viandanti sulla vera felicità della vita*: «è l'uomo dentro l'uomo... il

<sup>24</sup> Grigorij Skovoroda (1722-1794) è uno dei primi grandi filosofi russi ad apparire sulla scena verso la metà del Settecento. Dopo alcuni anni di insegnamento abbandona ogni incarico e inizia a sperimentare una sorta di *filosofia pellegrinante*, ed è per questo denominato anche «filosofo pellegrino» e «Socrate russo». Filosofo, poeta, erudito, cercatore della verità, è autore di numerosi *Dialoghi*, nei quali dispiega una concezione filosofica che richiama nei suoi contenuti fondamentali il paradigma personalista del «cuore». Sulla rilevanza filosofica di questa concezione in relazione allo sviluppo filosofico successivo si veda soprattutto A. Abramov, *Metafizika ljubvi i filosofija serda v ruskoj filosofskoj kul'ture* (Metafisica dell'amore e filosofia del cuore nella cultura filosofica), in Aa.vv., *Filosofia dell'amore*, Političeskaja Literatura, Moskva 1990. Cfr. inoltre D. Tschizewskij, *Skovoroda. Dichter, Denken, Mistiker*, W. Fink Verlag, München 1974, e il volume degli Atti a lui dedicato, Aa.vv., *Skovoroda, philosophe ukrainien. Colloque*, a cura di P. Pascal, Institut d'études Slaves, Paris 1976, che raccoglie diversi contributi interpretativi dell'opera di Skovoroda in prospettiva personalista.

corpo interno al corpo», è il luogo della sua eternità, il punto di congiunzione dell'umano con il divino. Questo richiamo agostiniano e pascaliano alla categoria biblica del cuore assume, dopo Skovoroda, una forte rilevanza speculativa nel pensiero russo radicato nella grande tradizione slavofila, la quale richiama la filosofia all'anelito interiore di un'autentica «verità vivente», di una «conoscenza vitale» in grado di restituire all'intelletto i ritmi del cuore. Tra le figure preminenti di questa tradizione risalta in particolare quella di Aleksej S. Chomjakov, il quale, dopo l'incontro con la filosofia di Schelling, si fa ardito sostenitore di una feconda interazione tra le forze della ragione e quelle del sentimento quale presupposto dell'atto di fede come conoscenza e vita. Ne deriva un «sapere interiore» che si avvale della vera vita della ragione e delle forze vitali dello spirito, una conoscenza che nasce in ultima istanza solo dalla «comunione di amore», la quale ha nell'integrità del cuore il presupposto e il vertice della sua unità<sup>25</sup>.

Tuttavia l'autore che compie una delle più accurate e sistematiche rielaborazioni di questa tradizione del cuore come fulcro del pensiero e della spiritualità dell'uomo è certamente Panfil D. Jurkevič<sup>26</sup>, il più celebre rappresentante della scuola di Kiev, che pubblica nel 1860 un breve ma significativo saggio dal titolo *Il cuore nella vita spirituale dell'uomo*<sup>27</sup>. A partire da argomenti presupposti biblici, l'autore sviluppa alcune tesi sulla sua concezione del cuore

<sup>25</sup> Cfr. L. Wenzler, *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della Chiesa ortodossa russa*.

<sup>26</sup> Panfil Danilovič Jurkevič (1827-1874), la sua formazione avvenne all'interno dell'Accademia ecclesiastica, nella quale divenne docente di filosofia per oltre un decennio per poi essere invitato alla cattedra di filosofia dell'Università di Mosca, che mantenne fino alla morte. Jurkevič è considerato una delle figure di primo piano di quella corrente di pensiero che va sotto il nome di «ideal-realismo concreto», punto di riferimento e maestro dello stesso V. Solov'ëv.

<sup>27</sup> Lo scritto, pubblicato nel 1860 in un volume che raccoglie i più significativi «Contributi dell'Accademia Teologica di Kiev» (conservato presso il Pontificio Istituto Orientale), è stato tradotto anche in italiano nella rivista *L'Altra Europa* 2 (1986) 48-79.

prevalentemente in prospettiva spirituale e morale, senza trascurare aspetti di carattere biologico e psicologico. Punto fermo di questo articolato percorso teoretico resta comunque il cuore come *centro della persona*, nucleo di unità e unicità della persona. Questa l'idea chiave del saggio: nel cuore quale fulcro metafisico dell'essere umano, ma anche luogo di inabitazione dello Spirito in cui parla il Verbo, avviene l'incontro concreto della grazia deificante e della natura.

Secondo Jurkevič il richiamo alla fonte biblica ci aiuta a comprendere in tutta la sua rilevanza la centralità del cuore nella vita fisica e spirituale dell'uomo, esso è «l'organo fondamentale e la sede più propria di tutte le forze, funzioni, moti, desideri, sensazioni e pensieri dell'uomo (...). Il cuore è la sede di tutti gli atti conoscitivi dell'anima (...). Il centro dei più diversi sentimenti dell'anima, delle sue ansie e delle sue passioni; il centro della vita morale dell'uomo»<sup>28</sup>. Occorre inoltre ricordare che la nozione biblica del cuore (sia il termine ebraico *leb*, che quello greco *kardia*) non ha nulla a che vedere con una vaga concezione psicologica ed emozionale, quanto piuttosto col nucleo più intimo e segreto della struttura stessa dell'essere umano, non riducibile ad alcuna definizione formale: «Nel cuore dell'uomo è racchiusa la fonte di tutti i fenomeni caratterizzati da particolarità che non possono essere attribuite a nessun concetto o legge generale»<sup>29</sup>. Nel cuore così inteso trova fondamento il principio metafisico dell'amore per il bene come atto morale e l'idea di una conoscenza integrale, capace di superare l'opposizione tra conoscenza e amore, già abbozzata dagli slavofili e che sulla scia di Jurkevič verrà poi attualizzata e sistematizzata da Solov'ëv<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 49-53.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>30</sup> V. Solov'ëv è una delle figure più rilevanti della filosofia russa della seconda metà del XIX secolo, autore di opere fondamentali di filosofia della religione e della storia, ma anche di epistemologia, etica ed estetica (gran parte di esse presenti anche in edizione italiana). In alcune di queste opere (quali *La conoscenza integra-*

#### 4. Cuore e integrità della persona

Fedele custode e sapiente innovatore di questa rigogliosa tradizione filocalica e slavofila, Pavel A. Florenskij ha colto tutta la rilevanza ontologica e spirituale del cuore quale fondamento di una rinnovata filosofia della persona. Egli infatti, già nel tracciare una breve autobiografia, osserva come la sua prospettiva di pensiero si distingua anzitutto per la negazione di ogni forma puramente astratta a favore della concreta *rivelazione della persona*. Recuperando lo sfondo della tradizione biblica esicasta e filocalica, ma anche parti rilevanti del pensiero di sant'Agostino<sup>31</sup> e di Pascal, Florenskij ripensa la filosofia della persona sulla base della mistica del cuore e interpreta la struttura complessiva della cultura alla luce della norma spirituale evangelica: «Dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore» (Lc 12,34). Attingendo da queste fonti, il cuore diviene il centro nel quale si raccolgono tutte le forze e facoltà spirituali, il nucleo vitale che dà connessione e unità alla persona. Come si legge in un passo assai significativo di una delle opere più rilevanti rimasta incompiuta (*La filosofia del culto*): «Il cuore (*kardia*) è il centro di tutte le forze spirituali, il centro stesso del nostro essere, il nostro Io noumenale. Esso è là, dove l'uomo aveva messo il suo tesoro, è con il suo tesoro, con quel *valore* che aveva scelto come punto del proprio orientamento. Certo non è il cuore a co-

le del 1877 e *Il significato dell'Amore*, del 1892) traspare non soltanto una concezione integrale della conoscenza che trae alimento da una ragione relazionale, quale principio della verità, ma anche la convinzione di una conoscenza relazionale «che procede dal cuore». Nel suo pensiero emerge dunque l'idea del cuore come facoltà dell'amore, sede del sentimento amoroso e al contempo della fedeltà e dell'affidabilità. Su questi aspetti si veda in particolare L. Wenzler, *Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solov'ëv*, Freiburg i. Br. - München 1978; e dello stesso, *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica*.

<sup>31</sup> Cfr. N. Valentini, *La presenza di Agostino nell'opera di Pavel Florenskij*, in Aa.vv., *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, vol. II., Città Nuova, Roma 2001.

struirsi il proprio tesoro: solamente si rivolge verso di esso; e comunque è il tesoro che determina il cuore. Come sarà il nostro cuore dipende dal tesoro che esso si sceglie: la Verità determina la nostra ragione»<sup>32</sup>. Questo è anche il «cuore cherubico» che ognuno deve ricercare nel profondo di sé, il cuore come sigillo dell'*immagine* di Dio racchiuso nell'interiorità della persona: «C'è un grande cuore cherubico nella nostra anima, ma esso è nascosto nel mistero invisibile agli occhi della carne. Dio ha messo nell'uomo il suo dono più grande: l'immagine di Dio. Ma questo dono, questa perla preziosa, si nasconde negli strati più profondi dell'anima: chiusa in una rozza conchiglia fangosa, giace sepolta nel limo, negli strati più profondi dell'anima»<sup>33</sup>.

Per Florenskij il fine ultimo dell'autentica ascetica cristiana è la *celomudrie*, la castità, intesa come «purezza di cuore», mediante la quale è possibile la visione di Dio («Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio», Mt 5,8). Tra le citazioni dell'Antico Testamento più presenti nelle preghiere e negli inni ortodossi risalta soprattutto questo versetto del Salmo 51: «Crea in me, o Dio, un cuore puro e rinnova in me uno spirito saldo» (Sal 51,10). Infatti, come è stato giustamente osservato: «In termini generali, si potrebbe definire il compito che l'Ortodossia propone ai credenti come dovere cristiano, l'acquisizione di un *cuore puro* (per prepararsi a diventare dimora dello Spirito Santo, poiché esso non potrà mai comunicarsi a nulla che sia impuro)»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> P.A. Florenskij, *Kul't i filosofija* (Il culto e la filosofia), in Id., «Bogoslovskie trudy», p.129; ora in *Filosofija Kul'ta* (La filosofia del culto), a cura di A. Trubačëv, C.M. Polovinkin e altri, Mysl' Moskva 2004.

<sup>33</sup> P.A. Florenskij, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, pp. 176 ss.

<sup>34</sup> O. Sedakova, *La luce della vita. Alcune considerazioni sulla percezione ortodossa*, pp. 25-26. Di seguito l'autrice opportunamente precisa: «Ma sarebbe un grandissimo errore considerare questa pratica come una sorta di esercizio psicologico fine a se stesso. Al contrario il cuore puro è l'unico che ci dà la possibilità di compiere la volontà di Dio, perché occorre *riconoscere* questa volontà, prima ancora di provare a seguirla», *ibidem*.

La radice del termine russo rimanda a *celo* («intero») ed è la stessa di *celyj* che traduce il *kalòs* greco. Il concetto di *celomudrie* sottolinea quindi l'integrità interiore della persona, la sua bellezza interiore, il «portare alla perfezione nella bellezza»<sup>35</sup>. Una purezza e armonia spirituale interiore che sorge dalla donazione libera e gratuita di sé, e che consente la contemplazione-visione non soltanto della radice originaria della persona, ma della stessa divina Sofia. La *celomudrie*, dunque, è il dono dello Spirito Santo che ha la forza di purificare il cuore; mettendone a nudo le radici eterne «ripulisce le vie attraverso le quali la Luce innegabile del Lume triipostatico penetra nella coscienza umana. E allora tutto l'essere interiore dell'uomo, lavato dalla purezza, è colmato dalla Luce della conoscenza assoluta e della beatitudine della Verità nitidamente sperimentata»<sup>36</sup>.

## 5. La conoscenza del cuore e la sua nascosta bellezza

Tra i pensatori russi che hanno saputo valorizzare questa preziosa eredità della mistica cristiana in una concezione di integrità della persona radicata nel cuore, non va infine dimenticato Boris P. Vyšeslavcev<sup>37</sup>, autore nel 1924 di un'intensa riflessione filosofica dal titolo *Il cuore nella mistica*

<sup>35</sup> P.A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, p. 258.

<sup>36</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 366.

<sup>37</sup> Boris Petrovič Vyšeslavcev (1877-1954) è uno dei grandi rappresentanti del pensiero filosofico e religioso russo che più creativamente si è confrontato con la cultura filosofica occidentale. Giurista e filosofo, segue a Marburgo i corsi dei neokantiani (H. Cohen e P. Natorp), stringe un rapporto di amicizia con N. Hartmann, diventa docente di filosofia del diritto all'Università di Mosca, ma nel 1922 viene espulso dall'Unione Sovietica, riparando prima a Berlino, poi a Parigi e infine a Ginevra. Anche se resta ancora purtroppo un pensatore quasi sconosciuto in Occidente, tuttavia egli è autore di opere di grande rilevanza teoretica, a partire dalla sua tesi di dottorato *L'etica di Fichte*; agli scritti: *Etika preobražennago erosa* (Etica dell'Eros trasfigurato), pubblicato a Parigi nel 1931, e *Vecnoe v russkoj filosofij* (L'eterno nella filosofia russa), pubblicato postumo a New York nel 1955.

*cristiana e indiana*. Come già in Florenskij, qui il cuore non costituisce soltanto una facoltà del sentire e un organo della conoscenza e della volontà, quanto piuttosto un vero e proprio principio ontologico, che per Vyšeslavcev ha una natura sovrarazionale ed è fonte dell'amore e della libertà creativa, dando forma all'autocoscienza reale della persona. Sempre a partire dall'antropologia biblica e patristica, l'autore elabora alcune tesi apparentemente piuttosto ardite, ma che in realtà si configurano come un'accurata ricapitolazione, con alcune originali varianti, delle posizioni maturate all'interno della cultura spirituale russa. Una particolare attenzione viene riservata al cuore come centro celato della personalità, nel quale è riposto tutto il valore e l'eternità come suo vero Sé, un organo dell'esperienza religiosa che diviene un vero e proprio «centro assoluto»<sup>38</sup>.

Attingendo alla grande tradizione biblica e spirituale cristiana, egli abbandona ogni visione edificante, lasciando emergere progressivamente la natura ineffabile e antinomica del cuore come sede del bene ma anche del male, dell'amore ma anche dell'odio e di tante altre perversioni. In tal senso il cuore è anche il centro della libertà, nel quale si gioca continuamente la possibilità della propria salvezza o della propria caduta, del fallimento della vita. Una tragica antinomia che può essere superata solo con la *libertà nella creatività* nell'accoglimento dell'amore come grazia donante. Il cuore è la profondità abissale dell'uomo, percependo la quale egli può aprirsi al mistero e cogliere qualcosa del mistero di Dio. Il cuore resta sempre «qualcosa di più incomprendibile, di più impenetrabile, misterioso, nascosto, dell'anima, della coscienza, dello spirito. Esso è impenetra-

<sup>38</sup> Come osserva infatti il pensatore russo: «Il cuore è il centro, non solo della coscienza, ma anche di ciò che non è conoscibile, non solo dell'anima, ma anche dello spirito, non solo dello spirito, ma anche del corpo, non solo di ciò che è afferabile con l'intelletto, ma anche di ciò che è inafferrabile; in una parola: esso è un centro assoluto», B.P. Vyšeslavcev, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, in Aa.vv., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1995, p. 35.

bile allo sguardo di un altro, ma – e ciò ci sorprende ancor più – anche al proprio sguardo. (...) Esso è il centro misterioso dell'uomo; esso "tace", conferma la sua profondità in modo apofatico», ma proprio per questo «in esso è nascosta la bellezza incorruttibile dello spirito, la bellezza autentica»<sup>39</sup>, in esso è custodito il valore assoluto della persona nella sua intima relazione con Dio e con il prossimo. Infatti il cuore è posto anche al centro dell'esperienza dell'amore e «l'amore è la più profonda espressione della personalità», poiché più che con la conoscenza e con l'intelletto amiamo veramente con il cuore, soltanto in questo amore è il pegno dell'immortalità. A conferma di una filosofia della persona incentrata sull'amore come atto ontologico, Vyšeslavcev osserva che: «L'autentica identità della persona è l'amore, senza l'amore la persona non vive ma muore. L'uomo "senza cuore" è un uomo vivo a metà». Su questi fondamenti poggia l'esperienza religiosa cristiana, e la perdita della «cultura del cuore» nella vita contemporanea è il sintomo più evidente della perdita del senso e della forza di vivere determinati dal progressivo sclerotizzarsi del cuore.

Nel cuore, luogo dell'interiorità della persona, organo e simbolo della sua unità viva e creatrice, che conserva l'energia di tutte le forze dell'anima e del corpo, convergono, nella loro tensione antinomica, l'ardimento dell'intelletto e la più intensa tensione ascetica, ragione e passione, comprensione e stupore, fondazione di significato e luce di una «conoscenza che diviene amore»<sup>40</sup>. La conoscenza è un atto che coinvolge la persona nella sua interezza, e che implica una comunione sostanziale tra persone e l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina. Il cuore reso «veggente» dalla purificazione può accedere alla pienezza dell'amore, alla perfetta rivelazione. In modo assai significativo, e contro ogni intellettualismo recente, Boris Vyšeslavcev compie

<sup>39</sup> B. Vyšeslavcev, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, pp. 26-27.

<sup>40</sup> Gregorio Niseno, PG 46, 96c.

in proposito un profetico rovesciamento dell'espressione di Leonardo da Vinci: «Un grande amore è figlio di una grande conoscenza. Noi cristiani dell'Oriente possiamo dire il contrario: la grande conoscenza è figlia di un grande amore... Non amiamo con l'intelletto né con la conoscenza, ma con il cuore»<sup>41</sup>. Non una conoscenza astratta ma una sapienza che nasce dall'amore, dal cuore purificato dalla grazia, che arde come fiamma dentro di noi, come Roveto ardente, che brucia senza consumarsi. Un'esperienza mistica tesa ad «acquistare la piena intelligenza», che, come ci ricorda l'apostolo Paolo, non si raggiunge individualmente, né è frutto di un superbo isolamento della ragione filosofica o teologica, bensì di un'autentica spiritualità di comunione, di conciliarità ecclesiale (*sobornost'*), per mezzo dei «cuori uniti nell'amore», uniti per contemplare i misteri, «per accedere nella perfetta conoscenza del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza» (Col 2,2-3).

<sup>41</sup> B.P. Vyšeslavcev, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, p. 36.

## Il pellegrino russo e l'escicismo

*Pregbiera, teologia palamita e gloria del Nome*

### 1. Il pellegrino nella spiritualità ortodossa russa

Nel fervore spirituale del pellegrino russo e del pellegrinaggio nel suo senso più esteso è possibile rintracciare alcuni dei tratti più tipici di quella radicalità, dolcezza e tensione messianica, escatologica, apocalittica, che attraversa da cima a fondo gran parte della cultura spirituale della *Slavia ortodossa* e del pensiero religioso russo. Nella figura del pellegrino si cela l'anima più intima e profonda della Russia, della sua tradizione spirituale<sup>1</sup>. È la Russia eccelsa della pietà popolare, umile e sofferente, soave e appassionata, ieratica e ascetica, che gravita intorno alle *Lavre*, ai monasteri, ai santuari, agli eremitaggi dei suoi taumaturghi, confortata e guarita dalla parola bisbigliata dagli *starcy* e ridestata dal canto vibrante delle sue Divine Liturgie.

Ogni passo del pellegrino russo scandisce e lascia trasparire nella sua semplicità l'essenza stessa della spiritualità ortodossa, dando forma a un modello ascetico che ben si attaglia alla situazione topografica e geografica della Russia. Nel suo procedere silenzioso e solitario alla ricerca della totalità evangelica in un ininterrotto cammino e pellegrinaggio dello spirito, in questi spazi infiniti delle pianure russe,

<sup>1</sup> Cfr. M. Evdokimov, *Pellegrini russi e vagabondi mistici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990.

egli è come rapito da una nostalgia dell'eterno che in questi spazi si cela. Il viaggio, come sappiamo, è gioia e fatica, è un dono che richiede sacrificio. Il pellegrino dona il suo tempo e riceve il dono della perfetta libertà interiore. Ecco, la libertà è ciò che dona senso al cammino, rendendolo persino un cammino di santità, che assume una sua peculiare caratterizzazione evangelica in quanto libertà dello Spirito e nello Spirito.

Il pellegrinaggio non è quindi un'affermazione di libertà individuale, nel senso di un diritto di muoversi a proprio piacimento, esso è una ricerca della *libertà da vivere* nella sua autenticità e pienezza di senso. Il pellegrinaggio si compie in funzione di un appello interiore, esso non è altro che una via per addentrarsi nella profondità recondita dello Spirito. Nella visione cristiana, e ortodossa in particolare, il pellegrinaggio non ha mai una finalità diretta in senso immediato, esso appartiene innanzitutto a uno stato di ricerca, una ricerca di libertà per vivere nella pace interiore dalla quale nasce la giustizia, nell'umiltà, nell'amore, nel dono di sé<sup>2</sup>. Essere pellegrini sottolinea quindi una condizione esistenziale, ontologica, destinale: assumere la fragilità e la provvisorietà del vivere in cammino, il «fare esodo», a partire dalla figura di Abramo. «Fare esodo» significa abbandonare ogni presupposto, ogni sicurezza, ogni luogo determinato, ogni dimora, per «andare verso...», animati dalla sola promessa e da una fiduciosa speranza.

La spiritualità russa aderisce radicalmente a questa prospettiva biblica che irrompe con Abramo e con Giobbe, per poi giungere a una particolare accentuazione della povertà, dell'*essere pellegrini*, della spoliazione. Il tesoro del pellegrino è il suo cuore messo a nudo, l'incontro compassionevole della creatura lungo il cammino, il silenzio, l'umiltà, la solitudine, il pianto, il «dono delle lacrime», la gioia. Il

<sup>2</sup> Per cogliere il valore spirituale di questa prospettiva di comprensione del pellegrinaggio si veda: N. Arsen'ev, *La piété russe*, Delachaux et Niestlé, Paris 1963.

pellegrino rientra pertanto, sia pure con una sua peculiarità, nella tradizione ascetica e mistica della *Slavia ortodossa*, condividendone alcuni tratti fondamentali: l'itinerario evangelico dell'*umilenie* (intenerimento evangelico) e dell'*uničizenie* (annientamento interiore), nella *postinolubje* (libertà nello spirito), in vista della potenza trasfigurante della *dobrolubje* (amore di riconciliazione). Spogliarsi del proprio aspetto naturale per rivestirsi della bellezza trasfigurante di Cristo, amare questa bellezza (*dobrotoljubje*) fino ad assumerla nel più profondo del cuore, con gioia e letizia, senza calcolo o esteriore ornamento.

Nella figura del pellegrino russo ritroviamo inoltre le forme originarie della spiritualità biblica, patristica e cristologica, una spiritualità che insiste sull'elemento *kenotico* (Fil 2,4-6) di svuotamento, sulla necessità di «far vuoto» in sé, di fare esperienza del nomadismo esteriore per poter concentrare la propria attenzione sull'interiorità; uno spogliare se stessi, in conformità al Cristo *kenotico*, sofferente, umile fratello degli umiliati. È il pellegrino della verità, della giustizia, della pietà e della compassione, dell'amore colmo di misericordia. Questa compassione, che «governa l'universo» (per richiamare una splendida espressione di B. Pasternak), così misteriosamente abbondante tra i pellegrini e i padri spirituali, dona nuova vita alle creature e mette in moto l'universo. Per questo è possibile affermare, come è stato fatto con mirabile acutezza, che: «La compassione come dono dello Spirito Santo è la versione russa dell'Amore»<sup>3</sup>. La stessa compassione che muove il pellegrino verso un *sapere dell'anima*, una sapienza del cuore, che lo guida nel silenzio verso la ricerca di sé e di Dio, fino alle soglie del mistero, animato soltanto dalla tenerezza per le creature che incontra sul suo cammino e dalla nostalgia dell'infinito<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> O. Sedakova, *Apologia della ragione*, p. 65.

<sup>4</sup> Dostoevskij ci sollecita a riconsiderare il senso di questo cammino pellegrinante; nel suo romanzo *I demoni* giunge ad affermare: «La strada maestra è qualcosa di lungo lungo, di cui non si vede la fine, come la vita umana, come il sogno

Tra le condizioni interiori privilegiate dal pellegrino risaltano, unitamente alla compassione, la povertà e il silenzio, l'umiltà e la tenerezza, la sofferenza e la gioia, aspetti che evocano le vie privilegiate dall'Ortodossia verso l'asceti monastica, l'apofasi e la contemplazione, ma anche verso quelle forme peculiari della stessa santità russa: i santi *strastoterpcy* («coloro che soffrono la passione») e i santi *jurodivye* («folli in Cristo»), i santi monaci e i santi padri nello Spirito<sup>5</sup>. Per questo la figura del pellegrino costituisce il paradigma ermeneutico privilegiato non solo di una vasta agiografia e letteratura spirituale russa, ma persino di testi filosofici e di molte espressioni liturgiche e iconografiche.

Uno dei modelli tipologici più significativi della tradizione iconografica resta a riguardo la celebre *Trinità* di Andrej Rublëv, generalmente considerata quasi una sintesi della visione ortodossa della verità dottrinale e spirituale. Nell'icona sono raffigurati tre angeli che vengono accolti alla mensa di Abramo, sotto la quercia di Mamre (Gen 18,1 ss.). Orbene, ciò che caratterizza le tre figure angeliche e ne evidenzia la loro natura comune sta proprio nell'identità pellegrinante. In cammino lungo la via, i tre angeli (prefigurazione delle tre Persone della Santissima Trinità), sono visti da Abramo e subito vengono ospitati e invitati alla mensa. Lo straordinario movimento dell'amore trinitario che attraversa l'icona di Rublëv, e che ha suscitato intense meditazioni teologiche, ha come cifra simbolica di accesso al mistero il bastone del pellegrino messo in mano alle tre figure angeliche. Nella tradizione spirituale russa questa *icona della Trinità* non solo è considerata una sorta di sinte-

umano. Nella strada maestra si cela un'idea, ma nel foglio di viaggio che idea c'è? Nel foglio di viaggio è la fine dell'idea... *vive la grande route*, e poi sia ciò che Dio vuole», *I demoni*, tr. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 1982, p. 617.

<sup>5</sup> Per un ampio confronto sulle forme tipiche della santità in Russia rimandiamo soprattutto al volume di S.S. Averincev - A. Poppe - V. Vodoff e Aa.vv., *Forme della santità russa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002; E. Berh-Sigel, *Pregghiera e santità nella Chiesa russa*, Ancora, Milano 1984.

si teologica, ma anche il modello culturale per eccellenza della *filoxenia*, cioè dell'amore dello straniero e dell'accoglienza del pellegrino, un modello centrato sull'ospitalità, che richiama all'ospitare e all'essere ospitati al tempo stesso. La ragione simbolica e dottrinale è molto evidente: il Dio che fa visita ad Abramo e appare sotto la forma dei tre angeli si presenta al nostro sguardo come un Dio pellegrino e si manifesta nella sua totale vulnerabilità di pellegrino. Il sottofondo dell'icona non è altro che un paesaggio di nomadi dove scompare ogni arroccamento di tipo imperiale. Come i pellegrini, i tre angeli non sono vestiti in modo regale, con tutti i segni che connotano il loro rango e la loro dignità, e si presentano senza sandali e bisaccia, nella semplicità di chi, leggero e libero, si sposta anche più agevolmente. Sono tre veli di colori diversi che ricoprono le loro figure e simbolicamente accennano alle diversità ipostatiche nell'unità della sostanza divina che il cerchio circoscrive e racchiude. Opera di ricapitolazione teologica, ricolma di rimandi simbolici, sintesi della spiritualità ortodossa.

Ma la tipologia dei pellegrini-mendicanti nell'antica Russia si congiunge strettamente con la figura degli erranti, divulgatori della fede popolare, e tra loro un posto di particolare rilievo è occupato dagli *jurodivye* («folli in Cristo»), testimoni di una scelta evangelica tragica e burlesca<sup>6</sup>. Si diventa pellegrini, mendicanti, beati, «folli in Cristo» abbandonando tutto per rivestirsi soltanto di quella «follia dell'amore in Cristo», di quella «sapienza della croce», che al mondo appare «follia». Il pellegrino «folle in Cristo» si identifica con il Cristo oltraggiato, vilipeso, crocifisso; egli spezza l'orgoglio, l'odio e la menzogna di questo mondo fingendo la pazzia per essere disprezzato; indossando vesti lacere, oppure spogliandosi di tutto, erra come un nomade

<sup>6</sup> Sulla peculiarità di questa esperienza spirituale rimandiamo a I. Gorainoff, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988. Si vedano inoltre alcuni capitoli dell'opera di A. Sinjavskij, *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli 1993.

alla ricerca di un paese sconosciuto, immagine del Regno. Questa singolare esperienza ascetica trova in Russia una sua naturale accoglienza e recettività non soltanto tra i ceti più poveri e umili, ma persino tra gli ambienti di corte, tanto da far dire al filosofo Nikolaj Fëdorov che la Russia è sempre stata una autocrazia tempestata dagli *jurodivye*.

## 2. Il pellegrino russo nel pensiero filosofico e letterario

Il pellegrino ci invita a considerare la vita come ininterrotto pellegrinaggio alla ricerca di quella pienezza di senso che può fiorire solo nella libertà e nella pace evangelica. Una prospettiva teoretica ed esistenziale fatta propria da molti asceti, scrittori e pensatori russi. Infatti, come è stato sottolineato con assoluta pertinenza dal filosofo Nikolaj Berdjaev: «L'amore del pellegrinaggio (*stranničerstvo*), il nomadismo spirituale, è un tratto russo caratteristico; è inerente all'idea russa. Il tipo del pellegrino (*strannik*) venuto dal popolo è il tipo russo più espressivo. Abbiamo avuto dei pellegrini dalla cultura assai elevata, e gli scrittori, i pensatori russi sono tutti dei cercatori della verità divina. Gogol', Tolstoj, Dostoevskij, sono dei pellegrini, sia per il tipo dello spirito loro, sia per il loro destino. Solov'ëv anche. L'amore del pellegrino si oppone a tutto quello che è borghese, nel senso morale di questa parola»<sup>7</sup>.

Numerose potrebbero essere le conferme a queste intuizioni, basterebbe pensare a uno dei primi e più tipici filosofi russi, che appare sulla scena verso la metà del Settecento, e che dopo alcuni anni di insegnamento abbandona ogni incarico e inizia a praticare questa *filosofia pellegrinante*. Particolarmente significativa a questo proposito è la figura già citata di Grigorij Skovoroda, «filosofo pellegrino» per

<sup>7</sup> N.A. Berdjaev, *L'idea religiosa russa*, in *Russia Cristiana* 5 (1978) 26.

eccellenza, cercatore della verità, pensatore degli spazi liberi, degli orizzonti infiniti. Egli è anche l'autore di numerosi *Dialoghi* nei quali dispiega una concezione filosofica che richiama nei suoi contenuti essenziali l'atteggiamento interiore del pellegrino. La vita stessa per Skovoroda «è una peregrinazione: si compie il proprio cammino senza sapere dove andar né perché». Questo paradigma di una «verità nomade», della ricerca insonne e inesausta, dell'attesa e della speranza, dell'esodo perenne, dell'abitare errando, del soggiornare in un non-luogo, essendo il viaggio il luogo stesso del soggiornare, appare in Skovoroda come un grande paradosso. Al centro di questa ricerca sta infatti la «conoscenza di sé», il «conosci te stesso». Questo è in ampia misura il paradosso di gran parte del pensiero ortodosso, cioè il doppio movimento antinomico dell'uscire fuori di sé per rientrare in se stessi. Il pellegrino esce fuori da sé per poter ritornare in se stesso, va alla ricerca della verità, per poi riconoscerla a partire da se stesso, ritornando a se stesso. Questo richiamo all'interiorità e al «luogo del cuore» in senso biblico e patristico assumerà poi (come abbiamo già evidenziato nel capitolo precedente) una fortissima rilevanza speculativa nella tradizione teologica e filosofica russa.

Oltre a Skovoroda, vagabondi, mistici e pellegrini affollano pagine e pagine della grande letteratura russa, dalle opere di Lev Tolstoj (si pensi in particolare alla figura di *padre Sergio*), a quelle di Dostoevskij, dal «vagabondo incantato» di Leskov (dove «incantarsi» significa avere accesso al mistero del creato e delle creature, sperimentare il fascino della bellezza, essere ammaliati dai riflessi cangianti dell'esistenza), fino alle opere poetiche di Nekrasov (specialmente al suo eroe vagabondo «Vlas»), e a tanti altri autori. Per quanto riguarda Dostoevskij in particolare non è difficile rintracciare i molteplici tratti spirituali che rinviano direttamente all'archetipo del pellegrino. Dostoevskij sa bene che «il pellegrinare è una specie di passione dell'ani-

ma», e aggiunge: «L'ho notato più di una volta, il popolo è il vagabondo per eccellenza». Si pensi alla figura di Makar Ivanovic de *L'adolescente*, che nella ricerca della comunione cosmica soffre i tormenti della bellezza redentrice. Ora è fin troppo evidente che questa figura, pur nella sua grande originalità, è ricavata dallo scrittore proprio attingendo dalla grande tradizione dei vagabondi mistici e pellegrini. Attraverso la figura di Makar il vagabondo acquista un suo rilievo avvincente di personaggio che non è più possibile eludere. Si pensi alla figura dello *starec* Zosima de *I fratelli Karamazov*, e immediatamente il riferimento al pellegrinaggio spirituale e al pellegrino russo si fa più esplicito ed evidente. Zosima ha vissuto pienamente la condizione di pellegrino, anche se nel testo è soltanto accennata: «Nella mia giovinezza – saranno passati quarant'anni – percorrevamo la Russia, padre Anfim e io, questuando per il nostro monastero...». Zosima definisce l'uomo come un «errante» e nelle sue conversazioni colloca la condizione del pellegrinare nella sfera metafisica. Ma lo *starec* Zosima è anche l'espressione di quella condizione paradossale del pellegrino, poiché egli è in fondo un pellegrino che ha ricevuto il dono della paternità spirituale, della *cardiognosia*, e stando fermo percorre i territori sconfinati e inesplorati del cuore dell'altro, fino a rintracciarne il sentiero che conduce verso la beatitudine e la perfezione spirituale.

### 3. Il pellegrino e il suo *starec*

Tuttavia, l'opera più rilevante resta il celebre scritto pubblicato con il titolo *I racconti di un pellegrino russo*, testo tra i più classici per cogliere la rilevanza mistica e spirituale del pellegrino e del pellegrinaggio all'interno della tradizione ortodossa russa. Il manoscritto, comparso inizialmente sul Monte Athos attorno al 1860, venne pubblicato per la prima volta solo nel 1881, poi ristampato ripe-

tutamente, uscendo dai confini della Russia per diffondersi con successo in molti Paesi e culture<sup>8</sup>.

Facendo nostra una delle definizioni più suggestive e pertinenti di questo racconto, esso si presenta in estrema sintesi come «l'ubriacante storia d'amore del Pellegrino con la sua Preghiera»<sup>9</sup>. Il pellegrino appare sulla scena presentandosi con queste parole: «Per misericordia di Dio sono uomo e cristiano, per opere gran peccatore, per vocazione pellegrino senza dimora, del ceto più umile, che va forestiero di luogo in luogo. I miei averi sono: una bisaccia di pan biscotto sulle spalle, e in seno la sacra Bibbia, ecco tutto»<sup>10</sup>. Così prende avvio questa singolare narrazione; un'*ouverture* che inaugura al contempo un grande trattato spirituale, un romanzo picaresco, un risplendente poema russo e una fiaba classica. Il pellegrino, al quale sono stati attribuiti *I racconti*, resta ancora un personaggio sconosciuto e anonimo anche se negli ultimi anni sono emerse diverse ipotesi sulla sua identità<sup>11</sup>. Tuttavia egli è apparso sin dall'inizio e resta ancora oggi un modello esemplare di tutti coloro che, animati da una inestinguibile sete di infinito, si mettono alla ricerca di Dio o di una via verso una prossimità con lui. Il suo profilo non è quello di un viaggiatore errante che vaga e vagabonda senza meta, bensì di un vero e proprio pellegrino, per quanto insolito; vale a dire di un cercatore di Dio per mezzo della preghiera continua del

<sup>8</sup> Numerose sono le pubblicazioni apparse negli ultimi anni. Solo in Italia, negli ultimi vent'anni, sono state proposte sei diverse versioni, l'ultima e più accurata delle quali è *Racconti di un pellegrino russo*, Introduzione di A. Rigo, traduzione, note e postfazione a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2005 (di seguito citeremo questa versione).

<sup>9</sup> Questa è la definizione proposta da Cristina Campo, sensibilissima interprete del pensiero e della spiritualità ortodossa, nella limpida e intensa *Introduzione* a una delle prime pubblicazioni in lingua italiana, *Racconti di un pellegrino russo*, Rusconi, Milano 1973, ripubblicato presso Bompiani, Milano 2003, pp. 7-8.

<sup>10</sup> *Racconti di un pellegrino russo*, p. 23.

<sup>11</sup> Un'accurata ricostruzione storico-critica è stata fornita da A. Mainardi, nella *Postfazione* all'edizione sopra segnalata (pp. 273-302).

cuore. La sua è dunque una ricerca del regno dei cieli che insegue una visione ignota e inesplicabile, magari soltanto un'arcana parola che dona un nuovo senso alla vita, per la quale si diserta di colpo la terra amata e ogni bene.

L'intenzione originaria del pellegrino intende essere quella di mettersi in cammino, nel tentativo di corrispondere alla pressante sollecitazione dell'apostolo Paolo: «pregate senza interruzioni» (1Ts 5,16). Egli intende anzitutto comprendere non solo il senso profondo di quelle parole, ma anche farne un'esperienza concreta e scorgerne il suo fine ultimo. Interpella teologi, ascolta omelie, si confronta con persone sapienti e affidabili, poi, ancora insoddisfatto, insiste nella sua ricerca e infine incontra un anziano *starec* che gli indica cosa esattamente l'espressione vuole significare e come tradurla in concretezza di vita quotidiana. Anche questo particolare non è certo irrilevante, poiché mostra in modo assai eloquente come l'iniziazione cristiana nell'Ortodossia avvenga prevalentemente non sulla base di disposizioni normative o dottrinali e neppure attraverso una particolare strutturazione e organizzazione ecclesiale, ma soprattutto mediante l'insegnamento dei Santi Padri, mediante la preghiera e la comunione personale con Dio. Essa non si fonda tanto sulla disciplina e sull'ordinamento dottrinale, bensì sull'azione della grazia divina e sulla forza della preghiera.

Questo spiega perché la pratica ascetica della paternità spirituale (*starčestvo*) sia diventata uno dei metodi privilegiati per guidare e sostenere le anime<sup>12</sup>. La fede che il po-

<sup>12</sup> Su questo versante esiste una bibliografia assai vasta, pertanto ci limitiamo a rinviare all'ottima opera di N. Arseniev - V. Losskij, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*, Qiqajon, Magnano (BI) 1997. Sul ruolo storico e spirituale del padre spirituale nella tradizione slava si vedano inoltre E. Citterio, *La figura del padre spirituale*, in Aa.vv., *Monachesimo e trasfigurazione*, pp. 152-177; Id., *La dottrina spirituale dello «starec» Paisij. Radiografia di una comunità*, in A. Mainardi (a cura di), *Paisij, lo starec* (Atti del convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa), Qiqajon, Magnano (BI) 1997, pp. 55-82.

polo riserva ancora oggi all'autorità degli *starcy* è una fede nei doni spirituali, un abbandonarsi liberamente all'azione benefica di Dio che agisce attraverso questi padri nello Spirito: «Plasmato dall'incontro con Dio nella solitudine, lo *starec* è capace di guarire con la sua sola presenza. Egli guida e forma gli altri, non in primo luogo con i consigli, ma con la sua compagnia, con l'esempio vivente e particolare che offre. Insegna tanto con il silenzio quanto con la parola. (...) Ma il vero viaggio dello *starec* è di ordine spirituale: egli lo compie nel cuore e non, in senso spaziale, nel deserto»<sup>13</sup>. Significativo è altresì che tra i doni peculiari del padre spirituale figurano innanzitutto: *la capacità di osservazione e di discernimento*, vale a dire la facoltà di cogliere e intuire i segreti dei cuori, di comprendere le profondità nascoste nel cuore dell'altro; *la capacità di amare e di far proprie le sofferenze degli altri* (come ci ricorda Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*, «uno *starec* è colui che prende la vostra anima e la vostra volontà nella sua anima e nella sua volontà»); *la potenza spirituale e l'arte di trasformare la natura umana* (in questa arte delle arti che è l'asce-tica si colloca anche il dono della guarigione, di cui dispongono molti *starcy*).

Come testimoniano in modo davvero esemplare le principali figure di *starcy* che attraversano la storia della spiritualità russa da Paisij Veličkovskij a san Serafim di Sarov, passando attraverso la straordinaria fioritura del celebre monastero di Optina<sup>14</sup>, nel quale si sono susseguite per se-

<sup>13</sup> K. Ware, *Riconoscete Cristo in voi?*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994, pp. 72-73.

<sup>14</sup> Per un confronto con i grandi padri di Optina si veda in particolare la bella raccolta in volume dal titolo: *Iconografia dell'anima. Voci dal grande eremo russo*, a cura di L.M. Mirri, Paoline, Milano 2007. Sulla rilevanza di questo vivaio della cultura e della spiritualità russa nella tradizione ortodossa rimandiamo all'eccellente raccolta di studi presente in Evlogij di Vladimir - S.L. Firsov - S. Senik - S.S. Choružij e Aa.vv., *Optina Pustyn' e la paternità spirituale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003. Si vedano inoltre V. Kotel'nikov, *L'Eremo di Optina e i grandi della cultura russa*, «La Casa di Matriona», Milano 1996; la raccolta di saggi (in russo) di Aa.vv., *Optina Pustyn': monastyr i russkaia kul'tura* (Atti del simposio internazionale, Università di Bergamo, 19-23 aprile 1990, a cura di N. Kauchtschischwili e N.K. Boneckaja), Moskva 1993.

coli generazioni di padri spirituali, celebri per i tanti doni di grazia elargiti anche alle eminenti figure della letteratura russa, fino ai padri sopravvissuti alla persecuzione, poi emigrati in Occidente, come padre Alekseij Mečev e tanti altri, il tratto comune va riconosciuto soprattutto nella loro capacità di amore che abbraccia ogni cosa, proprio in virtù dell'azione dello Spirito Santo che agisce in loro. Emblematica resta a riguardo la luminosa figura dello *starec* Zosima dalla quale traspare, con levità e grazia, l'autentica statura di un vero mistagogo, soprattutto quando osserva: «Di fronte a certe idee si rimane a volte perplessi, soprattutto in presenza del peccato dell'uomo, e ci si domanda: "bisogna attaccarlo con la forza, oppure con un amore umile?". Decidi sempre: "lo affronterò con un amore umile". Se ti decidi in tal modo una volta per tutte, potrai conquistare il mondo intero. L'umiltà nell'amore è una forza prodigiosa, la più grande di tutte e senza eguali»<sup>15</sup>.

I *Racconti di un pellegrino russo* prendono avvio proprio dall'indescrivibile desiderio interiore di profonda comunione con Dio mediante la preghiera incessante, ma l'accesso a questo mistero è reso possibile soltanto dall'incontro con l'anziano monaco, che non solo gli rivela i segreti di questa preghiera, ma soprattutto gli consegna, oltre a un rosario, anche la *Filocalia*, vale a dire un compendio e un metodo purificato e perfezionato dalla sapiente tradizione dei Padri della Chiesa orientale per scoprire la vasta e preziosa sapienza racchiusa nelle poche parole di quella preghiera, e per sperimentarne i suoi insospettabili benefici.

Il tesoro, la perla preziosa di questa insonne ricerca spirituale è racchiusa nella *preghiera del Nome di Gesù*, chiamata anche nella tradizione russa «preghiera del cuore». Essa così recita: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi

<sup>15</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov. Dalle parole e insegnamenti dello starec Zosima*, parte II, Libro VI, (g).

pietà di me peccatore». Una preghiera apparentemente estremamente semplice, ma in realtà assai compiuta e perfetta nella sua essenzialità quanto a sapienza spirituale. Preghiera del cuore, sintesi sapienziale dell'esperienza mistica e filocalica; preghiera che attinge all'antica fonte patristica e monastica<sup>16</sup>, poi riproposta con vigore soprattutto da san Simeone il Nuovo Teologo e san Gregorio Palamas, ma in Russia soprattutto da Nil Solskj, Paisij Veličkovskij e tanti altri padri, fino a raggiungere il nostro tempo preservando la sua integrità e semplicità.

Effettivamente l'efficacia di questa portentosa preghiera sperimentata giorno dopo giorno dal pellegrino russo risiede essenzialmente nelle sue caratteristiche fondamentali: la *semplicità* e la *flessibilità* di una parola che come una melodia sgorga nel cuore; la *completezza*, poiché unisce in un movimento circolare adorazione e penitenza, lode e pentimento, ma soprattutto perché, come afferma il pellegrino russo, essa «reca in se stessa la pienezza della verità evangelica» in quanto contiene i due misteri principali della fede cristiana (Incarnazione e Trinità, poiché nessuno può dire «Signore Gesù, se non nello Spirito Santo»: 1Cor 12,3); la *disciplina interiore*, correlata all'esercizio spirituale e fisico (ripetizione, respirazione, postura...) che circoscrive il movimento stesso di questa preghiera dalle labbra alla mente, dalla mente al cuore, fino alla loro perfetta unione, alla perfetta quiete interiore. Mentre si recita questa preghiera, ci si concentra sul cuore, come dice il vescovo Ignatij Briancaninov, occorre «spostare la mente nel cuore», quindi assumere una particolare disposizione interiore, tutta tesa all'*esichia*, cioè alla *quiete interiore*, che è sempre dono di grazia e mai il frutto dell'umana volontà.

<sup>16</sup> Per un approfondito confronto storico, teologico e spirituale su questa preghiera rimandiamo ai preziosi saggi presenti nel volume degli Atti del convegno ecumenico internazionale sulla spiritualità russa, Aa.vv., *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2004.

Ma il tratto più rilevante resta quello inerente alla *potenza del Nome* divino, alla sostanziale identità tra essere e nome, nominazione e divina Presenza, poiché « qualunque cosa chiediate al Padre, egli ve la concederà in Nome mio » (Gv 16,23); infatti gli ammalati sono sanati e i diavoli sono scacciati nel Nome di Gesù<sup>17</sup>. Secondo la tradizione spirituale ortodossa il nome è congiunto sostanzialmente alla persona, così l'invocazione del Nome divino possiede un carattere genuinamente sacramentale, costituisce un segno efficace della sua invisibile Presenza e azione. Tuttavia, come attesta la profonda esperienza spirituale del pellegrino russo, la preghiera di Gesù non è un magico talismano, e la sua efficacia e potenza non risiede certamente nella perfezione della sua forma esteriore, nella tecnica della respirazione o nella meccanica ripetizione. Come in ogni azione sacramentale, si presuppone la cooperazione con Dio, un autentico abbandono all'azione del suo Spirito, l'interiore conversione e pentimento, la fede attiva e una vera e propria impresa ascetica (*podvig*).

Estremamente significative restano a riguardo le intense riflessioni di Cristina Campo, che con il suo limpido e acuto sguardo spirituale osservava: « Il racconto del Pellegrino russo non è se non la cronaca della sua stupefatta ed ebbra convivenza con la Preghiera del Nome. È questa la gemma portentosa, il cui fulgore protegge il corpo e illumina l'intelletto, disvela cose lontane e ammansisce le fiere, vince tutti i cuori, sazia tutti i bisogni e tramuta tutti i paesaggi. (...) Stretto tra le braccia di questa invisibile principessa che lo rapisce in volo, il Pellegrino giunge a sperimentare la condizione tra tutte al mondo più deliziosa: non

<sup>17</sup> Sull'insieme di questi tratti caratterizzanti della Preghiera di Gesù si veda la profonda riflessione teologica e spirituale proposta dal vescovo ortodosso Kallistos Ware, *La potenza del Nome. La preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, ora pubblicato in *Appendice* al volume di E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore*, pp. 117-152.

lui prega la Preghiera, ma dalla Preghiera è pregato, non lui ne vive ma ne è vissuto, non il suo cuore scandisce le divine parole, ma ne è divinamente scandito»<sup>18</sup>.

#### 4. Esicasmo e palamismo in Russia

Secondo diversi storici del pensiero religioso, il passaggio dell'*esicasmo* (qui inteso non come sintesi teologico-dottrinale, bensì come preghiera contemplativa a cui era connessa una particolare intuizione ed esperienza di Dio) dal Monte Athos alla Russia sarebbe da attribuire soprattutto all'eminente figura monastica di Nil Sorskij (tra XV e XVI secolo), nonostante tracce di questa pratica ascetica fossero già documentate dal primo periodo della conversione slava (già nel periodo kieviano). In maniera congiunta alla diffusione dell'*esicasmo* sarebbe avvenuta anche la prima diffusione del palamismo; ma a uno sguardo più accorto la situazione pare ben diversa.

Abbondanti sono anzitutto le testimonianze sulla penetrazione delle correnti esicaste in Russia, grazie alle numerose traduzioni in Bulgaria e in Serbia di opere teologiche e spirituali provenienti da Bisanzio, ma anche grazie alla presenza sul Monte Athos (specialmente nel grande monastero serbo di Chilandari) di numerosi monaci slavi che vennero in diretto contatto con i grandi maestri dell'*esicasmo*, prima del ritorno di alcuni di loro ai monasteri ortodossi russi di origine. Tuttavia, se l'esperienza orante e spirituale dell'*esicasmo* pare diffondersi progressivamente in Russia senza sosta (soprattutto in ambito monastico, e in special modo nella *Lavra* della SS. Trinità di San Sergio), non altrettanto è possibile sostenere circa la reale diffusione dell'opera di Palamas e del palamismo quale corrente di

<sup>18</sup> C. Campo, *Introduzione a Racconti di un pellegrino russo*, pp. 6-7.

pensiero teologico-filosofico. Come attestano infatti diversi documenti e studi recenti sull'argomento, la diffusione e la conoscenza effettiva dell'opera e del pensiero di Gregorio Palamas sembra attecchire in Russia soltanto verso la metà del XIX secolo, soprattutto per merito dei grandi *starcy* di Optina (che ne seppero declinare alcune istanze teologiche inerenti soprattutto all'arte ascetica e alla santità), e mediante loro estendersi al più vasto ambito della cultura teologica, filosofica e letteraria. Un rilievo del tutto speciale rivestiranno a questo proposito due importanti «eventi» culturali.

Il primo è la traduzione in slavone ecclesiastico, approntata dallo *starec* ucraino Paisij Veličkovskij, della *Dobrotoljubie* (la celebre *Filocalia*, antologia di testi sulla preghiera raccolti con sapiente cura e discernimento da Nicodemo Aghiorita e Macario di Corinto, pubblicata per la prima volta in lingua greca a Venezia nel 1782)<sup>19</sup>. Questa vera e propria *summa* della sapienza spirituale patristica orientale (che non solo ospita alcuni scritti ascetici di Gregorio Palamas, ma che al suo pensiero pare ispirarsi), sta alla base del rinnovamento filocalico ed esicasta in Russia, e con esso del monachesimo contemplativo<sup>20</sup>. Alla prima pubblicazione avvenuta a Mosca nel 1793 ne seguirono altre in rumeno e in russo moderno nel XIX secolo, quella integrale di Teofane Govorov, detto il Recluso (1815-1894), e quella parziale di Ignatij Brjančaninov (1807-1867). Al fervore di questi due vescovi eruditi e vigili maestri e padri spirituali,

<sup>19</sup> Sull'importanza di questa raccolta per l'intera cultura slava si vedano gli eccellenti studi di padre Elia Citterio, *L'orientamento ascetico spirituale di Nicodemo Aghiorita*, Ed. Fratelli contemplativi di Gesù, Alessandria 1987; Id., *Nicodemo l'Aghiorita*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, 2 voll., a cura di C.G. Ponticello - V. Ponticello, Paris-Turnhout 2001.

<sup>20</sup> Come è stato autorevolmente sottolineato, molto significativamente «l'opera di Gregorio Palamas è il vero e proprio "telaio" sul quale Nicodemo costruisce la propria dottrina spirituale», A. Rigo, *Nicodemo l'Aghiorita, la «Filocalia» e Gregorio Palamas*, in Aa.vv., *Nicodemo l'Aghiorita e la filocalia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003, pp. 151-174, cit. p. 173.

e alla diffusione e influenza dei loro scritti e insegnamenti viene infatti attribuito quel prodigioso rinnovamento filocalico in Russia.

Il secondo aspetto riguarda la comparsa, verso il 1860, dei *Racconti di un pellegrino russo*, che testimoniano la rapida e sorprendente diffusione della «preghiera del cuore» o «preghiera di Gesù» nell'ambito della pietà popolare russa, in una sua forma più diretta e spontanea.

Entrambi gli eventi generarono la straordinaria diffusione della «preghiera del cuore» e la conseguente rinascita filocalica ed esicasta, anche se la conoscenza del palamismo restava ancora piuttosto circoscritta<sup>21</sup>.

Un confronto più ampio e approfondito con l'opera di Palamas potrà avvenire soltanto verso la fine dell'Ottocento e nel primo ventennio del Novecento. Questo periodo storico coincide in Russia con la fase di massima conoscenza, ricerca, pubblicazione e divulgazione dei Padri della Chiesa (soprattutto d'Oriente), una diffusione che non ha l'eguale in altre parti del mondo e coincide anche con la più matura conoscenza della «sintesi palamita» colta nella sua ampia potenzialità teoretica e spirituale. Da questo punto di vista, la Russia del primo ventennio del XX secolo costituisce un «laboratorio» di pensiero per molti aspetti unico, soprattutto per il tentativo di mettere in atto in modo dinamico alcune delle intuizioni di fondo di Palamas, facendole interagire con le diverse forme del pensiero teologico, filosofico, linguistico, artistico e scientifico.

<sup>21</sup> Solo in stretti ambiti dello slavofilismo vicini a Optina, e in particolare in alcuni scritti di Ivan V. Kireevskij, compaiono precisi riferimenti all'opera di Palamas relativi all'intima connessione tra «preghiera della mente» e «luce che illumina l'anima dell'uomo e accende nel suo cuore la fiamma dell'amore di Dio». Sulla diffusione dell'esicasmò in Russia esiste ormai una vasta bibliografia; qui rimandiamo in particolare agli scritti: Aa.vv., *Nil Sorskij e l'esicasmò*, Qiqajon, Magnano (BI) 1995; J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981; J. Meyendorff, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Torino 1997; E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore*.

Negli anni che seguirono la Rivoluzione, queste scoperte del palamismo subirono in terra russa una brusca e drammatica interruzione. Soltanto tra i più autorevoli pensatori russi della «diaspora» continuarono a esercitare il loro prolungato influsso teologico-spirituale, in particolare in p. Sergej Bulgakov, Vl. Losskij, Georgij Florovskij, Jean Meyendorff e Basile Krivochéine, protagonisti del rinnovamento della teologia ortodossa dell'emigrazione russa in Occidente, figure di riferimento del movimento «neo-patristico» e della ritrovata attualità del palamismo in seno al dialogo ecumenico. Furono infatti proprio le opere degli autori appena citati che contribuirono a precisare e rinnovare i termini della questione palamitica in un più ampio orizzonte storico, ascetico e mistico<sup>22</sup>.

## 5. La teologia palamita e il pensiero russo

Tuttavia, proprio tra i pochi pensatori che per ragioni differenti scelsero di permanere in Russia, è possibile cogliere una diversa funzione teoretica del grande padre bizantino, non soltanto di rinvigorismento della tradizione teologica ortodossa, ma soprattutto di reale provocazione anche per il pensiero filosofico e scientifico. Tra essi spiccano in particolare le figure di Vladimir Ern, Pavel A. Florenskij e Alexej Losev, tutti pienamente convinti che la dottrina palamita delle energie permettesse al pensiero ortodosso del XX secolo di saldarsi con le più recenti teorie delle scienze naturali, soprattutto della matematica e della fisica teorica, insieme a un'esperienza mistica perso-

<sup>22</sup> Fra i fondamentali contributi dei teologi ortodossi russi al pensiero di Palamas, segnaliamo in particolare: B. Krivochéine, *The ascetic and theological Teaching of Gregory Palamas*, in *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938) 1-4; V. Losskij, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Saint Grégoire Palamas*, Paris 1959.

nalista e personale di Dio, per giungere a una concezione integrale della conoscenza di Dio e del mondo creato.

Studiando la dottrina di san Gregorio Palamas questi pensatori russi non sono soltanto rassicurati dal dono dell'esemplare ricapitolazione, ma anche attratti dall'apertura alla creativa presenza della libertà nello spirito della tradizione. È una teologia che ha i suoi pilastri nell'*esperienza viva* e nella partecipazione personale di Dio, nell'apofatismo e nel suo superamento, nella divinizzazione e nella dottrina delle energie e della luce divina. Ognuno di questi fondamenti dottrinali meriterebbe un'approfondita rilettura e interpretazione, in vista soprattutto di un rinnovato confronto teoretico tra Oriente e Occidente cristiano<sup>23</sup>. Molti di questi temi portanti della teologia palamita trovano proprio nella cultura filosofica, teologica e spirituale russa dell'inizio del secolo XX un terreno particolarmente fecondo per la loro germinazione: lo spirito antidogmatico, la ricerca e l'affermazione di una verità paradossale e antinomica, l'elaborazione di una teologia simbolica. Sono solo alcuni dei nuclei generativi fatti propri dal pensiero religioso russo.

Per Palamas, come poi per i principali pensatori ortodossi russi, i dogmi della Chiesa non si riducono certamente a formule logiche e concetti astratti intorno al mondo soprannaturale. In essi, al contrario, è custodita l'esperienza della conoscenza mistica di Dio e l'esperienza spirituale della Chiesa, nel seno della quale la teologia è anzitutto incontro della verità con la vita che trova la sua forma espressiva più adeguata nel realismo del simbolo cristiano contenente in sé la tensione antinomica tra i due principi: né

<sup>23</sup> Oltre ai saggi introduttivi di E. Perrella ai tre poderosi volumi dell'edizione italiana alle *Opere* di Palamas, segnaliamo anche l'ottima sintesi sui fondamenti del palamismo presente in Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Lipa, Roma 1996, e la vasta *Introduzione* di M. Tenace alla raccolta antologica di Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce increata*, Paoline, Milano 2005, pp. 9-107, con ampia bibliografia critica sul grande teologo.

l'inevitabilità senza scampo del silenzio (apofatismo assoluto), né la totale esplicazione e formulabilità completa (assolutezza catabatica). Nella concezione dogmatica cristiana fatta propria da Palamas il significato della realtà si rivela a misura che oltrepassa questa realtà: realtà materiale e realtà spirituale s'incontrano, senza confondersi, nella sostanza simbolica.

La lunga controversia tra esicasti e anti-esicasti e lo scontro tra il metodo teologico di Gregorio Palamas e quello dei suoi avversari consumatosi nel corso del XIV secolo<sup>24</sup> fecero emergere chiaramente non solo la differenza tra due diverse teologie, ma soprattutto le diverse forme presenti già nella tradizione orientale di *conoscenza-esperienza* della verità e la natura simbolico-antinomica di questa. Gregorio Palamas, rivolgendosi a Barlaam, più volte cerca di chiarire la diversa metodologia messa in atto dalla tradizione patristica orientale, fatta propria poi dall'Ortodossia, vale a dire una conoscenza sempre legata all'esperienza e ai sensi (sia che si tratti di cose create sia di increate) e per questo in grado di mostrare (più che dimostrare) il senso ontologico e salvifico dei divini misteri. Allo stesso modo padre Pavel A. Florenskij, ereditando questa tradizione palamitica, ribadisce proprio in apertura al suo capolavoro teologico e filosofico che «il gusto ortodosso, il volto ortodosso si sente e non sottostà al calcolo aritmetico; l'Ortodossia si mostra, non si dimostra». Infatti «esiste un unico metodo legittimo per conoscere i dogmi: l'esperienza religiosa viva»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Questa controversia dottrinale resta tra gli aspetti più ampiamente esaminati dalla critica, anche se talora in modo pretestuoso e senza conoscere adeguatamente i testi in questione. Cfr. il pregevole studio di A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Antonianum, Roma 2005. Si veda inoltre l'ottimo saggio di A. Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368*, in Aa.vv., *Gregorio Palamas e oltre*, a cura di A. Rigo, Olschki Ed., Firenze 2004.

<sup>25</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 13.

In Palamas non esiste alcuna avversità di principio per il metodo dialettico dimostrativo della scienza teologica, e dunque alcuna tendenza antiscientifica, ciò nonostante egli la reputa insufficiente e inadeguata alla conoscenza del mondo invisibile. Pertanto la conoscenza ultima della verità non può ridursi a vuota dimostrazione formale, ma proprio perché include in sé la vita (con le sue contraddizioni) deve poter contenere in sé anche ciò che la può negare. Il principio catafatico non può essere escluso a priori, ma poiché si rivela insufficiente e inadeguato per la conoscenza delle cose invisibili, va necessariamente tenuto insieme a quello apofatico<sup>26</sup>. Ecco delinearsi i contorni di una teologia antinomica che «tiene insieme» due proposizioni contrarie ma ugualmente vere<sup>27</sup>. Palamas ha ben chiaro il fine della teologia antinomica relativamente al dogma e alla contemplazione dei misteri divini, poiché il suo compito è proprio quello di elevare la mente dall'ambito dei concetti ai dati concreti della rivelazione. Come è stato colto con acutezza da V. Losskij, «il punto di partenza dell'opera teologica di san Gregorio Palamas è un'antinomia che concerne il conoscibile e l'inconoscibile in Dio. È l'antinomia delle due vie teologiche, quella positiva e quella negativa, posta da Dionigi l'Areopagita»<sup>28</sup>. In perfetta sintonia con questa concezione teologica, Florenskij prima, Sergeij Bulgakov e diversi pensatori russi poi, faranno dell'antinomia il fulcro dinamico della loro prospettiva di pensiero<sup>29</sup>.

Basterebbero questi richiami essenziali per cogliere come nell'esperienza di fede e nell'opera di Palamas sia già

<sup>26</sup> Cfr. Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia*, vol. III, p. 137.

<sup>27</sup> Su questo aspetto fondamentale della teologia antinomica che più ha influito sul pensiero religioso russo, si vedano soprattutto i capitoli II e III dell'opera di P. Scazzoso, *La teologia di San Gregorio Palamas in rapporto alle fonti e al suo significato odierno*, Ed. Istituto di studi teologici ortodossi «San Gregorio Palamas», Milano 1970.

<sup>28</sup> V. Losskij, *La teologia della luce in san Gregorio Palamas*, in Id., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, p. 92.

<sup>29</sup> Cfr. quanto già esposto e argomentato nel capitolo III di questo studio.

presente nella sua forma più sistematica e matura la consapevolezza dell'antinomia della verità e di una conoscenza non soltanto razionale e concettuale, ma anche ontologica e simbolica. Sempre sulla base dei medesimi presupposti teoretici si strutturano e prendono forma non soltanto le correnti teologiche e filosofiche più rappresentative e mature del pensiero russo dell'inizio del XX secolo (P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov, S.L. Frank, L.P. Karsavin, e più tardi, V. Losskij e A. Schmemmann), ma, in stretta consonanza con queste, alcune delle intuizioni e prospettive più innovative del pensiero scientifico russo dell'inizio del XX secolo.

Florenskij in particolare, con esplicito riferimento a Gregorio Palamas, mette mirabilmente a frutto queste intuizioni esplorando i più innovativi ambiti dell'epistemologia: dalla conoscenza-esperienza della verità (*Istina*) alla sua essenza antinomica dall'aritmologia del matematico Nikolaj Bugaev, all'insiemistica di G. Cantor e alla sua teoria dell'infinito; dalla teoria della discontinuità a quella della relatività; dal rapporto tra microcosmo e macrocosmo presente nella concezione patristica e palamita alla teoria di biosfera e noosfera (in dialogo con V. Vernadskij); dalla concezione degli «immaginari» in geometria a una visione della scienza come descrizione simbolica della realtà; dalla critica del razionalismo astratto alla ricerca di nuovi modelli di razionalità, fino alla teoria della conoscenza fondata su una nuova «epistemologia del simbolo»<sup>30</sup>. Ognuno di questi aspetti andrebbe opportunamente approfondito e precisato nelle sue specifiche implicazioni teoretiche e nei suoi concreti sviluppi pratici, senza trascurare che uno dei tratti comuni e più fecondi di queste diverse prospettive di pensiero va proprio ricercato nell'influsso della nozione palamita di *energia*.

<sup>30</sup> Tutte queste questioni sono indagate e tematizzate nei diversi saggi scientifici che compongono la raccolta di P.A. Florenskij, *Il simbolo e la forma*.

## 6. Dall'esicasmo alla «filosofia del Nome»

Il pensiero russo dell'inizio del Novecento torna a riflettere sull'opera di Palamas mutuandone non solo criteri metodologici, ma soprattutto tratti fondativi necessari per affrontare le nuove sfide del rapporto tra teologia ortodossa e pensiero moderno. In tale contesto, un ruolo del tutto particolare riveste il linguaggio, anzi la natura della parola, a partire dalla sua struttura antinomica, dalla tensione in essa presente tra *ergon* ed *energheia*. Da questa consapevolezza trae alimento la singolare disputa teologica e filosofica intorno al *culto del nome* o «venerazione del nome» di Dio, ovvero il movimento dell'*imeslavie*, vale a dire dell'*onomatodossia*<sup>31</sup>.

La pubblicazione, nel 1908, del libro *Sulle cime del Caucaso*<sup>32</sup> del monaco eremita dell'Athos, fece divampare una rinnovata controversia intorno alla funzione teologica della nominazione, all'evocazione teofanica del Logos Eterno e della sua reale presenza connessa al pronunciamento del Nome di Dio-uomo. Il monaco Ilarion affermava che tutta la forza e l'efficacia di questa supplica esicasta (*Gospodi Isusie Christie, Synie Bozij, pomiluj mia - Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me*) era interamente contenuta nel *Nome di Gesù*, che è Nome proprio di Dio e dell'uomo. Questo Nome non solo intende richiamare Dio, ma lo rende oggettivamente presente, operando un'indubbia funzione salvifica: «Non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12). Alle reazioni scomposte della Chiesa russa e a quelle repressive dell'esercito zarista contro i monaci ribelli seguì l'indignazione di tutta la filo-

<sup>31</sup> Cfr. R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

<sup>32</sup> Titolo originale dell'opera del monaco Ilarion, *Na Gorach Kavkaza*, scritta presso il monastero di San Simeone il Cananeo, fondato dai monaci russi di San Pantaleone sull'Athos, detto *Russicon*.

sofia religiosa russa. Risultato delle infuocate dispute atonite fu l'espulsione nel 1913 di qualche centinaia di monaci russi dalla Santa Montagna, che rappresentò il primo potente colpo inferto alla presenza monastica russa sull'Atos, compiuto proprio dai vescovi del santissimo sinodo, al quale seguirono poi quelli più noti inferti dalla Rivoluzione e dalle successive persecuzioni<sup>33</sup>. Questa singolare vicenda è all'origine di un attento ripensamento di alcuni aspetti dell'opera di Gregorio Palamas nella Chiesa russa, ma al contempo anche dell'elaborazione di una vera e propria *filosofia del Nome*, che riunisce pensatori religiosi russi sensibilmente affini nel modo di intendere ermeneutica e linguaggio entro gli orizzonti di una precisa filosofia della religione.

In particolare oltre a Florenskij, che ne è in qualche modo l'anticipatore (il suo primo intervento sulla *imeslavie* è del 1913), la questione del nome assume progressivamente un'elaborazione teoretica molto articolata e complessa, coinvolgendo il poeta e saggista O. Mandel'stam<sup>34</sup>, il teologo S.N. Bulgakov, come pure i filosofi V.F. Ern e A.F. Losev<sup>35</sup>. Non a caso quando nel 1918 il dibattito teologico (dopo le drammatiche vicende storiche) approda al Concilio Panrusso, viene affidato proprio a Sergeij Bulgakov l'incarico della relazione introduttiva e del coordinamento

<sup>33</sup> Per una ricostruzione analitica della vicenda e le sue ripercussioni in ambito ecclesiale e teologico russo rimandiamo al documentato studio di Ilarion Alfeev, *La gloria del Nome*.

<sup>34</sup> Il poema di O. Mandel'stam scritto nel 1915 a difesa degli onomatodossi è citato dall'edizione completa (a cura di G.P. Stuve e B.A. Filippov), *Sobranije Socinenij*, t. I, Leningrado, Chardzizew, 1967 (2ª ed.). A occuparsi dello stesso problema furono inoltre altri grandi filosofi della religione E. Trubeckoj, *La luce del Tabbor e la Trasfigurazione nell'intelletto* (1914) e V. Ern, *La controversia del Nome di Dio* (1917).

<sup>35</sup> A.F. Losev, *Filosofija Imeni* (La filosofia del Nome), Ed. Moskovskovo Univ., Mosca 1990, che resta l'opera più rilevante di questo affascinante «filosofo del nome, del numero e del mito» (A. Techo-Godi) e che porta lo stesso titolo dell'opera di Bulgakov, anche se scritta nel 1923, revisionata nel 1926 e pubblicata nel 1927.

dei lavori (interrotto poi dall'incalzare della Rivoluzione). Da questo materiale preparatorio, lungamente rimeditato, nasce *La filosofia del verbo e del nome*<sup>36</sup>, opera che l'autore stesso considera come la più filosofica, tutta rigorosamente costruita sulla dinamica comprensione del rapporto pensiero-linguaggio, nella consapevolezza che «per se stessi né il pensiero né il linguaggio sono spiegabili (...). Essi sono. Non c'è pensiero che non sia incarnato in parole, né parole che non incarnino un pensiero»<sup>37</sup>. Quest'opera resta una pietra miliare della filosofia del linguaggio nella storia del pensiero contemporaneo, per la capacità di illuminare e disvelare il corpo, la forma e il senso del verbo, attraverso la natura simbolica della parola e l'analitica del discorso, riuscendo a elaborare una vera e propria *filosofia della grammatica*, una sorta di «soluzione grammaticale degli schemi kantiani», per giungere infine a trattare la *filosofia del Verbo* in senso proprio, in relazione al nome «proprio» e al *Nome di Dio*. Ma la realizzazione dell'opera di Bulgakov sarebbe stata impensabile al di fuori del fecondo e ininterrotto dialogo e confronto di pensiero dell'autore con l'amico Florenskij e, tramite lui, con l'opera recuperata di Palamas<sup>38</sup>.

La posizione di padre Pavel Florenskij può considerarsi per molti aspetti anticipatrice in quanto, escludendo la riduzione della parola a puro strumento o forma conven-

<sup>36</sup> S.N. Bulgakov, *Filosofija Imeni*. Il testo originale di Bulgakov scritto in Russia dopo gli anni Venti è rimasto a lungo un manoscritto (anche se nel 1930 è apparso in traduzione tedesca il primo capitolo sotto il titolo *Was ist das Wort*, Bonn 1930), per essere poi pubblicato a Parigi nel 1953 dopo la morte dell'autore; questi comunque non ha mai cessato di interrogarsi problematicamente sulle questioni trattate, come attesta la redazione di un post-scriptum del 1942. All'edizione in lingua russa presso YMCA-Press, Paris 1953 è seguita recentemente l'edizione in lingua francese *La Philosophie du Verbe et du Nom*, a cura di C. Andronikov, con breve nota introduttiva di L. Zander, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne 1991.

<sup>37</sup> S.N. Bulgakov, *La Philosophie du Verbe*, p. 23.

<sup>38</sup> Cfr. C. Andronikov, *Sulla filosofia di padre Sergeij Bulgakov*, in *Filosofia e Teologia* 2 (1992) 190-198.

zionale, rappresenta il profondo convincimento che l'atto di attribuzione di un nome (*naimenovanie*) implichi una radicata presa di coscienza sull'origine di ogni significazione<sup>39</sup>. La sua posizione è molto limpida al riguardo: «Pronunciando il Nome di Dio, noi usciamo dall'immanente proprio come aprendo una finestra facciamo entrare la luce in una stanza. La finestra è qualcosa che appartiene alla casa, è un'apertura che dà la possibilità alla luce di entrare. Si può dire davanti a una finestra: "Ecco il sole"; come di fronte all'energia divina: "Ecco Dio". È qui la garanzia del fatto che il nostro servizio divino sia davvero servizio di Dio e non un crogiolarsi nei propri beati sentimenti. Qui è la garanzia dei misteri (...). A prescindere da quello che possiamo giudicare astrattamente dalle teorie che possiamo produrre, in pratica noi senza alcun dubbio pensiamo che la pronuncia del nome di Dio sia un vivo ingresso di Quel che è nominato»<sup>40</sup>. Non è solo l'energia della parola e il dinamismo linguistico in atto, ma anche la valenza ontologica del simbolo racchiusa nel Nome di Dio, che si rivela nella nominazione. Nel simbolo-Nome vi è un dispiegamento in atto del suo significato, in quanto in esso è custodita l'energia di Dio; pur non essendo Dio, in quanto l'*essere* di Dio è superiore alla sua energia. Tuttavia per noi creature, l'irrompere di questa energia del Nome è l'irrompere dell'evento come significato, e questo fa sì che

<sup>39</sup> Su questo aspetto, colto nella prospettiva palamita, rimandiamo alle pagine *sull'atto e la significazione* presenti nell'*Introduzione* di E. Perrella al I volume delle *Opere* di Gregorio Palamas, *Atto e Luce divina*, p. LXXXVI e ss. Qui il curatore osserva tra l'altro: «La scienza, in Occidente, è sempre stata pensata, aristotelicamente, come scienza delle generalità: e questo principio vale perfettamente anche per la scienza post-galileiana, la quale, almeno in questo, non è e non è mai stata aristotelica. Invece Palamas insiste nel mostrare come, senza atto sovraessenziale – e quindi senza una costituzione ipostatica dell'ente – non ci sarebbe neppure della significazione, e quindi nemmeno una generalità».

<sup>40</sup> P.A. Florenskij, *Imeslavie kak filosofskaja* (La venerazione del Nome come presupposto filosofico). Il saggio faceva parte originariamente della sezione *Pensiero e Linguaggio* dell'ampia opera dal titolo *Agli spartiacque del pensiero...*, ora in Id., SČT, vol. 3(1), pp. 252-287.

«l'appello liturgico al Nome di Dio sia una comunione costante con la Divinità una»<sup>41</sup>, porta l'energia, fa in modo che Dio sia presente. Lo stesso collegamento con l'elemento finestra fa subito pensare all'icona. Al pari dell'icona, considerata in ultima istanza «finestra aperta sull'eternità», contemplando la quale si è come irradiati dalla Luce divina, tanto che «distruggere le icone significa murare le finestre», il Nome di Dio è finestra dalla quale accede la Luce, sostanza spirituale di ciò che è nominato. La luce, proprio nel senso ad essa attribuito da Gregorio Palamas, pienamente recuperato da Florenskij, instaura un profondo legame tra sostanza ed energia. Il simbolo si distingue dalla sostanza, ma al tempo stesso attraverso l'energia è partecipe della sostanza, configurandosi come una finestra (Icona-Nome) attraverso la quale irrompe nel mondo visibile l'energia-luce, emanata dalla sostanza, «la luce stessa nella sua identità ontologica»<sup>42</sup>.

L'ermeneutica florenskijana del *Nome di Dio*, interamente basata sulla rinnovata interpretazione dell'eredità palamita, anche nelle sue accentuazioni più radicali e paradossali, è incentrata sul prorompere dei significati. La parola (come già l'icona) è simbolo, realtà fenomenica materiale ed energia cosmica universale, sulla quale agisce in un movimento perenne e illimitato la capacità di interpretare e di comprendere, e dove la conoscenza sembra spesso identificarsi con la Verità ultima (*Istina*). Per cogliere questo movimento ermeneutico è sufficiente riascoltare le riflessioni di apertura al saggio sulla venerazione del nome: «La parola rappresenta l'energia dell'umanità, di tutti e dei singoli, che si manifesta attraverso la persona. Tuttavia noi non possiamo considerare tale energia come l'oggetto della parola oppure come il suo contenuto nel preciso significato del termine: la parola è l'attività conoscitiva stessa, essa conduce

<sup>41</sup> S.N. Bulgakov, *Filosofija Imeni*, p. 206 (ed. fr., p. 212).

<sup>42</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 60.

l'intelletto oltre i confini della soggettività e in tal modo entra in contatto con il mondo (...). Poiché la parola è un'entità psico-fisica, essa non svanisce come fumo nell'aria, ma trasmessa da uomo a uomo ci porta di fronte alla realtà; di conseguenza, una volta raggiunto il proprio oggetto, la parola può essere intesa tanto come rivelazione di tale oggetto a noi, quanto come rivelazione di noi stessi sia all'oggetto sia di fronte all'oggetto»<sup>43</sup>.

Molto significativamente, Florenskij osserva di seguito che proprio su questo presupposto si fonda la più autentica eredità del pensiero di Gregorio Palamas e del realismo medievale del XIV secolo in relazione alle dispute sulla luce taborica. Al contempo, proprio la stessa dottrina e concezione del mondo «ha nutrito W. Goethe, era presente in E. Mach, e infine è ricomparsa ai nostri giorni nelle dispute del Monte Athos intorno al nome di Dio come vibrante protesta contro l'illuminismo e il soggettivismo teologico»<sup>44</sup>. Nella genealogia storica delle idee che innervano la dottrina dell'*essenza* e delle *energie* (come due lati inscindibili dell'essere: *interiore* ed *esteriore*) sono ravvisabili le radici più profonde della storia del pensiero umano fatte proprie anche in buona misura «dalla scienza contemporanea, penso soprattutto al termine *energia* nell'uso che ne fanno la fisica e la filosofia della natura»<sup>45</sup>. Per Florenskij, come pure per i pensatori russi sopra citati, questa lezione di Gregorio Palamas con il suo portato teoretico sembra corrispondere pienamente alle esigenze del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo.

<sup>43</sup> P.A. Florenskij, *Imeslavie kak filosofskaja*, p. 252.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 255.

## Liturgia, trasfigurazione e vita sacramentale

*La luce della vita*

### 1. L'anima liturgica della *Slavia ortodossa*

Ancora oggi resta paradigmatica, e per molti versi sorprendente, la risposta che sua Santità Aleksej I (Simanskij), patriarca di tutte le Russie, nella Mosca sovietica degli anni Cinquanta, diede a un giornalista occidentale che chiedeva come avrebbe definito la Chiesa ortodossa russa. Lapidariamente egli infatti affermò, senza esitazione: «Una Chiesa che celebra la Divina Liturgia»<sup>1</sup>. Questa replica del patriarca, forse sconcertante per il suo interlocutore, ma ancora oggi anche per molti altri osservatori occidentali, in realtà rivela l'essenza più intima della Chiesa ortodossa russa, e più in generale, delle Chiese orientali, assorte e in veglia davanti a Dio, raccolte nella celebrazione dei divini misteri del Figlio in continuità con quanto loro consegnato dagli antichi Padri nella fede. Attorno a questo perno ruota l'intera vita della Chiesa e del suo rapporto con il mondo; persino nei periodi storici più recenti di maggiore tribolazione e persecuzione, la liturgia ha mantenuto questa sua centralità, non solo perché era l'unica attività consentita dallo Stato dopo la «svolta» del 1943, e neppure

<sup>1</sup> Tratto da R.F. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999, p. 153.

perché considerata come saldo «rifugio», bensì in quanto «strategia di resistenza alla persecuzione sovietica»<sup>2</sup>.

L'azione liturgica è il fulcro dello splendore soprannaturale, della contemplazione e dell'adorazione della santità divina, mediante la quale «i cristiani orientali testimoniano l'esaltazione e la santificazione della creazione, la maestosa apparizione di Dio che li penetra, li santifica, li divinizza attraverso la luce trasfigurante della sua grazia divina. Non è solo questione di "ricevere i sacramenti", ma di vivere abitualmente in un ambiente liturgico che avvolge in corpo e spirito, trasformando la fede in una concreta visione di bellezza spirituale e di gioia»<sup>3</sup>. Se non ci si immerge in questa atmosfera di profuso misticismo e insieme di profonda comunione dei santi, di liturgia celeste, ma sempre comunitaria, liturgia trascendente, ma non astratta, ieratica, ma non astrusa, metafisica, ma sempre concreta ... nulla s'intende della *Slavia ortodossa*, della sua sensibilità più profonda, del suo «modo di essere» e del suo autentico «gusto». Assai emblematiche restano a riguardo le folgoranti riflessioni del tormentato pensatore russo Vasili Rozanov, che icasticamente annotava nell'estate del 1917 nei suoi taccuini: «L'anima dell'Ortodossia è nel dono della preghiera. I riti, il culto sono il suo corpo. Chi sostenesse che all'infuori delle forme esteriori l'Ortodossia non possiede una vita interiore (Harnach, gli universitari di Dorpat o di Berlino), non capirebbe nulla, malgrado tutta la sua intelligenza»<sup>4</sup>.

La potenza espressiva e mistica della Divina Liturgia bizantino-slava ha marcato in modo decisivo, nel corso dei secoli, la cultura della *Slavia ortodossa*. Il culto liturgico della Chiesa non è semplicemente una «sacra celebrazione», una vaga «rappresentazione» o «commemorazione del sa-

<sup>2</sup> Su questi aspetti si veda l'eccellente ricostruzione dei rapporti tra Chiesa russa e potere sovietico di A. Rocucci, *Stalin e il patriarca*.

<sup>3</sup> R.F. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente*, p. 168.

<sup>4</sup> V.V. Rozanov, *Solitaria*, p. 90.

cro», bensì l'epifania gloriosa del santo, l'essenza stessa della «vera gloria» e del «giusto culto». Nella Divina Liturgia si cela, e al contempo si manifesta, il mistero stesso della sapienza, dunque della concezione del mondo e, si potrebbe persino affermare, il principio fondativo della cultura, la scaturigine originaria del linguaggio, e quindi dell'essere. Come già abbiamo ravvisato, per la spiritualità cristiana orientale e per la cultura russa in particolare, la bellezza liturgica sta all'origine della stessa conversione del principe Vladimir, quindi di tutta la *Slavia ortodossa*, una conversione maturata lentamente come stupore, una conoscenza nata dall'incontro con la meraviglia, simbolo della divina Presenza<sup>5</sup>, il luogo originario della gloria di Dio e della salvezza dell'uomo.

Per l'intera coscienza spirituale ortodossa la liturgia costituisce, nel suo senso più proprio e radicalmente fondato, l'anima stessa della sua «forma culturale»<sup>6</sup>. Il significato complessivo della cultura, infatti, sgorga dal culto ed è a partire da questo luogo santo che la persona è accompagnata verso il compimento spirituale e ascetico alla riscoperta della sua integrità interiore. Luogo di confine tra visibile e invisibile, in cui l'uomo fa memoria di Dio e invoca l'accoglimento nel grembo della sua memoria; luogo dell'ac-

<sup>5</sup> Cfr. Mansi, t. 16, col. 400; cfr. *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, pp. 62-63.

<sup>6</sup> Per cogliere la rilevanza antropologica e simbolica di questa prospettiva rimandiamo soprattutto a p. Pavel A. Florenskij, *Filosofija Kul'ta* (La filosofia del culto), a cura di A. Trubačëv, C.M. Polovinkin e altri, Mysl', Moskva 2004. L'opera venne scritta dal 1918 al 1922 (con parziali integrazioni e rifiniture fino al momento dell'arresto, nel 1933). Questi i capitoli che compongono il volume: *Il timore di Dio; Il culto, la religione e la cultura; Il culto e la filosofia; I sacramenti e i riti; I sette sacramenti* (in appendice: *La deduzione dei sette sacramenti*); *I tratti della fenomenologia del culto* (in appendice: *Mesjaceslov*); *La santificazione della realtà; I testimoni; La liturgia della parola (la preghiera)*. Per uno sguardo introduttivo al rapporto cultura si veda anche N. Bux, *La liturgia, «forma culturale» dell'ecclesiologia slava*, in Aa.vv., *Storia della Russia*, «La Casa di Matriona», Milano 1987, pp. 147-163, e E. Theodoru, *Le principali caratteristiche del culto ortodosso*, in «*Simposio cristiano*», II, Milano 1976.

coglienza dei doni della sua grazia, come verità incarnata della sua realtà empirica. Nel culto la persona umana, attraverso la partecipazione ai «Divini Misteri» (*Tainstvo / sacramenti*), attinge alla fonte della deificazione, penetra in un mondo che forma e struttura la divina Presenza, accede a un universo santo nel quale ogni realtà è santificata.

Anche a uno sguardo puramente esteriore, il culto liturgico presuppone da parte dell'astante un vedere ascoltando e un ascoltare vedendo; esso prende forma mediante una risonanza interiore della parola (liturgica) che non appartiene soltanto ai sensi e che gradualmente colma l'intero spazio e tempo liturgici di un senso che si dischiude nel suo *audire* e *ob-audire*. Ogni Divina Liturgia si offre sempre come pedagogia dell'ascolto e della visione che purifica la creatura e la rende degna dell'incontro con Colui che è santo; per questo essa custodisce in ogni suo dettaglio (parola, gesto, segno, suono, materia...) un continuo rimando verso la *sorgente della deificazione*. Qui il mondo stesso prende coscienza di essere «il mondo in culto», aprendo alla trasfigurazione della realtà oltre la sua immanenza, verso un universo spirituale reso presente dal culto, grazie al quale tale universo esiste. Nel rito ortodosso, la viva percezione ontologica dell'interezza (*celostnost'*) viene portata al suo compimento concreto, nel quale la creatività diventa asceti, partecipando di una totalità artistica teurgica.

Secondo padre Florenskij, nel rito ortodosso, nel tempio in cui si celebra, «tutto partecipa di tutto» e si congiunge con le più alte aspirazioni umane in una suprema «sintesi delle arti»<sup>7</sup>. La liturgia, quale *opera comune* della Chiesa, vive di un proprio presente e anzi possiede un presente senza tempo. Così, alla sfera iconografica della contemplazione visiva, al gioco e alle iridescenze dei tessuti preziosi, ai profumi e agli incensi, al particolare agitarsi delle fiam-

<sup>7</sup> P.A. Florenskij, *Il rito come sintesi delle arti*, in Id., *Bellezza e liturgia*, pp. 27-38.

melle, fino alla fragranza dei pani eucaristici e alla ritmicità dei gesti santi, si unisce l'intensità dell'ascolto della Parola, il canto soave degli inni che si fanno poesia e insieme preghiera. La persona nella sua interezza è come «rapita» estaticamente da questa sinestesia dei sensi, fino al pieno coinvolgimento della corporeità, della mente e del cuore ai frammenti sparsi del visibile, fino alla percezione del nesso che congiunge intimamente ogni singolo *frammento* al *tutto* che si dona nell'interezza e bellezza dell'opera liturgica. Il *tutto* donante è sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta nella visione-contemplazione-ascolto, e apre all'Invisibile, lasciando trasparire il senso dell'assoluta gratuità e dell'incandescente bellezza: «A contatto con lo spirito la materia diviene arrendevole e malleabile; dalla massa inerte e pesante sorge una bellezza tutta cesellata e palpitante di vita»<sup>8</sup>. Ecco che lentamente, facendo ingresso nel rito ortodosso, assistendo quasi alla reciproca sottomissione del Silenzio alla Parola, nell'inaudita esperienza di *dire l'Indicibile* e di *mostrare l'Invisibile*, irrompe la vita visibile della Parola: «Ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia la Parola di vita, noi ve l'annunciamo; poiché la vita si è fatta visibile e noi l'abbiamo vista» (1Gv 1,1-3). Annuncio e visione si donano come un unico Mistero e noi, come in uno specchio, «contempliamo la Gloria del Signore» (2Cor 3,18).

Come attesta mirabilmente il celebre prosatore e drammaturgo russo Nikolaj Vasil'evič Gogol' con sublime premura spirituale e perfezione narrativa<sup>9</sup>, entrando nella *Divina Liturgia* ortodossa ogni fedele è realmente come in visita presso Dio stesso, improvvisamente posto nella sua nudità creaturale al suo cospetto, miracolosamente di fronte alle porte del cielo. Per questo, con «timore e tremore» si spe-

<sup>8</sup> P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, p. 347.

<sup>9</sup> N.V. Gogol', *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, Nova Millennium Romae, Roma 2007.

rimenta nella miseria della caducità e del peccato la grazia del pentimento e del perdono e nel dono delle lacrime si accoglie con docilità l'avvertimento del diacono: «Stiamo di fronte a Lui con timore». Mentre avviene la preparazione delle offerte (*proskomidia*), e poi si partecipa alla *liturgia dei catecumeni*, quindi a quella *dei fedeli*, nelle loro calibrate e sapienti scansioni in un crescendo di orante silenzio, di ascolto e di interiore disposizione all'incontro con lo Sposo, mentre si susseguono canti, tropari, inni, litanie, preghiere di invocazione e di lode, fino alla Grande preghiera eucaristica e alla Consacrazione, il fedele entra gradualmente e misteriosamente in comunione con gli angeli, i profeti, gli apostoli, i martiri, i santi... fino all'incontro con il «Santo dei santi», con lo Sposo che ha predisposto il banchetto. Se il culto liturgico è la vivente unione dell'infinito e del finito, del transitorio e dell'eterno, il luogo della santificazione del mondo e dell'essere umano che è nel mondo, esso è anche pienezza della gloria di Dio, per opera dello Spirito Santo. L'intera storia della salvezza trova qui la sua ricapitolazione e concreta apparizione. L'intero cosmo è liturgicamente santificato dalla grazia che discende sulla creatura colmandola della «ricchezza gloriosa del mistero tenuto nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai suoi santi ... che è il Cristo fra noi, *la speranza della gloria*» (Col 1,26-27). Questo il senso della benedizione e della santificazione, della natura e del mondo che si fa realtà nella liturgia<sup>10</sup>.

Grazie all'essenza simbolica delle sue forme, la liturgia invita a pensare la vita e il contatto con la realtà in modo globale, cioè realistico-concreto e insieme metafisico, lasciando affiorare profondi nessi che tengono insieme sfera soggettiva e oggettiva, interiore ed esteriore, empirica e spirituale dell'esistenza, comprendendo ogni pensiero, parola

<sup>10</sup> Su questo aspetto rimandiamo all'intenso saggio di K. Andronikof, *Le sens des fêtes*, Ed. du Cerf, Paris 1970.

o opera come un simbolo ontologico e incarnato<sup>11</sup>. In esso non vi è mai nulla di casuale o di accidentale, anche perché: «La struttura del culto è la vera struttura della creazione e nel culto la creazione non trova norme ad essa esteriori, bensì il suo proprio fondamento interiore, ma purificato da ogni elemento casuale»<sup>12</sup>.

Dunque, ogni scienza e ogni arte hanno un'origine essenzialmente teurgica, poiché il loro senso destinale è la trasformazione della realtà alla luce del loro significato originario e più profondo. Il culto è questo misterioso evento dell'incontro tra cielo e terra, che conferisce all'azione dell'uomo e alle sue opere la misteriosa forza di esprimere la profonda unità tra la realtà e il suo significato (*logos*). Unità che si attua per mezzo della manifestazione-incarnazione del significato della realtà.

## 2. La spiritualità liturgica

Le nitide *Meditazioni sulla Divina Liturgia* di Nikolaj V. Gogol' ci introducono, più di qualsiasi altra opera storica o teologica, nell'anima profonda della spiritualità ortodossa russa, accompagnandoci lungo la via della spiritualità liturgica, culmine della mistica ecclesiale ortodossa. La Divina Liturgia, infatti, non riguarda soltanto l'esperienza di preghiera personale, l'intima relazione ai divini misteri, le visioni interiori soggettive, bensì l'opera stessa della Chiesa nel suo riconoscersi evento ontologico e comunità orante in comunione. Il culto e la vita liturgica sono «l'espressione centrale del corpo ecclesiale, la testimonianza della sua con-

<sup>11</sup> Come è stato colto con particolare acutezza ermeneutica da Pavel Florenskij, in ultima istanza il culto è come «una vivente unione dell'infinito e del finito, dell'eterno e del transitorio, dell'assoluto e del corruttibile, del necessario e del contingente: il nodo del mondo ideale e del mondo reale, la soglia dei due mondi», cfr. P.A. Florenskij, *Filosofija kul'ta*, p. 30.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

tinuità e integrità»<sup>13</sup>. Se la prima Divina Liturgia è quella compiuta da Gesù stesso, così come ci viene narrata dai primi tre evangelisti<sup>14</sup> e dall'apostolo Paolo<sup>15</sup>, il passaggio successivo è alla sinassi eucaristica dei tempi apostolici, attraversata dall'atmosfera di gioia e di esultanza spirituale (cfr. At 2,46-47), quindi alle intense *orazioni liturgiche* offerte dai Padri nei primi secoli della cristianità, durante le dure persecuzioni, tra le quali spicca quella di sant'Ignazio di Antiochia. Ma è soltanto nel corso del IV secolo che si scrivono le prime liturgie nella loro forma compiuta e articolata: la liturgia di Giacomo; la liturgia dell'apostolo Marco; la liturgia di san Basilio il Grande; la liturgia di san Giovanni Crisostomo; la liturgia di san Clemente. Tra queste riveste un ruolo storico ed ecclesiologico del tutto particolare la *Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo*, elaborata in gran parte dal santo quand'era vescovo a Costantinopoli poco prima della sua morte (avvenuta nel 407). Essa venne adottata (sia pure con qualche successiva aggiunta e variazione nel VI e VII secolo) da gran parte delle Chiese orientali, e fatta propria dalle Chiese ortodosse, dopo lo scisma con la Chiesa cattolica latina, quasi come tratto distintivo

<sup>13</sup> J. Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's seminary press, Crestwood/New York 1982, p. 145. Il recupero di questa concezione mistagogica originaria della liturgia viene oggi portato avanti con vigore non soltanto dalle Chiese ortodosse, ma anche da autorevoli teologi, studiosi e pastori della Chiesa cattolica; segnaliamo in particolare: J. Corion, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003; R.F. Taft, *Oltre l'Oriente e l'Occidente*; Id., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004; F. Casingena-Trévedy, *La bellezza della liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003; dello stesso autore si veda soprattutto la sua pubblicazione più recente: *Liturgia. Arte e Mestiere*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011; si veda inoltre l'intensa riflessione proposta da C. Gugerotti, *L'uomo nuovo un essere liturgico*, Lipa, Roma 2005. Nella stessa prospettiva si possono rileggere le opere dedicate a questo tema da alcuni dei principali teologi cattolici del XX secolo: A.I. Schuster, *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul messale Romano*, Marietti, Torino 1924; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1958; D. Barsotti, *Il mistero della Chiesa nella liturgia*, Libreria Fiorentina, Firenze 1967; R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1987; J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

<sup>14</sup> Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,19-20.

<sup>15</sup> 1Cor 11,23-26.

della propria identità ecclesiale<sup>16</sup>. Da allora a oggi questa è rimasta la liturgia di riferimento privilegiata dall'Ortodossia di area bizantina e poi slava, minutamente commentata dal genio narrativo di Gogol' con una cura estrema per la parola e per il profondo legame interiore tra poesia e liturgia; un nesso di straordinaria fecondità creativa e spirituale, gravemente disatteso dalla cultura contemporanea, tranne qualche rara eccezione e con esplicito riferimento alla cultura russa<sup>17</sup>.

Da oltre un millennio, la tradizione slava ortodossa ha gelosamente custodito le forme canoniche della Divina Liturgia, considerandola un vero e proprio evento mistagogico, una sorta di culmine dell'esperienza teologica e della conoscenza mistica<sup>18</sup>. Al cuore della vita spirituale vi è l'incontro con il mistero liturgico, la rinnovata consapevolezza che «la nostra spiritualità cristiana sgorga dal Battistero dell'esperienza liturgica»<sup>19</sup>. Il suo significato è esperienziale, non frutto di elaborazioni teoriche; essa sgorga dalla

<sup>16</sup> Tra i commenti teologici più curati e completi, oltre a quello «classico» di Nicola Cabasilas, *Commento della divina liturgia*, Messaggero, Padova 1984, rimandiamo a quello proposto dallo ieromonaco Gregorio (Chatziemmanouil), *La divina liturgia*, tr. it. di A. Ranzolin, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

<sup>17</sup> Tra queste eccezioni merita una speciale menzione l'appassionato, raffinato e intenso lavoro poetico e saggistico svolto da Cristina Campo con esplicito riferimento alla tradizione liturgica bizantina, da sant'Ignazio di Antiochia a san Giovanni Crisostomo, da Simeone Metafrasto a Nikolaj Gogol', fino ad Andrej Sinjavskij. Oltre alle acute *Note sopra la liturgia* (in C. Campo, *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998, pp. 129-135), ai molteplici rimandi all'esperienza mistica e liturgica della Chiesa indivisa del primo millennio, ai mirabili componimenti del *Diario bizantino*, una perla di puro cristallo resta soprattutto il saggio *Sensi soprannaturali*, che di per sé si configura come il più nitido sguardo sulle *Meditazioni* di Gogol' e sul mistero liturgico cristiano. Si vedano in particolare: C. Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, pp. 231-248; Ead., *La tigre assente*, Adelphi, Milano 1991. Per un confronto ermeneutico su questo specifico versante rimandiamo all'intenso e approfondito studio di G. Scarca, *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo*, Ancora, Milano 2010.

<sup>18</sup> Emblematiche restano a tale riguardo soprattutto alcune opere dei Padri, si vedano in particolare: Massimo il Confessore, *Mystagogia* e Nicola Cabasilas, *Commento della divina liturgia*.

<sup>19</sup> Cfr. Basilio di Inviron, *Canto d'ingresso. Il mistero dell'unità nell'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa*, Cens-Interlogos, Milano 1992.

vita liturgica che si fonde con quella sacramentale. La vita liturgica e sacramentale, incentrata in Cristo e nel suo mistero pasquale come cuore dell'amore trinitario, è infatti la fonte viva di un autentico cammino ascetico. Il rinnovamento e la riscoperta della spiritualità cristiana non possono prescindere dalla liturgia; in essa è la radice della tradizione ecclesiale, la prefigurazione della beatitudine eterna, la sorgente della trasfigurazione dell'uomo e del mondo.

La spiritualità liturgica, nella sua rilevanza ontologica, ma anche antropologica e culturale, resta uno dei tratti più rilevanti e peculiari dell'Ortodossia. In altre parole, la visione integrale della spiritualità liturgica cristiana non è altro che la pura e autentica vita mistica e sacramentale, la vita dell'uomo con Dio e davanti a Dio, così come ci è stata donata nel Cristo incarnato, quale fondamento ontologico, misura e criterio della vera vita della Chiesa. L'ascesi cristiana non è mai un fatto privato, ma sempre un evento ecclesiale, un'opera di comunione, di partecipazione personale all'unità di vita della Chiesa che nella liturgia ha il suo fondamento costitutivo, la sua fonte di grazia e di salvezza. Anche per questo motivo il culto liturgico riveste una rilevanza assoluta e insostituibile che ci sollecita a ritrovare il senso e l'intima necessità della sua dinamica. Non dimentichiamo infatti che «l'obiettivo del culto è redimere l'uomo. Salvare la creatura con la sua struttura ontologica»<sup>20</sup>. Qui la vita cristiana come unione storica ed escatologica si traduce in comunione con la vita della Santa Trinità, possibile nell'esperienza sacramentale della Chiesa, quale corpo teandrico di Cristo.

### **3. La mistagogia liturgica attraverso Gogol'**

Contrariamente a quanto più volte evidenziato dalla critica, la maturità letteraria del grande scrittore russo coincide proprio con l'interiore adesione al mistero cristiano. In

<sup>20</sup> P.A. Florenskij, *Filosofija kul'ta*, p. 400.

questa fase inquieta e tormentata della creatività artistica ed esistenziale di Gogol' è possibile scorgere non già un nevrotico squilibrio, quanto una sete inestinguibile di senso per l'anima umana che approda, non senza dolore, all'incontro con la verità del *kerigma* di Cristo custodito nella santa e Divina Liturgia. Non soddisfatto delle tante opere dedicate alla teologia liturgica<sup>21</sup>, considerate troppo astruse, egli volle proporre un percorso di meditazione sulla liturgia alla portata di molti fedeli, semplice e intenso, immediato e profondo al tempo stesso, con una funzione essenzialmente catechetica e iniziatica.

Le forme della contemplazione orante e dell'azione liturgica non possono essere «spiegate», ma soltanto vissute, tradotte in esperienza spirituale viva e, come mostra Gogol', persino descritte in senso realistico e simbolico, ma solo al fine di mettere in atto una vera e propria iniziazione al mistero, di introdurre ed educare alla fede cristiana mediante la via aurea della mistagogia liturgica, fino a farne percepire il suo profondo significato per la vita, il fulcro della sua potenza rivelativa<sup>22</sup>. Se il culto liturgico, vivente unione dell'infinito e del finito, del transitorio e dell'eterno, è il luogo della santificazione del mondo e dell'essere umano che è nel mondo, esso è anche pienezza della gloria di Dio, per opera dello Spirito Santo. Per questo «la Divina Liturgia è l'eterno rinnovamento del sublime atto d'amore compiuto per noi»<sup>23</sup>. Le grida di invocazione dell'intera umanità, afflitta per i propri disordini, furono udite dal Creatore che non esitò a inviare il Suo Figlio unigenito «apparso in mezzo a noi sotto le sembianze di un uomo», offrendosi «col dolce bacio di un fratello»<sup>24</sup>. Proprio di questi misteri d'amore si fa memoria nella Divina Liturgia.

<sup>21</sup> Numerose erano le pubblicazioni dedicate alla teologia liturgica, ricordiamo in particolare, oltre alle celebri *Novaia Skrijal* (Le nuove Tavole della Legge), l'opera di Dmitrevskij, *La spiegazione storica, dogmatica e mistica della Liturgia*.

<sup>22</sup> Ciò viene chiaramente esplicitato dallo stesso autore nella sua *Prefazione*.

<sup>23</sup> N.V. Gogol', *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, p. 66.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 67.

Alla luce di questa scoperta interiore, l'aspirazione più profonda di Gogol' diviene quella di ridestare l'«anima viva» dell'uomo, di restituirle la piena dignità divino-umana, e ciò trova nell'educazione e iniziazione al mistero la via più convincente; una via antica e sempre nuova, forse la sola in grado di mutare e trasfigurare l'esistenza della persona e di radicarla, nella libertà, nell'*ethos* liturgico ed ecclesiale. Sia pure in modo discontinuo e dilemmatico, Gogol' approda infatti alla limpida consapevolezza di una Chiesa che «deve essere santificata in noi, non nelle nostre parole», alla persuasione di «essere la nostra Chiesa e annunziare la sua verità», alla necessità ineludibile di riscoprire la bellezza immacolata e le profondità delle dottrine custodite (dalla tradizione) soprattutto in ogni dettaglio della Divina Liturgia, «discesa quasi direttamente dal cielo per il popolo russo, che sola è in grado di sciogliere tutti i nostri dubbi... e compiere un miracolo inaudito davanti a tutta l'Europa»<sup>25</sup>.

Ma in realtà, più che di una «svolta», tutto ciò sembra piuttosto la faticosa maturazione interiore dell'accurata «seminazione» ricevuta già durante gli studi presso il ginnasio di Nežin, grazie all'arciprete Pavel Volynskij, che fece scoprire ai suoi allievi le principali opere di Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, Isacco il Siro, Cipriano, Macario e altri Padri e Dottori della Chiesa. Questo incontro venne poi ravvivato soprattutto nel periodo nel quale lo scrittore viveva a Parigi e frequentava la biblioteca di padre D. Veršinskij, ricca di collane patristiche e ascetiche. Come sappiamo, il sostegno concreto dei santi Padri, quello degli asceti e di alcuni significativi predicatori e mistici russi rinfancarono lo scrittore dai più angoscianti smarrimenti e dalla percezione del «terribile vuoto» che talora lo assaliva.

<sup>25</sup> Citazioni di Gogol' tratte da alcune scelte di brani epistolari presenti nelle *Opere*; cfr. anche I.P. Zolotusskij, *Cronologia*, in N. Gogol', *Opere*, vol. I, a cura di S. Prina, A. Mondadori, Milano 1999.

Non si tratta di una frequentazione soltanto letteraria, bensì sostanziata sempre più anche da incontri personali: anzitutto dall'intensa relazione di amicizia con il filosofo Ivan V. Kireevskij (figura chiave della tradizione slavofila, centrata sui Padri e sulla *sobornost'*), quindi dalla relazione spirituale dello scrittore con i Padri del celebre monastero di Optina Pustyn', in particolare con il monaco Porfirij (Grigorov), ma anche con padre Moisej, padre Antonij e padre Makarij. In modo assai emblematico, Optina rimase fino agli ultimi giorni, e anche a distanza, il luogo prediletto dell'anima, «un rifugio di salvezza nel suo peregrinare morale e religioso»<sup>26</sup>.

Della frequentazione e lettura di questi autori troviamo ampia testimonianza soprattutto nei *Diari* del 1846 e nelle *Lettere* degli ultimi anni. All'interno dell'*Opera omnia*<sup>27</sup>, redatta con ogni scrupolo scientifico, sconcertante è invece proprio l'assenza di due documenti di decisiva rilevanza per comprendere il percorso di Gogol' verso Cristo, vale a dire: un'antologia manoscritta di estratti dalle opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa ortodossa (scoperta da N.I. Petrov all'inizio del Novecento)<sup>28</sup> redatta nel periodo di permanenza a Parigi; le *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, con le quali Gogol' penetra nelle profondità dei misteri della dogmatica e della simbologia cristiana ortodossa facendoci partecipi, con levità e lirismo, del mistero di salvezza che si compie nel tempio santo. Entrambe le raccolte, così marcatamente orientate verso la conoscenza dell'anima umana e delle sue leggi eterne, costituiscono la traccia forse più eloquente dell'inquieto cammino verso la «soglia»: «Muovendo da questa soglia, senza accorgermi, quasi senza sapere

<sup>26</sup> V. Kotelnikov, *L'Eremo di Optina e i grandi della cultura russa*, «La Casa di Matrona», Milano 1996, p. 215.

<sup>27</sup> V.N. Gogol', *Polnoe Sobranie Sočinenij* (Opere Complete), Leningrado 1952 (in 14 volumi).

<sup>28</sup> N.I. Petrov, *Trudy Kievskoj Dukovnoj Akademij* (Ricerche dell'Accademia Teologica di Kiev), giugno 1902.

come, giunsi a Cristo, avendo visto che in lui era la chiave del cuore umano e che ancora nessuno dei conoscitori dell'anima si era elevato alla sua vetta di conoscenza spirituale»<sup>29</sup>. Il cammino verso Cristo messo in atto da Gogol', è nella sua paradossalità così tipicamente russa, un paradigma dell'assoluta libertà interiore che oltrepassando schemi e convenzioni si lascia guidare soltanto dal desiderio intenso e appassionato della prossimità di Cristo. Come è attestato anche da numerosi brani di lettere a persone che egli avvertiva più vicine interiormente, la sua inesausta ricerca di verità non sembra certo appagata dalla «conoscenza dei *logoi* della creazione», né dai più limpidi sistemi della metafisica, bensì soltanto dal contatto diretto con il pensare e sentire la concretezza dell'anima, che «risplende come un raggio di salvezza nella sacra parola *amore*». Quanto più acuto appare il senso di pura vanità del mondo, tanto più intensa e vibrante si fa la percezione dell'unicità dell'*amore*, «esso soltanto è la *verità* realmente sicura e dimostrata»<sup>30</sup>.

La liturgia è il luogo privilegiato dell'incontro con il mistero del Dio-amore e anche nelle *Meditazioni*, consegnateci da Gogol' insieme alla sua vita<sup>31</sup>, ritroviamo la testimonianza viva di questo mistero. Come già per l'antica tradizione patristica, l'intima adesione al dramma liturgico «secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli» (Rm 16,25), preserva la natura eccedente di Dio, la sua infinita distanza e differenza qualitativa dalla ragione puramente logica, lasciando intravedere la profonda relazione sostanziale al mistero quale *esperienza* inesprimibile e indicibile. Nella liturgia, come nell'interrezza della vita cristia-

<sup>29</sup> V.N. Gogol', *Polnoe Sobranie Sočinenij*, vol. VIII, p. 443.

<sup>30</sup> Citazioni di Gogol' tratte dalle ultime lettere, cfr. I.P. Zolotusskij, *Cronologia*, p. CXI.

<sup>31</sup> Se l'avvio della scrittura delle *Meditazioni* coincide con il soggiorno parigino del 1845, periodo nel quale Gogol' si reca quotidianamente alla celebrazione liturgica presso la chiesa russa, le rifiniture si prolungano fino agli ultimi giorni, prima della morte, avvenuta il 21 febbraio 1852. La prima pubblicazione postuma dell'opera avvenne infatti nel 1857.

na, sia pure con modalità e forme molto diverse, la realtà fisica e visibile è pervasa dal mistero, misteri terribili e mirabili superiori alla pura ragione, misteri di preghiera e di amore invisibili agli occhi della carne, fino al *mysterion* di cui si sostanzia ogni *sacramento*, che è grazia e salvezza in sé, prolungamento attivo della presenza e dell'azione redentrice del Signore crocifisso e risorto. Di questo *realismo mistico* sono pervase da cima a fondo le intense *Meditazioni* di Gogol', in profonda sintonia con i fondamenti costitutivi dell'ufficio ortodosso.

#### 4. Liturgia e trasfigurazione

Anche alla luce delle *Meditazioni* di Gogol', non è azzardato sostenere che per la coscienza ortodossa la liturgia rappresenta, nel senso più profondo, l'anima stessa della sua forma culturale: «La cultura, come risulta chiaro anche dall'etimologia, è un derivato del culto, ossia un ordinamento del mondo secondo le categorie del culto. La fede determina il culto e il culto la concezione del mondo (*miroponimanie*), da cui deriva la cultura»<sup>32</sup>. Questa straordinaria concezione della cultura, così lontana dall'idea dominante nella nostra contemporaneità, ci pare un'intuizione decisiva per comprendere il pensiero ortodosso.

Nella liturgia non vi è mai nulla di casuale o di accidentale, anche perché: «La struttura del culto è la vera struttura della creazione e nel culto la creazione non trova norme ad essa esteriori, bensì il suo proprio fondamento interiore, ma purificato da ogni elemento casuale»<sup>33</sup>. Dunque, ogni scienza e ogni arte hanno un'origine essenzialmente teurgica, poiché il loro senso destinale è la trasformazione della

<sup>32</sup> P.A. Florenskij, *Avtoferat* (Nota autobiografica), in Id., *Il simbolo e la forma*, pp. 6-7.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 25.

realtà alla luce del loro significato originario e più profondo. Il culto non solo non è estraneo al mondo, ma esiste grazie alle cose del mondo in tutta la loro concretezza materiale; esso santifica il mondo e l'essere umano che è nel mondo, luogo della pienezza della gloria di Dio, come si canta nella liturgia eucaristica: «I cieli e la terra sono pieni della tua gloria».

Come nell'icona, anche nel rito ogni minimo dettaglio è in relazione al «tutto», ogni piccolo particolare evoca il mondo celeste, cosicché, avvicinandosi gradualmente alla celebrazione liturgica, si avverte la percezione di essere in visita presso Dio. Si tratta dunque di un movimento disvelante che ha trovato nella liturgia e nell'iconografia il suo naturale sfondo ascetico e spirituale, entro la più vasta ontologia della salvezza; sfondo che «rivela per intero la concezione della vita e il senso del mondo dell'uomo russo»<sup>34</sup>. La vita nella Divina Liturgia accoglie l'abbraccio di un mistero che si fa sovrabbondanza d'amore e raggiunge il culmine di fulgida bellezza nel mistero pasquale. La bellezza che nasce da questa esperienza teologica cristiana si fa richiamo esigente ad accogliere la sfida teoretica e pratica di una visione integrale della conoscenza, dell'interessa della cultura ecclesiale, che ha saputo tenere insieme nel tempo senso biblico, liturgico-sacramentale e mistico, istituendo un nuovo legame tra il *Logos* e il mistero dell'esistenza.

Come ha limpidamente intuito Cristina Campo, una delle più sensibili interpreti della spiritualità ortodossa, la liturgia cristiana «ha le sue radici nel vaso di nardo prezioso che Maria Maddalena versò sul capo e sui piedi del Redentore... liturgia – come poesia – è splendore gratuito, spreco delicato, più necessario dell'utile. Essa è regolata da armoniose forme e ritmi che, ispirati alla creazione, la superano nell'estasi»<sup>35</sup>. Profumo di nardo e d'incenso come

<sup>34</sup> E.N. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, p. 43.

<sup>35</sup> C. Campo, *Note sopra la liturgia*, in Ead., *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998, p. 133.

cura sensibile dell'interiorità, bellezza di un gesto che si fa azione liturgica e liturgia dell'azione. La bellezza del culto non solo è essenzialmente teologica, ma addirittura potrebbe essere meglio definita e percepita come «una virtù teologale, la quarta, la segreta, quella che fluisce dall'una all'altra delle tre palesi. Ciò è evidente nel rito, appunto, dove Fede, Speranza e Carità sono ininterrottamente intesuse e significate dalla Bellezza»<sup>36</sup>. In essa è la potenza che penetra ogni strato dell'essere fino a trasformarlo. Tutto questo significa tornare a *contemplare* la verità nella carità, disvelando la perfetta bellezza di un corpo e di un mondo trasfigurati dall'amore, a partire dall'esperienza liturgica la quale, con la potenza inesauribile della tenerezza e della misericordia, rivela il cammino verso la trasfigurazione. Non è certo casuale il fatto che proprio dalla liturgia traggano alimento le più autentiche esperienze di santità maturate dalla cristianità russa, tutte attraversate dalla luce trasfigurante della bellezza interiore quale loro tratto distintivo<sup>37</sup>. L'esistenza di questi santi è diventata una vivente liturgia, una concreta testimonianza della luce taborica del Cristo risorto che inabita i loro cuori.

«Il santo vive in un mondo che si trasfigura e non vi legge altro che luce». Questa osservazione di G. Khodr' può introdurci alla misteriosa connessione, a partire dalla liturgia e dalla vita sacramentale, tra santità e trasfigurazione. Nella *Oriente lumen*, a proposito della valorizzazione della corporeità nella liturgia «nella quale il corpo umano mostra la sua intima natura di tempio dello Spirito», si afferma: «La liturgia rivela che il corpo, attraversando il mistero della croce, è in cammino verso la trasfigurazione, la pneumatizzazione: sul monte Tabor Cristo lo ha mostrato splendente come è volere del Padre che torni a esse-

<sup>36</sup> C. Campo, *Il linguaggio dei simboli*, in Id., *Sotto falso nome*, p. 215.

<sup>37</sup> Oltre a P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 108, cfr. anche G.P. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Aquilegia ed., Milano 2000.

re»<sup>38</sup>. Ciò che avviene misteriosamente nella celebrazione liturgica, è in qualche modo anticipato in quel rendimento di grazie e in quella liturgia che è la vita del santo. In essa, anche il corpo, che ha partecipato attivamente a questa progressiva trasformazione nella bellezza impressa nella «immagine e somiglianza di Dio», diventa riflesso di quella luce che ormai abita nell'uomo «spirituale».

Spesso le antiche *Vite* dei santi monaci russi si attardano a descrivere l'aspetto fisico dell'asceta, ormai purificato dalle fatiche e dalla lotta spirituale: la luce interiore, la pace avvolgono lo sguardo, il volto, i gesti e gli atteggiamenti, tutto trasmette una bellezza che va oltre il visibile. Spesso questa bellezza è discretamente accennata attraverso una serena armonia che si riflette nei tratti umani e fisici; altre volte la bellezza che traspare dal santo assume toni più forti, trasformandosi in una luce spirituale che trasfigura gli stessi tratti del volto. Essa può assumere la tonalità della compassione, come nelle testimonianze riguardanti il celebre *starec* di Optina padre Amvrosij, oppure della «fiamma guizzante» che accende lo sguardo dello stesso *starec*, o ancora della luce incandescente sul volto di un altro grande *starec* di Optina, Makarij. Testimonianze che intendono comunicarci la bellezza interiore del santo della quale partecipa anche il corpo<sup>39</sup>.

Emblematico a questo riguardo resta soprattutto il racconto fatto dal discepolo Motovilov del dialogo con l'amato *starec* Serafino di Sarov, ormai vecchio e incurvato, incentrato sul fine della vita cristiana, vale a dire l'acquisizione dello Spirito Santo: «Allora lo *starec* Serafino mi prese per

<sup>38</sup> Giovanni Paolo II, *Orientale lumen* 11. Nello stesso punto si afferma in proposito: «Nell'azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode e la bellezza (...) si mostra ovunque».

<sup>39</sup> Su questi aspetti dell'ascesi monastica russa si veda l'ottimo saggio di A. Piovano, *Ascesi e bellezza. Santità e monachesimo in Russia*, in Aa.vv., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Nardin e N. Valentini, EDB, Bologna 2008, pp. 92-149.

le spalle e mi disse: “Siamo entrambi nella pienezza dello Spirito Santo. Perché non mi guardi?”. “Non posso, padre. Dei lampi brillano nei suoi occhi, il suo volto è divenuto più luminoso del sole. Mi fanno male agli occhi” ... “Ma perché non mi guardi negli occhi? Prova a guardarmi senza timore: Dio è con noi”. A queste parole alzai gli occhi sul suo volto e una paura ancora più forte si impadronì di me. Provate a immaginarvi un uomo che vi parla mentre il suo volto è come in mezzo al sole di mezzogiorno. Riuscite a vedere le labbra che si muovono, l’espressione del volto che cambia; riuscite a sentire il suono della sua voce, avvertite le sue mani che vi stringono le spalle, ma nello stesso tempo non potete scorgere né le sue mani né il suo corpo né il vostro: nient’altro che una luce sfolgorante che si diffonde all’intorno...»<sup>40</sup>.

La luce di Cristo donata con la vita e con il battesimo si snoda poi lungo il complesso e drammatico percorso della «purificazione dei sensi»: «Purifichiamo i nostri sensi per vedere l’inaccessibile luce della Risurrezione», come recita un antico inno pasquale, la stessa luce di vita che ogni autentica celebrazione eucaristica continua a effondere sui discepoli di Cristo. Molto significativamente, anche le ultime pagine delle *Meditazioni* di Gogol’ mostrano gli influssi della trasfigurazione sui fedeli che hanno partecipato con autentico timore, fede e amore alla Divina Liturgia e gli incommensurabili doni di grazia ricevuti dopo aver portato il giogo di Cristo, divenuto ora dolce e leggero lungo il cammino verso il mistero dell’amore trinitario. L’intera esistenza cristiana è tesa verso l’incandescenza delle tre Persone divine, la cui maestosa bellezza è luce indefinibile e

<sup>40</sup> I. Gorainoff, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, Gribaudo, Torino 1981, pp. 177-178. Al di là della sua autenticità questo colloquio esprime bene un particolare tratto spirituale di san Serafino di Sarov: la luminosità pasquale del suo messaggio che sorprendentemente si riflette anche nei tratti del suo viso, come attestano i ritratti e le icone che lo raffigurano dopo la morte e la sua canonizzazione.

«splendore vivificante»: «Luce è il Padre (Is 2,5), Luce è il Verbo, Luce è anche lo Spirito Santo che in lingue di fuoco fu inviato agli Apostoli, e per mezzo del quale l'universo è illuminato, per onorare la Santa Trinità» (*Mattutino della Domenica di Pentecoste*).

L'accoglimento di questa luce che prorompe dalla Divina Liturgia, trova il suo compimento trinitario sulla via ortodossa della *trasfigurazione* dell'uomo: «Egli (l'uomo) riceve lo Spirito Santo attraverso il Figlio e nel Paraclito contempla la bellezza ineffabile dell'essenza divina, gioisce con trepidazione inspiegabile scorgendo all'interno del proprio cuore "la luce della verità", o "luce del Tabor", diventa egli stesso spirituale e bello»<sup>41</sup>. Questo cammino trasfigurante si compie soltanto grazie all'iniziativa compassionevole di Dio verso la creatura, la quale, dopo aver contemplato e conosciuto la luce taborica, si lascia riplasmare dalla luce della bellezza del cosmo, abbellito dal tocco della luce increata. Padre Florenskij, riprendendo l'inno della Divina Liturgia proclamato nell'offertorio, ci ricorda che: «Noi misticamente rappresentiamo i Cherubini! (...) La somiglianza con il Cherubino è interiore, misteriosa e nascosta nel profondo dell'anima. È una somiglianza spirituale. C'è un grande cuore cherubico nella nostra anima, un nucleo angelico dell'anima, ma esso è nascosto nel mistero invisibile agli occhi della carne. (...) Noi tutti siamo peccatori. Ma siamo vasi di argilla, colmi di oro scintillante. Di fuori anneriti e imbrattati, ma dentro risplendenti di una luce radiosa»<sup>42</sup>. Occorre allora riportare alla luce il *nucleo angelico* che si cela misteriosamente in ogni creatura, terso come una stilla di rugiada che arde e scintilla al sole con tutti i colori dell'arcobaleno, per poterne scoprire l'intima sostanza, «il tempio misterioso, santo, raggianti di bellezza celeste in cui dimora lo Spirito Santo. (...) Non è forse lo Spirito Santo che abita

<sup>41</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 105.

<sup>42</sup> P.A. Florenskij, *La gioia eterna*, in Id., *Il cuore cherubico*, pp. 176-177.

in voi che il sacerdote incensa quando vi asperge con il turibolo? Non è il trono del tempio interiore a essere avvolto dall'incenso? E l'uomo non è forse l'icona di Dio? Proprio come nell'icona oltre i colori e la tavola si nasconde la forza benefica di Dio, così oltre il corpo dell'uomo e oltre la sua anima peccatrice vive, nel tempio interiore, nella coscienza, lo Spirito Santo dai molti occhi»<sup>43</sup>.

La liturgia è la messa in opera di questo mistero di bellezza e di amore, dono d'amore di Dio che è Amore (1Gv 4,8-16) e Luce (1Gv 1,5-7): accogliere la luce increata del Tabor, fonte di ogni conoscenza, è «camminare» in essa (1Gv 1,7), luce senza tramonto, fino a lasciarsi trasfigurare dall'amore ascetico, verso la somiglianza divina restaurata dallo Spirito Santo.

## 5. La celebrazione eucaristica dell'evento pasquale

La celebrazione dei Divini Misteri ci accompagna fino a questa «soglia», «il cui fine stesso consiste nell'attualizzare eternamente il mistero dell'Incarnazione (...). Il senso e la base dei riti stanno nel fatto che essi anticipano e preparano nello stesso tempo la creatura nuova, *la trasfigurazione del creato*, la terra nuova e il cielo nuovo preannunciati dall'Apocalisse»<sup>44</sup>. In effetti, l'Apocalisse ci offre la visione d'insieme di quanto accade durante la liturgia sia in cielo sia sulla terra: «Io vidi... un agnello che pareva essere stato immolato... io vidi e udii... la voce di una moltitudine di angeli. Essi dicevano con gran voce: “Degno è l'agnello di ricevere la gloria e la lode”. E tutte le creature le udii che dicevano: “Sia gloria all'Agnello nei secoli dei secoli”. E le quattro creature viventi dicevano: amen, e gli anziani si prostrarono e adorarono» (Ap 5,6; 11-14).

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>44</sup> S.N. Bulgakov, *Orthodoxie*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, pp. 204 ss.

Dunque, i piani cosmico, umano e angelico si uniscono nell'unica eucaristia: «Ci hai chiamati dal nulla all'esistenza e non hai cessato la tua azione prima di elevarci al cielo e di aprirci il Regno del secolo futuro»<sup>45</sup>. Ecco disvelarsi l'essenza stessa del cristianesimo: il mistero della vita divina si pone come mistero della vita umana, «affinché siano tutti uno, come tu, o Padre, sei in me e io sono in te» (Gv 17,21).

Ogni liturgia eucaristica rispettosa dell'integrità delle sue forme, proprio perché si nutre di Colui che è «il pane della vita... il pane vivo che è disceso dal cielo...», dona a ogni fedele discepolo di Cristo l'ardimento e la libertà della vita nuova in lui, oltre il soffocante timore delle tentazioni e la schiavitù del peccato e della morte. Infatti «se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,48-51). Dunque Cristo è il pane della vita che è disceso dal cielo (*ho katabas*) per la potenza dello Spirito Santo. Nell'eucaristia trova compimento questo evento mirabile della *discesa* di Cristo e della sua *presenza* viva nella Chiesa: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

La Divina Liturgia è la partecipazione viva al mistero della presenza di Cristo *con noi*, che ha il suo culmine nel sacrificio eucaristico. Sempre san Giovanni Crisostomo afferma: «Tutta l'eucaristia è stata offerta una volta e non è mai esaurita. L'Agnello di Dio, sempre mangiato e mai consumato»<sup>46</sup>. La Chiesa vive dell'eucaristia e attraverso l'eucaristia. Il mondo intero è concepito all'interno di questa visione liturgico-sacramentale, di questa «liturgia cosmica» che «offre» al trono di Dio tutta la creazione. La stessa teologia è essenzialmente dossologica ed eucaristica e in modo assai eloquente l'intera tradizione orientale ritrova il suo fulcro nel celebre enunciato di sant'Ireneo di Lione:

<sup>45</sup> Preghiera dell'oblazione, liturgia di san Giovanni Crisostomo.

<sup>46</sup> Giovanni Crisostomo, *Commento alla Lettera agli Ebrei*, Hom. 17; PG 63, 131.

«La nostra dottrina concorda con l'eucaristia e a sua volta l'eucaristia conferma la nostra dottrina»<sup>47</sup>. L'eucaristia è inseparabile dalla Chiesa che da essa è realizzata, e la Chiesa, in quanto comunità liturgico-sacramentale è inseparabile dall'eucaristia che da essa è, allo stesso modo, costituita e sostanziata<sup>48</sup>. Vi è dunque un rapporto inscindibile e pericoretico tra Chiesa ed eucaristia<sup>49</sup>. Per la teologia ortodossa l'eucaristia, in quanto «Corpo di Cristo», «sacramento della Divinumanità», è concepita come il Sacramento dei sacramenti<sup>50</sup>. Solo l'eucaristia è «reale» e «concreta» manifestazione personale della Divinumanità del Figlio che, perpetuando la sua presenza nella Chiesa, continua il suo dialogo d'amore con essa.

In questa prospettiva, le *Meditazioni* che Gogol' ci propone sulla liturgia non sono certo né «spiegazione», né «discorso», bensì la memoria viva dell'esperienza di un incontro palpabile con Cristo, con la visione, ascolto e contemplazione di lui. Esse non soltanto costituiscono un modello di perfetta integrità stilistica e di sublime lirismo letterario, ma soprattutto narrano e testimoniano la concreta partecipazione al mistero pasquale di Cristo quale reale «pro-vocazione» per ogni coscienza umana, soprattutto per quella moderna, che ha preteso di emanciparsi spezzando ogni legame con il mistero, precipitando così nella più

<sup>47</sup> Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV, 18. Per un approfondimento esegetico e teologico rimandiamo soprattutto al trattato ecclesiologico di P.A. Florenskij, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, pp. 194 ss.

<sup>48</sup> Cfr. N. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, in Aa.vv., *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève 1963, pp. 98-99.

<sup>49</sup> Cfr. N. Afanas'ev, *L'Église de Dieu dans le Christ*, in *La pensée Orthodoxe* 13 (1968) 11; *L'Église du saint Esprit*, Cerf, Paris 1975, p. 27; K.C. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 223-225.

<sup>50</sup> «Tutti i sacramenti e le azioni sacramentali all'interno della Chiesa sono in rapporto con il sacramento dell'eucaristia. La loro formazione originaria è stata realizzata nel contesto della liturgia eucaristica», G. Florovskij, *Argomenti della teologia ortodossa*. Si vedano inoltre P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, p. 181; S.N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa, la storia*, EDB, Bologna 1991, pp. 405 e 426.

vacua superstizione, oppure nel più cieco razionalismo. Al plesso, al cuore di ogni Divina Liturgia sta l'abbraccio con un mistero che raggiunge il suo culmine nell'evento pasquale. Il sacrificio pasquale del Corpo *spezzato* e del Sangue *versato* del Cristo (Gv 13,19-20) per il perdono dei peccati implica il *fare questo* in memoria di lui, «fino a quando egli tornerà» (1Cor 11,26), il fare *anamnesi* (1Cor 11,25). Ogni liturgia nell'ora estrema del Silenzio-Abbandono, nella quale giunge all'*akme* la lotta con la finitezza, fa affiorare al contempo l'antinomia della ragione in tutta la sua tensione tragica che, nel cammino verso la verità, apre come uno squarcio sul mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore che soltanto la perfetta prossimità col Padre disvelerà pienamente<sup>51</sup>. Siamo qui convocati alla veglia silenziosa sulla soglia dell'abisso: il Silenzio si fa preghiera spirituale, ci introduce alla «nuova» sapienza nella sua comunione, e attraversando le parole e il canto, «un cantare in mente e in Spirito» (Giovanni il Solitario), porta l'anima, spogliata di quanto è visibile, ad accedere all'Invisibile.

Nella liturgia e nell'innologia della Chiesa ortodossa<sup>52</sup>, la croce s'innesta sempre più intimamente nella risurrezio-

<sup>51</sup> Cfr. in particolare L. Šestov, *La notte di Gethsemani*, in Id., *Sulla bilancia di Giobbe*, pp. 343-398; commento appassionato fino all'estremo paradosso del versetto di B. Pascal (*Pensées*, 553, ed. Brunschwig): «Gesù sarà in agonia sino alla fine del mondo. Durante questo tempo non bisogna dormire», che Šestov identifica con il sonno dogmatico della ragione, del quieto possesso di una verità che tranquillizza. La fede invece è veglia senza fine, rinuncia a ogni certezza, è l'*agripnia* insonne, generata dalla memoria di Cristo.

<sup>52</sup> Su questi inni liturgici ortodossi (in particolare della Settimana Santa), opera di eccellenti teologi e innografi della Chiesa indivisa, nei quali si fondono in una mirabile sintesi poesia, preghiera e sapienza teologica, si avverte tutta la potenza spirituale del cristianesimo antico. Gli inni pasquali, solenni e gioiosi, a onore e gloria del Cristo risorto, sono stati giustamente definiti «*perle del genio umano*» (espressione del liturgista A.A. Dmitrievskij). Entusiasta di queste perle, l'arcivescovo di Cernigov, Filaret, scrisse: «Dopo l'ufficiatura pasquale, nelle forme di umana creatività non si possono trovare canti con sentimenti altrettanto vivi quanto altissimi, più pieni di entusiasmi santi e veramente non terreni. L'ufficiatura pasquale è arte del cielo e della terra. È risonante e dolce armonia di un cuore ricolmo di viva esultanza per il vincitore della morte e degli inferi», Arciv. Filaret (Gumilevskij), *Esame storico degli innografi e degli inni della Chiesa greca* (in russo), Cernigov 1864, p. 279.

ne, mediante la dimensione della memoria. Tutti i momenti della Passione sono ancora una volta affidati alla memoria, che non solo è ricordo di ciò che si è compiuto, ma anche dell'incompiuto, della futura Attesa, elevandosi a *memoria futuri*<sup>53</sup>. Nella liturgia della salvezza il Cristo che più non muore (Rm 6,9) è *Colui che offre e Colui che è offerto*. È proprio in quest'ora di silenzio estremo, che il Verbo può essere veramente riascoltato e pienamente rammemorato, e in quel preciso momento «lo Spirito Santo scende e riempie lo spazio che l'offerta ha svuotato. La vita nella Divina Liturgia è annichilimento cosciente e integrale. Perciò è anche abbraccio di un mistero che ci supera. È fatica e riposo. È morte e vita (...). La liturgia del sacrificio di Cristo trasfigura e santifica il visibile e il privo di significato. Viviamo l'inconfusa pericorese dell'increato e del creato»<sup>54</sup>.

Liturgicamente la Pasqua di croce e quella di risurrezione si fondono in Pasqua gloriosa del Signore nella quale l'uomo diventa un solo corpo e un solo sangue con Cristo, poiché «il sangue dell'Agnello ti varrà a salvezza»<sup>55</sup>. La risurrezione è quindi nella liturgia slavo-ortodossa un evento cosmico che trasfigura l'intero universo, e ogni rito liturgico è il riverbero della celebrazione pasquale, è il *fare memoria* della cena eucaristica. Questi sentimenti di gioia santificante e di trasfigurazione della vita, che sono i doni più preziosi della memoria del Cristo risorto, «fanno della notte pasquale un *banchetto della fede* in cui ciascuno partecipa, sia pure in misura debolissima e per qualche istante, alla pienezza dell'*ottavo giorno* che non avrà mai fine»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> La rilevanza teologica di questo nesso in ambito ortodosso è stata da noi più ampiamente esplorata in altri studi, in particolare cfr. *Memoria e Risurrezione*.

<sup>54</sup> Basilio di Inviron, *Canto d'ingresso*, pp. 65, 75.

<sup>55</sup> Cfr. Giovanni Crisostomo, *Dialogo sulla Pasqua*.

<sup>56</sup> V. Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, pp. 241-242. Cfr. inoltre N.S. Arsen'ev, *Preobrazenije mira i zizni* (La trasfigurazione del mondo e della vita), New York 1959.

Questo senso rivelativo ed escatologico permea il culto divino in tutte le sue scansioni e raggiunge come un dardo la vita dei fedeli invitati a questo banchetto. Da sempre la sfida più bruciante lanciata alla Chiesa e alla teologia si gioca su questa memoria viva del mistero pasquale come vertice dell'azione soteriologica e rivelativa del Verbo incarnato del Padre, nello Spirito Santo. Una memoria che è storia trinitaria di Dio e in quanto tale è risurrezione di Cristo e della vita nuova in lui.

Sia pure con una sensibilità più letteraria, Gogol' porta alla luce con magistrale delicatezza e profondità tutti questi nuclei teologici connessi alla liturgia, mostrandoci come essa non si riduca mai a mera esortazione e tanto meno a spettacolo esteriore, poiché in essa è sempre in atto una vera e propria *ierurgia* del mistero che ogni volta si rinnova nella sua eterna attualità e parla all'anima in modo nuovo. Ciò è stato colto con mirabile acutezza: «Un altro poeta, Nikolaj Gogol', meditò su questo splendidamente: "Scomparsa di colpo la mensa funebre, non vi è più che l'ara sacrificale, levando la parola a guisa di gladio, ha compiuto l'immolazione". In questa morte-festa si mangia, ancora vivente, il morto immortale»<sup>57</sup>. Questo è il cerchio eterno dell'*amore incorruttibile*, è l'incontro con il *mysterium tremendum* che tutto trasfigura, mutando i cuori di pietra in cuori di carne incendiati dall'amore di lui, «Sposo di pura fiamma».

Sulla base di quanto già accennato, possiamo affermare in estrema sintesi che per la coscienza spirituale ortodossa la santa eucaristia è il dono della comunione divina e il culmine dell'amore trinitario, cioè dell'incontro della comunità dei credenti con il Signore risorto; dunque essa è anche «memoria» della risurrezione e sua più immediata esperienza, che rende la stessa comunità di

<sup>57</sup> C. Campo, *Sensi soprannaturali*, p. 242.

fedeli radunati per la liturgia eucaristica «assemblea degli immortali»<sup>58</sup>.

La Chiesa è un evento storico-mistico che testimonia il mistero e il disegno primordiale di Dio; è la testimonianza sacramentale dell'incarnazione, la quale viene attestata nell'istituzione del sacramento dell'eucaristia che a sua volta esprime e attesta la pienezza della Chiesa, in quanto definisce il contenuto dell'amore e dell'unità ecclesiale in Cristo, ossia la *koinonia*<sup>59</sup>. Infatti, seppur tutti i *Divini Misteri* siano opere di Dio che realizzano e manifestano l'unità della Chiesa, tuttavia, tra essi, l'eucaristia è il sacramento che attua in maniera eminente la pluri-unità ecclesiale<sup>60</sup>.

L'eucaristia realizza una comunione d'amore che, concretizzandosi nello spazio storico dell'esistenza ecclesiale, proietta la Chiesa anche nella dimensione escatologica del Regno<sup>61</sup>. Nell'eucaristia trova la sua ricapitolazione tutto il mistero di Cristo, che salva l'uomo e il mondo, riconciliandoci a Dio in se stesso, trasfigurando così la nostra vita: «La trasformazione esistenziale che ha luogo con la discesa dello Spirito Santo al momento dell'eucaristia non riguarda né esclusivamente degli oggetti né esclusivamente degli individui, bensì la relazione degli individui con gli oggetti, relazione nella quale l'uomo riconduce e offre la creazione a Dio, relazione che trasforma l'esistenza sia degli individui che delle cose in una comunione eucaristica con Dio, in una partecipazione alla pienezza di vita trinitaria. Invochiamo lo Spirito Santo "su noi e sui doni qui presenti" sollecitando appunto la trasfigurazione della vita, perché la vita venga resa incorruttibile, perché i doni e coloro che li ricevono vengano trasformati in una creazione nuova liberata

<sup>58</sup> P.N. Evdokimov, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, p. 18.

<sup>59</sup> Cfr. V. Lossky, *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, pp. 173-174.

<sup>60</sup> Cfr. A.S. Chomjakov, *L'Église est une*, Lausanne et Vevey, Paris 1953, pp. 226 e 232.

<sup>61</sup> Cfr. I. Zizioulas, *Il creato come eucaristia*, Qiqajon, Magnano (BI), 1994, pp. 86-87.

dalla morte, perché siano trasformati in Corpo del Cristo. (...) Nell'eucaristia ecclesiale si compie ciò che si è verificato al momento della "discesa" dello Spirito sulla Madre di Dio, e ciò che si verificherà nella creazione intera quando "tutte le cose saranno ricapitolate nel Cristo" (Ef 1,10): il creato si unisce con l'increato, e il pane e il vino diventano Corpo e Sangue del Cristo, l'assemblea ecclesiale si fa realizzazione e manifestazione del regno di Dio»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> C. Yannaras, *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 173 e 176.

## L'eros e la grazia nuziale

*Amore, matrimonio e monachesimo*

### 1. Presupposti spirituali della sacramentaria ortodossa

Come già abbiamo rimarcato, per la tradizione ortodossa è da considerarsi inadeguato ogni tentativo teso a una sistematizzazione della teologia dogmatica presa a se stante, poiché questa non potrebbe sorreggersi avulsa dal suo sfondo ascetico e spirituale, liturgico e contemplativo e, più in generale, al di fuori del suo legame costitutivo e vitale con l'ontologia della salvezza. A queste caratterizzazioni di fondo non poteva sfuggire, ovviamente, neppure la teologia sacramentale, la quale, sia pure con diverse eccezioni<sup>1</sup>, viene generalmente considerata all'interno di una

<sup>1</sup> Tra queste eccezioni, oltre ad alcune parti specifiche presenti in opere di S. Bulgakov, N. Afanas'ev, P. Evdokimov, J. Zizioulas ecc., spicca in particolare l'opera di A. Schmemmann (Šmeman), *Sacrament and Orthodoxy*, Herder, New York 1966, tr. it. *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1967. Per un confronto più ampio con le posizioni teologiche più autorevoli inerenti alla sacramentaria ortodossa si vedano alcuni capitoli dello studio di K.Ch. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999. Cfr. inoltre: T. Pavlou, *I divini misteri secondo la teologia neo-ortodossa*, in *Ricerche Teologiche* 2 (1997) 419-454; S. Janeras, *L'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica orientale*, Edizioni Paoline, Roma 1968; S. Parenti, *Riti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica bizantina*, «La Casa di Matriona», Milano 1990; V.M. Sirchia, *Mistagogia dei misteri sacramentali nella Chiesa bizantina*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 2002.

visione spirituale unitaria, che ha il suo fulcro nella vita nuova in Cristo<sup>2</sup>. In altre parole, la visione integrale della spiritualità cristiana non è altro che la pura e autentica vita mistica e sacramentale, la vita dell'uomo con Dio e davanti a Dio, così come ci è stata donata nel Cristo incarnato, quale fondamento ontologico, misura e criterio della vera vita, della vita della Chiesa. L'ascesi cristiana non è mai un fatto privato, ma sempre un evento ecclesiale, un'opera di comunione, di partecipazione personale all'unità di vita della Chiesa. A partire da questo nucleo sacramentale della vita liturgica si può scoprire perché la Chiesa sia compresa nei sacramenti, nell'unità organica che la rende fonte della grazia e della salvezza. Qui la vita cristiana come unione storica ed escatologica si traduce in comunione con la vita della Santa Trinità, possibile nell'esperienza sacramentale all'interno della Chiesa, quale corpo teandrico di Cristo.

I sacramenti pertanto non sono solo dei semplici «mezzi» o «strumenti» di grazia, segni sacri che trasmettono in modo invisibile la forza salvifica di Dio, bensì la grazia e la salvezza in sé, il prolungamento attivo della presenza e dell'attività redentrice del Signore crocifisso e risorto nel tempo presente della Chiesa<sup>3</sup>. Per questo ogni sacramento implica la trasformazione della natura materiale e spirituale quale rimando all'evento ultimo della morte e risurrezione di Cristo, e l'Ortodossia ha saputo coniugare con particolare vigore spirituale e dogmatico il mistero della croce con quello della gioia pasquale, la memoria dell'agonia e del dolore con la luce trasfigurante della risurrezione. La profonda convinzione di gran parte dei pensatori religiosi rus-

<sup>2</sup> Alludiamo ovviamente a uno dei testi fondamentali di riferimento di tutta la tradizione ortodossa intorno ai divini misteri dell'iniziazione cristiana, N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Utet, Torino 1971.

<sup>3</sup> Su questo aspetto si veda l'intensa riflessione teologica di M. Kardamakis, *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1997.

si è che l'essenza della spiritualità cristiana vada ricercata nella gioia trasfigurante della Pasqua<sup>4</sup>, incontro festoso e definitivo con il Vivente quale Eterno presente. Da questo evento scaturito dal dramma dell'amore e della libertà, l'uomo è chiamato, in Cristo, nella libertà dello Spirito, alla perfetta divinizzazione, vale a dire al compimento sacramentale dell'esperienza di fede cristiana. I «Divini Misteri» sono azioni di Cristo che rinnovano la natura umana riportandola sulla via della perfezione, tenendo conto della reale struttura dell'uomo, della sua natura, corporeità e dinamiche interiori<sup>5</sup>. I sacramenti quindi sono Parola e azioni decisive della vita nuova in Cristo, nelle quali la grazia trasformante viene confermata come donazione totale; per questo essi sono all'origine del cammino di santificazione, o, per meglio dire, «fonte della deificazione»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Per un confronto più ampio e sistematico su questo aspetto così rilevante per la comprensione della spiritualità ortodossa ci permettiamo di rimandare al nostro studio: *Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov*.

<sup>5</sup> Di particolare interesse sono a questo proposito le folgoranti intuizioni proposte da Pavel Florenskij in *La deduzione dei sette sacramenti*. A partire dalla compresenza dialettica nell'uomo dell'*ousia* e dell'*ipostasi* (principio di individualità e principio sovra-individuale) quale presupposto dell'equilibrio spirituale dell'uomo, del potente pulsare della vita interiore, della sua integrità e unità, egli ne trae alcune deduzioni circa la fondazione antropologica e ontologica che fanno da sfondo alla dogmatica sacramentale. Dopo aver sottolineato il significato di alcune funzioni inerenti alla sfera della vita fisica e verbale, l'autore ne individua i rapporti analogici con l'azione sacramentale, per giungere alla constatazione che: «I Sacramenti, nel loro insieme, esprimono la struttura stessa dell'uomo. Lo schema dei sette Sacramenti è lo schema della realtà vivente dell'uomo stesso (...). Nell'esperienza sacramentale di una vita di fede, sperimentiamo la negazione, lo stacco, il crollo, la purificazione del flusso empirico dell'esistenza e solo dopo la contemplazione di un'altra realtà, la sua affermazione e innalzamento verso di essa, la vita in essa», cfr. P.A. Florenskij, *Filosofija kul'ta*, pp. 179-186.

<sup>6</sup> Questa la definizione utilizzata da Pavel Florenskij ne *La colonna e il fondamento della verità*, mentre altrove egli osserva: «I sacramenti costituiscono effettivamente una sostanza peculiare, qualcosa di sostanzialmente nuovo, una sorta di nuova creatura (...). "Non sono io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20), cioè Cristo ha iniziato a vivere in questa nuova creatura... Questo significa che Cristo è realmente presente e si costruisce una dimora nei cuori. Egli si manifesta realmente come aveva promesso», P.A. Florenskij, *Empiria ed empirismo*, in Id., *Il cuore cherubico*, pp. 92-94.

## 2. Il sacramento delle nozze come vita in Cristo e nella comunione trinitaria

In questa prospettiva spirituale ciò che fa del matrimonio un autentico *mysterion* è in primo luogo la sua ricapitolazione e reintegrazione in Cristo, nella sua vita, morte, risurrezione e ascensione al cielo, nell'inaugurazione pentecostale del «nuovo eone». Tutto ciò conferisce al matrimonio una dimensione essenziale ecclesiologicala, cosmologica e universale che, pur assumendola, trascende l'idea di «famiglia cristiana». Il riferimento biblico che si configura come snodo decisivo è quello richiamato potentemente da san Paolo, per il quale il matrimonio resta «un grande mistero: ma io parlò in riguardo al Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32). Il carattere propriamente misterico del matrimonio risiede essenzialmente nel suo contenuto d'amore, prima ancora che in quello di «famiglia», la sua natura trascende i confini naturali per aprirsi alla Chiesa e al mondo. Il matrimonio «è il Sacramento dell'amore divino, come mistero stesso dell'essere che tutto abbraccia, ed è per questa ragione che esso interessa tutta la Chiesa e attraverso la Chiesa, il mondo intero»<sup>7</sup>. Tuttavia, come viene precisato da Šmeman, la concezione ortodossa di questo sacramento non si basa su un'astratta «teologia dell'amore», ma trova un suo cardine esperienziale a partire dalla peculiarità del femminile in Maria, nella quale giunge a compimento la più pura concretizzazione dell'amore e della risposta dell'uomo alla chiamata di Dio. È quell'«eccomi», quel «sì» sponsale che si fa carne<sup>8</sup>.

Mentre in Occidente Maria è in primo luogo la Vergine, un essere quasi totalmente diverso da noi, nella sua cele-

<sup>7</sup> A. Schmemmann, *Il mondo come sacramento*, p. 88.

<sup>8</sup> Per un'attenta riconsiderazione teologica di questi aspetti rimandiamo agli eccellenti e innovativi lavori teologici di G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002; Id., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2004.

stiale purezza e libertà da ogni contaminazione carnale, in Oriente ella è sempre definita e glorificata come *Theotokos*, Madre di Dio; questa è la caratterizzazione più comune e familiare proposta prevalentemente dalla viva tradizione liturgica, innografica e iconografica; una moltitudine di icone che la presentano col Bambino fra le braccia nelle sue infinite varianti simboliche. Due accentuazioni che, pur non escludendosi necessariamente a vicenda, conducono a due diverse concezioni della femminilità di Maria nella Chiesa e del suo ruolo. Ciò che la cristianità orientale intende sottolineare non è tanto uno specifico «culto di Maria», quanto la possibilità di un incontro prorompente di luce e di gioia che investe l'intera vita della Chiesa, ma che in Maria si fa concreto, mantenendo la sua universalità. In lei, come canta un inno ortodosso, «Tutta la creazione si rallegra».

Ma qual è la fonte generatrice di questa gioia? Qual è il motivo per cui «tutte le generazioni mi chiameranno beata»? Tra le diverse risposte possibili la teologia ortodossa richiama in primo luogo questa: nel suo amore, nella sua obbedienza, nella sua fede e umiltà, Maria accetta di essere con tutta la sua corporeità il «tempio dello Spirito Santo», grembo dell'umanità di Dio. La Madre di Dio accetta di donare tutta la sua vita all'*Altro*, portandola così alla sua piena realizzazione. Accettando totalmente e incondizionatamente la vita dell'*Altro* come propria vita, donandosi totalmente all'*Altro*, ella diviene la vera espressione della nostra risposta a Dio; il vero frutto di gioia e di bellezza. Maria è la Vergine, ma questa verginità – come viene sottolineato da molti teologi ortodossi – non va intesa come una negazione della propria femminilità e corporeità, non è una mera assenza, bensì pienezza e totalità della sua esperienza d'amore, la totalità del dono di sé a Dio. Infatti, l'amore è sete e fame di una pienezza di senso, di compiuto adempimento, della perfetta verginità, nel significato ultimo che a questo termine viene attribuito dalla Scrittura: alla fine, la Chiesa sarà presentata al Cristo come una «ver-

gine casta» (2Cor 2,2). La verginità come *integrità interiore*, purezza del cuore, è la meta di ogni autentico amore, non come rifiuto della corporeità, ma come suo completo adempimento nell'amore<sup>9</sup>. Maria è la Madre, e la maternità va intesa come il compimento della femminilità, perché è il compimento dell'amore come creatura donata. Proprio accettando questa natura ella realizzò la femminilità della creazione: «Il gioioso mistero della maternità di Maria non è dunque opposto al mistero della sua verginità. È lo stesso mistero. Ella non è madre a “dispetto” della sua verginità, anzi, rivela la pienezza della maternità perché la sua verginità è la pienezza dell'amore»<sup>10</sup>.

Il fine e la pienezza di ogni vita, di ogni amore, è accogliere il Cristo, dargli vita in noi. Non è certo per caso che il rapporto tra Dio e il mondo, tra Dio e Israele, tra Dio e il cosmo reintegrato nella Chiesa, sia espresso nella Bibbia in termini di amore coniugale. Si tratta di una duplice analogia: da una parte, noi comprendiamo l'amore di Dio per il mondo e l'amore di Cristo per la Chiesa perché ci è stata offerta l'esperienza dell'amore coniugale, dall'altra, l'amore coniugale ha le sue radici, la sua profondità e la sua pienezza nel *grande mistero di Cristo e della sua Chiesa*. La relazione e la conoscenza tra i coniugi diventano eventi ecclesiali, sono esperienze di partecipazione alla comunione dei santi: «Sarebbe un errore considerare i sacramenti (il matrimonio) come semplice benedizione e conferma della natura come ipostasi biologica. Uniti invece all'eucaristia divengono superamento, escatologizzazione di quell'ipo-

<sup>9</sup> Come sottolinea acutamente Florenskij, «L'amore eternamente toglie per eternamente donare, eternamente mortifica per eternamente vivificare. (...) L'ascetismo cristiano e la valutazione assoluta del creato, la verginità e il portare lo Spirito, la conoscenza della divina Sapienza e l'amore per il corpo, lo sforzo ascetico e la conoscenza della Verità assoluta, la fuga dalla corruzione e l'amore, sono lati antinomici della medesima vita spirituale, strettamente connessi come le facce di un decaedro regolare», *La colonna e il fondamento della verità*, pp. 367-368.

<sup>10</sup> A. Schmemmann, *Il mondo come sacramento*, p. 94.

stasi biologica»<sup>11</sup>. Il matrimonio costituisce la memoria con i nubendi e anche se hanno la benedizione per formare una propria famiglia, tuttavia non hanno nella famiglia l'ultimo e definitivo plesso di relazioni costituenti la loro ipostasi, ma nella Chiesa, quale assemblea eucaristica. Dunque, il trascendimento escatologico della natura biologica è legato sostanzialmente ed esistenzialmente all'eucaristia, e conseguentemente alla comunione trinitaria, ma questo non significa una «spiritualizzazione» del matrimonio e una svalutazione della relazione naturale, bensì una trasformazione dinamica della relazione naturale in evento di comunione personale, cioè di grazia, di dono gratuito, di alterità e di libertà personali. Si tratta di conformare tutto il proprio essere all'accoglimento umile e paziente del dono, «della grazia di Dio che, simile a un metallo fuso, cola nella realtà deificandola»<sup>12</sup>. Soltanto così può avvenire quella trasfigurazione dell'amore naturale in «vero amore (*eros*)» (Dionigi Areopagita), che nella sua compiutezza e integrità dischiude la natura autenticamente ascetica, spirituale ed etica del sacramento nuziale.

Portando l'incontro «naturale» del maschile e del femminile nel «grande mistero del Cristo e della Chiesa», il sacramento delle nozze acquista un nuovo significato, che ha la sua sorgente vivificante nell'eucaristia. La partecipazione alla comunione eucaristica è come sigillo e compimento delle nozze in Cristo<sup>13</sup>. Egli infatti è l'essenza dell'u-

<sup>11</sup> J. Zizioulas, *Dalla Maschera alla Persona*, in Id., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI), p. 64.

<sup>12</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 139.

<sup>13</sup> Su questo aspetto ha insistito con particolare vigore il teologo ortodosso J. Meijendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1970. Gran parte del testo è stato tradotto in italiano con il titolo: *Il Matrimonio e l'Eucaristia*, in *Russia Cristiana* 119 (1970) 7-27; 120 (1970) 23-36. Meijendorff, recuperando la tradizione dei primi secoli e richiamando in particolare Tertulliano e sant'Ignazio di Antiochia, sottolinea che: «Il matrimonio non diventa cristiano attraverso l'osservazione esteriore di regole e leggi. Il matrimonio cristiano è possibile soltanto quando marito e moglie sono uniti non solo dall'amore vicendevole, ma

nità di vita nella reciproca donazione. Con l'accesso ai Santi Doni e alla loro azione di grazia, la coppia partecipa della realtà suprema dello Spirito Santo e diviene più autenticamente umana, realizzando il suo destino di eternità grazie al dono di comunione, di *koinonia*, che dalla Pentecoste dona vita e senso alla Chiesa. Nel matrimonio marito e moglie diventano «una sola carne» e, nella loro distinzione di maschile e femminile, gli sposi si percepiscono come membri del Corpo di Cristo che è la Chiesa, un percorso ascetico sostenuto dall'azione dello Spirito Santo che inabita entrambi e opera nel dono della reciprocità<sup>14</sup>. Per l'autentica tradizione ortodossa l'amore sponsale è sempre un atto sacramentale di «compartecipazione», e giustamente san Gregorio Palamas sostiene che nel matrimonio mai dobbiamo vedere una specie di «fusione» o di «mescolanza», che porterebbe inevitabilmente alla perdita della specificità personale, quanto piuttosto «comunione» e «compartecipazione» di persone che si amano<sup>15</sup>.

Queste sottolineature sollecitano a ripensare più attentamente, dentro e fuori dalla tradizione teologica ortodossa, la concreta implicazione trinitaria della comunione coniugale. Come il Dio trinitario porta in sé, nella pienezza dell'Unità, il mistero dell'*Altro*, l'uomo e la donna sono chiamati a diventare comunione, ricapitolazione dei misteri della vita di Cristo nella comunione sponsale quotidiana. Infatti la visione trinitaria dell'uomo è un appello all'unità nella singolarità assoluta: «Quando un uomo e una donna si uniscono in matrimonio – osserva san Giovanni Crisosto-

anzitutto da una vita nel Cristo. Proprio per questo la Chiesa antica riteneva che la Comunione eucaristica, cioè il comunicare all'umanità nuova nel Cristo, fosse il "sigillo" del matrimonio. Se manca l'unità di fede nel Cristo non c'è matrimonio cristiano, non c'è anticipazione misteriosa del regno di Dio, anche se umanamente possono esserci l'amore, la bellezza e la gioia», p. 24.

<sup>14</sup> Cfr. M.Ph. Laroche, *Una sola carne. Spiritualità della coppia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987.

<sup>15</sup> Gregorio Palamas, *Antirretico contro Acindino*, VII, 28, in *Scritti* (in greco), EPE, Tessalonica 1962-1992.

mo – essi non sono l'immagine di qualcosa di terrestre, ma di Dio stesso»<sup>16</sup>. Il maschile e il femminile, nella loro distinzione e alterità, si uniscono, dunque, in un Terzo che è Dio: unità nella distinzione e senza confusione. Il simbolo dogmatico trinitario si pone a garanzia sia della vita ecclesiale, sia di quella coniugale. All'unità, come alla verità, si giunge dunque lungo un faticoso cammino ascetico, passando attraverso i contrari, fino a congiungerli insieme, nella distinzione e senza confusione: «La formula di Simbolo Perfetto (Uno e Trino), “separato e inseparabile”, si estende anche a qualsiasi simbolo relativo»<sup>17</sup>.

### 3. La celebrazione del sacramento nuziale nella liturgia ortodossa

La dignità del sacramento nuziale e la ricchezza del suo significato teologico-rituale-simbolico sono gelosamente custodite nella Liturgia dell'Oriente cristiano<sup>18</sup>, sia nella tradizione delle Chiese cattoliche di rito orientale (riti copto, armeno, siriano, maronita, caldeo), sia in quelle ortodosse con rito bizantino.

Nella celebrazione del sacramento delle nozze si ritrovano gli stessi elementi che caratterizzano il battesimo e l'eucaristia. Anzitutto una vera e propria *offerta*: la Chiesa offre a Dio il fidanzato e la sua fidanzata, che si offrono l'uno all'altra, ed entrambi insieme a Dio, un'offerta come dono nella reciprocità, che diviene al tempo stesso pro-

<sup>16</sup> Cfr. PG 61, 215; 62, 387.

<sup>17</sup> P.A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, p. 98.

<sup>18</sup> Per un confronto con la straordinaria ricchezza di questi diversi rituali liturgici si vedano *Il Matrimonio, la sua celebrazione e spiritualità nelle Chiese d'Oriente*, a cura del R.P. A. Raes sj, Ufficio Nazionale della CEI per la famiglia, Cantagalli, Siena 2000; O. Raquez, *Lo specifico delle Chiese orientali nelle celebrazioni matrimoniali*, in Aa.vv., *Roma orientalis. Approccio al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Roma 2000.

messa di fedeltà. Segue poi un saldo legame con il *memoriale* o *anamnesi*, vale a dire la riconoscente evocazione dell'intera opera salvifica di Cristo; evocazione ammirata di tutto ciò che Dio ha fatto per le sante coppie che, da Abramo e Sara, fino a Gioacchino e Anna, hanno preparato la nascita di Maria e l'accoglimento del Figlio. Evocazione delle nozze di Cristo e della Chiesa, modello misterioso dell'unione dell'uomo e della donna, ma anche evocazione del matrimonio di Cana in Galilea.

Infine, quella particolare disposizione interiore verso l'*epiclesi* (o invocazione dello Spirito Santo), fulcro di ogni azione liturgica e sacramentale delle Chiese orientali. Si invoca la presenza dello Spirito Santo per trasformare il pane e il vino della vita quotidiana degli sposi in Corpo e Sangue di Cristo. La presenza viva dello Spirito Santo discende sull'uomo e sulla donna «per incoronarli di gloria e di onore» e trasformare la coppia in cellula viva del Corpo di Cristo. Con la sua presenza, lo Spirito Santo viene a coronare il loro amore mettendolo in rapporto con la fonte dell'amore, con Dio stesso, perché «Dio è amore». Soltanto grazie all'accoglimento di questo dono la coppia umana potrà realizzare la somiglianza divina: Dio infatti creò «maschio e femmina» affinché, nell'unità dell'amore, i due diventassero una sola carne, affinché i due fossero uno, come nel loro divino Modello i Tre sono Uno. Così lo Spirito Santo aiuterà l'uomo e la donna a diventare un po' alla volta, a somiglianza di Dio, vere persone, che saranno tali nella misura in cui saranno in comunione fra loro, per diventare uno rimanendo due.

Il sacramento nuziale nella liturgia ortodossa si conforma alle sue peculiarità canoniche, prima fra tutte quella di considerare il ministro del sacramento il sacerdote celebrante, piuttosto che gli sposi, come nel rito cattolico. In tal modo si intende rimarcare l'istituzione divina del matrimonio e, se il reciproco consenso esprime che i fidanzati sono liberi da ogni altro vincolo, tuttavia la grazia non

può scendere su di loro se non in forza della benedizione compiuta dal sacerdote<sup>19</sup> quale ministro dell'eucaristia che liturgicamente rappresenta sempre tutta la Chiesa, evidenziando così questo nesso ontologico e mistico tra matrimonio ed eucaristia<sup>20</sup>.

Tra gli aspetti più caratterizzanti della celebrazione ortodossa del matrimonio assumono un particolare rilievo il *rito del fidanzamento* (o degli anelli) e il *rito dell'incoronazione*<sup>21</sup>. Il primo prevede che, dopo la celebrazione della Divina Liturgia, durante la quale hanno ricevuto la comunione, i fidanzati si presentino dinanzi alle *porte regali* dell'iconostasi, lui di fronte all'icona di Cristo, lei a quella della *Theotokos* (simbolo della Chiesa), contemplando l'immagine archetipica del mistero nuziale secondo san Paolo. Il sacerdote raggiunge i fidanzati insieme al diacono e chiede loro se in piena libertà vogliono essere uniti, poi traccia il triplice segno di croce sulla loro fronte e consegna a ciascuno dei due un cero acceso, che poi reggeranno in mano durante il rito. La luce dei ceri è il richiamo alla luce creaturale che precede la caduta e una precisa allusione alle lingue di fuoco della Pentecoste. I fidanzati invocano ora la discesa della grazia, della loro Pentecoste coniugale. Intanto ven-

<sup>19</sup> Oltre ai testi già citati, rimandiamo alle riflessioni proposte dal teologo ortodosso che nel XX secolo ha più acutamente esplorato gli aspetti antropologici, teologici e spirituali del matrimonio, soprattutto mediante l'opera che lo ha reso più celebre, cfr. P.N. Evdokimov, *Il sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Servitium, Bergamo 1999, pp. 168 ss. Il teologo ortodosso richiama su questo punto l'autorità dei Canonici e della tradizione patristica. Questa celebre opera di Pavel Evdokimov, pubblicata in Francia nel 1962, è stata recentemente riproposta in una nuova edizione italiana tenendo conto della versione originaria dell'autore, apparsa la prima volta nel 1944, contenente molte e importanti differenze, anche nell'impianto teologico, rispetto all'edizione finora più nota e divulgata. Si veda pertanto P.N. Evdokimov, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, a cura di Basilio Petrà, Qiqajon, Magnano (BI) 2008.

<sup>20</sup> Cfr. J. Mejdendorff, *Il matrimonio e l'Eucaristia*, p. 17.

<sup>21</sup> Le descrizioni particolareggiate di questi riti sono presenti in diversi testi liturgici ortodossi e proposte in sintesi anche nell'opera di P.N. Evdokimov, *Il sacramento dell'amore*, pp. 173-191.

gono collocati gli anelli sulla mensa dell'altare, poi il sacerdote incensa gli anelli e i fidanzati in forma di croce e li benedice invocando lo Spirito Santo per la loro salvezza, la saldezza del loro legame, il dono di un amore perfetto, una salda fedeltà, la pace e la concordia.

Segue quindi la consegna degli anelli, spesso accompagnata dallo scambio delle croci battesimali che esprime, in un vivido simbolismo, la scambievole consegna del proprio destino. In tal senso l'incontro nuziale è come suggellato dall'anello della promessa divina, simbolo dell'incontro dello sposo e della sposa nell'unità, verso il Regno e la pienezza della vita eterna.

*Il rito dell'incoronazione* è introdotto dal canto del Salmo 128, particolarmente significativo per i suoi riferimenti escatologici tesi a elevare gli sposi oltre gli orizzonti terreni. Gli stessi inni liturgici che accompagnano il rito dell'incoronazione richiamano la bellezza di un talamo nuziale senza macchie, alludendo alle nozze di Cana come simbolo luminoso dell'amore trasfigurato e della quotidiana possibilità di ascensione dei coniugi. La preghiera centrale del rito sottolinea la regale libertà degli sposi e la loro uguaglianza nel mutuo dono della persona. Gli sposi sono «incoronati di gloria e di onore» (Eb 2,7; Sal 8,6; Ap 21,26), doni dello Spirito che li sostengono nel cammino verso il Regno. Il rito dell'incoronazione ha inizio con la menzione dei quaranta martiri di Sebaste ai quali Dio mandò dal cielo la corona. Questa memoria dei martiri intende ricordare che l'amore perfetto è l'amore crocifisso. Anche per san Giovanni Crisostomo (imprescindibile punto di riferimento della teologia orientale sul matrimonio)<sup>22</sup> l'incoronazione va intesa come il simbolo dell'ascesi coniugale verso l'inte-

<sup>22</sup> Si veda a proposito la puntuale sintesi di T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo*, in T. Špidlík (e Aa.vv.), *Lezioni sulla Divinumanità*, pp. 59-65.

grità dell'essere, verso la scoperta dell'assoluta dignità dell'*eros*<sup>23</sup> e della sua possibile trasfigurazione.

L'incoronazione, simbolo dell'appartenenza regale, a immagine del Figlio di Dio al nuovo regno, mediante la perfetta partecipazione al sacramento dell'amore che implica anche l'attraversamento della sofferenza e della croce, avvicina in questa prospettiva gli sposi ai monaci e ai martiri<sup>24</sup>. Dopo l'incoronazione dei coniugi si assiste a una esplosione di gioia che si esprime in una sorta di danza festosa attorno al Vangelo e alla mensa eucaristica. Durante questa danza vengono invocati Isaia e i Santi Martiri. *Isaia* affinché si rallegri del fatto che la sua profezia si è realizzata: «Avverrà che la giovane incinta darà alla luce un figlio e lo chiamerà Emmanuele (Dio con noi)» (Is 7,14). La nuova coppia incoronata e santificata accoglie a sua volta l'Emmanuele: la parola di Dio s'è fatta presente in mezzo alla coppia, si è fatta carne, s'incarna nella coppia che diventa così una Chiesa in miniatura, una cellula viva del Corpo di Cristo. I *Santi Martiri* «che sono stati incoronati di gloria divina dopo un duro combattimento», sono invocati perché so-

<sup>23</sup> La teologia ortodossa contemporanea, soprattutto quella di area greca, ma anche i pensatori religiosi russi dei primi decenni del Novecento, hanno riproposto con rinnovato ardore teoretico la categoria di *eros* come pienezza di vita tesa integralmente verso l'amato, radicandola nell'esperienza cristiana dei primi secoli, a partire da Ignazio di Antiochia, che nel II secolo propone per la prima volta l'immagine di Cristo come «eros crocifisso». Su questo aspetto si vedano: F. Faros, *La natura dell'eros*, Cens-Interlogos, Milano-Schio 1993; Ch. Yannaras, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Cens-Interlogos, Milano-Schio 1992; B.P. Vyčeslavcev, *L'etica dell'eros trasfigurato* (in russo), YMCA Press, Paris 1931. Sulla scia della tradizione patristica, in questa originale opera il pensatore russo afferma, tra l'altro: «L'*eros* dell'uomo nella sua sostanza è la sede della pienezza di vita, in questo sta la conferma che esso è dal suo principio orientato verso Cristo, che è pienezza (*pleroma*), vale a dire la vita sovrabbondante, la risurrezione, la vittoria sopra la morte, e al contempo l'incarnazione di tutti i valori», p. 80.

<sup>24</sup> Cfr. A. Jevtić, *L'infinito cammino. Umanizzazione e deificazione dell'uomo*, Interlogos, Bergamo 1996, pp. 140-142. Scrive in proposito Clemente di Alessandria: «Dico subito che noi chiamiamo perfezione il martirio non perché il martire ha raggiunto il termine della vita, ma perché ha manifestato una perfetta *opera di amore*», *Stromata*, IV, 4, 14.

stengano i giovani sposi nel loro combattimento. La liturgia nuziale ortodossa intende infatti evidenziare anche questo aspetto sovente lasciato da parte: il matrimonio come glorioso martirio, non in senso ironico, ma come concreta dimensione ascetica. Esso infatti esige una continua autolimitazione del proprio solipsismo, una rottura della propria aseità, e contemporaneamente un'autentica apertura verso l'altro, la forza interiore di saper portare la croce dell'altro, fino al dono incondizionato di sé, nella libertà e gratuità dell'amore, fino a un'autentica ascesi con la quale morire a se stessi e vivere per l'altro.

Una voce canta: Tu hai posto sul loro capo una corona di gemme (Sal 20,4), e immersi in questa atmosfera simbolica gli sposi ascoltano la lettura dell'Epistola agli Efesini (5,20-23) e del Vangelo di Giovanni (2,1-11), avviandosi verso il culmine della celebrazione, l'eucaristica dell'amore coniugale. L'uomo e la donna, uniti dallo Spirito Santo, si uniscono in Cristo diventando insieme membri del Corpo di Cristo nel quale s'incorporano con la Comunione eucaristica<sup>25</sup>. Qui si realizza la finalità del matrimonio: l'ingresso dei due (lo sposo e la sposa) nel mistero di Cristo. Con il sacramento del matrimonio fondato sull'eucaristia prende vita la Chiesa domestica, la coppia e i figli, che insieme cammineranno verso il Regno.

#### **4. La « grazia paradisiaca » del matrimonio**

Come già emerso dal confronto con la celebrazione liturgica, la riflessione teologica ortodossa riserva una particolare attenzione alla prima manifestazione della gloria di Dio mediante il miracolo gioioso di Gesù alle nozze di Cana di Galilea, come narrato dall'evangelista Giovanni. Il testo

<sup>25</sup> Cfr. T. Špidlík, *La concezione cristologica del matrimonio nelle liturgie orientali*, in *Bessarione* 1 (1979) 139-152.

del rituale liturgico bizantino del sacramento nuziale dichiara: «Il matrimonio è onorevole e il letto nuziale è senza macchia, perché Cristo li ha benedetti quando ha mutato l'acqua in vino alle nozze di Cana». Il rituale nuziale ruota essenzialmente attorno a questo particolare stato di gioia – che non è gioia solo del giorno delle nozze – ma gioia che fiorisce lentamente nella fatica del quotidiano, misura della vita spirituale e della sua concretezza, fino a raggiungere la gioia che risplende veramente solo al termine dell'offerta totale di sé: «Il matrimonio autentico, al suo apice, è una rara impresa ascetica e perciò il rito lo sottolinea con il canto dei martiri che accompagna gli sposi lungo tutto il loro cammino sulla via stretta; esso eleva lo stato coniugale al livello e alla dignità degli “Amici feriti dello sposo”»<sup>26</sup>.

Molti teologi e pensatori religiosi russi hanno colto in questo aspetto uno dei tratti caratterizzanti del sacramento nuziale: «Nel matrimonio, con il “memoriale del Sacramento”, l'amore introduce di nuovo sulla terra l'accessibile paradisiaco»; questa «gioia paradisiaca» è ciò che traspare dai coniugi che vivono nella persuasione questa vocazione sacramentale di donazione nella reciprocità. Il dono della relazione creativa del maschile e del femminile nell'unità del sacramento nuziale è la manifestazione concreta di una bellezza che testimonia l'amore stesso nella sua perfezione, che rende spiritualmente bella ogni persona con la sua semplice trasparente evidenza, la bellezza come perfezione interiore<sup>27</sup>. Tuttavia, come ricorda lo stesso Evdokimov<sup>28</sup>, l'*istituzione paradisiaca del matrimonio* ha una tradizione molto sicura e antica, e si richiama in particolare a Clemente Alessandrino, il quale espresse l'idea fondamentale della *grazia paradisiaca del matrimonio*<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, p. 433.

<sup>27</sup> *Dobrota*, bellezza come perfezione interiore, fino alla *dobrotoljubie*, alla *Filocalia*, alla conoscenza contemplativa propria dell'esperienza ascetica.

<sup>28</sup> P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, p. 427.

<sup>29</sup> Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata*, III, 4; PG 1096.

Nella tradizione orientale il racconto evangelico del Cristo alle nozze di Cana suscita un profondo richiamo simbolico, sul quale si sofferma ampiamente l'attenzione dell'ascesi patristica e della riflessione teologica, sottolineando come mediante quell'evento Dio ha voluto incontrare proprio la nostra umanità e illuminarla con la sua grazia. Il simbolo della vocazione nuziale come vita trasfigurata dalla presenza di Cristo che converte in vino gioioso il peso della vita compiendo il miracolo del Dono di una gioia vera, attraverso la quotidiana fragilità delle cose materiali, trova qui uno dei suoi significati più profondi, intensamente richiamati dagli stessi inni e invocazioni liturgiche<sup>30</sup>.

Non è certo casuale che un acuto interprete della spiritualità ortodossa come Dostoevskij abbia voluto riservare a questa scena biblica una particolare decisività all'interno del suo ultimo grande romanzo<sup>31</sup>, a sostegno di uno dei momenti più sconvolgenti della vita di Alëša, a seguito della morte dello *starec* Zosima, il quale per tutta la vita ha voluto legare il suo insegnamento e la sua testimonianza al messaggio di gioia. Proprio durante la veglia funebre Alëša, rientrando in monastero sconvolto e come purificato dall'incontro con Grušen'ka, che per la prima volta ha sentito come «sorella», finalmente pacificato e riconciliato con il suo *starec*, di fronte alla sua salma si trova ad ascoltare il brano evangelico delle nozze di Cana, letto da padre Pajsij, avvertendo in esso il dischiudersi di un inedito mistero. In particolare Dostoevskij è tra i primi pensatori cristiani in epoca moderna a scorgere con straordinaria acutezza, attraverso una serie di puntuali rimandi e di precise allusioni, l'intima connessione esistente tra le nozze di Cana e l'even-

<sup>30</sup> Cfr. A. Marini, *Il calice comune dell'amore*, in Aa.vv., «La cella del vino». *Parole sull'amore e sul matrimonio*, Servitium-Interlogos, Bergamo-Schio 1997, pp. 11-31.

<sup>31</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, IV cap., III parte.

to pasquale. Alëša infatti, scivolando lentamente nel sogno e lasciandosi condurre all'interno del Vangelo di Giovanni, congiunge l'inizio festoso delle nozze con il sacrificio finale e finisce per partecipare contemporaneamente sia della gioia delle nozze di Cana, sia dell'esperienza dei discepoli nella notte pasquale, tanto da sperimentare l'intima unione con il suo *starec* e con il Cristo<sup>32</sup>. Un'esperienza di commossa gratitudine e traboccante gioia che dona nuovo significato all'esistenza.

Questo primo miracolo lascia trasparire che il regno di Dio lo si può già percepire su questa terra. «Cristo con questo miracolo aiutò gli uomini nella gioia: “Chi ama gli uomini ama anche la loro gioia”» e quest'ultima viene presentata come una delle idee fondamentali dello *starec*. Cristo «visita la gioia degli uomini, non il dolore», così, nel sogno, Zosima afferma: «Egli si è fatto uguale a noi per amore e gioisce insieme a noi, converte l'acqua in vino per non interrompere la gioia degli ospiti, aspetta nuovi ospiti, ne invita continuamente di nuovi, e così nei secoli dei secoli». Da qui l'abbraccio cosmico con il creato («Bagna la terra con le tue lacrime di gioia e amale queste tue lacrime... Egli voleva perdonare tutti e tutto, chiedere perdono per tutti e tutto»); amore, sofferenza, gioia, pentimento... Nella fitta tessitura di richiami biblici e patristici (Isacco il Siro e Simeone il Nuovo Teologo) Dostoevskij coglie che il mistero nuziale, quale incontro nella reciprocità del maschile e del femminile, è custodito nella presenza di Cristo, che dona il vino nuovo della gioia ritrovata come «paradiso sulla terra».

<sup>32</sup> Un'eccellente ricostruzione della struttura del romanzo in rapporto ai rimandi biblici, con riferimento anche a Cana di Galilea (Gv 2,1-10), è presente nell'intenso e rigoroso studio di S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*.

## 5. Spiritualità coniugale e luce pasquale

L'intimo legame interiore che la tradizione spirituale ortodossa lascia trasparire tra il sacramento delle nozze come partecipazione all'amore crocifisso e la bellezza della gioia pasquale, dischiude l'essenza stessa della spiritualità coniugale intesa non in senso autonomo, bensì nel suo riferimento fondativo alla vita nuova in Cristo, sotto la guida e il dinamismo del suo Spirito, che ha messo la sua dimora nei cuori, facendosi realmente presente.

Solo alla luce di questo fondamento cristologico è infatti possibile ripensare la spiritualità coniugale, tenendo insieme in senso evangelico radicalità e vissuto, « principio monastico » e « principio domestico », l'elemento contemplativo e la piena appartenenza al mondo e alla concretezza del quotidiano<sup>33</sup>. Occorre anzitutto dare forma all'« uomo interiore » (Rm 7,23-24; Ef 3,14-16), costruire una solida architettura dell'anima, dare forma all'unità della persona in relazione, a partire dal radicamento al Cristo, rivelazione dell'*agape* trinitaria. Solo in lui infatti possiamo rigenerare e santificare la nostra vita, unendola alla vita divina, senza contrapporre lo spirituale al corporale, la fedeltà in Dio alla fedeltà alla storia e al mondo. Al posto delle tante e frammentarie « spiritualità » autonome e autoreferenziate, il mistero dell'incarnazione dischiude il senso di una nuova umanità attraversata dall'azione divina. Non una creazione dal nulla, o una passiva adorazione, ma una « graduale, libera e cosciente trasformazione della vita della carne in sé e fuori di sé nella vita spirituale, nella materializzazione dello spirito e nella spiritualizzazione della materia, nell'unione dei due principi sulla cui separazione è basata la vita della

<sup>33</sup> Particolarmente suggestive a questo proposito le riflessioni di P. Sequeri, *La spiritualità nel postmoderno*, in *Regno-attualità* 18 (1998) 638-644. Ciò a patto che il monachesimo sappia evitare la tentazione gnostica della separazione dal mondo e il cristianesimo domestico sappia riconoscersi capace di radicalità evangelica.

carne»<sup>34</sup>. Solo assumendo su di sé la sfida di questa antinomia dogmatica, fibra e tessuto dell'esperienza spirituale autentica, sarà possibile scorgere la profondità del suo mistero, la sua validità, l'intera bellezza interiore e quindi il suo dono di grazia per la vita nuziale<sup>35</sup>.

Il vissuto di una nuzialità cristianamente compiuta, guidata cioè dall'azione dello Spirito, è sostanziato da una dinamica cristiforme che dona unità alla persona in relazione, concretezza all'amore, operando una vera e propria trasfigurazione della realtà. Questo consente di *contemplare* giorno dopo giorno la *verità nella carità*, disvelando la perfetta bellezza di un corpo e di un mondo trasfigurati dall'a-

<sup>34</sup> V.S. Solov'ëv, *I fondamenti della vita spirituale*, p. 99. Sulla simbolica nuziale dell'eros nei pensatori russi si veda l'accurato e approfondito studio di M. Paleari, *Il sacramento dell'Eros. Una lettura simbolico-sapientiale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ëv e P.N. Evdokimov*, Glossa, Milano 2003.

<sup>35</sup> Si veda a proposito quanto viene arditamente sostenuto da Pavel Florenskij: «Dio e il mondo, lo spirito e la carne, la verginità e il matrimonio nella loro antinomia, sono in un rapporto reciproco di tesi e antitesi. A una riflessione religiosa superficiale questa antinomicità può sembrare quasi irrilevante, ma ciò significa annullare e la tesi e l'antitesi. L'uomo che non ha provato il dramma e non ha alle spalle un atto ascetico eroico, non capisce la bellezza interiore né della tesi, né dell'antitesi. Così per una fede superficiale l'immoralità è qualcosa di simile al matrimonio e il matrimonio poco si distingue dall'immoralità; ambedue convergono in una specie di semimatrimonio e semiadulterio (...). Man mano che la persona si spiritualizza, le si profila nella coscienza la bellezza di ambedue i lati dell'antinomia, questo si acuisce, la tesi e l'antitesi si fanno sempre meno compatibili col raziocinio e diventano sempre più incompatibili l'una con l'altra. Ma per una coscienza religiosa superiore l'antinomia appare interiormente una, spiritualmente valida e integra. Se un asceta spiritualizzato considera un membro dell'antinomia, il polo contrapposto gli si presenterà alla coscienza con forza direttamente proporzionale alla sua maturità religiosa. Solo la vera verginità è in grado di comprendere l'importanza del matrimonio, solo dall'alto si può misurare l'altezza, e le montagne crescono per l'occhio a misura che si arrampica sulla vetta che sta di fronte. Solo dalla vetta della coscienza casta si può comprendere la santità del matrimonio e la sua differenza *qualitativa* dall'immoralità, solo la verginità genuina e proveniente dalla grazia capisce che il matrimonio è un'istituzione divina che ha origine da Dio, non un "istituto" della convivenza sociale. Dall'altra parte solo un matrimonio puro, una coscienza matrimoniale in stato di grazia permettono di comprendere la portata della verginità; solo il coniugato capisce che anche il monachesimo è un'istituzione di Dio stesso, qualcosa che si distingue *qualitativamente* dall'individualismo celibatario, non già un "istituto" del diritto canonico. Lo stesso vale per gli altri aspetti della vita corporale», P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, pp. 314-315.

more. Con coraggiosa acutezza Evdokimov osserva: «Nel sacramento del matrimonio la materia è l'unione naturale tra uomo e donna: più esattamente, è l'essenza stessa dell'essere umano, cioè il suo amore, ma che arriva alla struttura perfetta solo con un fondamento sacramentale»<sup>36</sup>.

Questo corpo che nella sua fragilità e vulnerabilità mostra la sua intima natura di «tempio dello Spirito», questa corporeità che nella partecipazione al sacrificio è consacrata all'amore nuziale e alla lode nella Divina Liturgia, è proprio ciò che la cultura moderna ha usurato, disprezzato, mortificato, mercificato, eppure nell'integrità del culto ecclesiale, soprattutto orientale, si è miracolosamente custodita questa intimità con il divino, riuscendo a «strappar via con sé un lembo della corporeità raggiante, della vivida pelle della antica vita cristiana: quella vita piagata d'infinito in ogni cellula del suo corpo: teandrica»<sup>37</sup>.

Nella spiritualità che sgorga dalla vita liturgica e sacramentale non guardiamo il Cristo esteriormente, come spettatori indifferenti, tiepidi e distratti, ma partecipiamo del grande mistero: per grazia lo incontriamo in noi. Cristo prende forma in noi (Gal 4,19). Dalla consapevolezza di questo mistero può fiorire una vera spiritualità coniugale nella quale la logica dell'*insieme*, della *reciprocità* e della *consegna* (kenotica) plasmi davvero il sentire, l'operare e il vivere dei coniugi cristiani. Certo, il compimento di tutto questo è sempre un dono di Dio, grazia che scende dall'alto, ma al contempo esige quel radicamento in un dinamismo pasquale. Non una messa in opera volontaristica e soggettiva della potenzialità del proprio spirito, ma la scoperta che queste potenzialità sono state risvegliate dal dono dello Spirito, e che grazie ad esso sia possibile discernere le cose di Dio, perché ormai ha fatto proprio «il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16).

<sup>36</sup> P.N. Evdokimov, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, p. 88.

<sup>37</sup> C. Campo, *Sensi soprannaturali*, in Ead., *Gli imperdonabili*, p. 237.

Ripensando all'immenso patrimonio della Chiesa indivisa, ai suoi originari nuclei sapienziali, ontologici, mistici e spirituali, alla ricca polifonia delle diverse forme di vita ascetica e spirituale custodite dall'Oriente cristiano, siamo come sollecitati a ripensare una sorta di *filocalica* nuziale per il tempo presente, attraverso la quale riscoprire la bellezza e la «santità nel mondo» piuttosto che la «fuga» da esso, la «potenza della trasfigurazione» piuttosto che lo spirito di mortificazione, l'essenza della fede nel Risorto al posto del moralismo precettistico. La sfida attuale per una vocazione nuziale vissuta anche in prospettiva ecumenica, forse sta in questa possibilità di risveglio di un *ethos filocalico nuziale*, che può nascere solo dall'accoglimento interiore della luce pasquale del Risorto. Una «luce senza tramonto» che doni unità e senso sapienziale a tutto il nostro essere in relazione personale e in comunione, e dunque al nostro pregare, pensare e agire, fino a divenire corporalmente un riflesso di quella luce davanti agli uomini (Mt 5,16).

## **6. Il «Sacramento dell'amore» come via verso la santità**

In questo sguardo verso la spiritualità coniugale nell'Ortodossia abbiamo rimarcato il carattere dinamico e trasfigurante del sacramento delle nozze, mistero che opera una vera e propria trasfigurazione della natura umana frammentata in icona della comunione trinitaria. Al pari di ogni sacramento anche il matrimonio non può essere considerato una sorta di marchio religioso alla vita naturale dell'individuo, quanto piuttosto un evento di liberazione della vita dalla necessità naturale. Esso trasfigura l'esistenza naturale in ipostasi di alterità e di libertà personali. Dunque non una benedizione rituale della relazione amorosa o una valorizzazione religiosa dell'istituzione naturale della famiglia, bensì

l'incontro tra la vita naturale della coppia e il modo di esistenza della Chiesa<sup>38</sup>.

Insomma, nella concezione sacramentale ortodossa del matrimonio l'unità degli sposi si edifica non sul presupposto dell'impulso amoroso individuale, né su un vincolo giuridico-formale, né sull'eticità o socialità della famiglia, ma essenzialmente sulla comunione coniugale reciproca, come legame vivo della comunione con Cristo e la Chiesa. Per questo esso mantiene il suo carattere di «mistero grande...» (Ef 5,32), mistero inaccessibile agli approcci oggettivo-psicologici o sociologici, perché «in esso è racchiusa la realtà di vita ipostatizzata nella natura teandrica della Chiesa, nel Corpo di Cristo»<sup>39</sup>. Non ci si può appiattare sulla superficie visibile, sulla realtà empirica (naturale, biologica ecc.), occorre dare dignità alla materia orientandola verso l'attuazione dell'unità esistenziale e la proiezione verso la pienezza escatologica della natura che, in ragione dell'umanità-divinità di Cristo, viene assunta a dispetto delle sue «macchie» e delle sue «rughe» (Ef 5,27) per essere incorporata nel modo trinitario di esistenza, nella vita della divinità (Ef 5,25). La via verso l'unità passa attraverso la «consegna» di sé, attraverso un atto di *kenosi* del proprio Io, attraverso un amore che non è di ordine sociale «altruistico», ma di autentico «svuotamento» della propria «autosufficienza inospitale», radice di ogni peccato e della più disperata aseità. Una donazione che si configura come imitazione dinamica della croce di Cristo: «Il sacramento è dato dalla Chiesa solo a quanti vogliono vivere la trasfigurazione della relazione amorosa naturale in un'ascesi crocifissa di libertà e abnegazione d'amore, in evento di partecipazione alla verità ultima della "vera vita"»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Questa tesi ricorre più volte nel pensiero di uno dei maggiori teologi greco-ortodossi, Ch. Yannaras, *La libertà dell'Ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB, Bologna 1984.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 177.

Lo stato coniugale è una vocazione particolare per il raggiungimento della pienezza dell'essere in Dio. «L'amore muta la sostanza stessa delle cose. Non vi è che l'amore per fare di due esseri un essere solo... Solo l'amore unisce gli esseri a Dio e li unisce agli altri»<sup>41</sup>. Il tipo dell'amore coniugale è essenzialmente pneumatoforo; la materia del sacramento è l'amore reciproco e il dono dello Spirito Santo ne fa «unione di amore indistruttibile». Per questo lo stesso san Giovanni Crisostomo definisce il matrimonio «sacramento dell'amore». L'amore è il sacramento che rende simili a Cristo, realizzando la verità dell'essere a immagine e somiglianza di Dio che è amore, accoglimento dell'amore quale sostanza divina, che nella sua essenza appare come bellezza. L'amore come atto ontologico dell'unità degli sposi in Dio è l'unica via di comunione delle persone secondo il modello del Dio trinitario; la partecipazione all'amore-Crocifisso, al Dio-Amore trinitario che unifica e diversifica nello stesso tempo. Con folgorante potenza Pavel Evdokimov precisa in questi termini il senso di questa concezione nuziale: «La materia, nel sacramento, non è solamente “un segno visibile”; essa non è limitata unicamente al suo ruolo strumentale, ma possiede anche il suo proprio fine cosmico. Essa è l'oggetto della trasfigurazione, il sostrato naturale che si cambia in sostrato del divino, dell'eterno, e quindi è in potenza “un fiume di acqua viva, limpido come il cristallo che usciva dal trono di Dio e dell'Agnello” (Ap 22,1); allo stesso modo essa è fin d'ora “l'albero della vita” (Ap 2,7), materia in possesso del principio di vita eterna»<sup>42</sup>.

Come già emerso dal confronto con la celebrazione liturgica, nell'Ortodossia il sacramento del matrimonio interiorizza a suo modo lo stato monastico (tanto che all'ori-

<sup>41</sup> PG 61, 280. Sulla fondamentale rilevanza di questa riflessione in ambito orientale si veda T. Špidlík, *Il matrimonio, sacramento di unità, nel pensiero di Crisostomo*, in Id., *Lezioni sulla Divinumanità*, pp. 59-82.

<sup>42</sup> P.N. Evdokimov, *Il matrimonio sacramento dell'amore*, pp. 87-88.

gine includeva il rito monastico della tonsura). Matrimonio e monachesimo appaiono come due aspetti del medesimo mistero che convergono verso la verginità dello spirito umano, verso il suo valore supremo e universale. Infatti, «quando il Cristo ordina di seguire la via stretta egli non si rivolge ai monaci, ma a tutti gli uomini (...) ne consegue che il monaco e il secolare devono raggiungere le medesime altezze. Usate castamente del matrimonio e sarete i primi nel regno dei Cieli, godrete di tutti i beni»<sup>43</sup>. La castità va intesa innanzitutto come purezza del cuore, interezza della persona (*celomudrie*), integrità spirituale di un cuore puro aperto sulla visione di Dio. Sia pure nella diversità di ministeri, vi è un cammino comune verso la santità, quale sostanza dello spirito ecclesiale: «I due versanti del monte Tabor, quello della santità monastica e quello della santità coniugale, conducono alla medesima vetta dove coincidono; l'uno e l'altro fanno entrare “nella quiete di Dio”, “nella gioia del Signore”»<sup>44</sup>. È dunque nella castità spirituale, nella purezza dello Spirito che lo stato monastico e il matrimonio trovano compimento.

La dottrina ortodossa relativa al matrimonio tende a valorizzare primariamente l'amore coniugale quale pleroma di unità degli sposi, dal quale può germogliare una vera *ecclesia domestica*. Lo stato coniugale non è un problema etico, ma ontologico e il cammino è sempre orientato verso la santità. Il teologo Evdokimov ripropone questa dimensione con intensa decisività spirituale: «Nella storia, se non si è santi, il matrimonio non è che una cellula sociologica e il pacifico accoppiamento di innumerevoli borghesi, la sufficienza più completa e terribile. La dignità abbagliante del pleroma coniugale, non degli esseri ma dell'essere nella sua totalità, si rivela soltanto, secondo la parola del Signore, *alla fine*, al momento del passaggio-Pasqua futuro. L'*ars*

<sup>43</sup> Giovanni Crisostomo, *Adv. Oppugn. Vitae monast.*, III, 14.

<sup>44</sup> P.N. Evdokimov, *L'Ortodossia*, p. 426.

*amandi* è tutta intera nella fruizione dell'eterna novità del *Maranatha*. Gli sposi guardano insieme verso la medesima direzione, l'Oriente, e dicono: "Fa' o Signore, che amandoci l'un l'altro noi amiamo te stesso" »<sup>45</sup>. Qui è l'inizio e il fine della comunione nuziale nella reciprocità del maschile e del femminile come unità sponsale in Cristo, che può trasformare ogni istante della vita coniugale in lode, e offerta totale del proprio essere all'altro dello sposo o della sposa, e contemporaneamente all'Altro di Dio.

Assumendo la fatica del quotidiano, dando dignità alle piccole e alle grandi cose di tutti i giorni, lentamente gli sposi scorgono nella tenerezza e misericordia reciproca l'apparire di una «Bellezza che crea ogni comunione» (Dionigi Areopagita). Soltanto da questa Bellezza inabitata dallo Spirito vivificante può giungere una rivelazione di senso per l'esistenza, e questo non può che essere il dono sempre nuovo dell'amore. Questa grazia il santo la riceve a ogni incontro, perché egli è, come diceva Evagrio, allo stesso tempo «separato da tutti e unito a tutti». È in questa Bellezza-Comunione degli sposi che si può scorgere come il divino s'incontra con l'umano, fino a riscoprire il volto di Cristo nell'uomo e presentire il volto dell'altro in Dio. Dio incarnandosi ha fatto della terra una carne eucaristica, rivelandoci e aprendoci alle potenzialità sacramentali della materia. Così l'uomo e la donna, creati a immagine di Dio, sono chiamati, attraverso il miracolo del loro amore e la bellezza-comunione del loro incontro, a trasfigurare la terra. Tutto questo esige una particolare vocazione sapienziale e contemplativa che nella misericordia reciproca, nell'appassionata premura, nella poesia d'una vera tenerezza, nella gelosa cura e attenzione alla vita interiore dell'altro, alla fine può rivelare quei segreti della gloria di Dio nascosta in ogni creatura donata. Avvertire ogni giorno la presenza del Donatore attraverso il dono di questo sacramento d'amore.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 434.

## La « metafisica concreta » dell'icona

*L'epifania del volto-sguardo*

### 1. La riscoperta dell'icona

Tra i segni più rilevanti della rinnovata attenzione nella cultura occidentale verso l'Oriente cristiano slavo, spicca soprattutto il crescente interesse per l'arte dell'icona. Insieme alla riscoperta delle opere dei Padri della Chiesa orientale e di alcune perle di questa tradizione spirituale (a partire dai celebri *Racconti di un pellegrino russo*), unitamente alla timida ricomparsa, dopo secoli di negligente oblio, del ricco pensiero ortodosso (filosofico, teologico e mistico), una nuova sensibilità culturale sta maturando attorno alla pittura iconica. In questi ultimi anni, anche in Italia, si sono moltiplicate le pubblicazioni e traduzioni degli studi sull'iconografia russa, indagini e ricerche che si sono estese a poco a poco dalle fonti storico-artistiche ai fondamenti culturali e spirituali, teologici e filosofici<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il repertorio bibliografico sarebbe davvero molto vasto, con una media nell'ultimo decennio di almeno una ventina di pubblicazioni annuali. Qui, oltre a rimandare alla bibliografia specifica presente nel volume, ci limitiamo a segnalare: L. Uspenskij - Vl. Loskij, *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano 2007. Per una più vasta valutazione storica, culturale e artistica dell'icona, oltre ai celebri studi di Alpatov, si veda la ricca opera del corpus slavo bizantino Aa.vv., *Russia. Storia ed espressione artistica dalla Rus' di Kiev al grande Impero*, Jaca Book, Milano 1994. Cfr. inoltre B.A. Uspenskij - J.M. Lotman, *L'Analisi semiotica delle antiche icone russe*, in Id., *Ricerche semiotiche - Nuove tendenze nelle scienze umane nell'Urss*, Einaudi, Torino 1973, pp. 338-397.

Molteplici potrebbero essere le questioni oggetto di un confronto conoscitivo sulla pittura delle icone e del loro linguaggio, si pensi in particolare ai nessi vitali sussistenti tra icona e simbolo, visibile e invisibile, parola e immagine, parola e silenzio, luce e ombra, oro e colore, libera creatività e «forma canonica». Si pensi inoltre alle tante questioni teologiche connesse, riguardanti la concezione dello spazio e del tempo, la prospettiva rovesciata, il rapporto tra realismo e simbolismo, evocazione e rivelazione, la simbologia dei colori ecc. Non potendo qui esplorare l'insieme di queste problematiche ci limitiamo ad alcuni tratti teologici, filosofici e spirituali più significativi, anche per sollecitare il risveglio di uno sguardo mistico più accorto e affine a questa tradizione culturale ed ecclesiale, superando visioni spesso ingenue e sentimentali.

Nonostante il progressivo cammino di riscoperta in atto anche in Occidente, l'icona resta pur sempre la fonte sigillata e donante dell'inesauribile Mistero che nella sua silente Presenza ci interpella radicalmente, mostrandoci l'intimo legame che unisce la Parola all'Immagine, il silenzio alla parola, l'icona al pensiero. Al di là della sua momentanea fascinazione, l'icona invoca uno sguardo che penetri la profondità del suo *ethos* ontologico e spirituale fino a riscoprire attraverso la densità del suo colore, che dall'oro si distingue, quel palpitare di nessi che inesauribilmente si richiamano, custodendo nei secoli le tracce della mistagogia cristiana slavo-russa nella relazione vitale tra *philokalia* e *philosophia*. Sia la filosofia che la pittura d'icone traggono infatti fondamento spirituale originario dalla stessa radice rivelativa: «Per il fatto che il filosofo cristiano coscientemente paragona l'ontologia alla pittura d'icone, non è detto che userà i termini e le immagini di questa; e il pittore d'icone esprime l'ontologia cristiana senza conoscerne preventivamente la dottrina, ma filosofando con il pennello. Non a caso le antiche testimonianze chiamano i sommi maestri della pittura d'icone filosofi, benché nel senso della teoria astratta essi

non abbiano scritto una sola parola. Ma con le luminose visioni celesti, questi pittori d'icone testimoniano il Verbo incarnato con le dita delle mani e veracemente filosofarono coi colori (...). Così non perché l'icona ripete fundamentalmente il contenuto d'un discorso, ma perché sia l'icona sia il discorso, come loro oggetto immediato da cui sono inscindibili, nella cui enunciazione è tutta la loro essenza, hanno un'unica e identica realtà spirituale. La testimonianza sul mondo spirituale è, secondo la concezione di tutta l'antichità, la filosofia. Ecco perché i veri teologi e i veri pittori d'icone si chiamano ugualmente filosofi»<sup>2</sup>.

Riflessioni che mostrano molto significativamente come siano profonde nella cultura russa queste «intime concordanze» tra filosofia e iconografia, tra *philosophia* e *philokalia*. Tali concordanze tra discorso e icona, tra evento-parola ed evento-visione, sono il frutto del linguaggio rivelativo, che ritrova la sua radice biblica (neotestamentaria) nella narratività, che da verbale si fa figurale, che narra, annuncia e conosce. Ma sono anche il riflesso di una scienza ortodossa che coglie l'essenza della filosofia nella testimonianza alla Sofia, alla divina Sapienza, intendendo con questo la comprensione della vita in comunione con il progetto creativo di Dio, così come vede nella filocalia la perfetta testimonianza alla Bellezza divina che rende l'uomo un artista nel campo della realizzazione spirituale, lungo il cammino ascetico. Questa bellezza spirituale e logica dell'icona presuppone una partecipazione esistenziale, un modo d'essere, un superamento dell'individualità ontica per poter accedere allo spazio dell'offerta amorosa di sé, ossia della relazione e della comunione personale.

In ragione di queste concordanze l'arte iconica è divenuta uno dei migliori veicoli espressivi della cultura cristiana russa che, come già abbiamo evidenziato, si è nutrita spiritualmente nel corso dei secoli non tanto di insegna-

<sup>2</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 175.

menti dottrinali, quanto della viva esperienza liturgica e iconografica. Un'autentica comprensione della cultura russa, nei suoi fondamenti spirituali filosofici e teologici, implica necessariamente un accurato confronto con l'esperienza estetica, che ha il suo luogo teofanico per eccellenza nell'icona, sintesi perfetta di bellezza sensibile e luce divina, di sapienza umana e ispirazione mistica e sofianica. Con la rinascita del pensiero religioso russo, avvenuta verso la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, un nuovo sguardo viene a posarsi sull'icona e da questo rinnovato incontro il pensiero (filosofico, teologico, artistico e letterario) esce come rigenerato. Si tratta di una riscoperta di carattere materiale in quanto le antiche tavole dipinte vengono ritrovate e restaurate, liberate dalla soverchia pesantezza delle « rize » imperiali che dall'inizio del XVIII secolo spesso le ricoprono, ma anche culturale; infatti per la prima volta si opera una ricerca storiografica e iconografica che porterà all'individuazione e classificazione delle diverse scuole e autori. Tuttavia la riscoperta più significativa è di natura prettamente spirituale, una riscoperta riconducibile a una prospettiva essenzialmente personalista, in quanto, attraverso l'icona restituita alla propria integrità e all'affermazione del primato della persona rispetto ai concetti, è stato possibile ritrovare il senso originario di queste tavole dipinte animate di volti, non più riducibili a oggetti estetici<sup>3</sup>.

Il compimento dell'esperienza spirituale ed ecclesiale nella vita liturgica e sacramentale, l'incontro disvelante con il mistero, l'iniziazione alla vita cristiana e persino la formazione teologica accadono nell'Ortodossia sotto l'intenso e

<sup>3</sup> Cfr. Aa.vv., *Il mondo e il sovra-mondo dell'icona*, a cura di S. Graciotti, L.S. Olschki, Firenze 1998. Il volume, introdotto da M. Cacciari, raccoglie pregevoli saggi dei maggiori studiosi dell'iconografia russa (S.S. Averincev, B. Uspenskij, E. Smirnova, J. Lindsay Opie, ecc.). Sul rapporto tra icona e persona si veda inoltre A. Dell'Asta, *Dostoevskij e l'iconicità*, Prefazione al testo di J. Rolland, *Dostoevskij e la questione dell'altro*, Jaca Book, Milano 1990, p. 15; Id., *L'icona e l'iconicità nell'arte nella tradizione del pensiero russo*, in Aa.vv., *Chi ha paura del rosso, del giallo, del blu*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 37-61.

silenzioso sguardo delle icone. Fino al XVII secolo la Rus' ignorava la filosofia scolastica e in mancanza di un'elaborazione teologica comparabile in qualche misura alla *Fonte della conoscenza* di san Giovanni Damasceno per l'Oriente greco, o alla *Summa* di san Tommaso per l'Occidente latino, ha finito per assegnare all'iconografia una funzione dottrinale e sapienziale senza eguali. Non nei trattati, dunque, ma nelle icone e nella liturgia, non nelle sintesi teoretiche, ma nelle manifestazioni visibili della bellezza, vanno ricercati i fondamenti della visione spirituale ed ecclesiale del mondo. Non è azzardato allora sostenere che le diverse forme dell'arte sacra dell'antica Russia, l'architettura delle chiese di Novgorod dell'XI e XII secolo, ma soprattutto l'opera iconografica, che raggiunge il suo culmine con Andrej Rublëv, traducono in modo mirabile i misteri della fede cristiana, configurandosi come anticipazioni delle future meditazioni teologiche e filosofiche. Dunque: «La scoperta dell'icona ci dà la possibilità di guardare nel più profondo l'anima del popolo russo, di ascoltare la sua confessione esprimendosi nelle stupende opere d'arte. In queste si è rivelata per intero la concezione della vita e il senso del mondo dell'uomo russo dal XII al XVII secolo»<sup>4</sup>.

## 2. Forme iconiche di metafisica concreta

Quanto si era andato riscoprendo attraverso l'esperienza liturgica e l'arte iconica non poteva dunque non investire radicalmente la stessa riflessione teologica e filosofi-

<sup>4</sup>E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, «La Casa di Matriona» Milano 1977, p. 43. Come annota il principe e filosofo E. Trubeckoj nella stessa opera: «I nostri antichi antenati non erano filosofi, ma veggenti che esprimevano le proprie idee non con le parole, ma nei colori (...). Gli iconografi dell'Antica Russia con meravigliosa chiarezza e forza incarnarono nelle forme e nei colori la visione di una diversa verità vitale e di una diversa concezione del mondo. Nessuna parola è in grado di rendere adeguatamente la bellezza e la potenza di questo incomparabile linguaggio di simboli religiosi», *ibidem*, pp. 4-5.

ca, attratta dall'inesauribile ricerca di senso custodita nella stessa bellezza. Non stupisce, pertanto, che all'interno di tale contesto, si sia giunti ad affermare, non senza intento provocatorio, che in fondo «le icone pronunciano in linee e colori – trascritto coi colori – il Nome di Dio, perché che cos'è l'immagine di Dio, la Luce spirituale del suo santo sguardo, se non il Nome di Dio tracciato sul volto santo? ... Fra tutte le dimostrazioni filosofiche dell'esistenza di Dio, suona la più persuasiva quella di cui non è fatta menzione nei manuali: si può formulare col sillogismo: "Esiste la *Trinità* di Rublëv, perciò Dio è" »<sup>5</sup>. Non una prova dimostrativa dell'esistenza di Dio, ma il dispiegarsi del simbolo della presenza che visibilmente mostra l'Invisibile. Nell'incontro con questo simbolo la ragione si dilata oltre le sue forme logiche e dimostrative fino a squarciare il velo del visibile e della completa esplicazione, lasciando spazio a una teologia dossologica e filocalica, che introduce alla visione «faccia a faccia» di Colui che non è soltanto Parola, ma anche Icona dell'Invisibile e che, nel dono dell'amore «sino alla fine» (Gv 13,1), porta a compimento la sua gloria e svela la sua perfetta bellezza. Questa bellezza accolta nel cuore diviene gioia pura, un dono inatteso di tenerezza infinita, una gioia vera, che è tale proprio perché conosce il dolore, lo «scandalo» della Croce, e solo per questo può oltrepassarlo, lasciando intravedere la luce pasquale del Risorto.

Nel silenzio dell'attesa, per chi sa ascoltare e contemplare nitidamente e coscientemente questa visione, come è stato per l'iconografo, sarà possibile avvicinarsi a quell'archetipo celeste. Interpretare significa, in primo luogo, disporsi all'ascolto dell'opera, contemplarla, meditarla. Ascolto e visione non sono forse un tutt'uno sinestetico, in cui è l'intera persona che prende parte alla comprensione dell'opera d'arte? Tanto più se a guardarci è l'icona, opera d'arte ove terreno e celeste si uniscono senza confondersi

<sup>5</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 64.

e davanti alla quale la partecipazione esistenziale si rende ancora più necessaria per un'autentica comprensione. «Innanzitutto l'icona non è un'opera d'arte autosufficiente, bensì un'opera testimoniale a cui è necessaria anche l'arte, insieme a parecchio d'altro»<sup>6</sup>. L'icona non può essere considerata un'opera d'arte nel senso tradizionale dell'estetica occidentale, innanzitutto perché non è il prodotto di una singola individualità creativa, ma di una esperienza ecclesiale, o meglio di una «sinfonicità ecclesiale» (*sobornost'*). Nella tradizione ortodossa l'icona «non fu mai concepita come il prodotto di una creazione solitaria, essa spetta essenzialmente all'opera collegiale della Chiesa»<sup>7</sup>. L'icona infatti è colta essenzialmente come «opera testimoniale», non un prodotto di una creazione solitaria, ma opera collegiale della Chiesa: «La pittura d'icone è un tipo d'arte che si esprime in purezza, nella quale tutto è uno e unificato: la materia, la superficie, il disegno, l'oggetto e il significato del tutto, condizioni di contemplazione; questo collegamento di tutti gli aspetti dell'icona è conforme all'integrità organica della cultura ecclesiale»<sup>8</sup>.

Il nesso che unisce l'icona al suo archetipo non ha nulla di soggettivo, ma è sempre e soltanto oggettivo, è quindi indipendente non solo da chi osserva, ma anche da chi dipinge. Tale oggettività è garantita in primo luogo dall'ecclesialità del canone! La comprensione dell'icona quindi si dà all'interno di questo presupposto, di questa comprensione comune, di questo vicendevole legame tra opera e interprete, tra chi dipinge e chi contempla, tra visione, evocazione e invocazione. Una coesistenzialità umana profonda che comprende l'esperienza del pensiero, quella dell'invocazione e quella della preghiera. L'icona esemplifica la somiglianza nell'immagine, grazie al linguaggio sobrio e

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 77.

discreto, non concettuale, dell'illuminazione interiore. Essa indica una partecipazione di vita ed è un invito silenzioso e paziente verso la santità di Dio, la sua somiglianza: «Davanti a chi la guarda, l'icona aspetta; aspetta di essere penetrata e innanzitutto capita e, per questo, amata. Essa sollecita una fiducia, suscita una lunga pazienza, sveglia una certa tenerezza. Come fa Dio»<sup>9</sup>.

L'icona può rivelarsi veramente soltanto a colui che sa guardarla e ascoltarla, a quel fedele che guardandola e pregandola sa sollevare la mente dalle immagini agli archetipi, sa disporsi ad accoglierla nella sua luminosa evidenza, nel suo carattere epifanico e salvifico. Nella contemplazione autentica dell'icona non siamo solo noi a proiettarci verso la densità del suo mistero, quanto piuttosto questo a venire discretamente e silenziosamente verso di noi. Che altro indicherebbe la «prospettiva rovesciata» se non l'invito concreto e discreto a una com-partecipazione? I testi conciliari parlano a questo proposito di «significato evocativo dell'icona», ma che cosa evoca l'icona? «L'icona evoca un archetipo, cioè desta nella coscienza una visione spirituale: per chi ha contemplato nitidamente e coscientemente questa visione, questa nuova, secondaria visione per mezzo dell'icona è anch'essa nitida e cosciente. Ma per un altro, l'icona risponderà a una percezione spirituale profondamente assopita al disotto della consapevolezza, comunque essa non afferma semplicemente che esiste questa percezione, ma ne fa sentire o avvicina alla coscienza l'esperienza»<sup>10</sup>.

Come ci ricordano con insistenza i grandi teologi ortodossi, la bellezza dell'icona assume la sua forza particolare non in virtù dell'immagine o dei colori, né dell'antichità di quest'arte, quanto piuttosto della coincidenza con il fondamento ontologico del simbolo stesso: «Ogni pittura ha lo

<sup>9</sup> D. Ange, *Dalla Trinità all'Eucaristia. L'icona della Trinità di Rublëv*, Ancora, Milano 1984, p. 46.

<sup>10</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 69.

scopo di spingere lo spettatore oltre al limite dei colori e della tela percepibile coi sensi, a una realtà, e allora l'opera pittorica condivide con tutti i simboli in generale la loro caratteristica ontologica fondamentale di essere ciò che essi simboleggiano. (...) Ora l'icona ha lo scopo di sollevare la coscienza al mondo spirituale, di mostrare "spettacoli misteriosi e soprannaturali" »<sup>11</sup>. Dunque, l'essenza dell'icona sta nel suo rinvio a qualcosa d'altro da sé; o è veramente visione celeste, oppure si riduce a mera tavola dipinta che non riesce a raccogliere e contenere in sé la tensione polare del simbolo, riducendosi a mero segno, pallida rappresentazione. Le stesse forme materiali, gli stessi elementi tecnici della composizione, non sono mai accidentali o arbitrari, bensì già essenza spirituale dell'icona; essi sono sempre in funzione del culto liturgico, e in queste « cause materiali » è già percepibile una precisa concezione del mondo, una vera e propria « metafisica concreta » (*konkretnaja metafizika*) che orienta le diverse prospettive ermeneutiche del pensiero cristiano ortodosso.

A differenza della tela (cattolica) con la sua superficie « elastica e compiacente », e dell'incisione (protestante) basata sulla razionalità e sulla linea astratta impressa con lo stampino sulla labile superficie della carta, una tavola (ortodossa) è « il simbolo della fermezza ontologica » che l'uomo rinascimentale si sforza di cancellare dalla memoria: « A dirla in breve, la pittura d'icona è una metafisica dell'essere – non una metafisica astratta ma concreta. Mentre la pittura a olio è più adatta a riprodurre la presenza sensibile del mondo e l'incisione il suo schema razionalistico, la pittura d'icona sente ciò che raffigura come manifestazione sensibile dell'essenza metafisica »<sup>12</sup>. Non una metafisica astratta in cui ciò che è, l'ente, esaurisce in sé il suo valore, in un totale trascendimento, un fondamento sovratemporale as-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 125.

soluto, ma *metafisica concreta* ove l'attenzione è posta sul *simbolo* nella sua rilevanza logica, ontologica e salvifica.

Da ciò traspare la piena corrispondenza all'integrità organica della cultura ecclesiale, che pone a fondamento della sua concezione dell'arte il *realismo*, esigendo solo e soltanto la certificazione del vero. Questa metafisica concreta, sulla quale si fonda l'esperienza ecclesiale, consente di riconoscere l'autentico *kerygma* dell'apriori divino che si fa presente nella bellezza dell'icona in tutto il suo valore salvifico ed escatologico, come incarnazione e come rivelazione. L'icona non nasce da una teoria astratta, né da una vaga allegoria, ma dall'incontro con il Mistero del Santo che disciude l'ingresso all'Invisibile e «nella rivelazione dall'alto non c'è niente di semplicemente dato, di non compenetrato di un significato, come non c'è neanche nulla di astrattamente edificante, ma tutto è significato incarnato e visibilità intelligibile»<sup>13</sup>. Ora, la comprensione-interiorizzazione di questa bellezza spirituale e «logica» dell'icona presuppone una partecipazione esistenziale, un modo d'essere, un superamento dell'individualità ontica per poter accedere nello spazio dell'offerta amorosa di sé, ossia presuppone sostanzialmente il mistero della relazione e della comunione personale, in essa silenziosamente custodita<sup>14</sup>.

### 3. Icona e liturgia

L'icona partecipa a tutti gli effetti del culto divino e nella tradizione ortodossa, al pari dell'Evangelo, essa è intronizzata, baciata, incensata, benedetta. Davanti all'icona si fanno prostrazioni e inchini, nella consapevolezza diffusa,

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>14</sup> Cfr. Ch. Yannaras, *L'icona come «semantica» del logos non convenzionale*, in Aa.vv., *In un'altra forma. Percorsi di iniziazione all'icona*, Servitium, Interlogos, Bergamo-Schio (VI) 1996, pp. 63-100.

risalente a Basilio il Grande, che «l'onore tributato all'immagine passa all'originale». I cicli di affreschi, le tante tavole di icone di cui disponevano anche le più misere chiese ortodosse, le luminose e sorprendenti iconostasi, l'insieme dei materiali iconografici nelle loro varianti tipologiche corrispondono ai grandi temi del ciclo liturgico annuale. L'architettura dell'*iconostasi*<sup>15</sup>, in particolare, ha una sua coerenza teologica e completezza liturgica. L'iconostasi separa per salvaguardare l'alterità del divino, la sua irriducibile distanza da noi, ma paradossalmente, nello stesso tempo, nel suo essere visione e insostituibile luogo santo e dei santi, unisce e apre al divino, dischiudendo l'ontologia della salvezza. L'essenza liturgico-sacramentale dell'icona sta nel suo essere simbolo, cioè soglia e passaggio, *porta regale* attraverso la quale la bellezza perfetta si affaccia interpellando chi la contempla; finestra che lascia entrare la Luce più che splendente, lo spazio d'oro che evoca l'Eterno<sup>16</sup>.

Funzione eminente dell'iconostasi è infatti quella di aprire delle finestre e attraverso i suoi vetri luminosi «vedere calare i vivi testimoni di Dio». L'iconostasi è la visione, una manifestazione straordinaria di santi e di angeli, una vera e propria angelofania. Dietro l'iconostasi, nel santuario, non si cela nessun «segreto» in senso esoterico, nulla del «numinoso», ma essenzialmente il mistero del santo che dischiude all'Invisibile; una santità che vive del Dio vivente. Pertanto, «questa gruccia della spiritualità, l'icono-

<sup>15</sup> Parete divisoria ricoperta di icone, che caratterizza l'architettura interna delle chiese ortodosse e che separa la navata, ove stanno i fedeli, dal santuario, ove si trova l'altare. Al centro dell'iconostasi si aprono le «porte regali». Sul significato teologico-simbolico dell'iconostasi rimandiamo a N. Labrecque Pervouchine, *L'iconostase. Une évolution historique en Russie*, ed. Bellarmin, Montréal 1982; E. Yon - Ph. Sers, *Le sante icone. Una nuova interpretazione*, Passigli, Firenze 1994.

<sup>16</sup> Questa consapevolezza di una teologia viva e vivificante che passa attraverso l'icona è ben evidente anche in Gregorio Palamas, il quale la menziona come «bellezza perfetta che viene dall'alto, dall'unione con la luce più che splendente – unica fonte di una teologia certa», in J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésichastes*, Louvain 1965, p. 140.

stasi materiale, non è che celi qualcosa ai fedeli... ma anzi addita ad essi, mezzi ciechi, il mistero del santuario, disciude ad essi, storpi e sciancati, l'ingresso nell'altro mondo, a loro, chiusi nella loro indolenza, grida nelle sorde orecchie l'annuncio del Regno dei cieli»<sup>17</sup>.

Soccorrendo con premura l'impotenza della vista spirituale degli oranti, la Chiesa offre loro la possibilità dell'incontro, del contatto con il mondo spirituale che apre al risanamento dell'anima e alla rivelazione dei santi misteri. Ciò che l'icona porta a compimento non è più una vaga ierofania, bensì una vera e propria *teofania* in senso biblico, che si fonda sull'annuncio di una rivelazione (*kerygma*). Infatti «ogni icona è una rivelazione»<sup>18</sup>, ed è tale solo in quanto trova il suo originario fondamento cristologico nell'incarnazione. Insomma, lo scopo dell'icona non è quello di mostrare una bellezza naturale, ma di testimoniare visivamente verità teologiche, incarnare la bellezza di queste verità: «Il significato dell'icona, nella sua intellettualità visibile o intellettuale visibilità è l'incarnazione»<sup>19</sup>. Su questo fulcro della bellezza incarnata come simbolo visivo-verbale della carne ruotano alcune delle esperienze estetiche più significative della cultura russa, che giungono a un'intensa autocoscienza anche poetica, come in quella di Mandel'stam, il quale avverte, con una lucidità sconcertante: «La parola è carne e pane. Condivide la sorte del pane e della carne: la "sofferenza"»<sup>20</sup>. Dunque, rivelazione e incarnazione, che sono i massimi simboli della dogmatica cristiana, costituiscono anche nel loro vicendevole richiamo «l'ordito e la trama, tessendo la tela della cultura russa»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 57.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>20</sup> Cfr. O. Mandel'stam, *O prirode slova*, in Id., *Slovo i kul'tura*, Moskva 1987, tr. it. *La quarta prosa*, De Donato, Bari 1969, p. 64.

<sup>21</sup> P.A. Florenskij, *La lauvra della Trinità di San Sergio e la Russia*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, p. 139

L'icona, restituita al suo alveo originario liturgico-sacramentale, dal quale attinge linfa vitale, dischiude nelle pieghe del simbolismo ontologico il significato ultimo dell'uomo e del cosmo, che ha il suo compimento spirituale nella presenza del Mistero, nel dono d'amore che trasforma la vita e apre all'Eterno. In tal senso, allora, l'icona diventa il rimedio al male del mondo, il superamento delle sue discordie, la via verso la trasfigurazione santificante dell'uomo<sup>22</sup>. Proprio qui l'estetica ortodossa dello splendore rivela appieno il suo carattere non solo liturgico, ma anche etico; infatti, come è stato acutamente sottolineato: «Sia l'icona che l'etica ortodossa condividono lo stesso scopo, presentare al cristiano il termine e il fine della vita dell'intera umanità e di tutta la creazione, che è la trasfigurazione di tutta la vita e del cosmo verso l'immagine divina. Sia l'icona che l'etica pongono innanzi all'osservatore e in particolare al fedele cristiano quella che è la norma ultima dell'umana esistenza: l'umanità deificata di Cristo e dei santi. I cristiani attuano quella norma come creature santificate»<sup>23</sup>.

Soltanto in questa prospettiva mistagogica è possibile ri-guardare e ri-ascoltare l'icona in tutta la sua originaria potenza simbolica, in tutto il suo *abisso simbolico*, mediante il quale si dona come senso vivificante all'intera esistenza personale. La cultura spirituale russa è attraversata da questa penetrante coscienza dell'icona come simbolo e come persona, che insieme offrono la cifra escatologica del suo essere profezia della futura umanità trasfigurata<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Come rimedio al male è stata interpretata la *Trinità* di A. Rublëv, in particolare da padre Florenskij e da D. Ange, *Dalla Trinità all'Eucaristia*.

<sup>23</sup> S.S. Harakas, *Icon and Ethics*, in *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 209.

<sup>24</sup> Cfr. in particolare E.N. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*.

#### 4. L'icona e il simbolo

L'icona-simbolo contiene in sé la presenza del simbolizzato, intrattiene con quel simbolo un rapporto vitale, inscindibile dal suo archetipo. Anche per questo il linguaggio iconografico esige una rigorosa ermeneutica, una corretta interpretazione, in grado di comprendere il mondo stesso con i simboli. Come osservava Florenskij in una intensa lettera scritta all'amico Belyj, «il simbolo non è qualcosa di convenzionale, dettato dal nostro capriccio e dalla nostra fantasia. I simboli si costituiscono spiritualmente secondo determinate leggi e con un'interiore necessità e questo avviene tutte le volte che iniziano a funzionare con particolare vivacità certe componenti dello spirito. Fra simbolizzante e simbolizzato il legame non è casuale (...). Le allegorie si fanno e si disfano; l'allegoria è nostra, semplicemente umana, convenzionale; i simboli sorgono, nascono nella coscienza e da questa spariscono, ma restano in se stessi eterne possibilità di rivelazione interiore, eterne quanto alla loro forma; noi possiamo comprenderli meglio o peggio, (...) ma non possiamo inventarli, essi vengono da sé quando siamo ripieni di altra sostanza»<sup>25</sup>. Dunque, un ordine interiore regola il movimento del simbolo, eliminando il caso e l'invenzione fantastica, serbandolo in sé l'energia di un'essenza *altra*, che rende possibile *quell'interiore rivelazione*, quindi anche quel disvelarsi improgrammabile del senso e del vero, oltre ogni raffigurazione: «Ecco osservo l'icona e dico dentro di me: È Lei stessa – non la sua raffigurazione, ma Lei stessa, contemplata attraverso la mediazione, con l'aiuto dell'arte dell'icona. Come attraverso una finestra vedo la Madre di Dio, la Madre di Dio in persona, e Lei prego, faccia a faccia, non la sua raffigurazione. Sì, è nella mia coscienza e non è una raffi-

<sup>25</sup> P.A. Florenskij, *Pis'ma P.A. Florenskogo k B.N. Bugaevu* (Lettere di P.A. Florenskij a B.N. Bugaev), in *Vestnik* 114 (1975) 149-168, cit. p. 153.

gurazione; è una tavola con dei colori ed è la stessa Madre del Signore»<sup>26</sup>.

Il merito straordinario dei santi pittori d'icone non sta in ciò che hanno creato, in ciò che si è rivelato ai nostri occhi festanti, non sta nella loro maestria, quanto piuttosto nell'aiuto insostituibile che questi compiono nel «liberarci dalle scaglie che coprivano gli occhi dello spirito», nel metterci in diretto contatto con la vita realissima degli sguardi stessi, lasciando venire alla coscienza la nitida visione della Purissima Madre di Dio, *una realtà oggettiva* celata dietro a quella cortina che il pittore ha tolto. Nel linguaggio teologico, come abbiamo indicato, il simbolo ha sempre varcato i limiti del segno, collocandosi al di là della sua contingenza, aprendo quindi alla questione della verità nel suo lato invisibile.

Per rendere più chiaro lo stesso concetto di simbolo in rapporto all'icona, Evdokimov, Florenskij e altri teologi propongono l'esempio della finestra: l'icona è una vera e propria finestra che si apre sull'infinito, lasciando entrare la luce purissima, l'effondersi gratuito del Bene. La sua essenza è in questa luce indivisibile e non nella sua somiglianza, luce stessa nella sua identità ontologica: «Fuori del rapporto con la luce, fuori della sua funzione, la finestra è come non esistente, morta, e non è una finestra: astratta dalla luce non è che legno e vetro»<sup>27</sup>. Funzione eminente dell'iconostasi è infatti quella di «aprire delle finestre» e attraverso i suoi vetri luminosi «vedere calare i vivi testimoni di Dio».

La tensione conoscitiva del simbolo non annulla la distanza tra ragione umana e Verità, tra creatura e Creatore, tale distanza permane, innervando la struttura stessa del simbolo, garantendone la sua essenza antinomica. Non dimentichiamo che le opposte eresie iconoclaste, a partire dalla terribile lotta sulla legittimità dottrinale dell'immagi-

<sup>26</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 65.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 59.

ne di Dio nella cristianità, si reggono proprio sulla stessa presunzione di voler risolvere (cioè di scomporre) il dramma antinomico dell'icona dalla sua profonda essenza simbolica. Per l'eresia iconoclasta l'icona sarà o assoluto realismo (tavola, legno e colori) oppure solo mondo celeste e assoluto silenzio, ma di fronte a questa assolutizzazione dei due estremi: o solo realtà materiale, visibile, tangibile... dunque idolo; o solo mondo celeste, spirituale, invisibile... dunque assoluto spiritualismo, il secondo celebre Concilio di Nicea afferma perentoriamente che l'icona è *presenza visibile dell'Invisibile*, autentico *simbolo della Presenza*<sup>28</sup>.

L'icona non è un semplice quadro, un segno, ma un simbolo della Presenza: «È l'arte risuscitata in Cristo: né segno, né quadro, ma icona, simbolo della Presenza e il luogo luminoso, visione liturgica del mistero fatto immagine»<sup>29</sup>. Non è un segno tecnico che riduce, nella perfetta trasparenza, al vuoto apparire, e non è neppure una forma dell'espressione allegorica, perché anche in questo caso il rimando da un senso patente a uno latente è ancora rimando vuoto. L'icona è invece per sua essenza *simbolo*. In essa si custodisce una valenza epifanica che non può essere esaurita nella mera funzione di significazione.

Facendo sintesi della migliore riflessione dogmatica sull'argomento, il Concilio fa appello al debole e potente *simbolo cristico* dell'icona e, in virtù di tale «debolezza», ritrova il suo *fondamento* salvifico. Le opposte tentazioni di riduzione di Dio all'uomo, o dell'uomo e del mondo a Dio, per risolverli in una relazione causale di tipo affermativo, oppure per lasciarli separati da un abisso irriducibile, hanno costituito altrettante possibilità del pensiero, condizionate dal presupposto analogico. Ma nell'icona di Cristo,

<sup>28</sup> Cfr. L. Uspenskij, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1980, pp. 186-187, tr. it. a cura di A. Lanfranchi, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, «La Casa di Matrona», Milano 1995.

<sup>29</sup> P.N. Evdokimov, *La teologia della bellezza*, p. 147.

il momento visibile e il mondo invisibile coesistono «senza confusione né separazione»; qui sta il nodo dell'ontologia ortodossa, l'ontologismo dell'icona-simbolo. Già prima che il secondo Concilio di Nicea (787) fissasse la giustificazione dell'icona, il principio fondamentale del simbolismo era stato definito da Dionigi Areopagita (autore di riferimento fondamentale dell'Ortodossia e di gran parte della riflessione teologica e mistica), «posto ciò che in sé è eminentemente semplice e incorporeo»<sup>30</sup>. In Dionigi Areopagita, il simbolo per un verso è insufficiente rispetto al suo archetipo trascendente, per l'altro partecipa della natura del suo modello. Così, come viene osservato dalle parole di san Ieroteo, l'influente autore che Dionigi cita nell'opera *I Nomi divini*, ciò s'intende per ontologia del Verbo nel suo aspetto universale; una visione spirituale, che mostra la partecipazione della forma umana del Cristo alla sua essenza divina, come il tipo di ogni simbolismo. L'incarnazione presuppone il legame ontologico che unisce ogni forma al suo archetipo eterno e al tempo stesso lo rende possibile. Sulla base di questi presupposti dottrinali si fonda la riflessione sulla natura dell'immagine nell'esperienza di fede cristiana proposta dai grandi apologeti dell'icona, e in particolare da san Giovanni Damasceno, a cui si è ispirato il secondo Concilio di Nicea, influenzando l'opera di Teodoro Studita e dello stesso Massimo il Confessore, assicurando così la vittoria definitiva sugli iconoclasti.

Ma la testimonianza patristica più intensa e profonda che meglio lascia comprendere la complessità teologica del simbolo in rapporto al fondamento cristologico dell'icona, è certamente quella di Massimo il Confessore (580-662), il quale, a proposito della Trasfigurazione sul monte Tabor, vi intravede l'ultimo riflesso dell'Incarnazione: «Nel suo aspetto era identico a noi; infatti nel suo sconfinato amore

<sup>30</sup> Dionigi Areopagita, *De Divinis Nominibus*, 1, 4, tr. it. P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981.

per l'uomo ha accettato di divenire creatura ma senza mutamento della stessa sua divinità; così divenne immagine e simbolo di se stesso. Egli si è mostrato in modo simbolico a partire da se stesso, *ha condotto l'intera creazione mediante se stesso, in quanto visibile a se stesso e in quanto invisibile totalmente nascosto*»<sup>31</sup>. Il testo, così denso e conciso, può essere considerato come la sintesi più luminosa ed equilibrata dell'intera tradizione patristica. Tutto qui è teso verso la nascosta divinità del *Logos*, l'Invisibile, attraverso lo strumento imprescindibile dell'umanità sul Tabor. Il padre Massimo osserva come il Cristo nel momento della sua Trasfigurazione oltrepassa, tramite lo splendore della propria divinità, il velo dell'umano, consumandolo; tuttavia, nella sua umanità egli non ha mostrato nient'altro che «*se stesso*». *Egli stesso in quanto visibile* non è altro che «*Egli stesso in quanto il completamente, invisibile, nascosto*». L'umanità del Cristo («*Egli stesso in quanto visibile*»), è «*immagine e simbolo*», non di un altro che sta invisibilmente al di là, bensì «*di se stesso in quanto nascosto*». Commenta a questo proposito Ch. Schönborn, con impareggiabile profondità: «Non si possono mai separare le due facce, la visibile e l'invisibile, perché esse sono l'unico Signore. La faccia visibile, cioè il volto umano di Gesù, è irrevocabilmente "immagine e simbolo" del Figlio di Dio. La Parola è divenuta carne e lo rimane. Ma dove ci conduce? A "se stesso come nascosto"»<sup>32</sup>.

Il cammino verso cui ci conduce è già il cammino verso l'*evento pasquale*, che apre alla gloria di Dio, ma solo attraverso il volto di Cristo (2Cor 4,6); Pasqua in cui noi stessi veniamo «trasformati in questa immagine di gloria in gloria» (2Cor 3,18). Una rara sintesi cristologica in cui infinito e finito, invisibile e visibile, Dio e uomo trovano finale

<sup>31</sup> Massimo il Confessore, in PG 1165d-1168a.

<sup>32</sup> Ch. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 124.

*sinergia*, convergendo verso il volto di Cristo, fondamento dell'immagine-simbolo, del mistero rivelato e sigillato. Alla luce di questa sapiente tradizione patristica, il simbolo viene ripensato a partire dalla forma originaria dell'incarnazione, superando ogni aniconismo veterotestamentario.

## 5. Dall'idolo-maschera al volto-sguardo

Se, come già è stato detto, l'icona è una *finestra che si spalanca sull'Eterno*, sull'Infinito, sulla luce purissima e pervadente del mistero, la sua essenza è racchiusa in questa luce indivisibile che ne delinea anche l'identità ontologica. Anche in tal senso l'icona è *simbolo*, purché si abbia di questo un'esatta nozione. Il simbolo infatti non può considerarsi come qualcosa che esaurisce in sé il suo significato, qualcosa di vero in sé e per sé: «Se il simbolo, in quanto conforme allo scopo, raggiunge lo scopo, esso è realmente indivisibile dallo scopo, dalla realtà superiore che esso rivela; se esso invece non rivela una realtà, ciò significa che non ha raggiunto lo scopo e, pertanto, in esso non è possibile ravvisare un'organizzazione conforme a uno scopo, una forma, e significa che mancando questa, non è simbolo, non è uno strumento dello spirito, bensì mero materiale sensibile»<sup>33</sup>.

Come ha giustamente avvertito Paul Ricoeur, spesso le significazioni simboliche s'innestano su tracce di miti arcaici; da ciò scaturisce la ricchezza, ma anche l'ambiguità del simbolismo religioso: «Il simbolo dà a pensare, ma è anche la nascita dell'idolo»<sup>34</sup>. La più autentica teologia dell'icona testimonia di questa infaticabile opera di discernimento, tesa a far emergere la rilevanza ontologica del simbolismo cristiano mediante un attento procedimento ermeneutico

<sup>33</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 60.

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 630.

che ne mostra l'infinita ricchezza, smascherandone l'ambiguità e il rischio idolatrico. In particolare, nell'opera di padre Florenskij vi è una ricorrente insistenza sulla *giusta distanza* quale cifra distintiva dell'icona, là dove altri insistono talora sulla mescolanza (*anakrasis*). La critica radicale verso l'idolo è il presupposto per la fondazione della teologia iconica che, come abbiamo già precisato, trova il suo radicamento nella teologia cristiana dell'incarnazione di Dio. Se il Cristo è l'«immagine (*eikon*) del Dio invisibile» (Col 1,15), quale altra via d'accesso, quale altra porta regale può aprirci al Mistero di Dio al di fuori di lui? Non è forse il Cristo stesso a dire a Filippo: «Chi ha visto me ha visto il Padre»? (Gv1,18). Il Figlio è dunque l'immagine del Padre nella sua creaturale presenza, che può essere contemplato quale icona del mistero insondabile del Padre e ciò in ragione non solo della natura umana del Cristo (che l'icona mostra) ma ancor più, della Persona del Verbo incarnato. L'evento dell'incarnazione non solo legittima la rottura con l'aniconismo veterotestamentario, ma il progressivo distacco fino alla netta distinzione tra la luminosa icona del suo santo Volto e la luce della metafisica plotiniana, tra il Verbo che si è fatto carne e l'apofatico silenzio.

L'*idolo-maschera* è un'immagine costruita dall'uomo a partire da un'esperienza umana del divino. In essa l'alterità assoluta e irrecusabile del Dio è misconosciuta, la sua distanza dall'uomo è distrutta, svuotata di ogni relazionalità personale. In questo caso lo sguardo dell'uomo non s'incontra con nessun volto e si rapprende sull'oggetto maschera del divino. L'*icona-volto* invece si offre nel mantenimento di questa distanza, essa ospita e rivela ciò su cui si basa, tiene insieme nella distinzione e senza confusione il visibile e l'invisibile, il finito e l'Infinito<sup>35</sup>. Qui la parola si fa

<sup>35</sup> Si leggano su questo punto le folgoranti intuizioni presenti in J.L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979 e, sullo stesso tema, il I cap. di Id., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 21-40.

volto e il volto sguardo che oltrepassa il visibile, fino a scorgere la luminosa visibilità di quello sguardo Invisibile, che visibilmente lo guarda-in-volto. Il volto dell'icona si rivolge all'uomo, prende l'iniziativa di andare verso di lui per manifestargli la sua presenza.

Il cristianesimo, religione dei volti, è un continuo rimando al Volto dei volti, all'Archetipo di tutte le icone, per decifrare nel volto di bellezza l'enigma del volto-sguardo. Volti austeri e compunti, vigili e assorti, silenti e colmi di misericordia, volti dai quali traspare l'eternità, volti che generano comunione e insieme comunione di volti che testimoniano la divina Bellezza dell'Eterno. Soltanto nell'arte dell'icona la profondità inesauribile del volto personale che «parla» attraverso il suo sguardo esprime quel senso originario della relazione, quell'anelito di comunione che oltrepassa qualsiasi compiacimento soggettivistico. Il punto focale del mistero dell'icona e della sua bellezza più profonda e meno percepibile dai sensi si concentra a poco a poco sull'unicità del volto personale, che ha nello sguardo la cifra ultima della trascendenza, ultima soglia tra visibile e invisibile. Dalle pupille dilatate del Volto santo di Cristo, della sua santissima Madre, dei suoi santi apostoli e testimoni, si intravedono ancora gli archetipi celesti che esse hanno contemplato, ridestandoci verso l'eterno. Ciò che l'icona rivela è la visione purificata di quell'Archetipo celeste che lo sguardo trattiene e dischiude nell'incontro di chi la contempla. Lo sguardo è la somiglianza a Dio, resa presente sul volto, la rivelazione del volto interiore: «Lo sguardo di per sé in quanto contemplato, essendo testimonianza di questo Archetipo e trasfigurando il suo volto in sguardo annuncia i misteri del mondo invisibile senza parole, con il suo stesso aspetto»<sup>36</sup>. Molto significativamente nella lingua russa il termine *lik* (sguardo) si riferisce propriamente al

<sup>36</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 44.

volto interiore, all'immagine di Dio racchiusa nell'uomo. Proprio tramite lo sguardo l'Invisibile ci chiama «faccia a faccia, da persona a persona» (1Cor 13,12). Nell'icona quel Volto è il luogo epifanico per eccellenza, nel quale si mostra il legame consustanziale con l'Invisibile. L'arte cristiana dell'icona ha mostrato in tutta la sua potenzialità simbolica e realistica insieme che «il mistero del volto ha trovato il suo vertice nel problema dello sguardo»<sup>37</sup>.

Il volto (*lico*), come manifestazione empirica, può incarnare lo sguardo (*lik*), ma può anche tramutarsi inavvertitamente in mera maschera (*ličina*). Il volto disvela la realtà del mondo terreno, in particolare il nucleo ontologico della persona, ma è anche *manifestazione* della coscienza diurna. In quanto tale, il volto appare alla nostra realtà empirica anche nella sua ambiguità. La realtà è presente nella percezione del volto, ma su una base inconscia dei processi conoscitivi. Per poter passare dalla visione empirica a quella di un'oggettivazione ontologica del suo fondamento è necessario tener presente la distinzione biblica tra «immagine» di Dio e «somialianza» a Dio, vale a dire la distinzione tra dono ontologico di Dio, quale fondamento spirituale della persona, e il suo essere in potenza, la possibilità della sua perfezione spirituale. In quest'ultima possibilità che l'immagine di Dio s'incarni nella vita, penetri nella personalità, *mostrandosi in volto*, è racchiuso anche il senso ultimo della dignità del volto stesso, vale a dire il passaggio dal mero apparire empirico alla sua struttura spirituale, dal suo schema decorativo all'energia trasfigurante della divina Presenza. Solo così il volto si tramuta in sguardo, manifestazione dell'ontologia: «Lo sguardo è la somiglianza a Dio resa presente sul volto»<sup>38</sup>.

Nell'incontro di contemplazione con lo sguardo dell'altro che si apre alla profonda percezione del mistero, custo-

<sup>37</sup> P.A. Florenskij, *Il senso dell'idealismo*, p. 95.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 44.

dito gelosamente nel volto di ogni icona, essa diviene infatti luogo della rivelazione, il simbolo della Presenza del mondo spirituale e della realtà celeste. Nell'icona quel volto è il luogo epifanico per eccellenza, *volto-sguardo* nel quale si mostra il legame consustanziale con l'Invisibile. Ciò è documentato anche dal fatto che gli antichi iconografi, quando dipingevano i santi, curassero particolarmente il loro volto e in special modo i loro occhi, percepiti non solo come organi della visione, ma anche i mezzi di trasparenza rivelativa della santità. Nell'icona-visione lo sguardo è il sì alla vita, in cui l'*ousia* s'inscrive nel gioco del dono, dell'abbandono e del perdono. L'icona è l'epifania del volto divino, è Volto di Dio e presenza di Dio che inaugura il «faccia a faccia».

La relazione che è possibile instaurare con l'icona è una relazione misterica e mistica: attraverso quel Volto, trasparenza della grazia dipinta, si rende possibile l'apparizione dell'Eterno. Esso penetra attraverso il suo sguardo nell'anima di chi lo guarda, infondendo infinita dolcezza e benevolenza e mostrando tutta la sua bellezza soprannaturale che evoca la superiore bellezza di Cristo. La bellezza del Volto dell'icona è sempre un appello, un invito a riscoprire l'immagine di Dio che giace silente nella creatura, cioè a far risplendere quell'icona interiore che la inabita. Non dimentichiamo che la teologia ortodossa giunge a considerare la trasfigurazione dell'individuo un'*icona vivente* come ultimo gradino ascetico verso la teofania. L'elevazione dell'uomo a dignità di icona diviene il simbolo stesso della sua deificazione. Certo, l'unione nell'uomo dell'umanità e della divinità resta un mistero, ma un mistero analogo all'unione ipostatica, senza la quale l'icona non avrebbe alcun senso. Con l'incarnazione Dio assume un Volto e l'uomo a sua volta conosce il proprio volto, dialoga con l'uomo dotandolo di un potere creatore nella libertà d'amare. Il volto dell'icona si rivolge all'uomo, come mostra efficacemente la stessa costruzione dello spazio e della «prospettiva rove-

sciata», ogni santo volto prende l'iniziativa di andare verso di lui per manifestargli la sua presenza, «bellezza segreta che solo la libertà personale dell'amore può decifrare»<sup>39</sup>.

Alle narrazioni riguardanti l'origine cristiana della pittura di icone, oltre alle ormai numerose ricostruzioni storico-artistiche, si affiancano spesso altre descrizioni, meno note, di carattere essenzialmente mistico. Tra queste, la più celebre narra dell'icona «Acheropita», cioè non fatta da mano d'uomo. Si tratterebbe dell'immagine di Cristo non elaborata da un pittore, ma da Dio stesso. Le fonti di questa narrazione risalgono alla figura del re Abgar di Edessa, in Persia. Le sembianze reali di Gesù si sarebbero impresse su una tela, il *mandylion*. Gesù stesso, secondo questa tradizione, l'avrebbe fatta avere al re di Edessa, gravemente ammalato, il quale lo aveva pregato di andarlo a visitare. Egli, non appena ricevuta questa immagine, incontrando e fissando quel volto e quello sguardo, fu come risanato nell'anima e nel corpo. Di fatto, di questo tessuto di lino con il volto di Gesù si è avuta notizia a Costantinopoli e comunque esso costituisce l'immagine fondatrice di Cristo e di tutte le icone dell'Oriente cristiano. Ciò che resta più rilevante di questa tradizione è indubbiamente la possibilità dell'incontro con un Volto che salva, di cui l'icona, anche la più umile, sembra custodire il mandato originario. Il Volto di Gesù nell'icona, nella sua raccolta e perfetta sobrietà e profondità, si offre come visione che non attrae i nostri sensi, senza alcuna seduzione; eppure in quel voltosguardo si cela la trasfigurazione di colui che è visto, che è guardato. Il centro di questo mutamento sta nell'accoglimento interiore di quello sguardo trasfigurante. Come al re Abgar, la contemplazione di quel Volto dell'icona, che guarda e interpella colui che lo guarda, può aprire alla salvezza.

<sup>39</sup> O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1991, p. 126.

## **Il culto dei santi e delle reliquie**

*Sulle tracce di san Dasio e san Nicola*

### **1. La via ecumenica della santità**

Negli ultimi anni si è andato progressivamente riscoprendo il valore spirituale del culto e della venerazione dei santi, l'importanza della loro santità di vita, della loro testimonianza battesimale e dei doni da loro generati lungo la tradizione della Chiesa. In questo cammino fraterno di riscoperta delle forme di santità che hanno animato e ancora animano la vita della Chiesa a partire dalle sue prime origini, un significato del tutto particolare ha assunto la pratica del dono delle reliquie dei santi appartenenti al primo millennio della Chiesa indivisa, una prassi diffusasi negli ultimi decenni da parte soprattutto della Chiesa cattolica nei confronti delle Chiese ortodosse appartenenti ai diversi Patriarcati.

Di fronte all'emergere delle non poche difficoltà nei rapporti ufficiali tra le due confessioni cristiane (soprattutto con le Chiese appartenenti al Patriarcato di Mosca, dopo il 1995), si sono ricercate e privilegiate altre possibili strade per alimentare quelle forme concrete di «ecumenismo spirituale» fatte di piccole esperienze di condivisione, di gesti simbolici di fraternità e di comunione. In questa prospettiva si collocano anche le esperienze di donazione delle reliquie, che ci sollecitano a proporre qui di seguito alcuni spunti per una più attenta considerazione del significato della venerazione dei santi e del culto delle loro reliquie

nell'esperienza di fede della Chiesa antica. L'intento, quindi, non è tanto di carattere prettamente storiografico, bensì ecumenico, teso a esplorare la «via della santità» quale via privilegiata per una rinnovata comunione tra cristianità d'Oriente e d'Occidente.

La nostra attenzione privilegiata si rivolge alla venerazione dei santi e delle loro reliquie nella Tradizione culturale e spirituale bizantina, trasmessa poi alla *Slavia ortodossa*. Ricorrendo a questo termine la nostra memoria va ai santi Cirillo e Metodio, pionieri nel faticoso cammino di evangelizzazione dell'Europa orientale, ma anche figure esemplari e testimoni di unità nell'unica Chiesa di Cristo. Come ebbe modo di sottolineare con particolare vigore spirituale papa Giovanni Paolo II, essi pertanto sono per noi «come gli anelli di congiunzione, o come un ponte spirituale tra la tradizione orientale e la tradizione occidentale, che confluiscono entrambe nell'unica grande tradizione della Chiesa universale. Essi sono per noi i campioni e insieme i patroni nello sforzo ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, per ritrovare mediante il dialogo e la preghiera l'unità visibile nella comunione perfetta e totale, "l'unità che non è assorbimento e neppure fusione". L'unità è l'incontro nella verità e nell'amore, che ci sono donati dallo Spirito»<sup>1</sup>.

Ma la Tradizione dei martiri e dei santi nella vita della Chiesa ha radici ancora più lontane e profonde. Una di queste radici ci riconduce alle prime testimonianze cristiane che anticipano di diversi secoli la conversione dei popoli slavi al cristianesimo, nell'antica Durostorum (Dorostol, sulle rive del Danubio, nell'attuale Bulgaria), ove attorno al 302-303 il soldato romano Dasio professò pubblicamente la sua fede in Cristo e per questo fu condannato a morte. Le reliquie del santo martire Dasio giunsero misteriosamente dalla Bulgaria ad Ancona, ove sono state custodite e venerate per secoli. La Chiesa ortodossa bulgara, fin dall'e-

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Slavorum apostoli* 27.

poca della sua prima istituzione, ha posto in questa testimonianza martiriale tramandata dalla Tradizione un fondamento originario della fede cristiana in quella terra, riservando alla memoria di questo santo martire una particolare venerazione. Ne è prova non soltanto il riconoscimento nazionale di san Dasio a patrono della Bulgaria, ma anche l'accorata richiesta fatta dal Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara a Giovanni Paolo II di poter disporre di una reliquia del santo<sup>2</sup>.

Se, per un verso, questo gesto fraterno ha rafforzato il dialogo ecumenico con l'Ortodossia slava, per l'altro ha risvegliato in molti cattolici dell'area adriatica il desiderio di una conoscenza più approfondita dei forti legami culturali, artistici e spirituali con l'Oriente cristiano bizantino e slavo, l'antica propensione verso l'altra sponda dell'Adriatico. Su questi legami del passato tra le due sponde esistono ormai diversi studi e ricerche, anche se relativi in gran parte al periodo successivo al Mille e inerenti soprattutto a questioni di carattere storico, artistico e letterario<sup>3</sup>. Ancora poco si è esplorato invece sul versante prettamente storico-teologico e spirituale (in epoca tardo-antica), a cominciare dalla comune venerazione dei santi, a partire dal-

<sup>2</sup> Richiesta che il Papa accolse con gioia, grazie alla generosa disponibilità dell'arcidiocesi di Ancona-Osimo. Il dono avvenne il 24 maggio 2002, durante lo storico viaggio apostolico di Giovanni Paolo II in Azerbaijan e in Bulgaria, proprio in occasione del 1700.mo anniversario del martirio di san Dasio; cfr. *L'Osservatore Romano*, 25.V.2002, pp. 6-7.

<sup>3</sup> Cfr. M. Sensi, *Slavi nelle Marche tra pietà e devozione*, in Atti del convegno su stranieri e forestieri nella Marca dei secoli XIV-XVI, ora in Id., *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, pp. 919-944; Id., *Le Marche e l'Adriatico orientale: economia, società e cultura dal XIII secolo al primo Ottocento*, in «Atti e Memorie», 82, Ancona 1977. Si vedano inoltre: Aa.vv., *La cultura bulgara nel medioevo balcanico tra Oriente e Occidente europeo*, Atti dei Congressi CISAM, Spoleto 1981; Aa.vv., *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, a cura di E. Menestrò, CISAM, Spoleto 1998; R. D'Amico (a cura di), *Tra le due sponde dell'Adriatico: la pittura nella Serbia del XIII secolo e l'Italia*, catalogo della mostra, Editai, Ferrara 1999; F. Flores d'Arcais e G. Gentili (a cura di), *Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra di Rimini, Silvana, Milano 2002.

la figura davvero emblematica di san Nicola di Bari e agli innumerevoli effetti generati nelle diverse forme della cultura lungo i secoli<sup>4</sup>.

Ancor prima di san Nicola, il corpo del martire san Dasio approda sulla sponda occidentale dell'Adriatico, in Ancona, anche se sotto il profilo strettamente storico la ricostruzione della vicenda di questo approdo resta ancora piuttosto complessa e controversa, come pure la datazione esatta dell'avvenimento e della collocazione dell'urna nella Cattedrale di San Ciriaco. Ciò anche perché su questo santo esistono notizie e fonti piuttosto frammentarie. Le ricostruzioni storiche più accreditate risalgono alla fine del XIX secolo a opera degli insigni studiosi Franz Cumont<sup>5</sup>, Henry Leclercq<sup>6</sup> e, successivamente, Giovan-

<sup>4</sup> Molteplici sono le «tracce» che documentano i legami con i Paesi medio-orientali, Costantinopoli, il mondo slavo: testimonianze letterarie, artistiche, soprattutto di manufatti architettonici e liturgici (codici, bacini ceramici, patere, oggetti liturgici, paramenti sacri...), sono ancora visibili nelle diverse province delle Marche, soprattutto lungo la costa adriatica, in prossimità di antiche abbazie, santuari e pievi. Quanto al vescovo di Myra si veda, per fare un solo esempio, la splendida icona di san Nicola del XVI secolo oggi custodita al Museo Diocesano di Ancona, parte della preziosa iconostasi della chiesa di Sant'Anna dei Greci in Ancona, chiesa di antica fondazione intitolata a Santa Maria in Porta Cipriana annoverata già nel sec. XIII, poi concessa in uso ai mercanti greci da Clemente VII (con Bolla del 31 agosto 1524) per la celebrazione del rito ortodosso in Ancona, anche in considerazione della cospicua presenza greco-ortodossa in questa città. Per un confronto più dettagliato e ampio rimandiamo al recente volume di Aa.vv., *San Nicola di Myra e la reliquia di Rimini. Storia, Arte e Spiritualità*, a cura di N. Valentini e A. Donati, Ed. Pazzini, Verucchio 2006 (il volume raccoglie, tra gli altri, saggi di Michele Bacci, Nicola Bux, Gerardo Cioffari, S. Em. Card. Walter Kasper, G.G. Lebedev, Georgios I. Mantzarides, Luigi Martino, Gian Lodovico Masetti Zannini, Enrico Morini, Michail Talalay, Alba Tontini, Gioacchino Maria Vaccarini, Natalino Valentini, S. Em. Mons. Gennadios Zervos).

<sup>5</sup> F. Cumont nel 1897 cercò di fare luce per la prima volta sugli *Atti greci* del santo martire di Axiopolis, cfr. F. Cumont, *Atti di San Dasio*, in *Analecta Bollandiana* XVI (1897) 11-16. Lo stesso autore poi, una decina di anni dopo, ne illustrò il grazioso sarcofago marmoreo, con iscrizione greca del VI-VII secolo (ritenuta appartenente all'epigrafia giustiniana), conservato nella Cripta di San Ciriaco in Ancona. Cfr. in *Analecta Bollandiana* XXVII (1908) 369-372.

<sup>6</sup> H. Leclercq, *Dasius*, voce del *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, IV, pp. 272-283.

ni Mercati<sup>7</sup>. Pertanto, di san Dasio sappiamo con relativa certezza che era un militare ucciso durante la persecuzione di Diocleziano (nel 303). Secondo la *Passio*, Dasio sarebbe stato eletto Re dei *Saturnali*, alla fine dei quali avrebbe dovuto essere immolato in onore di *Cronos*. Vedendo che non poteva ormai sfuggire alla morte, preferì rivelare la sua vera identità di cristiano e pertanto proclamò pubblicamente la sua fede in Cristo. Imprigionato e condotto al tribunale del legato Basso, poiché rifiutò pubblicamente di sacrificare agli dèi fu decapitato. Più tardi, probabilmente nella seconda metà del VI secolo, quando *Durostorum* fu invasa dagli Avari, il suo corpo fu trasferito ad Ancona, forse da mercanti o pellegrini cristiani ai quali era nota la testimonianza del martire. Secondo altri, le reliquie del santo vennero poste in salvo dai bizantini, nella fase di espansione al di là dell'Adriatico proprio durante le invasioni di quelle terre e più precisamente nel 579, quando *Durostorum* (città nella quale Giustiniano fece rafforzare le fortificazioni) fu invasa dagli Avari.

Tuttavia, al di là dei dati storici, che esigono ancora ulteriori approfondimenti, ciò che resta più rilevante è il fatto che da secoli le diverse Chiese cristiane (soprattutto quella ortodossa di Bulgaria e quella cattolica di Ancona) venerano san Dasio come modello martiriale di santità. Una santità che, secondo la tradizione slavo-ortodossa, ha il suo trat-

<sup>7</sup> G. Mercati, *Per la storia dell'urna di San Dasio Martire*, in «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», *Rendiconti*, vol. IV (1925-26), pp. 57-74. Questo autore in particolare si pregia di ricostruire con cura e scrupolosa perizia la vicenda relativa alla collocazione dell'urna nella cattedrale di San Ciriaco, esaminando accuratamente le fonti storiche marchigiane esistenti (Giuliano Saracini, Antonio Costanzo e altri). Il saggio inoltre, a seguito di una sistematica comparazione delle fonti, evidenzia questi dati: a) l'urna di san Dasio venne collocata nella stessa arca dei Santi Martiri Anconetani, Pellegrino e compagni, prima del 1224; b) essa ricomparve poi nel 1456, quando qualcuno ne riconobbe l'iscrizione precisa; c) dal 1456 ad oggi la memoria di san Dasio, se non vivida, tuttavia fu sempre conservata dagli anconetani.

to costitutivo proprio nell'esperienza dello *strastoterpcy*, cioè di coloro «che hanno sofferto una passione». Attraverso questo modello prende progressivamente forma, fino a consolidarsi, un tipo e un ideale di santità propriamente russo-slavo, tra tutte forse la tipologia più cara alla tradizione russa, e con la quale il popolo stesso finirà sempre più per identificarsi.

Quanto poi a san Nicola di Bari, vescovo di Myra, egli resta certamente tra i santi più amati e venerati dalle Chiese ortodosse, sia greche che russe e slave, come pure dalla tradizione cattolica orientale e occidentale. Per l'esperienza di fede cristiana questo santo resta uno dei ponti più solidi che uniscono spiritualmente e fisicamente Oriente e Occidente, un concreto «simbolo ecumenico» di unità e comunione tra Chiese sorelle. Le reliquie di questo santo, giungendo da Myra a Bari nel 1057, hanno gettato un ponte tra l'Oriente e l'Occidente che né il tempo né le divisioni hanno mai demolito. Da secoli infatti le diverse Chiese cristiane venerano san Nicola come modello di carità e giustizia, di umiltà e misericordia, ed egli continua a generare nel silenzio la fede e la speranza per il dono dell'unità, attraendo tanti fedeli al suo corpo santo.

La condivisione dottrinale e liturgica delle reliquie dei santi può certamente non solo favorire la riscoperta del comune patrimonio spirituale, ma anche contribuire ad avviare, con impegno e responsabilità, una nuova fase dei rapporti ecumenici tra le Chiese cristiane. Una nuova stagione sostenuta non soltanto dall'elaborazione condivisa dei documenti teologici ufficiali, ma anche dall'incontro nella preghiera e dalla condivisione di gesti di fraternità e premura reciproca, esperienze di dono fraterno che hanno nei santi il loro paradigma e la loro forma esigente di carità e di comunione.

La cristianità è oggi chiamata a riscoprire la testimonianza viva dei santi a partire da quell'autentico «ecumenismo spirituale», proposto con convinzione dal Concilio

Vaticano II<sup>8</sup> e richiamato con vigore, anche recentemente, a Bari, dal cardinale Walter Kasper in preghiera sulle reliquie di san Nicola, il celebre vescovo di Myra che resta il simbolo insuperabile dell'unità simbolica e materiale tra cristianesimo d'Oriente e d'Occidente: «Si tratta dell'ecumenismo della conversione e santificazione della vita, dell'ecumenismo dell'ascolto e della lettura della Sacra Scrittura, dell'ecumenismo di una spiritualità che scaturisce dal battesimo comune, dell'ecumenismo della preghiera e della spiritualità di comunione. Seguendo l'esempio di san Nicola, dobbiamo promuovere la verità nell'amore (cfr. Ef 4,15)»<sup>9</sup>.

I santi sono, nella perfetta integrità alla *sequela* di Cristo, esempi di vita evangelica compiuta, i visibili testimoni del mondo invisibile e di Cristo nel mondo attraverso il suo Corpo eterno e indistruttibile. Per questo si è potuto affermare con coraggio che «l'ecumenismo dei santi, dei martiri, è forse il più convincente. La *Communio Sanctorum* parla con voce più alta delle divisioni»<sup>10</sup>. I santi e i martiri già vivono la realtà dell'unico regno di Dio, al di sopra di ogni divisione. Chi vive la santità di Dio vive la Chiesa di Cristo, e nei santi è già realizzata l'unità della Chiesa di Cristo. Una delle figure tra le più significative dell'Ortodossia russa della prima metà del Novecento, il metropolita Evlogij, ha affermato a proposito che: «I santi sono cittadini della Chiesa una e universale, abbattano i muri di separazione eretti da cristiani non fedeli al comandamento nuovo». I santi e i martiri sono i veri «testimoni dello Spirito» illuminante di Dio, che oltrepassa ogni confine e agisce quando e dove vuole.

<sup>8</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 8.

<sup>9</sup> W. Kasper, *La domenica, giorno della riconciliazione dei cristiani*, relazione presentata al XXIV Congresso Eucaristico Nazionale, Bari 25 maggio 2005, apparso in *L'Odegitria. Bollettino dell'Arcidiocesi di Bari-Bitonto* 81/3 (2005) 414.

<sup>10</sup> Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente* 37.

Il cammino verso l'unità è lungo, ma è solo nell'amore perseverante che potrà accadere ciò che forse ora non riusciamo neppure a immaginare, e che tuttavia ci è stato promesso dal Signore e abita i suoi desideri. Certamente san Dasio, come poi san Nicola, ci sostengono nella fatica di questo cammino e continuano a mostrare a tutta la cristianità come sia possibile accogliere la Luce divina nella nostra fragile umanità, custodire questo «tesoro come in vasi di terra» (2Cor 4,6) per diventare creature trasfigurate da quella Luce. In fondo la bellezza, come compimento di un cammino ascetico, anche in senso ecumenico, può affiorare soltanto dal riconoscimento delle ferite che hanno attraversato il corpo storico e mistico della Chiesa di Cristo, una ferita che va rimarginata e che per questo attende non soltanto la sapiente operosità profetica delle Chiese, ma soprattutto il dono della grazia al grido e all'invocazione che sale dal dolore di quelle ferite, e si congiunge con l'implorazione del Figlio «... perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21).

La via ecumenica di carità dispiegata da san Nicola permette alla santità di crescere e fiorire nel popolo di Dio. Così un'antica preghiera russa ammonisce i fedeli cristiani d'Oriente e d'Occidente: «Amati fratelli... preghiamo il santo Taumaturgo Nicola con fede pura, e magnifichiamolo con tutto l'animo nostro dicendo a gran voce: san Nicola, prega per noi la Purissima Vergine e implora insieme a Lei Cristo nostro Dio, affinché salvi noi cristiani peccatori dalla violenza e dalla legge perversa; santifica le chiese cristiane e confermale indistruttibili fino alla fine del mondo, e a noi concedi un'intelligenza salda per rimanere nell'unico battesimo fino alla fine dei giorni, per adorare e glorificare la Trinità consustanziale, Padre, Figlio e Spirito Santo ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen».

## 2. Le reliquie dei santi nella vita della Chiesa

Il valore dei gesti di donazione di reliquie da parte della Chiesa cattolica alle diverse Chiese ortodosse ha costituito in questo ultimo ventennio una forma concreta di «ecumenismo spirituale» colmo di potenza simbolica, anche perché accompagnato generalmente dalla comune preghiera e devozione, e soprattutto per l'implicito richiamo all'esperienza di fede della Chiesa indivisa e all'universalità cristiana. Tuttavia, proprio in ragione di questa loro rilevanza simbolica e spirituale, questi gesti andrebbero più intensamente meditati, anche per favorirne una reciproca autocoscienza tra i fedeli delle diverse Chiese, evitando soprattutto di alimentare il sospetto (da parte ortodossa) che una facile concessione sottintenda implicitamente una sorta di svalutazione di affetto spirituale (da parte cattolica) riguardo alle reliquie dei santi. Ora, la donazione dell'insigne reliquia di san Dasio alla Chiesa ortodossa di Bulgaria, come pure le donazioni di reliquie di altri santi presenti sul territorio marchigiano<sup>11</sup> e in altre regioni d'Italia appartenenti alla tradizione cristiana orientale, ci sollecitano a compiere una breve rivisitazione storico-teologica circa il significato che la cristianità ha voluto attribuire alle reliquie dei santi.

In una valutazione storica dei rapporti tra le Chiese cristiane non possiamo certamente trascurare le diverse considerazioni teologiche e spirituali assunte di fronte alle spoglie mortali dei corpi santi, sia nella loro interezza, sia in parti più o meno notevoli<sup>12</sup>. Le critiche al culto dei corpi

<sup>11</sup> Segnaliamo in particolare le famose reliquie del corpo di un altro celebre santo soldato (molto venerato dall'Ortodossia greca), quelle di san Demetrio, donate dalla chiesa cattolica di San Lorenzo in Campo (PS) alla chiesa ortodossa di Salonico.

<sup>12</sup> Per la storia della critica medievale e moderna relativa al culto delle reliquie si veda A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 1994. Tra gli studi recenti più

santi da parte di pagani quali l'imperatore Giuliano o lo storico Eunapio di Sardi, ma anche del prete Vigilanzio con cui polemizzò Girolamo, sono espressione evidente di resistenza nei confronti di una forma di fede e di venerazione che si andava rapidamente diffondendo e che, sebbene considerata da alcuni con sospetto, traeva le sue origini dalla viva esperienza della Chiesa delle origini. D'altra parte l'attenzione rivolta alla persona e al corpo, in vita e oltre la vita fisica, riveste una sua decisività in ambito cristiano, soprattutto in virtù del mistero dell'incarnazione del Verbo e di una fede che fa della risurrezione dai morti il cardine della sua ragion d'essere (1Cor 15,12-15). Come è stato osservato con assoluta pertinenza: «In generale la venerazione per le reliquie è strettamente connessa con l'antropologia e con l'escatologia cristiane, la cui irriducibilità alle categorie culturali preesistenti, pagane e giudaiche, rende questo culto più che mai "follia per i gentili e scandalo per i giudei"»<sup>13</sup>. In questa visione antropologica ed escatologica i corpi santi di coloro le cui anime vivono già presso Dio, dopo la morte, restano un segno tangibile e operante del passaggio terreno connesso al loro percorso spirituale.

Se nei primi tre secoli dell'era cristiana prevale comunque la necessità di preservare l'integrità delle spoglie, dall'inizio del V secolo, soprattutto in Oriente, si comincia ad attestare la pratica della frammentazione delle reliquie e della loro diffusione, nella ferma convinzione che la grazia connessa con i corpi dei martiri, e quindi la loro efficacia, resti integra in tutte le sue parti<sup>14</sup>. Queste differenti valuta-

documentati e pregevoli sotto il profilo storico-teologico, anche se non privo di eccessi critici, segnaliamo in particolare L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2002.

<sup>13</sup> E. Morini, *Il culto dei santi e delle reliquie nella Chiesa greca*, in Aa.vv., *Storia religiosa della Grecia*, a cura di L. Vaccaro, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 2002, p. 338. Il saggio è davvero esemplare per l'accuratezza dei dati storici riguardanti soprattutto il contesto contemporaneo dell'Ortodossia greca.

<sup>14</sup> Per una ricognizione storica accurata rimandiamo a F. Scorza Barcellona, *Le origini*, in Aa.vv., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2005,

zioni, com'è noto, sono anche il frutto dei considerevoli mutamenti delle forme devozionali, quindi delle prassi liturgiche e pastorali riservate alle reliquie dei santi nel corso dei secoli e dei millenni, fino a divenire, in epoca moderna, motivo di aspra contrarietà, di attrito e rottura con le Chiese della Riforma. Ma già nel primo millennio cristiano i mutamenti hanno riguardato anche le diverse pratiche di smembramento dei corpi santi in rapporto al culto. Così se inizialmente i Padri latini, in particolare Tertulliano e Agostino, espressero in più occasioni e in differenti contesti polemico-dottrinali una ferma condanna dell'anatomia dissettoria, successivamente la Chiesa cattolica «dapprima tollerò non senza duri contrasti e poi promosse viepiù capillarmente la diffusione del culto delle reliquie dei corpi santi»<sup>15</sup>.

Nell'imminenza della Riforma il ricorso alle diverse pratiche devozionali connesse alla venerazione dei santi (benedizioni, processioni, ostensioni...) aveva raggiunto nella cristianità latina forse il più alto grado di intensità, e già nei secoli precedenti, in epoca tardo-medievale, forse anche il più alto grado di esaltazione e di culto «selvaggio», connesso inevitabilmente a fenomeni di mercificazione e quindi di profanazione<sup>16</sup>. Così, nei Paesi ove l'espandersi della Riforma fu più rapido, il protestantesimo volle favorire quell'opera di «depurazione» della fede eliminando qualsiasi manifestazione a memoria dei santi, ritenuta sostanzialmente «idolatrice»<sup>17</sup>. Al contrario, il cattolicesimo preservò queste

pp. 19-89. Si vedano inoltre gli studi ormai «classici» di H. Delehay, *Les origines du culte des martyres*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1933; N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris 1975; V. Saxer, *Morts, martyres, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1980.

<sup>15</sup> L. Canetti, *Frammenti di eternità*, p. 25.

<sup>16</sup> Fenomeni che emblematicamente raggiungono il loro culmine nella pubblicazione (1543) del *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, coevo alla condanna protestante del culto delle reliquie.

<sup>17</sup> Le reliquie e il culto dei santi furono oggetto delle aspre critiche dei principali protagonisti della Riforma. Lutero non esitava a prendersi gioco «dell'infinita

forme devozionali, pur cercando di sottoporle a un controllo più accurato, cercando di restituirle al loro significato originario, senza svilirne l'intrinseco valore spirituale. Reagendo alle violente e sarcastiche critiche maturate in ambito protestante, il Concilio di Trento rispose nel corso della sua venticinquesima sessione con il decreto sull'*Invocazione, la venerazione e le reliquie dei santi*, nel quale si legge: «... I corpi dei santi e dei martiri e di altri che vivono con Cristo, che sono stati vive membra di Cristo e tempio dello Spirito Santo, destinati a essere da esso risuscitati e glorificati per la vita eterna, debbono essere venerati dai fedeli, e attraverso di essi vengono concessi da Dio agli uomini molti benefici»<sup>18</sup>. Allo stesso tempo il Concilio esigeva che si eliminasse «ogni superstizione nell'invocazione dei santi, nella venerazione delle reliquie e nell'impiego religioso delle immagini»<sup>19</sup>, sottoponendo ognuno di questi aspetti all'approvazione canonica del vescovo. Ma questa via di mezzo, adottata dalle autorità ecclesiali, non sempre sortì gli effetti attesi<sup>20</sup>.

Dunque, l'atteggiamento della cristianità di fronte ai resti mortali dei santi è risultato storicamente molto più complesso, e anche controverso, di quanto si possa immaginare. Pur non rientrando in senso dogmatico in nessun elemento costitutivo della dottrina canonica, la venerazione delle sante reliquie appartiene all'esperienza vissuta della fede, alla sua tradizione viva. Questa venerazione ha il suo valore

stupidità dei fanatici di pratiche devozionali», giungendo a considerare ridicola la venerazione delle reliquie, poiché incline alla superstizione e all'idolatria, a discapito della centralità della fede in Dio. A partire dalle stesse ragioni Calvino giunse a elaborare un caustico e celebre *Traité des reliques* nel quale, rafforzando le posizioni luterane, si spingeva a richiedere espressamente di «abolire, fra noi cristiani, questa superstizione pagana di canonizzare le reliquie, tanto di Gesù Cristo che dei suoi santi, per farne degli idoli».

<sup>18</sup> Concilio di Trento, *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus* (3 dec. 1563), in H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, art. 1822.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. J. Delumeau, *Rassicurare e proteggere*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 238 ss.

spirituale e dottrinale non come realtà in se stessa, ma solo se colta in riferimento a Dio, poiché, come dice Gesù ai pagani: «Voi adorare quel che non conoscete... Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità... Dio è spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4,22-24). Questa è la sfida per coloro che sono nati una seconda volta; una sfida che passa attraverso le esperienze dirette di Dio nelle quali egli si dona e si rivela nella sua essenza. Il rischio supremo, allora come oggi, resta quello della caduta idolatrica, questione che assumerà una sua crucialità soprattutto durante la disputa iconoclasta, giungendo a un suo superamento dottrinale con il secondo Concilio di Nicea, dedicato alla venerazione delle icone, a riprova dello stretto legame di queste con le reliquie.

### **3. La Tradizione dei santi e la loro venerazione**

Al di là delle valutazioni sommarie e superficiali che hanno spesso caratterizzato il confronto su questo argomento, talora scadute purtroppo a manifestazioni «folkloristiche» e persino «grottesche», si tratta in realtà di una questione della massima rilevanza dottrinale e spirituale, che investe in ultima istanza il rapporto vitale tra Sacra Scrittura e Sacra Tradizione, così come ci viene consegnato dal patrimonio spirituale della Chiesa indivisa del primo millennio. Riproponendo un fervido «ritorno alle fonti» della Rivelazione cristiana, il Concilio Vaticano II definiva la Sacra Scrittura «sorgente pura e perenne della vita spirituale»<sup>21</sup>, considerando la Sacra Tradizione grembo dal quale la Parola è generata per rinnovare incessantemente il suo significato. Dunque un «Libro vivo» generato da una

<sup>21</sup> Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 21.

«Tradizione vivente», che precede e che è continua rigenerazione della Chiesa mediante l'annuncio, la vita liturgica e sacramentale, l'insegnamento dei Padri, la missione e la testimonianza a Cristo. Come osserva infatti il testo conciliare, «la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura»<sup>22</sup>. Ciò ci sollecita a un attento ripensamento del nesso vitale che tiene insieme indissolubilmente Rivelazione e Tradizione e che da sempre alimenta il tesoro custodito nel *Depositum fidei* della vita cristiana. Esso è come uno scrigno che racchiude le perle preziose della sapienza e del mistero, uno scrigno del quale rischiamo continuamente di perdere la chiave.

La Costituzione conciliare *Dei Verbum*, sopra evocata, afferma chiaramente che la Rivelazione consiste in un intreccio di parole e di eventi che si attuano concretamente in una comunità vivente: «È chiaro che la Sacra Tradizione, la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che non possono indipendentemente sussistere e che tutti insieme, ciascuno secondo il proprio modo, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime»<sup>23</sup>.

Tuttavia, proprio sulla modalità mediante la quale la Parola della Rivelazione proclamata da Cristo rimane presente nella storia e raggiunge le anime, salvandole, si è aperta la dolorosa lacerazione nella cristianità occidentale nel secolo della Riforma, che ancora oggi resta aperta, mostrando quanto dilemma sia la questione. Ora, consapevoli delle dolorose incomprensioni che ancora perman-

<sup>22</sup> *Ibidem* 9.

<sup>23</sup> Nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (10) si afferma: «La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa. Aderendo ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi pastori, persevera costantemente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si crei una singolare unità di spirito tra vescovi e fedeli».

gono nella cristianità contemporanea e delle ferite che siamo chiamati a sanare sulla via dell'unità, non possiamo tuttavia trascurare che proprio in epoca moderna e contemporanea tanti malintesi si sono addensati attorno a queste esperienze fondative della fede cristiana. Nell'opera di discernimento storico e spirituale di «purificazione della memoria», ogni battezzato in Cristo è chiamato al contempo a riappropriarsi delle proprie radici, della sua identità e memoria, senza trascurare che «la vera Tradizione è memoria, che permette un arricchimento dell'esperienza ... essa non è servilismo, è fedeltà»<sup>24</sup>. La memoria è fedeltà a Dio, è creazione nel tempo dei simboli dell'eternità che diventano Tradizione, la quale richiama a una conoscenza primordiale, al vivo nucleo dell'annuncio originario, all'intimità con la Rivelazione. La Tradizione sollecita dunque a ritrovare le radici della propria cultura, l'esperienza viva della fede ecclesiale lungo i secoli, testimoniata dai martiri, dai Padri e dai Santi, celebrata e vivificata dalla Divina Liturgia, fonte generatrice della vita cristiana.

Lungo questa prospettiva non è difficile rintracciare, al di là delle incomprensioni formali, quel vincolo profondo che congiunge intimamente l'esperienza di fede cattolica a quella delle Chiese ortodosse. Entrambe hanno sostanzialmente inteso la Tradizione come una sorta di permanenza del dialogo di Cristo con la Chiesa, la presenza ininterrotta della vita divina, fino a percepire concretamente in essa la «discesa dello Spirito Santo sugli uomini, esplicitazione apostolica autentica del contenuto della Scrittura in funzione del suo vissuto spirituale e sacramentale nei credenti... non isolatamente, ma in quella comunione che è la

<sup>24</sup> Y.M. Congar, *La tradizione e la vita della Chiesa*, Edizioni Paoline, Milano 1964 (ristampa 2004), pp. 6 e 13. Nell'incontro tra Rivelazione e Tradizione quali «fonti» della fede che animano e illuminano il volto vivente della Chiesa: «Il passato e il presente si ricongiungono nell'oggi della fede», per ricordare le parole del card. J. Ratzinger, *La fonte della fede*, in *Appendice* a H. De Lubac, *Opera omnia: La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, p. 195.

Chiesa»<sup>25</sup>. Nel giorno di Pentecoste, infatti, «la discesa dello Spirito Santo è l'atto ultimo della Rivelazione, (...) la tappa della Rivelazione divenuta attiva come Tradizione»<sup>26</sup>. Dunque una Tradizione che, come sottolineava con vigore il grande vescovo Filarete di Mosca, «non consiste unicamente in una trasmissione visibile e verbale degli insegnamenti, delle regole, delle istituzioni e dei riti: essa è nello stesso tempo una comunicazione invisibile e attuale di grazia e di santificazione»<sup>27</sup>.

Tra queste esperienze di grazia e di santificazione, il culto delle reliquie dei santi ha da sempre rivestito un suo particolare significato misterico, che in alcun modo può essere confuso con le vaghe forme dell'idolatria, della superstizione o delle tante forme, sempre più pervasive, del pensiero magico. Le riduzioni razionalistiche del mistero, in relazione ai corpi santi e gloriosi, le loro banalizzazioni positivistiche, come pure, al contrario, le loro fughe verso la superstizione e il devozionismo sentimentale, distruggono l'antica visione della corporeità trasfigurata. Con intensità mistica e teologica è stato infatti osservato da un'acuta interprete della spiritualità cristiana: «Il Rinascimento, la Riforma, la necessità incessante delle dispute teologiche, l'Illuminismo soprattutto: ogni prova fu puntualmente superata dalla dottrina, ma sembrò strappar via con sé un lembo della corporeità raggiante, della vivida pelle della antica vita cristiana: quella vita piagata d'infinito in ogni cellula del suo corpo, teandrica»<sup>28</sup>.

Nella vita della Chiesa la testimonianza di fede dei primi martiri e santi costituisce non soltanto un modello di pienezza di vita in Cristo, ma altresì la memoria viva dei

<sup>25</sup> D. Staniloaë, *Il genio dell'Ortodossia*, Jaca Book, Milano 1986, p. 82.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>27</sup> Citato da V. Losskij, *La Tradizione e le tradizioni*, in *A immagine e somiglianza di Dio*, p. 191.

<sup>28</sup> C. Campo, *Sensi soprannaturali*, in Ead., *Gli imperdonabili*, p. 237.

loro carismi, dei doni inesauribili dello Spirito che essi hanno incarnato. Per questo anche il magistero del Concilio Vaticano II rammenta l'unicità del valore insostituibile e inesauribile della dottrina, della vita e del culto dei santi<sup>29</sup>. I santi sono sempre stati considerati dalla tradizione ecclesiale dei veri e propri «maestri della fede», pur non disponendo necessariamente di una solida dottrina filosofica e teologica. Il dono della sapienza che inabita la vita dei santi è il frutto essenzialmente della conoscenza amorosa di Dio, di una capacità di contemplare il mistero, prima ancora di elaborarne un sistema concettuale; una conoscenza per così dire «connaturale» alla divinità, che prende forma nell'esperienza che l'anima fa dell'incontro con il mondo invisibile, un'esperienza nella quale l'anima «patisce» Dio<sup>30</sup>, entrando in una relazione interiore che gli permette di attingere al medesimo Spirito (1Cor 6,17). Il corpo è «provocato» ad accogliere il mistero dell'«amore incorruttibile» e a trasformarsi con esso, è come chiamato a ricevere l'invisibile della nuova creazione reso possibile dall'incarnazione del Verbo, senza annullare i suoi sensi: «Corpo nuovo e mente nuova, microcosmo e macrocosmo unificati nell'estasi, liberi, appunto, dal molteplice. Nuova creazione “costruita da Dio per mezzo della sua stessa saliva”. Niente altro giustifica la venerazione delle reliquie, dalle quali irradia e profuisce ancora la potenza dei sensi trasfigurati, divenuti abitazione di sublimi ospiti»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 8a.

<sup>30</sup> «Queste cose [divine Ieroteo] le ha apprese dagli scrittori sacri, le ha ricavate da un'indagine scientifica delle Scritture dopo molto esercizio e pratica di esse, oppure è stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo avere non solo imparato, ma anche sperimentato [*pathein*] le cose divine e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia [*sumpatheias*] con esse nell'unità e nella fede occulta», Dionigi Areopagita, *Nomi Divini*, II, 9, 648A-B. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, I, q. 6, a. 1, ad 3; II-II, q. 45, a. 2; *Commento ai Nomi Divini di Dionigi*, II, lc. 4, n. 191.

<sup>31</sup> C. Campo, *Sensi soprannaturali*, p. 244.

I santi sono generatori di comunione proprio perché riflettono la bontà, la luce e la bellezza sovranaturale, che è unitiva e beatifica, che attrae e si diffonde: la memoria, le preghiere e le celebrazioni in onore dei santi sono infatti presenti nel culto popolare e nella liturgia fin dai primi secoli<sup>32</sup>. Queste forme della fede e della devozione si alimentarono soprattutto attorno alle tombe dei martiri e alle chiese che custodivano le loro reliquie e grazie alla letteratura agiografica («Atti», «Passio», «Vite dei santi», «Legende» ecc.) ebbero poi una crescente diffusione. Sinassari e libri liturgici presero a custodire il culto delle feste dei santi, i calendari liturgici i loro nomi e i martirologi brevi notizie della loro testimonianza, fino a giungere alla liturgia universale di canonizzazione (X secolo) e ai formulari eucologici con la liturgia propria di ciascun santo (XVI secolo)<sup>33</sup>.

A partire dalla prima comunità apostolica, i santi e i martiri della fede costituiscono il vero tesoro della Tradizione, grazie alla loro «esperienza delle cose spirituali», alla «predicazione», e al «carisma sicuro di verità» reso più luminoso dalla santità della loro vita<sup>34</sup>. Il più recente Magistero ecclesiale cattolico ricorda che «la Chiesa, secondo la tradizione, venera i Santi e tiene in onore le loro reliquie autentiche e le loro immagini»<sup>35</sup>. Le reliquie dei santi sono membra insigni del Corpo mistico di Cristo e tempio vivo dello Spirito Santo (cfr. 1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16). Il rinnovato *Messale Romano* ribadisce la validità anche dell'antica prassi liturgica «di collocare sotto l'altare da dedicare

<sup>32</sup> Cfr. P. Journel, *Culto dei santi*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore e A.M. Triacca, Edizioni Paoline, Roma 1984, pp. 1338-1346.

<sup>33</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 50a.

<sup>34</sup> Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* 8b. Per un confronto sulle reliquie da un punto di vista antropologico-culturale si veda anche F. Sbardella, *Antropologia delle reliquie. Un caso storico*, Morcelliana, Brescia 2007. Studio molto accurato, anche se l'analisi proposta è fortemente pregiudicata dall'interpretazione della devozione delle reliquie unicamente all'interno della categoria del «sacro», piuttosto che del «santo».

<sup>35</sup> Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium* 111.

le reliquie dei Santi, anche se non martiri»<sup>36</sup>. Quest'antica tradizione intende rimarcare che il sacrificio delle membra trae origine e significato dal sacrificio di Colui che «spogliò se stesso» per farsi altare, mensa e cibo, diventando espressione simbolica della comunione di tutta la Chiesa nell'unico sacrificio di Cristo, chiamata a testimoniare con il sangue la propria fedeltà al suo Sposo e Signore. Questa espressione culturale è solitamente accompagnata da precise disposizioni canoniche, tese a favorire una pastorale illuminata sulla venerazione delle reliquie, preservando con estrema cura e dignità verso di esse un genuino impulso di fede, evitando ogni rischio di degenerazione superstiziosa o di deprecabile abuso<sup>37</sup>.

La dottrina, la vita e il culto di ogni Chiesa particolare sono permeati dall'influsso dei suoi santi. Ciò anche in ragione del fatto che, proprio in quel determinato luogo, essi hanno contribuito, spesso al prezzo della stessa vita fisica, all'annuncio della dottrina degli apostoli, a mostrare con la loro testimonianza la bellezza della vita in Cristo, a dare concretezza a ogni forma di carità e giustizia, a fondare, o a rinsaldare, la vita comunitaria, ad accrescere il fervore della vita spirituale e ascetica. Esaminando questa specifica questione in prospettiva essenzialmente metafisica, la presenza dei santi e delle loro reliquie, in un determinato luogo fisico, non è mai frutto del caso o della necessità. Inoltre, come attesta l'antica esperienza di fede ecclesiale fin dai primi secoli, anche la più piccola parte della reliquia del santo, quale segno efficace della sua presenza e sorgente di grazia, ha il medesimo valore del tutto. Nell'ordine della grazia vale infatti il principio che la frammentazione non diminuisce, ma moltiplica.

<sup>36</sup> *Institutio generalis Missalis Romani*, 302.

<sup>37</sup> Cfr. *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, a cura della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 197 ss.

#### 4. Oltre lo scisma: l'incontro di due prospettive teologiche

Per poter valutare la portata spirituale della comune devozione alle reliquie dei santi nella tradizione cristiana, sia orientale, sia occidentale, tenendo conto delle considerazioni sopra esposte, ci pare di particolare rilevanza richiamare brevemente il profondo convincimento di due eminenti figure della dottrina cristiana: san Tommaso d'Aquino e Nicolas Cabasilas, due teologi esemplari appartenenti alla medesima epoca, assai distanti nel metodo, nelle forme del pensiero e della conoscenza, eppure perfettamente convergenti nel considerare il valore misterico della venerazione dei santi, oltre qualsiasi contrapposizione scismatica.

Secondo la riflessione classica proposta da san Tommaso d'Aquino, che attinge abbondantemente dalla meditazione patristica anche orientale, l'anima separata mantiene ancora un certo legame col corpo, poiché essa non è uno spirito puro (come lo sono gli angeli), ma è per natura incarnata, cioè creata per sussistere unita a un corpo<sup>38</sup>. Pertanto, dopo la morte, l'anima mantiene un misterioso legame con il corpo, il quale garantisce al soggetto umano la sua individualità unica e irripetibile, senza mai ridursi a sostanza impersonale<sup>39</sup>. Tale legame è descritto da san Tommaso come un «desiderio» o un'«inclinazione» dell'anima a ricongiungersi al corpo al quale è stata unita, anche nel senso che essa è costantemente protesa – dal punto di vista metafisico – verso ciò che le appartiene essenzialmente<sup>40</sup>. In risposta alle diverse obiezioni pagane e gnostiche, l'Aquinate ribadisce con vigore la sincera venerazione cristiana per i

<sup>38</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *L'anima umana*, q. 1; *Le creature spirituali*, q. 2, ad 3; q. 3, ad 10; q. 9, ad 3.

<sup>39</sup> Cfr. Id., *L'anima umana*, q. 1, ad 6; *Le creature spirituali*, q. 3, ad 12.

<sup>40</sup> Cfr. Id., *L'anima umana*, q. 3, ad 20; *Summa Teologica*, I, q. 76, a. 1, ad 6; *Il male*, q. 5, a. 5. Da qui la non contraddittorietà del dogma cristiano della risurrezione dei corpi.

corpi dei santi e le loro reliquie quali membra di Cristo, precisando: «Noi onoriamo il corpo inanimato non per se stesso, ma per l'anima che gli era unita e che gode di Dio; e lo facciamo poi in ordine a Dio, di cui l'anima e il corpo furono servitori. Il corpo morto di un santo non è numericamente il medesimo corpo vivo di prima, non essendoci più la stessa forma, che era l'anima; tuttavia è il medesimo corpo se guardiamo alla materia che dovrà riunirsi nuovamente alla sua forma»<sup>41</sup>.

La fede cristiana assume tale verità filosofica e la mette ulteriormente in luce riconoscendo il corpo come tempio dello Spirito Santo e suo strumento e quindi degno di essere venerato anche dopo la morte, non solo dagli uomini, ma addirittura da Dio stesso: «Sant'Agostino scrive: "Se le vesti del padre, o un anello, o altre cose simili sono tanto più care ai figli quanto più grande è il loro affetto verso i genitori, in nessun modo è da disprezzarsi il corpo, che noi ci portiamo come più intimo e più unito di qualsiasi veste, essendo esso un elemento costitutivo della nostra natura umana" (*La Città di Dio*, I, 13). Dal che risulta che se si ama una persona si onora dopo la sua morte anche ciò che rimane di essa, e non solo il corpo o le parti del corpo, ma anche le cose esterne, per esempio le vesti e altri oggetti. Ora, è noto che dobbiamo avere in venerazione i santi quali sono membra di Cristo, figli e amici di Dio e nostri intercessori. Perciò dobbiamo in loro ricordo venerare degnamente tutte le loro reliquie, e principalmente i loro corpi, che sono stati templi e strumenti dello Spirito Santo, il quale abitava e operava in essi, e sono destinati a configurarsi al corpo di Cristo nella gloria della risurrezione. Per cui Dio stesso onora convenientemente tali reliquie compiendo miracoli alla loro presenza»<sup>42</sup>. Dunque i corpi dei santi non sono mera materia decomposta proiettata

<sup>41</sup> Id., *Summa Teologica*, III, q. 25, a. 6.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

verso il nulla dell'umano, ma continuano ad avere un legame metafisico e sovranaturale, dovuto alla grazia, con la persona che è immortale e beata. Anzi, non è azzardato ritenere che i santi, dopo la loro morte, non siano affatto estranei alle coordinate spazio-temporali nelle quali riposano i loro corpi o le loro reliquie e che, nell'ordine dell'economia salvifica, il loro agire non sia casuale e tanto meno limitato alla loro esistenza terrena, come testimoniano i miracoli che Dio compie in presenza delle loro reliquie.

Seguendo le considerazioni di Tommaso, i santi, pertanto, cooperano all'azione salvifica di Dio, che si esplicita nelle missioni invisibili del Figlio e dello Spirito Santo. Dunque essi cooperano alla redenzione del genere umano, alla perfezione del corpo mistico nella carità. Ora, sebbene possa apparire a prima vista sorprendente, tale cooperazione dei santi all'azione salvifica di Dio è legata in modo del tutto particolare al loro vissuto, alla terra e alla porzione di popolo santo in cui sono stati santificati e, conseguentemente, alla terra in cui riposano le loro reliquie. Nonostante l'assenza di un pronunciamento ufficiale del Magistero su questo aspetto, l'esperienza della fede lungo i secoli attesta infatti che molti miracoli sono avvenuti per intercessione dei santi, che sembrano custodire un potente legame spirituale con la terra nella quale trovano dimora le loro reliquie.

L'altra fondamentale acquisizione che ci viene offerta dalla sapiente sintesi teologica di san Tommaso d'Aquino sta nella decisiva distinzione storica e teologica tra la venerazione e il culto di *latria*, una distinzione che sembra essere ancora oggi la risposta più seria e motivata alle pungenti obiezioni elaborate qualche secolo dopo da alcuni teologi protestanti, poi divenute patrimonio comune (e indiscusso nel tempo) delle diverse Chiese della Riforma. Riprendendo le argomentazioni di san Girolamo (in contrasto con le tesi di Vigilanzio) nelle quali egli osservava: «Onoriamo però le reliquie dei martiri per adorare colui di cui sono martiri: onoriamo i servi perché l'onore reso ai

servi ridondi sul loro Signore» (*Epist.* 109), Tommaso rafforzando questa tesi precisa: «Onorando in questo modo le reliquie dei santi non cadiamo dunque nell'errore dei gentili, che prestavano ai morti un culto di *latría*»<sup>43</sup>. La venerazione delle reliquie non può essere in alcun modo confusa con altri culti idolatrici. La critica radicale verso ogni forma culturale di *latría* diviene il presupposto di un'autentica teologia simbolica del corpo santo fondata sull'incarnazione, che dona senso e legittima spiritualmente sia la venerazione delle reliquie del santo, sia la contemplazione adorante della sua santa icona. Dalla critica all'idolo fiorisce la conquista del simbolo nel quale il mondo visibile e quello invisibile si incontrano senza confondersi.

A Oriente, poco più tardi, il maggiore teologo laico e mistico bizantino Nicolas Cabasilas, riflettendo sulla consacrazione del santo altare, propone una mirabile sintesi della dottrina cristiana intorno alla venerazione delle sacre reliquie, osservando: «Quindi il consacrante, cercando quale corpo sia più adatto a ricevere il *Myron*, non trova nulla di meglio delle ossa dei martiri: egli le unge e, dopo averle profumate e unte, le colloca nella mensa, compiendo così la consacrazione dell'altare. Nulla infatti più dei martiri è prossimo ai misteri di Cristo: essi hanno in comune con il Cristo il corpo e lo Spirito, il tipo di morte e tutto. Mentre erano in vita il Cristo era in loro, dopo la morte non abbandona le loro spoglie. È unito alle anime, ma è congiunto e commisto anche a questa polvere sorda; anzi, se è dato di trovare e di possedere il Salvatore in qualcuna delle realtà visibili, ciò è possibile proprio nelle ossa dei santi. Perciò, giunto al tempio, il vescovo apre loro le porte con le medesime parole con le quali avrebbe introdotto il Cristo e infine rende loro quasi gli stessi onori che ai santi doni. Del resto, queste ossa sono vero tempio di Dio e vero

<sup>43</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, III, q. 25, a. 6.

altare, mentre il tempio fabbricato dalla mano dell'uomo non è che un'imitazione del vero. Ecco perché era conveniente collocare queste ossa in quell'edificio e servirsi di esse per completare la consacrazione del tempio, come la nuova legge porta a compimento l'antica»<sup>44</sup>. Queste folgoranti considerazioni, maturate dal più acuto interprete della vita sacramentale e del rito liturgico, mai confondono l'Unto (Cristo) e l'Unzione (Myron). Solo in virtù dell'incarnazione Cristo rende partecipi gli uomini di questa unzione, sostenendoli con i doni dello Spirito sul cammino della divinizzazione. Anche dopo la morte, il Cristo continua dunque a inabitare il corpo dei santi, e quel Myron ricevuto continua a permeare le loro spoglie mortali e a elargire i doni dello Spirito<sup>45</sup>, soprattutto a coloro che sanno ritrovare e accrescere la potenza dei «sensi spirituali».

Abbiamo voluto qui riproporre questo ampio brano del grande teologo e mistico bizantino, non soltanto perché nella sua poderosa opera la tradizione cristiana greco-orientale trova la più originale e mirabile sintesi, ma anche perché proprio nella dottrina teologica di questo potente ermeneuta della dottrina cristiana è chiaramente ravvisabile quel «comune tesoro "ecumenico" che arricchisce indistintamente le due grandi tradizioni del cristianesimo. Solo

<sup>44</sup> Nicolas Cabasilas, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, tr. it. di M. Gallo, Utet, Torino 1981, pp. 272-273.

<sup>45</sup> Vasta e assai preziosa è la dottrina cristiana orientale sull'argomento. Ricordiamo in particolare Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis* XVIII, 16, PG 33, 1036b-1037a; Giovanni Damasceno, *De imaginibus* I, 19, PG 94, 1249cd, «I santi erano pieni di Spirito Santo in vita, e la grazia dello Spirito Santo è inseparabilmente presente alle loro anime e ai loro corpi nei sepolcri»; Gregorio Palamas, *Decalogus christianae legis*, PG 150, 1093a: «Glorifica le sante tombe dei santi e, se ci sono, i resti delle loro ossa: la grazia di Dio infatti non si è separata da esse»; Id., *Confessio fidei*, PG 151, 766d: «La grazia santificante non s'è allontanata dalle sacrosante ossa dei santi, come nei tre giorni della morte la divinità non si divide dal corpo del Signore». Nella coscienza anche popolare del fedele ortodosso sono generalmente ben presenti le parole attribuite a san Giovanni Crisostomo: «Apri gli occhi della fede e scorgi com'è assisa accanto ad esse (cioè alle reliquie) la potenza di Dio, come le avvolge la grazia dello Spirito e come le riveste la gloria del lume celeste, l'energia dello Spirito».

la comune “vita in Cristo”, vissuta in autenticità nella liturgia e nell’esistenza, può condurre i cristiani verso quell’unità che gli sforzi umani da soli sono incapaci di realizzare»<sup>46</sup>.

Tornare alle radici dell’esperienza di fede ecclesiale, all’autenticità delle sue forme originarie, alla freschezza delle sue fonti liturgiche e patristiche, non soltanto non ci allontana dalla purezza della Scrittura e dal compimento della storia della salvezza in Gesù Cristo, ma ci aiuta a comprenderne e a sperimentarne la reale portata nella vita concreta. Di questa nuova «vita in Cristo» tutti i cristiani battezzati sono chiamati, oggi più che nel passato, a essere testimoni credibili. Ma diventare testimoni di Cristo risorto significa anzitutto essere con lui «una sola cosa», significa vivere in pienezza il dono della perfetta unità comunionale, che egli ha voluto «consegnare» ai suoi discepoli prima della sua morte.

## **5. La reliquia e l’icona del santo**

La Tradizione cristiana d’Oriente (ortodossa cattolica) e d’Occidente (cattolica), sia pure tra l’emergere progressivo delle diverse prassi liturgiche e pastorali e non poche incomprensioni reciproche di carattere giuridico e canonico, ha mantenuto tuttavia una visione sostanzialmente unitaria della santità. Questa concezione appartiene non soltanto al comune patrimonio dottrinale e spirituale della Chiesa indivisa del primo millennio, ma, nonostante la dolorosa lacerazione storica del 1054, si è di fatto prolungata fino ai nostri giorni, sia pure con le differenti accentuazioni di contesto liturgico e culturale. Sicché, per la tradizione cattolica, come pure per quella ortodossa, il santo resta in ultima istanza – come sottolineavano i Padri dei primi secoli dell’e-

<sup>46</sup> Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Lipa, Roma 1996, p. 141.

tà cristiana – «corridore per il cielo» (*uranodromos*), colui che è in cammino verso la celeste dimora. Eppure, nel corso di questo cammino oltre la vita terrena, egli si fa percepibile ai nostri sensi anche attraverso alcuni «segni efficaci» della sua presenza. Tra le forme originarie di questa «presenza nell'assenza» occupano una speciale considerazione l'icona e la reliquia, ritenute «fonti di grazia», dalle quali sgorgano imprevedibili miracoli e prodigi<sup>47</sup>. Per cogliere il senso storico di questa concezione, occorre tornare alla svolta antropologica messa in atto dalla cultura cristiana già al suo primo apparire sia nei riguardi dell'ellenismo, sia delle sue radici giudaiche: «Questo cambiamento radicale avviene senza rinnegare le interdizioni del passato, ma proclamandone il superamento nel passaggio dall'antica alla nuova economia: in analogia con quanto avviene per le immagini sacre – prima proibite nel culto giudaico, ma poi prescritte in quello cristiano –, ciò che prima contaminava i membri del popolo di Dio, cioè le ossa dei morti, ora, nella forma delle reliquie dei santi, li santifica»<sup>48</sup>.

Nell'icona, come nella reliquia, è custodito il simbolo della presenza della divino-umanità vissuta dal santo. Da esse continuano a scorrere, come da una sorgente, i carismi e i doni di grazia di cui in vita Dio lo aveva adornato. Questo nesso vitale tra icona e reliquia all'interno dello spazio-

<sup>47</sup> Sulla rilevanza storica e teologica di questa connessione rimandiamo in particolare a: A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Collège de France, Paris 1946; J.C. Schmitt, *Les reliques et les images*, in Aa.vv., *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, a cura di E. Bozoky e A.M. Helvetius, Brepols, Turnhout 1999, pp. 145-159.

<sup>48</sup> E. Morini, *Il culto dei santi e delle reliquie nella Chiesa greca*, pp. 338-339. Molto significativa a riguardo la testimonianza di san Basilio, per il quale: «Allorché la morte avveniva sotto la legge giudaica, i cadaveri erano dichiarati abominevoli; ora invece, che c'è la morte per Cristo, preziose sono le reliquie dei santi. Prima d'ora era comandato ai sacerdoti e ai nazirei: non contaminatevi con alcun cadavere (...). Ora, al contrario, chi avrà toccato le ossa del martire riceve una qualche partecipazione alla sua santità dalla grazia che risiede nel corpo»; cfr. M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e Tradizione*, Bari 1990 (Quaderni di «Vetera Christianorum», 21), p. 169.

tempo liturgico è decisivo per cogliere la straordinaria valenza simbolica e, per l'Ortodossia, quasi «sacramentale», custodita in queste forme materiali, nelle quali si cela una precisa ontologia e metafisica della santità. Ciò significa che una lettura meramente storiografica, storico-critica, semiotica o strutturalista dell'icona (come dell'oggetto reliquia in sé), e più in generale di quella che viene definita generalmente «arte sacra», rischia di cogliere soltanto i fenomeni più apparenti. Certo, queste letture possono anche proporre un'analisi accurata e persino ineccepibile dei dati, degli stilemi, dei segni, delle forme naturalistiche e storico-artistiche, eppure il significato metafisico di queste esperienze di fede ecclesiale, riposto anche nelle loro «cause materiali» (come avviene per l'icona), rischia di non essere neppure sfiorato.

Lo sguardo anche acuto dell'osservatore, dello storico o del critico resta nella sua «oggettività» neutro e distaccato, poiché ciò sembra garantire il «rigore scientifico» dei risultati. Ma procedendo in questo modo, spesso ciò che si coglie è soltanto lo strato più immediato, l'involucro più esteriore del fenomeno, non il nesso inscindibile di questo con l'essenza noumenale dell'*opera* o dell'*oggetto* di cui sono simbolica testimonianza. Per tentare di comprendere le manifestazioni della vita spirituale, anche nelle sue forme più misteriose e inaccessibili immediatamente ai sensi naturali e alla ragione logica, è necessaria l'esperienza religiosa viva, nella quale la parola si congiunge indissolubilmente alla sostanza. Soltanto questa immersione potrà consentire un cammino ascetico oltre le apparenze fenomeniche, verso il mistero invisibile che brucia e trasfigura tutto il nostro essere, disvelando a poco a poco al mondo dei morti la risurrezione dell'*amore incorruttibile* (sant'Ignazio di Antiochia).

Non certo casualmente la tradizione ecclesiale d'Oriente e d'Occidente ha sempre ritenuto che il «luogo teologico» per eccellenza delle reliquie e delle icone sia da considerarsi la *Divina Liturgia*, nella quale queste realtà portano

a compimento la loro essenza simbolica. Come già accennato, il significato dell'icona (e della reliquia), come «oggetto» di venerazione liturgica, emerge in modo chiaro e compiuto nella definizione dogmatica del settimo concilio ecumenico. In esso i Padri conciliari, accogliendo le tesi di Giovanni Damasceno, iniziano a distinguere più chiaramente il culto di adorazione (*latreia*) che si attribuisce a Dio, dalla venerazione (*proskynesis*) che si tributa a una persona deificata, quale la Madre di Dio o i santi<sup>49</sup>. Lungo percorsi storici e mistici differenti, e agendo spiritualmente su diverse tonalità sensibili, sia l'icona, sia la reliquia trovano il loro significato entro la più autentica teologia dell'incarnazione e della corporeità, resa ancora più intensa e concreta dal culto liturgico. Entrambe infatti traggono dalla liturgia e dalla preghiera la loro linfa vitale, la forza trainante che solleva il fedele verso l'amore a Dio per condurlo oltre il confine percepibile coi sensi.

Si potrebbe osservare pertanto che in entrambe siamo di fronte a una sorta di *simbolo incarnato*; non un vago «rimando a qualcosa», ma un simbolo che custodisce la pienezza della realtà, il fondamento sostanziale, in senso spirituale e materiale. Per dirla con le parole del più acuto e geniale pensatore e teologo ortodosso del Novecento, Pavel A. Florenskij, che del simbolo ha elaborato una vera e propria teoria epistemologica, l'icona (come la reliquia) diventa a poco a poco «lo strumento di un altro mondo, con il suo corpo lo porta in sé, incarna in sé l'altro mondo, oppure lo trasfigura, lo spiritualizza, e si trasforma con ciò stesso in un *simbolo*, cioè nell'unità organicamente viva di

<sup>49</sup> Tra le diverse definizioni dottrinali compare infatti anche questa importante precisazione: «Quanto più di frequente queste immagini sono contemplate, tanto più quelli che le contemplanano sono innalzati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro (alle icone), baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta certo di una vera adorazione (*latreia*), riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante e ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri», Mansi, XIII, 379.

ciò che rappresenta e di ciò che è rappresentato, di ciò che simbolizza e di ciò che è simbolizzato. Il mondo empirico diventa trasparente e attraverso la trasparenza di questo mondo diventa visibile l'ardore e il raggiante splendore degli altri mondi»<sup>50</sup> (cfr. Rm 1,20).

L'incarnazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo sono le ragioni simboliche e misteriche delle icone dei santi e delle loro reliquie, e quindi anche del loro potere taumaturgico nello spazio-tempo della Divina Liturgia. Gli iconoclasti, al pari di coloro che vorrebbero spazzar via ogni reliquia di santi dal luogo di culto, negano essenzialmente il nesso ontologico e simbolico con gli archetipi e allora ogni forma liturgica di venerazione (bacio, preghiera, accensione di lampade e candele, incensazione ecc.) viene erroneamente scambiata per superstizione idolatrica. Ora invece, la reliquia, come l'icona, «evoca un archetipo, cioè desta nella coscienza una visione spirituale (...) avvicina la coscienza all'esperienza (...). Il risanamento dell'anima grazie al contatto, tramite l'icona, col mondo spirituale è innanzitutto la rivelazione del potere miracoloso»<sup>51</sup>. L'icona, dunque, desta nella coscienza una *visione* spirituale, anzi, essa è la luce di un'essenza spirituale; una manifestazione e rivelazione della visione celeste che nasce da un'esperienza e da una testimonianza. Attraverso l'ascolto-contemplazione la persona si risveglia all'intelligenza delle cose divine e lo scopo dell'icona non è mostrare la bellezza naturale, bensì *incarnare* una presenza spirituale, rivelare una verità, testimoniare l'amore realizzato.

Se tutti i fedeli vivessero già il dono della santità e la grazia della divinizzazione, allora icone e reliquie sarebbero del tutto inutili: «Se tutti gli oranti nella Chiesa fossero ab-

<sup>50</sup> P.A. Florenskij, *Empiria ed empirismo*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, p. 101. Sulla rilevanza teologica, filosofica e scientifica della teoria del simbolo in Florenskij si veda Id., *Il simbolo e la forma*.

<sup>51</sup> P.A. Florenskij, *Le porte regali*, pp. 69-71.

bastanza ispirati, se gli oranti fossero tutti veggenti, non ci sarebbe altra iconostasi all'infuori degli astanti testimoni di Dio a Dio, mercé i loro sguardi e le loro parole annunciatrici la sua terribile e gloriosa presenza; neanche la Chiesa ci sarebbe. Data l'impotenza della vista spirituale degli oranti, la Chiesa, avendo cura di loro, è costretta a soccorrerne la debolezza spirituale»<sup>52</sup>.

## 6. L'iconografia slava di san Nicola

Anche nella cultura figurativa, come in quella teologica, nonostante le dispute e le controversie ufficiali, molti pittori e iconografi, pur appartenendo a due differenti sensibilità culturali, si sentono al contempo profondamente legati alla sensibilità spirituale della Chiesa indivisa, custodi di una tradizione autenticamente «cattolica» e universale della fede cristiana. Emblematico sotto questo profilo è il *Trittico* attribuito al Maestro di Leningrado, datato 1320 e proveniente dal museo archeologico di Spalato<sup>53</sup>,

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 56-57. In profonda sintonia con queste concezioni il filosofo russo Nikolaj F. Fëdorov già aveva trattato verso la fine del XIX secolo (nella sua importante opera *Filosofija Obščego dela*) del supremo compito spirituale dei figli, consistente nel custodire ogni molecola del corpo dei padri, in vista di una vera e propria palingenesi da lui definita «patriificazione del cosmo». Ancor più efficacemente lo scrittore religioso Vasilij V. Rozanov annotava all'inizio del XX secolo, nella sua raccolta di meditazioni *Gli uomini della luce lunare*: «Il culto delle reliquie risponde a una precisa accezione della santità: ecco perché fiorisce ugualmente presso di noi e i cattolici mentre manca presso i protestanti che non possiedono l'idea stessa della santità, dell'immagine e del prototipo del santo. Quando muore un santo, volano via il suo cuore che si muove, trepida, si agita, vacilla, e il suo intelletto turbato. Ma nella tomba c'è un resto del suo essere, l'immagine dell'essere di Cristo nella tomba e proprio questo profuma di santità immarcescibile. Le reliquie sono più sante del tempio, più sante dei fedeli oranti, più sante delle celebrazioni liturgiche: su un frammento di reliquie viene costruito l'altare che è il luogo più santo del tempio. Perché senza reliquie non c'è né tempio, né liturgia, nulla. Qui non si tratta di una parte dell'Ortodossia, bensì della sua pietra angolare», cfr. V.V. Rozanov, *Gli uomini della luce lunare* (in russo, 1911).

<sup>53</sup> Cfr. il catalogo della mostra di Aa.vv., *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, cit., che documenta e testimonia molte delle

che raffigura il tipo bizantino della Madre di Dio con il Bambino in braccio in atto benedicente (*Odighitria*) e nelle due tavolette laterali *san Francesco d'Assisi* (a sinistra) e *san Nicola* (a destra). Due figure esemplari della santità occidentale e orientale che nella loro distinzione e peculiarità di segni e attributi procedono invocando, come in una piccola *Deesis*, verso il mistero, convocati dalla *Theotokos*, quasi per testimoniare l'unità e la comunione al Figlio.

San Nicola è il santo più amato e venerato in Russia, forse ancor più dei principali patroni nazionali san Sergio e san Giorgio. La venerazione e il culto per il vescovo di Myra sono davvero sorprendenti, investendo per secoli i diversi ambiti della cultura e della spiritualità, a partire soprattutto dall'iconografia.

L'iconografia di san Nicola risulta sotto il profilo storiografico molto ricca e complessa<sup>54</sup>, tuttavia, nonostante le molteplici varianti, l'icona canonica slavo-ortodossa più tipica lo raffigura a mezzo busto, con addosso il tradizionale *phelonion* vescovile e in alto la nominazione in russo ecclesiastico: «San Nicola Taumaturgo». Con la mano sinistra egli tiene aperto il Vangelo ove sono riportate o le parole iniziali del discorso della montagna (Lc 6,17), o più eccezionalmente Gv 10,11 («Io sono il buon pastore, il buon pastore offre la vita per le pecore»), mentre con la mano destra, compie un gesto di benedizione che con la partico-

connessioni vive che hanno intessuto i rapporti tra cultura cristiana orientale e occidentale, non soltanto dal punto di vista storico, pittorico e stilistico, ma anche spirituale ed ecclesiale. Sorprendente è apparso per molti versi il profondo intreccio tra la cultura bizantina e quella italiana, prima e dopo Giotto, che ha reso possibile quella *koïnè* adriatica, quel singolare linguaggio pittorico della Scuola Riminese del Trecento, ma anche la straordinaria tessitura artistica e spirituale che ha preservato per secoli l'integrità della cultura figurativa ecclesiale, tenendo insieme la Chiesa orientale e quella latina ben oltre la storica separazione ufficiale tra le due Chiese (avvenuta ufficialmente nel luglio 1054).

<sup>54</sup> Cfr. *San Nicola, splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*, a cura di Michele Bacci, Skirà, Milano 2006, catalogo della mostra tenutasi a Bari nello stesso anno.

lare disposizione delle dita (tre e due) mostra al contempo la salda fedeltà alle tre ipostasi della Santissima Trinità e alle due nature (umana e divina) del Cristo. Ai lati superiori le due figure di Cristo e di Maria, che secondo la tradizione appaiono in visione al santo durante la sua prigionia per restituirgli il Vangelo e le vesti episcopali delle quali il santo è stato ingiustamente privato.

Nella tradizione cristiano-orientale san Nicola è sempre stato venerato come il difensore dell'umanità e dell'Ortodossia, il custode della vera fede, con la mente e con il braccio, con il discernimento e con l'impeto del cuore purificato dalla grazia. Caratteristiche di san Nicola sono infatti, unitamente alla fermezza, la carità, la misericordia e la compassione, attraverso cui riconduce la creatura alla verità e alla giustizia. Nel volto del santo (sempre frontale), attorniato dall'aureola di luce spirituale, ritroviamo i tratti tipologici che lo rendono immediatamente riconoscibile, anche mediante le sue peculiari forme fisiche: fronte alta e larga, occhi espressivi e penetranti, bocca socchiusa, capelli canuti, barba rotonda. Dal volto di san Nicola traspare un senso di ieratica e paterna forza ammonitrice e insieme di delicata e dolce premura, di vigilanza spirituale e di profonda pietà. L'incontro con questa icona, con il volto-sguardo del santo, genera una sorta di risanamento dell'anima grazie al contatto con il mondo invisibile. Qui è anche la rivelazione del suo potere miracoloso, che da sempre suscita invocazione e preghiera dinanzi alle sue sante reliquie e, dove questo è impossibile, dinanzi al volto-sguardo della sua icona. Un'implorazione ininterrotta e spontanea che si perpetua nei secoli, centrata sul mistero della consustanzialità trinitaria come modello supremo di unità nella distinzione, senza confusione; simbolo per eccellenza della dogmatica cristiana, ma anche fonte e modello delle comunità oranti in cammino verso la perfetta comunione.

Gran parte delle icone dedicate a san Nicola, anche quelle all'apparenza più povere e misere, scarne ed essenziali, mantengono, nell'apparente sobrietà, la loro ritmicità e simmetria, la loro potenza espressiva e compiutezza classica. Emblematiche sono a riguardo le due icone che il più celebre santo russo, san Sergio di Radonež, custodiva gelosamente nella sua cella, quella della Madre di Dio (*Odighitria*) e quella di san Nicola Taumaturgo. Icone concepite e venerate dal santo nella loro irriducibile differenza artistica e complementarietà spirituale. Riflettendo proprio su queste due icone, padre Florenskij ha colto con impareggiabile acutezza interpretativa non soltanto la tensione oppositoria che le attraversa, ma al contempo alcuni dei tratti peculiari della personalità del santo Taumaturgo che sembrano immutabili nel tempo, e che più ci attraggono: «La concentrazione, la tensione, il serrarsi di ogni ruga, di ogni tensione, di ogni pressione attorno a un unico centro. Questo centro è nella zona degli occhi e della radice del naso, cioè in quel punto del volto in cui, come insegna la saggezza indiana, si trova il terzo occhio, l'occhio mistico, l'organo della vista spirituale. Difatti Nicola Taumaturgo, che guarda in modo penetrante, che pare penetrare lo spazio con i suoi due occhi, guarda anche con la radice del naso quale terzo occhio, e con esso vede attraverso le cose. L'impressione di raccoglimento è resa possibile dall'esaasperata accentuazione delle due parti del muscolo frontale, molto teso. Le estremità interne delle sopracciglia sono scostate, strette e rivolte verso il basso, mentre le esterne sono sollevate e divergenti: tutte si raccolgono in un unico punto»<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> P.A. Florenskij, *Le icone di preghiera di san Sergio*, proposto recentemente anche in traduzione italiana nella raccolta di suoi scritti *La mistica e l'anima russa*, pp. 157-188. La penetrante lettura di questa icona così continua: «L'attesa lo rende minaccioso, per quanto egli non sia affatto adirato. Il volto è molto asciutto, con le ossa degli zigomi assai prominenti. Il lungo naso con la carena asciutta e le ali diffe-

Insomma, contemplando l'icona di san Nicola siamo attratti e quasi rapiti dall'intensità di quel volto, dall'elevatezza verso la quale ci sospinge con la sua pura umanità. Dunque, alla saggezza celeste dell'*Odighitria* sembra fare da contrappunto la ragione terrena, pur se illuminata dalla luce del cielo, del santo Taumaturgo, al quale si addice più che mai la parola *ἐπίσκοπος*, vale a dire sorvegliante, guardiano, vigilatore. Così la via dell'incarnazione e della quieta speranza sembra congiungersi con la forza della mente e del raccoglimento spirituale, alla grazia divina che è dono gratuito, l'umano cammino ascetico verso la pienezza interiore. Proprio da questi due archetipi spirituali trae nutrimento non soltanto la vita interiore di san Sergio, ma a partire da lui l'anima stessa della Russia. Questa intima vicinanza spi-

renziata è tracciato con decisione. Il labbro inferiore, così come il superiore, è abbassato: osservando il suo gregge il Santo non pensa a sé. Gli angoli, però, sono sollevati. Ciò significa che, pur senza pensare a sé, egli non si lascia andare, non perde il raccoglimento e la tensione dello spirito. Nella sua bocca non c'è dolcezza, ma piuttosto un ufficio fedele, fedele fino all'ultimo, al suo Signore: Egli gli ha affidato un gregge e il Santo lo renderà per intero a Colui che glielo ha affidato. La fedeltà, la vigilanza di san Nicola sono confermate anche da altri tratti del suo volto. Le pieghe dal naso agli angoli della bocca e le rughe più in alto, ad esse parallele, hanno tratti molto netti. Esse, come anche le borse sotto gli occhi, sono rappresentate con tratti scuri e decisi e riportano la nostra attenzione agli occhi del Salvatore: la nostra analisi è partita dai Suoi occhi e ad essi ritorna attraverso tutte le linee del volto. La forma del cuoio capelluto è a isola, e i grossi golfi sono segno di senilità. Ciò induce a pensare a un'età ormai *superiore* ai turbamenti e ai desideri di questa terra, a un'età che si è lasciata alle spalle i ribollimenti del sangue e le passioni individuali. Colui che è raffigurato sull'icona è guidato dalla ragione obiettiva. I suoi occhi sono spalancati, e non socchiusi: il Santo non si fissa su un determinato oggetto, ma vigila in generale. La sua barba è compatta, concentrata quasi, e tutta rivolta all'interno, con la scriminatura che sottolinea l'architettura del viso e le linee che attirano lo sguardo al centro del volto. Le spalle molto strette e cadenti, la testa grossa e, in particolare, la grossa fronte, indicano che il corpo è gracile. Cosa che, ancora una volta, rimarca un'enorme tensione spirituale, un'enorme concentrazione dello spirito e un enorme sforzo della mente (intendendo la mente come si faceva nell'antichità classica, quale fulcro di tutta l'attività dello spirito). Espresso con i muscoli frontali contratti nella riflessione e con il moto degli occhi, questo sforzo mentale non è sinonimo di regalità, di quiete ultraterrena, di saggezza innata e bastevole a se stessa. Non si può parlare, in questo caso, di sapere divino raggiunto senza sforzo alcuno», *ibidem*, pp. 179-180.

rituale della cultura russa alla figura di san Nicola, al punto di riconoscerne il suo modello ideale, ha qualcosa di prodigioso e misterioso al tempo stesso<sup>56</sup>, eppure testimonia, come forse nessun trattato di storia della teologia potrebbe, quella naturale inclinazione della *Slavia ortodossa* al simbolo incarnato dell'umano cammino ascetico verso la divinizzazione: «Va da sé, l'immagine di qualunque santo esprime l'idea del gesto ascetico dell'uomo, l'arguta concentrazione, la lotta dello spirito; ma per la coscienza tardo-bizantina come per quella russa, Nicola Taumaturgo è sempre stato il santo per antonomasia: in lui e in nessun altro il popolo vedeva l'incarnazione più tipica della sentinella spirituale del paese, l'*episcopo* nel senso più autentico del termine. Lo ripeto, l'immagine di Nicola Taumaturgo si è fissata da sempre non quale immagine di santo tra i santi, ma come *tipo* del santo, come modello della santità umana»<sup>57</sup>. Ma in tutto questo non vi è nulla di fortuito, nessuna casualità della storia, bensì quasi un vivido simbolo originario, uno dei germogli che avrebbero poi dato forma alla cultura russa.

<sup>56</sup> Si veda in proposito l'esemplare saggio di L.G. Lebedev, *La venerazione di san Nicola in Russia*, in Aa.vv., *San Nicola e la reliquia di Rimini*, pp. 145-164.

<sup>57</sup> P.A. Florenskij, *Le icone di preghiera*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, p. 182.

## L'ethos dell'amicizia

*Etica delle virtù e ontologia della relazione*

### 1. Il pensiero contemporaneo di fronte alla fragilità del bene

Nella storia del pensiero umano esistono *esperienze* di vita che diventano *parole*, *nomi* che attraversano i secoli senza che il loro contenuto concettuale, la loro sostanza noumenale, venga assunta definitivamente. Esse custodiscono la radice più profonda del nostro essere, del nostro rapporto con la natura segreta delle cose e delle creature, il senso ultimo del nostro mondo interiore e della vita, eppure la loro essenza eccede sempre la nostra possibilità di comprensione, sfugge a ogni tentativo di «cattura».

Tra queste esperienze l'*amicizia* riveste una rilevanza del tutto eccezionale, in essa, cifra concettuale di «una ricchezza insofferente del misero recipiente di una parola»<sup>1</sup>, si sono sedimentati significati antichi e sempre nuovi. In questo nome-parola, come intuirono i grandi filosofi nel corso della storia umana, e come hanno riscoperto soprattutto alcuni pensatori russi dell'inizio del XX secolo, «è racchiusa l'energia del mondo, la voce del mondo, l'ideazione (*ideacija*) del mondo nel suo rapporto con l'essere

<sup>1</sup> S. Kracauer, *Über die Freundschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, tr. it. di L. Pertesio, *Sull'amicizia*, Marietti, Genova 1989, p. 11.

(*bytie*) »<sup>2</sup>. Nella parola-esperienza dell'amicizia è inclusa la persona stessa in relazione, tesa nello sforzo del disvelamento e della donazione di sé all'altro e dell'altro a sé, quindi coinvolta in un'attività conoscitiva che diviene forma ontologica dell'essere in relazione, forma dialogica della vita stessa.

Il dibattito filosofico sviluppatosi negli ultimi decenni all'interno del pensiero occidentale ha ricondotto generalmente la riflessione filosofica, antropologica ed etica sull'amicizia nell'alveo della «riabilitazione della filosofia pratica» e della riscoperta teorica e pratica delle virtù. Tuttavia la peculiarità di questa relazione personale valica questi confini e non sottostà a nessun calcolo morale. Pertanto, ripensare oggi i fondamenti dell'idea e del concetto-esperienza di amicizia<sup>3</sup> alla luce di quanto si è andato cristallizzando nella filosofia greca e successivamente nel pensiero cristiano patristico, poi in maniera ancora più articolata lungo il pensiero medievale e quello moderno, anzitutto ci sollecita a un rinnovato confronto con le forme lacerate del presente, con una cultura che ha progressivamente smarrito il fondamento ontologico dell'essere-in-relazione, il valore etico e spirituale dell'unità nei rapporti intersoggettivi e ha ridotto l'amicizia alla categoria dell'*utile* o del vago *sentimentalismo*, consumandone a poco a poco lo spessore ontologico, mistico ed etico insito nella sua dinamica oblativa e relazionale.

All'interno del vivace e fecondo dibattito filosofico maturato negli ultimi decenni sull'etica delle virtù spicca, anche per il vigore provocatorio delle tesi proposte, l'opera di

<sup>2</sup> S.N. Bulgakov, *Filosofija imeni* (La filosofia del nome), tr. fr. *La philosophie du Verbe et du nom*, pp. 7-8.

<sup>3</sup> Rimandiamo in particolare alla vasta raccolta degli Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi: Aa.vv., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, a cura dell'Accademia di studi Italo-Tedeschi (L. Cotteri), Merano 1995.

A. MacIntyre<sup>4</sup> che, a partire dalla crisi della cultura etica contemporanea e dagli esiti fallimentari dell'etica moderna (in bilico tra l'emergere dell'io emotivista e il progetto di una «giustificazione razionale indipendente» della morale), ha riproposto una concezione forte della comunità, quale base etico-politica per una rinnovata concezione teleologica della natura umana e una teoria contestuale del soggetto agente<sup>5</sup>. Secondo la sua ben nota analisi ormai, nell'epoca moderna, per fattori di ordine storico, sociale e culturale, si è progressivamente dissolto quel tessuto di relazioni sociali entro il quale il soggetto umano viveva ed elaborava, in una prospettiva teleologicamente orientata, la propria identità. La sua convinzione è che: «L'io specificamente moderno, nell'acquistare la sovranità nel suo proprio reame, ha perduto i confini tradizionali che gli erano stati forniti da un'identità sociale e da una visione della vita umana come processo orientativo verso un fine prestabilito»<sup>6</sup>.

Queste diverse preoccupazioni riguardanti la frammentarietà dei sistemi etici e la pluralità disarmonica di concezioni assiologiche, quale sintomo di profonda «crisi morale di una cultura» che ha perso il suo riferimento sostanziale al proprio *ethos*, mostrano una singolare affinità con le intuizioni fondamentali già presenti in alcuni tratti del pensiero religioso russo dei primi decenni del Novecento. Tali intuizioni si traducono in acuta e problematica rilettura critica della modernità, così fortemente caratterizzata dalla «sovranità dell'io» e del soggetto, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione e azione, dalla perdita di una visione unitaria dell'essere, e assumono una

<sup>4</sup> Ci riferiamo in special modo a A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>5</sup> Sull'opera di MacIntyre si veda il puntuale saggio di M. Matteini, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica, la crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come «bene comune»*, Città Nuova, Roma 1995, e la vasta bibliografia riportata.

<sup>6</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, p. 50.

loro elaborazione teoretica non soltanto nelle opere di padre Florenskij e di Nikolaj Berdjaev, ma anche in quelle di Lev Karsavin, Boris Vyšeslavcev e successivamente di Sergej Bulgakov e Semen Frank. Sia pure nella diversità di approccio e di peculiarità stilistica, in esse la costruzione complessiva dell'*ethos*, in rapporto al bene e all'amicizia, prende progressivamente forma attraverso una vigorosa riconsiderazione dell'antropologia cristiana nella prospettiva di una filosofia personalista incardinata sull'*amore come atto ontologico*. Sulla base dell'antropologia patristica, questi pensatori delineano un nuovo orizzonte di comprensione della natura umana, dell'immagine e della somiglianza, del cammino verso la *theosis*, mediante l'azione etica e ascetica della trasfigurazione<sup>7</sup>. La loro comune persuasione è infatti che soltanto all'interno di una tradizione viva e di una comunità concreta sia possibile una ricerca feconda della vita buona per la persona e ciò accade in modo del tutto speciale nella cultura cristiana.

L'orientamento generale del pensiero etico che emerge dalla variegata riflessione del «personalismo russo»<sup>8</sup>, maturata in stretta vicinanza con la tradizione cristiana ortodossa, mostra dunque forti convergenze teoretiche, sia pure nella diversità delle categorie concettuali e dello stile argomentativo, con alcuni indirizzi attuali dell'etica delle virtù, come per altro hanno mostrato efficacemente alcuni recenti contributi<sup>9</sup>. In essi si sottolinea la naturale disponi-

<sup>7</sup> Cfr. la sintesi di M. Tenace, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, in Aa.vv., *Lezioni sulla Divinumanità*, pp. 367-395; M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, vol. I, Lipa, Roma 1997; M. Tenace, *Dire l'uomo. Salvezza come divinizzazione*, vol. II, Lipa, Roma 1997.

<sup>8</sup> Per un confronto con questa corrente filosofica in Russia si veda V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii*, vol. II, YMCA Press, Paris 1950, p. 474.

<sup>9</sup> Ci riferiamo in particolare al bel saggio di J. Woodill, *Virtue Ethics and Its Suitability for Orthodox Christianity*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1 (1997) 61-75; inoltre agli studi più specifici di P.J. Wadell, *Friendship and the Moral Life*, Notre Dame Press, Indiana 1989; G.C. Meilaender, *Friendship: A Study in Theological Ethics*, Notre Dame Press, Indiana University 1981.

bilità del pensiero ortodosso contemporaneo ad accogliere le istanze teoriche fondamentali dell'etica delle virtù, così come sono state riproposte da MacIntyre, purché venga istituito un più solido legame tra etica e vita spirituale, tra pratica delle virtù e vita ascetica. La profonda convinzione che emerge dalla *filocalia* dei Padri orientali, come anche degli *starcy* spirituali, è che non si possa giungere alla virtù, e in particolare alla scoperta della virtù dell'amicizia, considerata come la più alta aspirazione e il più grande tesoro, se non attraverso una profonda opera di trasformazione interiore e di trasfigurazione della natura umana, fino alla perfetta bellezza del cuore purificato<sup>10</sup>. Il recupero del concetto aristotelico di *telos* della natura umana viene inserito in una nuova teoria cristiana delle virtù, in vista della trasfigurazione deificante che ha in Cristo « principio di vita nuova » il suo modello. Ma il discernimento, la lotta spirituale, il raggiungimento di questo *telos* può dare i suoi frutti solo all'interno di una « pratica religiosa » di esercizio delle virtù<sup>11</sup>.

Sviluppando tale prospettiva, diversi pensatori contemporanei di etica ortodossa istituiscono una stretta correlazione tra il concetto proposto da MacIntyre di « pratica » (che il soggetto impara ad apprezzare e a realizzare nell'*esercizio* e nella consuetudine, in vista del raggiungimento dei modelli di eccellenza) e quello cristiano di « liturgia », che per la tradizione ortodossa è la fonte dell'unità narrativa dell'esistenza e di ogni visione del mondo<sup>12</sup>. In

<sup>10</sup> La *Dobrotoljubie* (amore della bellezza) va intesa infatti come il cammino virtuoso, indicato come ascetica dai Padri, verso la bellezza interiore della persona, verso la *celomudrie*, l'integrità del cuore della persona.

<sup>11</sup> Una prospettiva di etica ortodossa esplorata soprattutto da S. Harakas, *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Light and Life, Minnesota 1983.

<sup>12</sup> La fonte liturgico-sacramentale come luogo di trasfigurazione dell'esistenza e del cosmo è oggetto di un'intensa riflessione etica in P. Edvokimov - S. Shevchuck, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2000; cfr. inoltre A. Schmemmann, *Il mondo come sacramento*.

tale contesto si giunge infatti a scorgere la connessione inscindibile tra vita etica e azione liturgica<sup>13</sup>, giungendo a ridefinire, sulla scia dei pensatori russi, le forme di un vero e proprio *ethos* liturgico<sup>14</sup>. Sulla base di tale presupposto si ricomprende anche il rapporto tra asceti e pratica, tra *askesis* e *arete*, ricollocando al centro l'etica delle virtù, all'interno di un cammino ascetico inteso non come fatto individuale, ma come evento comunitario, ecclesiale<sup>15</sup>. Un'etica delle virtù deve poter stabilire un fine in grado di orientare la vita umana verso l'ontologia della salvezza, e ciò avviene – secondo tale corrente di pensiero – mediante una «pratica comunitaria» che sia la concreta incarnazione del rapporto di amicizia e di amore<sup>16</sup>.

In particolare, della forma aristotelica dell'amicizia il pensiero russo sembra recuperare in modo indiretto non tanto la specificità etica della *arete*, né tanto meno la casistica descrittiva (vista anzi come limite), quanto piuttosto la forma comunione-unitiva, frutto della dialettica, già presente in Platone, reciprocità-alterità, somiglianza-dissimiglianza. Quest'ultima, interagendo con la nozione neotestamentaria di amore-amicizia, assume talora la forma antinomica, esposta alla fragilità affettiva dell'umano, alla sua

<sup>13</sup> Tra gli studi più approfonditi di questa tematica si veda Ch. Aerath, *Liturgy and Ethos*, ed. Th. Yogam, Roma 1995; inoltre C. Andronikov, *Éthique et liturgie*, in Aa.vv., *Liturgie éthique et peuple de Dieu*, Ed. Liturgiche, Roma 1991, pp. 17-32.

<sup>14</sup> Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, pp. 73-85.

<sup>15</sup> Cfr. W. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven 1993; C. Cavaros, *The Hellenic - Christian Philosophical Tradition*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Massachusetts 1989.

<sup>16</sup> Tra le opere più rilevanti del pensiero ortodosso contemporaneo generate da questo nucleo cfr. V. Guroian, *Incarnate Love. Essays in Orthodox Ethics*, Notre Dame Press, Indiana 1987. Per un raccordo di questa prospettiva maturata all'interno della diaspora russa con la sua fonte filosofica originaria, che ha nel pensiero di Florenskij un solido punto di riferimento, si veda il fondamentale volume antologico, Aa.vv., *Russkij Eros ili filosofija ljubvi v Rossii* (L'Eros russo o la filosofia dell'amore in Russia), a cura di V.P. Sestakov e A.N. Bogoslovskij, Progress, Moskva 1991.

vulnerabilità<sup>17</sup>, ma anche alla possibilità di una concreta divinizzazione che le dona il sigillo dell'eterno. Della riflessione aristotelica sull'amicizia si recuperano inoltre alcuni tratti forse non molto appariscenti e tra questi, soprattutto la forza originaria dell'*homonoia* non come generica comunanza di opinione, che può sussistere anche tra persone che non si conoscono, ma come unità di pensiero nella verità-giustizia. Il «vivere insieme» (*Eth. Nic. VIII, 5, 1157b 20*) è ciò che caratterizza la relazione di amicizia, nel riconoscimento reciproco del bene che ha la sua concretizzazione nella comunanza di vita, nella «comunione di discorsi e di pensiero (*koinonein logon kai dianoias*)»<sup>18</sup>, nella *koinonia* come cammino verso la bontà-bellezza (*kalokagathia*)<sup>19</sup>.

L'amicizia è una virtù alla quale viene affidato in modo del tutto speciale il compito storico dell'alleggerimento della terra, della fraternità senza terrore, insomma di una cultura della riconciliazione, luogo di convergenza tra pensiero e speranza cristiana; in tal senso può essere intesa come la base costitutiva di ogni comunità fondata su una visione condivisa del bene che, simile a un cristallo, non si lascia scorporare in parti amorfe, ad «atomo umano» in rapporto solo con se stesso, ma resiste nella sua concretezza etica di «molecola comunitaria, la *coppia di amici* che è il principio dell'azione»<sup>20</sup>. Soltanto attraverso l'amicizia è possibile il superamento dell'autoidentità astratta e della

<sup>17</sup> Su questo punto, sempre a partire da Aristotele, particolarmente stimolante è il confronto con l'approfondito lavoro di M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1998; cfr. in particolare il cap. XII *La vulnerabilità della vita buona: i beni di relazione*, che ha pagine molto intense dedicate alla *philia* aristotelica.

<sup>18</sup> *Eth. Nic. IX, 9, 1170b 10-19*.

<sup>19</sup> Un'ottima sintesi della concezione aristotelica di amicizia è E. Berti, *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in Aa.vv., *Il concetto di amicizia nella storia e nella cultura europea*, pp. 102-114.

<sup>20</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 430.

coscienza frammentata del «qui e ora» e prende forma la comunità come conciliarità (*sobornost*), come organismo unitario, in relazione vitale con l'essere, unità sostanziale e non soltanto formale della «regolazione burocratica». Ma proprio questi snodi fondamentali dall'Io al Tu dell'altro verso il «noi» comunitario e trinitario dovremo ora indagare più attentamente, per evitare che questa impostazione del problema possa essere confusa con una vaga etica del sentimento o del generico altruismo<sup>21</sup>.

Di fronte a questo orizzonte culturale l'amicizia assume i tratti di una «scelta eversiva», ma anche di una sfida teoretica, tesa a restituire vigore ontologico ed etico alla relazione interpersonale, a questa complessa esperienza esistenziale che diviene comprensibile solo alla luce del vissuto concreto, della sua fragile verità e bellezza.

Riproporre oggi, nella cultura cosiddetta «post-moderna», una più attenta considerazione della categoria dell'interiorità, della verità affettiva, dell'*Amico* e della relazione personale nell'orizzonte di una più vasta concezione della razionalità e di un dinamico rapporto tra *conoscenza e amore*, potrebbe sembrare un'impresa titanica, persino velleitaria.

## 2. La perdita della conoscenza relazionale

Come già abbiamo tentato di mettere in luce (nei primi capitoli di questo volume), tra le molteplici espressioni della filosofia contemporanea che con sofferta acutezza hanno avvertito un tormentato senso di spaesamento di fronte a queste tendenze dominanti nel pensiero occiden-

<sup>21</sup> Critiche roventi a queste forme etiche dell'altruismo e alla sua ideologia sono presenti, oltre che in Florenskij, anche in N. Berdjaev, *Il senso della creazione, saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 323 ss.

tale, sembra distinguersi in modo del tutto speciale la filosofia della religione maturata in Russia tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. In questo orientamento di pensiero, fedelmente radicato all'*eredità slavofila* e alla ricca tradizione patristica orientale e bizantina, ma anche sapientemente avveduto nei riguardi della grande filosofia occidentale, si avverte l'urgenza di una rinnovata visione antropologica. Sia pure tra tante ostilità, avversioni, contraddizioni, lentamente sembra delinearsi un nuovo orizzonte culturale che avverte ormai ineludibile la sfida teoretica e pratica di una *visione integrale della conoscenza*, dell'interezza, a partire dal nostro *essere-personale-in-relazione*, instaurando un rinnovato legame tra il *logos* e l'*enigma dell'esistenza*, il *sentire* e il *comprendere*, la conoscenza *logica* e quella *simbolica*, in vista di un reale *significato* per la vita.

Ora, l'*amicizia* costituisce per molti aspetti il plesso simbolico di questa sfida del pensiero di fronte alla fragilità dei sentimenti, alla vacuità di ciò che definiamo «interiore», «interiorità» ... e alla vulnerabilità della natura umana. Si tratta di una prospettiva teoretica che, come hanno mostrato alcuni dei pensatori russi ai quali accenneremo, può forse illuminare in modo più efficace quel legame vitale che tiene insieme teoria del sentire e percezione assiologica, «ordine del cuore» (in senso ontologico) e vita etica, logica e mistica. Si tratta di tornare a pensare l'*amicizia* come nodo cruciale non soltanto dell'etica, bensì di una vera e propria rifondazione ontologica, di un rinnovato orizzonte di senso del nostro essere-in-relazione con l'altro, di una diversa qualità e autenticità della relazione personale. Nella solitudine e nello smarrimento del nostro tempo la filosofia dell'*amicizia* assume infatti una rinnovata attualità e, proprio in questo tempo inospitale nel quale sembrano infittirsi le ombre del nichilismo, del fraintendimento e della dissomiglianza, occorre interrogarsi radicalmente sul significato del suo *ethos* più profondo.

Non intendiamo proporre, pertanto, una riflessione astratta sull'amicizia e neppure una trattazione di questo tema sotto il profilo psicologico o sociologico, né del complesso universo che dà forma alla fenomenologia dei sentimenti e delle passioni, quanto piuttosto lasciare emergere il portato ontologico e spirituale (e conseguentemente etico) dell'amicizia. Lasciandoci guidare da quanto maturato all'interno del pensiero russo, in particolare dalla filosofia dell'amicizia di padre Florenskij, tenteremo di mostrare alcuni dei tratti salienti di questa sfida radicale di senso della nostra fragile umanità, racchiusa nel concetto-esperienza dell'amicizia.

### **3. L'eredità slavofila dell'amicizia tra prossimità e distanza**

Sia pure ormai in gran parte dimenticata o rimossa, *l'esperienza dell'amicizia in Occidente* ha sempre assunto un ruolo cruciale nella concezione antropologica e nel riconoscimento in essa di un valore morale supremo, al confine tra i rapporti etico-politici e quelli personali. Questo oscillare tra valenza pubblica (politica) e privata (se non interiore) dell'amicizia rappresenta una costante della riflessione su di essa. Dalle radici doriche che hanno nutrito la più antica sapienza greca, alle raffinate costruzioni filosofiche di Platone e di Aristotele, fino a Cicerone, che ha definito l'amicizia il «perfetto accordo sulle cose umane e divine», come pure dei molti altri pensatori dei secoli successivi, sempre all'amicizia è stata riservata una lode speciale. Eppure appena oltre la sua esaltazione, nel discorso pubblico e nel panegirico, si cela *l'inafferrabilità della sua stessa essenza*, l'impossibilità di definirla persino concettualmente, anche perché essa non può essere certo confusa con una proprietà o una qualità del soggetto.

Nell'amicizia, ciò che vi è di più essenziale, la più intima prossimità all'amico, si sottrae a ogni rappresentazione e definizione concettuale, a ogni teoria o argomentazione puramente razionale. Nella storia del pensiero occidentale l'amicizia è profondamente immersa nel cuore stesso della filosofia, in un'intimità così profonda che lo stesso termine *philosophia* include in sé il *philos*, l'amico, ma, è stato acutamente osservato, «come spesso avviene per ogni prossimità eccessiva, [la filosofia] rischia di non riuscire a venirne a capo»<sup>22</sup>. Essendo oggi venuto meno quel legame amicale, frutto di una concreta *comunione di pensiero*, si spiegherebbe anche il motivo per cui questa relazione tra filosofia e amicizia sia tanto caduta in discredito, al punto di considerare la stessa riflessione sull'amicizia «con una sorta di imbarazzo e di cattiva coscienza».

Lasciando sullo sfondo del nostro percorso le riflessioni più autorevoli e significative che si sono susseguite nella storia del pensiero occidentale intorno al senso e all'esperienza dell'amicizia da Platone ad Aristotele, da Cicerone ad Agostino e san Tommaso d'Aquino, dalla sapienza dei Padri cappadoci alla ricca tradizione spirituale monastica, della quale la trattazione di Aelredo di Rievaulx resta una delle sintesi più mirabili, passando per Michel de Montaigne e Bacone, l'amicizia morale di Kant e di Hegel, fino alle tante schegge luminose che attraversano la filosofia contemporanea, concentreremo la nostra attenzione soprattutto su alcune delle tesi sull'amicizia maturate all'interno del pensiero religioso russo nei primi decenni del Novecento. La prodigiosa fioritura di questo pensiero attinge la sua linfa e il suo vigore certamente dalla tradizione slavofila, dal particolare rilievo ontologico ed etico che questa attribuisce all'amicizia e che era già presente nel pensiero di Aleksej Chomjakov e Ivan Kirienskij, ma soprattutto in quello di

<sup>22</sup> G. Agamben, *L'amico*, Nottetempo, Roma 2007, p. 5.

Nikolaj Fëdorov; un pensiero che si è nutrito dell'abissale riflessione sull'uomo messa in atto dall'opera di Fëdor M. Dostoevskij, come pure dalla singolarità di quel realismo mistico e concreto compiutamente elaborato da Vladimir Solov'ëv.

In questo contesto di pensiero, l'*ethos* dell'amicizia intende richiamare certamente il suo significato originario di «dimora» e di apertura a «ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo»<sup>23</sup>, ma soprattutto la «possibilità personale della relazione»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Per evitare malintesi siamo costretti a precisare sin da ora che il termine *ethos*, più volte richiamato, è l'*ethos* con la «eta», non l'*ethos* con la «epsilon», il quale traduce il *mos*, i costumi, cioè la condotta socialmente accettata e dotata di informatività tacita all'interno di un gruppo sociale. L'*ethos* con la «eta» invece significa la dimora (filologicamente si collega alla radice indeuropea *swe*, da cui *swesor* - sorella e indica l'originaria appartenenza a una comunità; nella sua variante *swe-d*-si collega al termine greco *idios* che indica «suo», «proprio», nel senso di ciò che è parte e insieme ci appartiene). Nel pensiero del Novecento la rilevanza di questa distinzione è stata messa in luce soprattutto da M. Heidegger, che interpretando il celebre frammento 119 di Eraclito («*ethos anthropos daimon*»), in relazione ad Aristotele, fa notare che «la parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo, l'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza», M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 306 ss. Su tale questione restano per noi un punto di riferimento, sia metodologico, sia teoretico, le riflessioni di Italo Mancini intorno a *La nascita dell'ethos* nel pensiero occidentale e il suo ribollente cammino lungo la *via antiqua*, la *via modernorum* e la *via perennis*; alla centralità che in questo percorso viene ad assumere il legame tra *nomos* ed *ethos*, e quindi tra valore e dimora, come richiamo della fedeltà alla terra, alla città degli uomini «che non è lecito abbandonare» (Agostino), e come «resistenza alla deterritorializzazione», primo passo verso il nichilismo. Si tratta di una ricerca del valore della relazione tesa a mostrare la superiorità dei mondi etici su quelli puramente legali, ricerca nella quale razionalità e salvezza non calano «da astratti e immobili cieli dell'idea, come se la storia fosse un ripostiglio di rifiuti e la prassi non abbia autonome capacità creative», ma s'incontrano in modo fecondo con la concretezza e dignità umana; I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profetia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990, p. 25.

<sup>24</sup> Questa importante e ulteriore specificazione, che va a completare (richiamandola) quella heideggeriana, è stata più volte sottolineata dal maggiore filosofo e teologo greco degli ultimi decenni Ch. Yannaras, il quale, sempre a partire dallo stesso frammento eracliteo e assumendo la riflessione di Heidegger, rimarca che l'*ethos* dell'uomo va inteso «come la maniera (*tropos*) secondo cui l'uomo è, e conseguentemente, come approccio di Dio – "relazione" dell'uomo con Dio (...). La

Questa riflessione sulla relazione personale di amicizia nasce primariamente, in ambito slavofilo, sul terreno della critica alle forme del razionalismo occidentale a favore di un ritorno al realismo ontologico. Dalle diverse prospettive di pensiero elaborate da alcuni dei principali pensatori russi di matrice slavofila (Vl. Solov'ëv, Vl. Ern, e prima ancora Ivan Kireevskij e Aleksej S. Chomjakov, come pure K. Aksakov e J. Samarin), matura gradualmente l'esigenza di un radicale ripensamento delle forme della ragione che, a partire dalla critica del razionalismo e della civilizzazione moderna, giunge al recupero del valore del *Logos* organico della cultura antica come chiave di ricomprensione delle nuove sfide poste di fronte al pensiero contemporaneo<sup>25</sup>.

In questa direzione l'apporto degli slavofili che inaugurarono una nuova forma dell'ontologismo russo centrato sul problema della vita e della sua *conoscenza integrale* fu, per i filosofi di inizio Novecento, estremamente prezioso. Se a Chomjakov si deve il tentativo di fondazione gnoseologica della *sobornost'*, a Kireevskij spetta il merito di averne individuato le sue implicazioni etiche, e questo «a partire dall'esperienza morale e religiosa di Optina, che vede il mondo integro e indissolubilmente legato dai “vincoli dell'amore”, in un'unità che durerà finché nel mondo vi sarà amore»<sup>26</sup>. Lo stesso significato ascetico e morale di quel «vivaio della nuova cultura russa» rappresentato dal grande Monastero di Optina Pustyn' veniva percepito anche da padre Florenskij il quale individua nella tradizione spiritua-

possibilità della *relazione* è una possibilità “personale”, essa si rapporta all'originale realtà ontologica dell'uomo, alla sua esistenzialità *personale*», Ch. Yannaras, *La morale della libertà*, in Aa.vv., *La legge della libertà, evangelo e morale*, Jaca Book, Milano 1973, pp. 17-66, cit., pp. 17-18.

<sup>25</sup> Il frutto più compiuto di questo confronto filosofico è rappresentato dall'importante opera filosofica di V. Ern, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), ora in Id., *Sočinenija*, a cura di N.V. Kotrelev - E.V. Antonova, Pravda, Moskva 1991.

<sup>26</sup> V. Kotel'nikov, *L'Eremo di Optina e i grandi della cultura russa*.

le di quegli *starcy*, «una sorgente integra, potente e collettiva di esperienza spirituale ed etica (...). Optina nella sua integrità, genera la convinzione che questo modo di guardare il mondo non sia uno stato d'animo casuale, ma qualcosa che investendo la nostra coscienza nella sua totalità, è poi in grado di trarne una nuova creatività culturale, una nuova scienza, una nuova filosofia, una nuova arte, una nuova coscienza sociale e statale»<sup>27</sup>. Attraverso Optina si fondono le grandi tradizioni culturali e spirituali della Russia, ed è attraverso quell'esperienza storica – che divenne luogo di incontro dei maggiori filosofi e scrittori russi, dagli slavofili a Gogol' e Dostoevskij, fino ai Solov'ëv – che il pensiero religioso russo del Novecento giunge alla sua matura autocoscienza non soltanto spirituale, ma anche etica.

Florenskij, che aveva assunto una posizione di rifiuto aperto delle posizioni filosofiche del positivismo e del razionalismo scienziato, avvertiva l'acuta urgenza di riprendere il cammino aperto dall'eredità slavofila. Allo stesso tempo accoglieva con favore, in questa prospettiva, la rinascita dell'idealismo «platonico-aristotelico», dell'«ontologismo realista medievale» dell'«idealismo concreto» di Schelling<sup>28</sup> e dell'«idealismo magico» di Novalis<sup>29</sup>. Egli, infatti, considerava gli idealisti un antico «genere di

<sup>27</sup> P.A. Florenskij, *Pis'mo H.P. Kiselev* (Lettera a N.P. Kiselev), in Id., *Opravdanie kosmoca*, pp. 199-200, tr. it. in Aa.vv., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Nardin e N. Valentini, EDB, Bologna 2008, pp. 224-229.

<sup>28</sup> C'è chi, riferendosi alla questione filosofica negativa-positiva, considera Florenskij «il vero interprete dell'ultimo Schelling in Russia»: F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994, p. 30. L'idealismo di Schelling, comunque, attirò in Russia l'attenzione non solo di Florenskij; nei suoi appunti si trova un'annotazione dove, sotto il titolo *Gli schellingiani in Russia*, vengono nominati 32 filosofi russi appartenenti alla tradizione schellinghiana, tra i quali I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, V.S. Solov'ëv, S.N. Trubeckoj, S.N. Bulgakov, V. Ivanov ecc. Sull'influsso del pensiero di Schelling in Russia cfr. Z.A. Kamenskij, *Russkaja filosofija nacala XIX v. i Schelling*, Moskva 1980; A.D. Siclari, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in *Orientalia Cbr. Periodica* 2 (1977) 389-407 e 1 (1979) 145-158.

<sup>29</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *Puti i sredotočija* (Le vie e i punti di incrocio), in Id., *U vodorazdelov mysli* (Agli spartiacque del pensiero), Pravda, Moskva 1990, p. 32.

pensatori» del suo stesso «sangue filosofico» e questo soprattutto per una ragione: per il comune sforzo di arrivare all'«oggettività del pensare». In altre parole, Florenskij sentiva una profonda sintonia con la loro percezione integrale del mondo e, di conseguenza, con la capacità di guardare l'oggetto della conoscenza come un'*unità organica*, come una «forma concreta» della realtà<sup>30</sup>; ma soprattutto avvertiva una condivisione interiore per la loro concezione della «verità vivente», di una ragione pratica della *sobornost'*<sup>31</sup> che ha come suo criterio veritativo la relazione personale di amicizia.

Dalla tradizione slavofila delle origini, giunta fino a lui nella sua concretezza fisica attraverso l'amata figura di Theodor D. Samarin<sup>32</sup>, Florenskij eredita almeno due aspetti che diventeranno fondamentali nel suo pensiero. Anzitutto, come già accennato, la concezione di una verità nel suo legame inscindibile con la vita, oltre la logica formale, attenta alla sua concretizzazione nell'esperienza della vita pratica, una verità orientata a un'etica inter-sogettiva incentrata

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 32-33.

<sup>31</sup> Tra i contributi recenti che sviluppano questa prospettiva in riferimento al pensiero di Chomjakov, alla sua filosofia della *sobornost'* e al concetto di *obščina*, si veda l'ampio e ricco saggio introduttivo di A. Cavazza, *Nuova ricognizione dell'opera di A.S. Chomjakov*, in A.S. Chomjakov, *Opinioni di un russo sugli stranieri*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 19-86; cfr. inoltre T. Blagova, A.S. *Chomjakov come filosofo*, in *Annuario Filosofico* 8 (1992) 347-367; A. Gracieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomjakov*, in *Bessarione* 3 (1910) 358-366.

<sup>32</sup> La riflessione commemorativa su Samarin, unitamente alle lettere a lui dedicate, costituiscono una fonte assai preziosa per comprendere la concezione florenskijana dello slavofilismo, cfr. P.A. Florenskij, *Pamjati Fedora Dmitrievica Samarina* (In memoria di F.D. Samarin), in *SČT*, II, pp. 337-345. Per un confronto con una scelta delle lettere si veda *Perepiska F.D. Samarina i svj. P.A. Florenskogo* (Corrispondenza tra F.D. Samarin e il sacerdote P.A. Florenskij), in *VRCHD*, 125 (1978) 251-271. In una di queste lettere a Samarin Florenskij così si esprime sullo slavofilismo: «Come un *simbolo*, anche lo slavofilismo è eterno, perché esso rappresenta un'espressione simbolica dell'autocoscienza russa. (...) Tutto il meglio che fa parte della cultura russa è sempre organicamente legato con lo slavofilismo, anche se non se ne può trarre una regola scientifica. Ecco perché le idee slavofile, come simbolo, rappresentano sempre nella mia coscienza il centro della cristallizzazione di ogni pensiero», p. 258.

sulla *sobornost'*. L'altro aspetto strettamente connesso a questo, tanto da costituirne in qualche modo il presupposto teorico e pratico, è la rivalutazione del valore specifico dell'amicizia. Come egli sottolinea, infatti: «Fondato su un nucleo di amici e parenti, lo slavofilismo primigenio aveva giustamente sottolineato il valore dell'amicizia, assunta a valore conoscitivo se non dogmatico»<sup>33</sup>. Da questo punto di vista, Feodor Samarin rappresenta per Florenskij il più fedele testimone di quell'originaria filosofia dell'amicizia: «Egli ricercava incessantemente la relazione amicale, cercava continuamente di dar forma a un pensiero dell'amicizia come chiave di comprensione delle questioni filosofiche, teologiche ed ecclesiali che lo interessavano. In tal senso riteneva inaffidabile, pericolosa e inutile ogni riflessione solitaria e individuale che non comprendesse la relazione personale di amicizia»<sup>34</sup>.

#### 4. L'amicizia consustanziale/comunionale

Florenskij non è filosofo dell'etica, né teologo morale, eppure gran parte della sua vasta opera (filosofica, teologica, scientifica) è attraversata da una profonda istanza etica, la cui insonne preoccupazione è la ricerca di un *ethos* inteso in senso personalista, vale a dire avente il suo fulcro nell'*amore come atto ontologico* sul quale rifondare un nuovo modello di ragione e di razionalità. Un *ethos* come cuore pulsante di una rinnovata *filosofia della persona* ha come suo tratto peculiare *l'unità interiore* e come suo dinamismo il ripensamento del complesso rapporto tra identità e differenza, tra medesimezza e alterità, tra io e non-io, tra io e tu, tra libertà della creatura e responsabilità morale. All'inter-

<sup>33</sup> P.A. Florenskij, *Ponjati F.D. Samarin*, p. 341.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

no del singolare versante di pensiero costituito dal personalismo russo, del quale Florenskij rappresenta la posizione più radicale e problematica, si fa strada una delle più vigorose prospettive etiche dell'alterità, in gran parte ancora sconosciuta, che ha nel concetto di persona il fondamento di una ontologia della relazione con l'altro (*drugoj*), e in modo del tutto speciale con l'altro dell'amico (*drug*). Nell'amicizia Florenskij individua la possibilità di una piena realizzazione della persona, della sua vocazione originaria, del suo senso destinale che si dispiega nella *relazione-partecipazione*, sempre in vista di un *con-essere*. Nel rapporto interpersonale di amicizia avviene il riconoscimento di essere l'uno per l'altro una donazione di senso, riconoscimento che si fa riconoscenza e gratitudine, divenendo esercizio virtuoso e ascetico teso verso il suo compimento, «la sostanzialità dell'uno con l'altro»<sup>35</sup>.

Per questo motivo il pensatore russo coglie nell'amicizia terrena la forma suprema di quell'amore che ha in sé la forza inaudita della prefigurazione ontologica dell'amore trinitario, la sua concreta incarnazione. La relazione personale, che si fa comunione intersoggettiva, è quindi il presupposto della forma teologale dell'amicizia, definita da Florenskij «amicizia omousiaca», in profonda sintonia con il linguaggio dei Padri niceni. L'*ethos* dell'amicizia, lungi dal dissolvere le distinzioni livellandole in un'uguaglianza generica, rafforza la reciprocità nella bi-unità, e a partire da questa molecola la sua forza unitiva si apre verso il «noi» della *sobornost'*.

In questa prospettiva di pensiero, la ragione non è un sistema di funzioni meccaniche sempre uguali a se stesse, ugualmente applicabili a qualunque materiale e situazione, bensì «essa è qualcosa di vivo e di teleologico, un organo dell'essere umano, un *modus* di interazione dinamica del soggetto conoscente con l'oggetto conoscibile, vale a dire un

<sup>35</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 432.

tipo di legame vitale con la realtà (*vid svjazi bytija*)»<sup>36</sup>. Portando all'estremo questa prospettiva di attendibilità della ragione in vista del dono della verità, egli individua nel dogma della Trinità «la radice comune della religione e della filosofia, e in esso viene superato il secolare conflitto dell'una con l'altra»<sup>37</sup>.

Sulla base di questi presupposti Florenskij dà forma a una ontologia della relazione interpersonale e della reciprocità, a una filosofia della persona intesa in ultima istanza come *filosofia dell'omousia*, procedendo in tal modo verso la determinazione filosofica e teologica dell'amicizia passando attraverso la ricognizione delle sue diverse forme (filologica, antropologica, logica, ontologica e mistica). Nella prospettiva ermeneutica di Florenskij, che egli definisce «metafisica concreta», nel senso dell'antropologia filosofica (nella visione di Goethe), la comprensione dell'oggetto è sempre determinata dalla corrispondenza alla sua forma organica unitaria, nella connessione vitale che tiene insieme la forma al suo contenuto. Per tale ragione quella di Florenskij non è una filosofia dell'amicizia racchiusa in un sistema, essa si snoda piuttosto lungo *vie e punti d'incrocio*, «domande intorno alle radici del pensiero», alla ricerca della *forma* (platonico-aristotelica, goethiana e schellinghiana). Di queste molteplici implicazioni tenteremo di riportare in luce almeno le più rilevanti.

## 5. Dal superamento dell'autoidentità al Tu dell'amico

La sfida ontologica ed etica che l'esperienza dell'amicizia dischiude alla creatura sta nella possibilità di spezzare

<sup>36</sup> P.A. Florenskij, *Razum i dialektika* (Ragione e dialettica), SČT, vol. II, pp. 137, tr. it. in appendice a N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 91-111, cit., p. 101.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

la corazza della propria aseità, del proprio solipsismo, nella «distruzione dell'autoidentità», fino ad «abolire i confini del proprio Io». Per Florenskij, filosofo della scienza, ciò è possibile non astrattamente e neppure come proiezione desiderante, ma soltanto dopo aver mostrato l'inattendibilità logica e gnoseologica della legge d'identità e quindi delle sue implicazioni in ambito etico.

Ora occorre constatare che gran parte degli sforzi teorici messi in atto da Florenskij da molteplici prospettive d'indagine, prima e dopo la pubblicazione del suo capolavoro, rispondono in gran parte all'esigente tentativo di ricerca di nuovi presupposti epistemologici sui quali fondare gli stessi criteri etici.

La critica del razionalismo astratto (ma anche dell'empirismo, del naturalismo e del nominalismo), avviene non certo in vista di una fuga nell'irrazionalismo o nel vago spiritualismo, bensì di una ricerca di compiutezza della stessa razionalità, di una «ragione nuova» in grado di proporsi come un solido fondamento ontologico per un *ethos* che corrisponda più adeguatamente a una filosofia della persona e non solo della «cosa». Tutto questo complesso rivolgimento di pensiero è incentrato essenzialmente su questa fondamentale intuizione: «L'amicizia, come nascita misteriosa del Tu, è il luogo nel quale ha inizio la rivelazione della Verità»<sup>38</sup>.

Percorrendo con determinazione e persuasione l'intero sentiero che porta a esplorare le forme logiche della verità e l'attendibilità della ragione, Florenskij giunge, come abbiamo detto, a infrangere la legge inferiore dell'identità e del soggettivismo individualista ad esso connesso, uscendo dai confini del proprio «Io» verso il «Tu», per ritrovarlo poi rafforzato di un «senso nuovo». Questo movimento interiore dell'«uscire da se stessi» assume una

<sup>38</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 404.

decisività non soltanto gnoseologica, ma anche etica, ontologica e mistica, poiché l'atto originario del conoscere non è soltanto ideale, ma anche reale. La conoscenza infatti per Florenskij è sempre «una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto»<sup>39</sup>. In questa singolare teoria della conoscenza è custodito, a suo avviso, uno dei tratti costitutivi di tutta la filosofia russa<sup>40</sup> e, più in generale, del pensiero orientale. L'*uscire da se stessi*, che rappresenta per altri versi l'essenza stessa dell'*atto* di fede ortodossa, è anche il nucleo sostanziale di una conoscenza non predace, ma attenta alla natura originaria di un *ethos* dell'amicizia, alla «*comunione* morale di persone, ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto. In senso proprio, infatti, è conoscibile solo la persona e nient'altro»<sup>41</sup>.

Questo travagliato passaggio dall'*essere in sé* dell'Io, chiuso nel solipsistico e compiaciuto auto-possesto, al concreto *uscire da sé*, si configura innanzitutto come vera e propria provocazione antropologica<sup>42</sup>, ed essa costituisce il presupposto ineludibile per la comprensione della forma ontologica ed etica dell'amicizia, ma anche la cifra di

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>40</sup> Si tratta di un orientamento antico del pensiero russo, profondamente radicato nell'esperienza spirituale ortodossa, che recuperato dalla gloriosa scuola kieviana, diventa poi patrimonio comune di una nutrita schiera di pensatori tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Tra questi un rilievo particolare occupano P.D. Jurkevič, M.A. Ostronmov e O. Nivichij, ma soprattutto i grandi pensatori dell'inizio del secolo, che hanno avuto una rilevanza fondamentale nella formazione dello stesso Florenskij, si pensi in particolare a S.N. Trubeckoj, N.O. Losskij, A.I. Vvedenskij, L.M. Lopatin. Nelle loro opere filosofiche più rilevanti, questi autori hanno sostenuto infatti, sia pure seguendo prospettive diverse, la possibilità gnoseologica dell'«uscire da se stessi», come «atto di unione interiore del conoscente con il conosciuto». Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, nota a pp. 626-628.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>42</sup> Per cogliere la rilevanza fenomenologica di questo tema nel pensiero moderno e contemporaneo si veda E. Baccharini, *Essere in sé - uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, in Aa.vv., *Il pensiero nomade*, Cittadella, Assisi 1994.

comprensione del suo senso mistico. Due modalità esistenziali che mettono in gioco non soltanto due diversi paradigmi speculativi, ma più essenzialmente la ridefinizione ontologica del complesso rapporto sussistente tra identità e differenza, e al contempo la ricerca del difficile equilibrio tra identità e relazione. Allo schema logico della legge dell'identità corrisponde la figura antropologica della *stasis*, in quanto autodeterminazione autosufficiente che trova il suo fondamento nell'ontologia statica dell'essere, la quale riduce l'esistenza a un'identità formale, all'autoidentità, fino a precipitare nel *peccato radicale*, radice di tutti i peccati: «L'insistenza di non uscire da se stessi»<sup>43</sup>; il peccato dell'aseità, del solipsismo, che esclude dall'Io tutta la realtà, privandolo di ogni relazione con il mondo, il «non-Io», l'*altro*.

Ma proprio questa condizione, come scorge acutamente Florenskij, priva progressivamente il soggetto anche di ogni «possibilità di *fondare*», cioè in sostanza «del lume della ragione». Arroccandosi nel proprio isolamento razziocinante, la coscienza si priva della razionalità che le è propria. Al movimento interiore dell'*uscire-da-se-stessi* appartiene invece la realtà dinamica dell'*extasis* che spezza gli schemi del razionalismo formale, non per fuggire dal reale con l'ebbrezza del volo visionario, ma per attingere alla pienezza della realtà attraverso un sovrappiù di conoscenza<sup>44</sup>, trasferendo il proprio Io nel non-Io, nell'altro, nell'amico. Non distacco conoscitivo dalla concretezza del reale, ma attraversamento di questa in vista di una conoscenza ulteriore, di una «ragione nuova», di una compiuta razionalità che ricerca il suo fondamento etico e ontologico nell'amore per l'amico, restituendo alla creatura la sua

<sup>43</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 193.

<sup>44</sup> Questo il senso originario del termine nella sapienza antica, cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 18 ss.

integrità di senso. Infatti per Florenskij: «Il vero amore è *uscire* dall'empirico e *passare* a una nuova realtà»<sup>45</sup>. Inoltre proprio qui va ricercata la cifra di una svolta all'interno del pensiero florenskijano, da una concezione gnoseologica e metafisica della verità-amore alla sua concretizzazione etica, alla «pratica della verità». Non solo l'amore è la condizione fondamentale per un'autentica conoscenza della verità e, in tale prospettiva, il presupposto indispensabile per accedere all'accoglimento della Verità triipostatica, all'inabitazione nell'anima dell'amore divino (1Gv 4,12), ma per di più per essere «perfetto» presuppone la concreta capacità di «uscire da se stessi» e farsi «dono per l'altro»<sup>46</sup>.

L'*ethos* dell'amicizia ha il suo punto di partenza nel superamento dei confini dell'aseità e «per questo è necessaria la comunione spirituale reciproca»<sup>47</sup>. Tuttavia non si vuol dire che l'amore per il fratello sia il contenuto della verità, come sostengono i tolstojiani, ma è piuttosto la condizione esistenziale che apre la persona verso l'altro, fino alla possibilità di accoglimento dell'«Altro» del divino. Come già abbiamo evidenziato in precedenza, il «superamento translogico della pura autoidentità Io=Io e l'uscita da sé»<sup>48</sup> è l'essenza «metafisica dell'amore», che Florenskij elabora nella «Lettera IV» (basandosi sulla Prima lettera di Giovanni e la Prima ai Corinzi di san Paolo). Ma in ciò consiste anche l'originale tentativo florenskijano di incardinare il principio di *consustanzialità* nella teologia trinitaria alla re-

<sup>45</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 100. Questo è il cardine del pensiero di S.L. Frank, *L'inattigibile. Verso una filosofia della religione*. Il cap. II (*Il trascendimento ad extra: il rapporto io-tu*) e il cap. III (*Il trascendimento verso il dentro: l'essere spirituale*) [pp. 163-225] di quest'opera possono essere considerati come la più completa elaborazione, dal punto di vista teoretico, delle posizioni già presenti ne *La colonna*.

<sup>46</sup> Cfr. P. Sequeri, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in Aa.vv., *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Ed. Lavoro, Roma 1999.

<sup>47</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 101.

altà esistenziale della relazione umana: «L'Io nell'altro, nel non Io, diviene *consustanziale* all'altro (*omousios*) e non semplicemente simile all'altro (*omoiusios*), come richiede il *moralismo*, che è uno sforzo futile e demente dell'amore umano extradivino»<sup>49</sup>. La prima forma dell'*ethos* dell'amicizia di Florenskij va dunque ricercata a partire da questo fondamentale passaggio dalla verità teorica alla verità pratica, che porta a una nuova consapevolezza ontologica dell'*atto* concreto dell'*uscire da sé*, dai propri confini, dalla norma del proprio essere, fino a includere il proprio Io nell'Io dell'altro essere, senza mai fonderli.

In tal modo «l'impersonale non Io diventa *persona*, un *altro Io*, cioè Tu», e soltanto a seguito di questo «svuotamento di sé, *kenosis* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria»<sup>50</sup>. La dinamica estatica, lungi dal disperdersi in fughe visionarie e misticheggianti, consente invece alla persona, attraverso l'esperienza *kenotica*, di incontrare l'*altro* nella perfetta libertà e distinzione, scorgere in esso la possibilità di una «redenzione» dal potere dell'autoaffermazione, e al contempo una liberazione dal peccato di un'esistenza isolata. Ma siccome la struttura relazionale pensata da Florenskij è sempre triadica, allora si verifica un'ulteriore apertura: l'*Io* «svuotando se stesso» si consegna all'*altro*, al Tu, senza fondersi o disperdersi in esso, ma ricercando l'unità (nella distinzione) in un *Terzo*.

Questa è una delle intuizioni fondamentali del filosofo russo, che troverà negli anni successivi una compiuta elaborazione sia teologica, nella sistematica trinitaria di Sergej Bulgakov<sup>51</sup>, sia di filosofia della religione nelle principali

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 101-102.

<sup>51</sup> Il riferimento è ovviamente alla sua trilogia, ma in modo speciale a S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*; soprattutto agli intensi saggi Id., *Glavy o troicnosti* (Capitoli sulla Trinità) in *Pravoslavnaja mysl* 1 (1928) 31-88; 2 (1930) 25-85.

opere di L. Karsavin<sup>52</sup>, ma anche più specificamente etica in alcune opere di S.L. Frank<sup>53</sup>. Ma il pensatore che contemporaneamente a Florenskij, e in dialogo con lui, coglie interamente la sfida ontologica di questo tema, facendo della mistica del «Tu sei» il fulcro dinamico del suo pensiero, è soprattutto Vjačeslavcev I. Ivanov. Nella sua opera filosofica e in quella poetica tale aspetto diviene il nucleo dell'esperienza mistica ed etica, che nasce dall'estatico *trascensus sui* (di matrice agostiniana), dal superamento del proprio «io» attraverso il «non io», fino ad accogliere integralmente il «Tu» di Dio. Per Ivanov si tratta di una vera e propria «ragione mistica», cui andrebbe riconosciuta un'autonomia pari a quella della ragion pratica di Kant (con la quale condivide l'intuizione immediata e l'affermazione della realtà trascendente della persona), ove l'elemento psicologico-soggettivo lascia il posto a quello ontologico-oggettivo. Il principio dell'auto-donazione (*exinanitio*, *kenosis*) non è soltanto morale e non ha nulla a che fare con l'altruismo, ma scaturisce piuttosto dall'interiorità, dalle fibre ontologiche e mistiche della persona, aprendola a una nuova comprensione della realtà<sup>54</sup>.

Recuperando l'immagine classica dello specchio, Florenskij mette in gioco una nuova dialettica tra l'Io e *l'altro nell'Io* o, per esprimerci nei termini di Paul Ricoeur, tra il sé e *l'altro da sé*<sup>55</sup>, attraverso la quale l'amico come *alter ego*

<sup>52</sup> Il riferimento è all'opera che più di altre ha recepito l'influsso del pensiero florenskijano: L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*.

<sup>53</sup> Cfr. in particolare S.L. Frank, *Svet vo t' me. Opyt christionskoj etiki i social'noj filosofii*. In quest'ultima opera, l'etica ha un fondamento vivo nella cristologia e il paradosso della «buona notizia è posto al centro di questo cammino»; cfr. capp. II e III.

<sup>54</sup> «Una comprensione essenziale della realtà è data soltanto dall'amore. L'amore soltanto è in grado di dire "tu sei" e in tal modo di confermare nello stesso tempo l'essere dell'amato. Esso soltanto lega in modo reale colui che conosce e l'oggetto della conoscenza», V.I. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia, Mito, Mistica*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 122.

<sup>55</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Alcuni tratti della riflessione florenskijana sull'alterità mostrano analogie sorprendenti con l'ap-

viene accolto nell'Io come parte di sé: «Fra coloro che si amano si squarcia la cortina dell'aseità e ciascuno vede nell'amico come se stesso, la sua propria essenza più intima, il suo *alter ego* che poi non è diverso dall'Io. L'amico viene accolto nell'Io, gli diventa *acetto* nel significato più profondo del termine, viene ammesso nella struttura dell'amante alla quale non riesce estraneo e dalla quale non viene respinto»<sup>56</sup>. Appare chiaro quindi che non siamo di fronte a un'alterità intesa come una sorta di sovrastruttura estrinseca, aggiunta dall'esterno per arginare una deriva solipsistica, bensì a una possibilità di incremento di senso dell'identità inerente al proprio statuto. L'insorgere di questa dialettica impedisce all'Io la chiusura assolutistica che lo porterebbe alla narcisistica auto-fondazione di se stesso, consentendo al contrario l'apertura verso un'alterità non soltanto in senso esteriore mediante la relazione intersoggettiva, ma anche interiormente nelle pieghe stesse dell'anima: «L'Io amico è accolto nell'anima e così confluiscono due correnti vive»<sup>57</sup>. Un'unità vitale di *philia* che fiorisce nella perfetta libertà interiore, lontana da ogni tentativo di asservimento o servilismo, concessione o remissività. Tale unità non si riduce certo a un principio formale e tanto meno a una formula verbale esteriore, poiché essa inerisce nientemeno che all'*unità omousiaca* (consustanziale) che è il fondamento sul quale gli amici costruiscono la loro rela-

prodo più compiuto e sistematico alla dialettica antica del Medesimo e dell'Altro di P. Ricoeur in *Soi même comme un autre*. In essa si ritorna più volte a questo nucleo teorico: «L'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo, che l'una non si lascia pensare senza l'altra», p. 78. Per una più attenta valutazione delle diverse implicazioni di questa opera di P. Ricoeur si veda: Aa.vv., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993.

<sup>56</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 443. Secondo l'antica radice slava la parola russa per significare l'amico è *prijatel*, derivante dal verbo attivo *prijati* (accogliere - accettare). Questa interpretazione di *prijatel* come *priemljuscubij* (colui che accoglie), ha di fatto avuto una sua ricezione proprio in ambito liturgico.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 443.

zione personale, come casa sulla roccia: «Gli amici costituiscono la loro amicizia nelle viscere noumenali e non alla superficie semiumbratile e inerte della fenomenicità “psichica”. Proprio per questa ragione gli amici costituiscono una bi-unità, una diade, non sono loro ma qualcosa di più: un’anima sola»<sup>58</sup>.

L’amicizia così intesa è certamente una concreta uscita da sé per andare verso l’*altro* dell’*amico*, accogliendolo in sé a tal punto da ritrovare se stessi in lui e l’altro nell’io<sup>59</sup>. Ma questo esodo senza ritorno e la piena accoglienza dell’amico vengono intesi da Florenskij non come movimenti a se stanti aventi in loro stessi il fine ultimo, ma sempre in vista dell’*unità omousiaca*, della consustanzialità dell’uno con l’altro come meta che sta di fronte a loro, come «centro» verso il quale si dirigono: «Ciascuno vive dell’altro, o meglio la vita dell’uno e dell’altro scaturisce da un unico e comune centro che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé»<sup>60</sup>. In questa unità sostanziale, nell’unità verso il «centro» come comunione d’amicizia, è custodita la sorgente della sua forza. Tuttavia occorre ribadire che nel cammino di unità verso quel «centro» non vi è

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>59</sup> Nella lingua russa, ancor prima che nel suo pensiero, l’*altro* è inteso come l’*amico* nel senso più profondo: tale relazione è richiamata anche dalle parole che stanno per «amico» *drug* e «altro» (*drugoj*) dove *-oj* è la cifra oggettivante come aggiunta alla radice *drug*, da cui anche *drugost’* per alterità che attira l’attenzione sulla pervasività dell’altro attraverso il suffisso *ost’*.

<sup>60</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 443. Il richiamo al «centro» evoca un’immagine che ritorna in una celebre opera dell’antica letteratura russa: *Vita dell’arciprete Avvakum, scritta da lui medesimo*, a cura di P. Pera, Adelphi, Milano 1986, pp. 57-58. In essa l’autore richiama il cammino dei santi verso il centro come metafora dell’incontro nell’amicizia con gli uomini e con Dio: «Immaginate un cerchio per terra, come una linea che va in circolo a una certa distanza dal centro (...). Immaginate che questo cerchio è il mondo, e il mezzo del cerchio è Dio, e le linee che dal cerchio vanno verso il centro sono le vie, ovvero le vite umane. Mano a mano che i santi entrano verso il centro per il desiderio di avvicinarsi a Dio, a proporzione dell’entrare si trovano più vicini a Dio e l’uno all’altro; e più si avvicinano a Dio, più si avvicinano l’uno all’altro, e più si avvicinano l’uno all’altro, più si avvicinano a Dio», p. 57.

nessuna assimilazione, riduzione o cattura dell'altro nell'io, nessuna dissoluzione di questo in quello, e soprattutto viene bandita ogni ipotesi di con-fusione.

In tal senso Florenskij, recuperando le intuizioni platonico-aristoteliche, può giungere al riconoscimento dell'antinomia implicita nel concetto di amicizia: «L'amico non è solo un Io ma *un altro* Io, altro per l'Io. Però l'Io è unico e tutto ciò che è altro rispetto all'Io è già non Io; l'amico è un Io che è non Io, una contraddizione, e il concetto stesso di amico implica un'antinomia»<sup>61</sup>. Identità e differenza, somiglianza e dissomiglianza, sono i poli oppositori che danno forma alla relazione d'amicizia, attraversandone da cima a fondo l'essenza vitale.

## 6. La gelosia, o della premura per l'amico

Nel quadro complessivo di questa particolare filosofia dell'amicizia, una particolare rilevanza viene ad assumere la riflessione intorno alla gelosia. Indubbiamente è questa una delle questioni più trascurate e travisate dalla filosofia degli ultimi secoli, tanto che lo stesso termine costituisce per il pensiero e per la cultura contemporanea «un vizio, o perlomeno un indubbio difetto morale»<sup>62</sup>. Il malinteso sul significato attuale di gelosia è ormai molto diffuso, in esso si coglie soltanto la radice di sentimenti negativi: superbia, vanagloria, egoismo, diffidenza, sospettosità, «insomma ogni sorta di deficienza e nessuna qualità morale positiva».

<sup>61</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, pp. 448-449. La percezione dell'antinomia nell'amicizia va fatta risalire al giovane Platone, il quale ha dischiuso nel *Lisia* la natura di tale antinomia, che Florenskij esplica in questi termini: «Se la tesi dell'amicizia è identità e non somiglianza, la sua antitesi è la sua non identità e non somiglianza. Io non posso amare ciò che non è Io, perché altrimenti ammetterei in me stesso qualcosa di estraneo; d'altra parte amando non cerco ciò che sono io stesso perché di ciò che già possiedo non m'importa ricercare», *ibidem*, p. 449.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 473.

Questa concezione esclusivamente negativa della gelosia<sup>63</sup>, secondo il parere di Florenskij, ha preso vigore nel XVIII secolo con l'illuminismo ed è stata assimilata anche dall'*intelligencija* rivoluzionaria; per provarlo, egli propone diverse valutazioni celebri sulla gelosia (in Molière, M.me de Staël, La Rochefoucauld, Troullay, Boiste), caratterizzate da una critica sprezzante di questo sentimento, insieme a interpretazioni più problematiche (in Schleiermacher o in Grillparzer). In tale confronto, un'attenzione particolare viene riservata all'*Ethica* di Spinoza e alla sua definizione icastica: «La gelosia è un amore pieno di odio verso l'oggetto amato e d'invidia verso un altro che gode dell'amore del primo»<sup>64</sup>. Spinoza richiama l'immagine di due liquidi che si mescolano e intorbidiscono, la *fluctuatio*; allo stesso modo l'amore e l'odio mescolandosi generano nell'anima un intorbidimento della coscienza, un disordine delle passioni<sup>65</sup>.

A differenza della concezione contemporanea della gelosia che la riduce a una «escrescenza dannosa e deforme dell'amore» e che comunque la considera totalmente estranea all'essere dell'amore, Florenskij riconosce a Spinoza almeno il merito di aver colto lo stretto nesso che lega l'amore alla gelosia, anche se si tratta comunque pur sempre di un «nesso causale». L'esito di questa interpretazione è

<sup>63</sup> Sono emblematiche le poche pagine ad essa dedicate da R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1973, pp. 97-98. Dopo una breve sintesi filosofico-letteraria, il semiologo francese che ha dedicato una particolare attenzione alla fenomenologia dei sentimenti annota: «... e se mi obbligassi a non essere più geloso per la vergogna di esserlo? La gelosia è brutta, è borghese: è un fervore indecoroso, uno *zelo*, ed è appunto questo zelo che noi rifiutiamo. Come geloso, io soffro quattro volte: perché sono geloso, perché mi rimprovero d'esserlo, perché temo che la mia gelosia finisca col ferire l'altro, perché mi lascio soggiogare da una banalità».

<sup>64</sup> B. Spinoza, *Etica*, parte I, prop. XXXV.

<sup>65</sup> In maniera più sistematica il tema è trattato dalla XXXV proposizione alla XXXVIII, nella prima delle quali si afferma: «Se qualcuno immagina che l'oggetto amato sia stretto da un vincolo d'amicizia uguale o più stretto di quello di cui prima godeva solo lui, invidierà quell'altro».

per certi versi inevitabile, considerato il carattere reificato della filosofia, spinoziana, in cui, secondo il pensatore russo, viene a mancare la fondamentale categoria della persona e conseguentemente la decisiva distinzione tra l'amore per una persona e la brama di una cosa, confondendo l'amore e la brama e sostituendo questa a quello.

La gelosia va intesa essenzialmente come la cura speciale, la sollecitudine premurosa e l'attenzione fedele per l'amico<sup>66</sup>. Nella sua connessione sostanziale all'amore personale essa rivela la sua autentica natura, lo stesso amore nel suo "essere altro", una condizione necessaria, un aspetto inscindibile dell'amore di amicizia. Molto efficacemente Florenskij ricorda la singolare positività che il concetto di gelosia riveste all'interno del pensiero biblico<sup>67</sup> e della cultura ebraica, come pure della mistica cristiana<sup>68</sup>, che ribadiscono con forza e senza esitazione la gelosia di Dio. Ma al di là delle diverse giustificazioni teoriche e delle raffinate «prove» etimologiche, Florenskij intende soprattutto mostrare la portata ontologica implicita nel concetto di gelosia, l'inscindibile connessione all'esperienza dell'amore e in particolare alla relazione personale di amicizia. In tal senso la gelosia viene considerata addirittura «indispensabile alla realizzazione di *ogni bene*», una vera e propria *virtù* e per essere ancora più persuasivo il filosofo russo richiama l'in-

<sup>66</sup> Nella prospettiva di un confronto con il pensiero personalista fuori dal contesto russo si veda l'opera di M. Nedoncelle, *Della fedeltà*, Edizioni Paoline, Roma 1956.

<sup>67</sup> La Bibbia conosce la duplice valenza della gelosia, sia negativa di rivalità e invidia (cfr. Gen 30,1; At 17,5; Sir 45,18), che quella positiva di premura e fedeltà, che è prevalente (Ct 8,6; Es 20,5-6; Dt 6,14-15; 32,16-21; 1Re 14,22 ss.). In quest'ultimo aspetto la gelosia di Dio viene associata, in alcuni testi, alla santità, anzi ne diviene una sua espressione (Gs 24,19; Ez 39,25). Non va inoltre dimenticata la «gelosia apostolica» di san Paolo, che egli chiama «gelosia divina», e che implica la vigilanza e la cura dei fratelli (2Cor 11,1-2; Rm 11,11-14; At 17,5).

<sup>68</sup> Tra le opere più emblematiche ricordiamo Anonimo di Erfurt, *De zelotipia (sulla gelosia)*. *Tractatus de perfecto amore*, a cura di M. Sannelli, Melangolo, Genova 1998.

segnamento ascetico-morale di Isacco il Siro (uno dei padri spirituali più presenti nella cultura russa), secondo cui essa «è una virtù senza la quale non si fa il bene e si chiama gelosia perché di tempo in tempo muove, eccita, infiamma e fortifica l'uomo»<sup>69</sup>.

Proprio questo tratto costitutivo dell'amicizia come *dilectio*, come amore elettivo, mostra indirettamente il suo solido legame con la feconda riflessione medievale che colse nell'amicizia la forma più perfetta dell'amore, in grado di conciliare l'ordinato e razionale orientamento al bene e la dolcezza che si fonda sul sentimento di predilezione. Tra le interpretazioni più raffinate e profonde del valore dell'amicizia nelle sue diverse forme (razionali, etiche, affettive, mistiche e spirituali), un posto del tutto speciale occupa la celebre opera di Aelredo di Rievaulx<sup>70</sup>, *De spirituali amicitia*, la quale riserva un primato speciale all'amore di amicizia come *dilectio*. Le consonanze della riflessione florenskijana con il testo spirituale di Aelredo sono davvero molto profonde. Esse riguardano l'orizzonte teoretico complessivo all'interno del quale si colloca l'esperienza dell'amicizia, lo sfondo biblico, il valore cristologico e trinitario, etico, pedagogico, spirituale e mistico, come pure la sua interna tensione dialettica tra sentimento e ragione, tra «affetto dell'anima razionale» e «patto d'amore e di dolcezza».

<sup>69</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 488. Per uno sviluppo di questa prospettiva si veda VI. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, Flammarion, Paris 1986. Una scelta parziale è stata tradotta anche in italiano: Id., *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987.

<sup>70</sup> Aelredo è per la dottrina dell'amicizia, nel Medioevo, quello che Cicerone fu per l'antichità latina e, come è stato giustamente osservato: «Nella luce di Agostino, dottore della Grazia, e di Bernardo, dottore dell'Amore, Aelredo appare come il dottore per eccellenza dell'amicizia», J. Dubois, *Presentation à L'amitié spirituelle*, Bruges, Paris 1948, p. LXXXII. Cfr. Aelredo di Rievaulx, *De spirituali amicitia*, tr. it. *L'amicizia spirituale*, Città Nuova, Roma 1997. Esistono numerose edizioni e versioni di questo testo classico della spiritualità medievale, quello qui citato contiene anche una vasta bibliografia sulla concezione dell'amicizia in epoca medievale.

Già per Aelredo, infatti, fonte e origine dell'amicizia è l'amore (III, 2), come sentimento dell'anima razionale, e l'amicizia è «quella virtù che unisce gli animi con questo vincolo d'amore (*dilectionis*) e di dolcezza e ne fa di più uno solo» (I, 21). Tra gli amici si radica e fiorisce un vincolo di «alleanza» e di «fedeltà» nella libertà; solo in tal senso diviene fonte inesauribile di dolcezza (*dulcedo*) e compie in loro il miracolo dell'unità (*unum de pluribus*). Gran parte del libro terzo del *De spirituali amicitia* si concentra su questi aspetti che caratterizzano l'autenticità e la verità della relazione personale di amicizia, e un posto particolare viene appunto riservato alla gelosia come *electio* e *dilectio*, amore selettivo ed elettivo che si manifesta nella disponibilità fattiva, nella benevolenza e nella cura premurosa verso l'amico. La gelosia infatti, come abbiamo accennato, costituisce uno dei momenti fondamentali dell'amicizia, nel quale l'Io, nella perfetta libertà e autonoma decisione di fronte ai molti, *sceglie una* persona e con lei allaccia «un rapporto unico e di intimità spirituale». La persona dell'amico «sta nella folla ma l'Io la chiama e la introduce nella dimora ornata del proprio cuore, ne disegna l'effigie su uno sfondo di oro zecchino (...). Essa è l'immagine dell'immagine di Dio, un' *icona*»<sup>71</sup>.

Ciò implica da parte dell'Io un atto metafisico di auto-determinazione, che infrangendo la legge dell'identità sceglie e accoglie il tu della persona amica. Lo sceglie e lo accoglie nel dono della sua unicità, irripetibilità, eccezionalità, impenetrabilità, perché «l'amicizia è esclusiva come è esclusivo l'amore coniugale (...). Ogni amore è per sua natura selettivo (*dilectio*), quindi l'amato è sempre l'eletto, un prescelto, un unico»<sup>72</sup>. Nella relazione personale di amicizia la genericità dei «molti» è segno di imperfezione del legame d'amore, e qui Florenskij, piuttosto che richiamare la ricca

<sup>71</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 478.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 479.

tradizione spirituale orientale, preferisce affidarsi all'*Etica Nicomachea* nella quale Aristotele afferma: «Non si può essere amico di molti se si intende l'amicizia perfetta, come non si può essere nel medesimo tempo innamorati di molti. L'amicizia perfetta può rivolgersi soltanto a una persona»<sup>73</sup>. L'esigenza etica e spirituale di corrispondere all'*identità numerica* (unicità) della persona amata, oltre l'*identità generica*, sia pure correndo il rischio dell'illusione d'amore, è per Florenskij questione decisiva, poiché l'idea stessa di «poter sostituire una persona con un'altra si basa sull'accettazione dell'*omoiusia* ed è quindi peccaminosa e porta alla morte»<sup>74</sup>. Nella relazione autentica di amicizia non è mai in gioco un interscambio tra *simili*, bensì, come sappiamo, un rapporto personale, che attraverso un faticoso cammino ascetico giunge fino all'unisostanzialità (*omousia*).

Una persona è chiamata alla sublime e regale dignità del Tu non semplicemente attraverso un atto di volontà, piuttosto mediante un misterioso e incomprensibile *atto di elezione*, al quale ella può, nella perfetta libertà, acconsentire o meno. Ora la gelosia è la forza spirituale ed etica in grado di incarnare nel tempo questo atto eterno di elezione dell'amato Tu. Un legame interiore sostanziale, e non soltanto formale, che implica fedeltà e responsabilità, sollecitudine e *cura dell'altro*<sup>75</sup>, dedizione e memoria, la forza di custodire e rinsaldare quell'atto di elezione iniziale. Apparentemente

<sup>73</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 7.

<sup>74</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 479.

<sup>75</sup> L'amicizia come «cura dell'altro» è al centro dell'interpretazione etica proposta da P. Ricoeur, alla ricerca della triade costitutiva dell'*ethos* personale: «È nell'amicizia che similitudine e riconoscimento più si avvicinano all'eguaglianza tra due insostituibili. Ma, nelle forme della sollecitudine segnate da una forte disegualianza iniziale, è il riconoscimento che ristabilisce il legame della sollecitudine. (...) La reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine», P. Ricoeur, *Il tripode etico della persona*, in Aa.vv., *Persona e sviluppo, un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, pp. 68-69; il testo compare anche nella recente raccolta Id., *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 42-43.

questa amicizia esclusiva sembrerebbe contrapporsi a una visione comunitaria e universale dell'amore cristiano, ma in realtà ne costituisce l'essenza attraverso l'antinomia tra amore e gelosia: «L'amore è senza limiti di spazio e di tempo, è universale, ma questa universalità, invece di escludere, *presuppone* addirittura la specificità, l'isolamento, la solidarietà. Perché l'amore ha per radice il santuario dell'anima ed è possibile soltanto in quanto questo santuario è vivo. Custodire la perla dell'anima significa proteggere l'amore stesso, trascurare il proprio santuario significa trascurare l'amore. L'amore oltre a essere universale è limitato, oltre che sconfinato è circoscritto»<sup>76</sup>. Una sottolineatura che lascia comprendere ancor più profondamente il significato dell'antinomia esistente tra l'amore personale per l'amico e la carità sociale, tra la *philia* verso un tu e l'*agape* verso tutti i fratelli. La concezione personalista e ontologica della gelosia riflette non soltanto una particolare profondità psicologica della vita relazionale, comunitaria e sociale, ma la stessa vita intradivina, poiché: «Nella tensione di *agape* universale ed esclusiva *philia* si trova anche il dramma dell'amore del Dio trinitario verso l'umanità, come verso il suo popolo amato, e in quest'ultimo si trova incluso il mistero di ogni singolare, personale vocazione divina elettiva (*dilectio*)»<sup>77</sup>.

## 7. La rivelazione dell'amore personale

Il breve confronto con la filosofia dell'amicizia maturata nel contesto culturale russo ci sollecita non soltanto a dilatare l'orizzonte di comprensione del tema a partire da altri

<sup>76</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 481.

<sup>77</sup> M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin, Augustinus*, Würzburg 1984, p. 116.

presupposti teoretici e da altre categorie gnoseologiche, ma anche a cogliere più in profondità la reale sfida etica e spirituale insita nell'amore personale di amicizia, quale superamento dell'auto-identità e nascita della relazione personale, dell'affidabilità e del dono. Tutto questo implica un netto superamento della concezione moderna della relazione d'amore in senso essenzialmente psicologico; ridurla a questa sola dimensione la squalifica ma peggio ancora, questa concezione veicola un'ontologia perniciosa, che si fonda sul principio d'identità e definisce la persona come una monade as-soluta, chiusa in sé stessa, inaccessibile. Al contrario, un'autentica filosofia dell'*amicizia omousiaca* serba invece il vigore della vera filosofia delle idee e della ragione, della personalità e della creatività, costantemente sorretta da una vitale tensione ascetica e da una permanente sollecitazione verso il superamento trans-logico dell'autoidentità, fino a *uscire da se stessi*.

Certo, l'amicizia è difficile, perché esige auto-rinuncia, pazienza, fedeltà, cura dell'altro; essa, come ci ricorda Florenskij, implica anche il saper portare la croce dell'amico. L'amicizia è sconosciuta, la sua maschera espone al rischio del malinteso e della «cattura», dell'assimilazione, della captazione, raramente della comunione. Eppure il volto vero dell'amico è smascheramento: «Si può dire una grande menzogna di sé in molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: "come l'acqua rivela il volto al volto, così il cuore rivela l'uomo all'uomo" (Pr 29,19)»<sup>78</sup>. L'amicizia è il contrario dell'ostilità (*hostis*) secondo lo schema della necessità politica (che sottintende l'*inimicus*); essa è l'ospitalità (*hospes*) nel duplice senso, di essere ospiti e di essere ospitato, di chi accoglie e di chi è accolto. L'icona russa di questa amicizia-ospitalità è la *philoxenia*, che raggiunge il suo pieno compimento espressivo

<sup>78</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 447.

nel capolavoro di Andrej Rublëv, nel quale i tre angeli pellegrini sono accolti come amici alla mensa di Abramo (Gn 1,18): le tre Persone dell'unico Dio che si fa pellegrino nella sua stessa creazione, sono il modello della relazionalità, del dialogo di reciprocità, dell'amore perfetto di unità nella distinzione.

L'esperienza etica degli amici ha la virtù suprema nell'unità comunionale, nell'unisostanzialità, ma essa implica l'apertura a una «nuova logica», la capacità di amare l'altro fino al rinnegamento di sé, un amore personale di fedeltà e responsabilità. L'unità non è un fatto ma un *atto*, quindi un prodotto mistico della vita, che per Florenskij significa il più profondo radicamento al reale, tanto da scorgere nella sua materialità e storicità la presenza dell'invisibile trascendenza. L'amicizia è come il misterioso riverbero delle dimore celesti, un riflesso di santità nella frammentarietà dell'esistenza, e solo grazie a questa esperienza di relazione è possibile attraversare il dramma della scissione tra «i due mondi», e scorgere l'invisibile presenza del celeste nell'inferiore: «Questa rivelazione si compie nell'amore personale e sincero di due persone, nell'*amicizia*, quando a chi ama è concesso in forma previa di distruggere l'autoidentità, di abolire i confini dell'Io, di uscire da se stesso e di trovare il proprio Io nell'Io dell'altro»<sup>79</sup>. È questa una sapienza che sorge dall'amore kenotico (*somouničižitel' naja ljubov'*) verso la creatura, sigillo sapienziale dei veri discepoli di Cristo (Gv 13,3-5), e in questo atto-sostanza è racchiusa tutta la sua forza vitale. Non più l'ontologia dell'Uno delineata nel mondo antico, né l'ontologia dell'Essere della tradizione metafisica medievale, neppure l'assolutezza del Soggetto del pensiero moderno, assunti nella loro statica presenza, ma vita che crea vita nella relazione con l'Altro, la relazione amante, pensante e volente dell'unisostanzialità.

<sup>79</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 404.

L'*ethos* dell'amicizia è l'inizio di questa epifania d'amore reciproco, che lascia trasparire l'essere stati interpellati per primi dall'Altro, avvolti e come inseriti nel dialogo della carità divina, che trova la sua origine nel grembo del mistero trinitario.

Nel nostro tempo della cesura, della frammentazione e dello smarrimento di senso queste forme della relazione personale d'amicizia appaiono una provocazione radicale. La *philia* è sempre più il luogo della «resistenza» e della sfida esistenziale che ricerca la persuasione interiore di uno sguardo trasparente che accarezza teneramente e custodisce il segreto della realtà. L'amicizia, come l'amore e la memoria, è realtà umana fragile, esposta continuamente alla caducità, alla condizione vulnerata e vulnerabile della finitezza eppure, paradossalmente proprio per questo, molto dipende da essa, poiché nella sua libertà e gratuità è custodita anche l'essenza della fedeltà e della responsabilità.

## La sofferenza e il dolore innocente

*Lo «scandalo» del male e il dono della libertà*

### 1. La via della sofferenza e della passione

La spiritualità russa e il pensiero religioso, che da essa ha attinto la sua linfa vitale, sono stati profondamente attraversati dalla drammatica domanda di senso di fronte all'enigma della sofferenza e del male, lasciando affiorare l'insufficienza delle soluzioni umane, la messa in questione radicale di ogni teodicea<sup>1</sup>. Il mistero del dolore innocente è spesso diventato il banco di prova per questo pensiero, al punto tale da scorgervi l'autocoscienza dell'umano nella sua finitezza, ma anche una creaturale apertura alla trascendenza intesa anzitutto come relazionalità donante: «L'intensità con la quale si sente la sofferenza può essere considerata come un indice della profondità dell'uomo. Soffro, quindi sono. Questo è il senso più profondo del *Cogito* di Cartesio. La sofferenza è legata all'esistenza stessa della persona e della coscienza personale»<sup>2</sup>. Il disvelamento di

<sup>1</sup> Sulla peculiarità spirituale di questa esperienza si veda T. Špidlík, *Il problema della sofferenza nella spiritualità russa*, in Aa.vv., *La sapienza della croce oggi* (Atti del congresso internazionale, Roma 13-18 ottobre 1975), Torino 1976, vol. II, pp. 479-485.

<sup>2</sup> N.A. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, YMCA Press, Paris 1947, p. 185. Una percezione problematica analoga è presente in diversi altri autori, cfr. in particolare V. Solov'ëv, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998.

questo mistero è intimamente congiunto alla profonda compassione con coloro che soffrono: «Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza»<sup>3</sup>. In effetti, come sappiamo, la sofferenza è uno dei temi fondamentali dell'opera di Dostoevskij e in molti romanzi egli ne ha offerto un paradigma esistenziale impareggiabile, facendone il fulcro delle sue meditazioni più profonde.

Vissuta spesso come castigo ed espiazione, la sofferenza, senza nulla perdere del suo tormento, acquista un potere di lavacro e di riscatto, l'unica purificazione di cui l'umanità possa disporre. Di questa autocoscienza la cultura spirituale della *Slavia ortodossa* sembra avere, sin dalle origini, una profonda consapevolezza. Come narra la celebre *Cronaca di Nestor*<sup>4</sup>, già dal primo periodo della cristianizzazione degli slavi orientali, la sofferenza assume un rilievo del tutto particolare: i primi santi canonizzati nel regno di Kiev furono i due principi Boris e Gleb (uccisi dal loro fratello maggiore Svjatopolk nel 1015, per impadronirsi del trono vacante), canonizzati nel 1020, prima ancora del loro padre Vladimir e della loro nonna, santa Olga. Molto significativamente, i due principi non furono canonizzati come «martiri», bensì come *strastoterpcy*, cioè come coloro «che hanno sofferto una passione». Attraverso questo modello prende progressivamente forma, fino a consolidarsi, un tipo e un ideale di santità propriamente russo, tra tutte forse la tipologia più cara alla tradizione russa, con la quale il popolo stesso finirà sempre più per identificarsi. La sofferenza dei primi due martiri custodisce i tratti fondamentali di una vera sofferenza «cristiana», proprio in quanto si caratterizza come «cristiforme» nella sua assoluta innocenza. La santità di uno *strastoterpec* infatti non è di tipo eroico, quanto piuttosto ascetico, ove la persuasione del cammino

<sup>3</sup> N.A. Berdjaev, *Dialectique existentielle*, pp. 89 ss.

<sup>4</sup> Cfr. *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, a cura di P. Sbriziolo, Einaudi, Torino 1971.

implica il portare sulle proprie spalle il peso della passione, con grande *fiducia* in Dio e con un atteggiamento interiore di *perdono* nella «indulgenza del misericordioso Iddio verso il peccatore indegno che si pente e viene folgorato dalla sua misericordia»<sup>5</sup>.

Fedele a questa dimensione originaria, la persuasione spirituale dell'Ortodossia trova qui il suo radicamento: solo chi partecipa fino in fondo alla sofferenza di Cristo partecipa già alla sua gloria, e soltanto così potrà essere considerato degno della risurrezione. Ogni innocente che muore porta nella sua innocenza i peccati del mondo e in questo è simile a Cristo, è unito a lui in modo misterioso. È interessante notare come il popolo slavo-ortodosso, appena battezzato, scopra proprio nella sofferenza una sua via di santità. Questa via manifesta essenzialmente il paradosso della croce: segno di sofferenza e di sacrificio, ma anche segno della salvezza e manifestazione della gloria di Dio. Un tratto che diventerà peculiare in tutta l'esperienza teologica del popolo russo, che ama e preferisce quasi istintivamente identificarsi con il Cristo umiliato, mite, crocifisso. La santa Russia, infatti, non ha mai nascosto il suo amore per il Cristo sofferente e, come ha colto con sguardo rivelativo lo stesso Dostoevskij: «Forse l'unico amore del popolo russo è Cristo, esso ama la sua figura a modo suo, cioè fino alla sofferenza»<sup>6</sup>.

Più recentemente il teologo ortodosso Olivier Clément ha osservato che nella Chiesa russa, malgrado i peccati dei suoi figli, esiste come un'elezione del sangue<sup>7</sup>, la sofferenza, per usare l'espressione del poeta Nekrasov, «vi si riversa a grandi fiotti, ancora più abbondanti di quelli del Volga nella stagione primaverile». A causa della storia e del tipo

<sup>5</sup> N.S. Arsen'ev, *O žizni preizbytocestvujuščej*, Foyer Oriental Ch., Bruxelles 1966, p. 253.

<sup>6</sup> F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1981.

<sup>7</sup> Cfr. O. Clément, *La Chiesa ortodossa*.

di terra che abita, il russo è, come «per natura», abituato a soffrire, e il cristianesimo non fa altro che mostrare la via di trasfigurazione di questa virtù naturale<sup>8</sup>. Difatti la storia del popolo russo è una via dolorosa, costellata di eventi sanguinosi. Dagli *strastoterpcy* uccisi all'alba della Chiesa russa dell'XI sec., fino a tutti i cristiani perseguitati nel XX secolo, è la stessa immagine della sofferenza innocente che percorre le vie della santità russa.

Come è stato colto con dolorosa lucidità e consapevolezza da Pavel Florenskij pochi giorni prima di essere fucilato (nel dicembre 1937): «Il destino della grandezza è la sofferenza, quella causata dal mondo esterno e la sofferenza interiore. Così è stato, così è e così sarà. Perché sia così è assolutamente chiaro: c'è una sorta di ritardo della coscienza rispetto alla grandezza e dell'“io” rispetto alla sua propria grandezza ... È chiaro che il mondo è fatto in modo che non gli si possa donare nulla se non pagandolo con sofferenza e persecuzione. E tanto più disinteressato è il dono, tanto più crudeli saranno le persecuzioni e atroci le sofferenze. Tale è la legge della vita, il suo assioma fondamentale (...) per il proprio dono, la grandezza, bisogna pagare con il sangue»<sup>9</sup>. Appare fin troppo evidente che la «grandezza» alla quale si fa riferimento allude essenzialmente all'esperienza del dono «fino alla fine», sino alla Croce, lungo quel cammino di santità al quale è chiamato ogni discepolo di Cristo.

In modo analogo, e in tempi ancora più recenti, si ritrova una conferma di questa «via della passione» che continua a solcare la storia della cristianità russa dalla terribile e

<sup>8</sup> Cfr. I. Kologrivov, *Saggio sulla santità in Russia*, Queriniana, Brescia 1955; successiva ed. *Santi Russi*, «La Casa di Matriona», Milano 1977. Una conferma di questa prospettiva è presente anche in G. Fedotov, *I santi dell'antica Russia*.

<sup>9</sup> P.A. Florenskij, «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alle moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, Mondadori, Milano 2000, pp. 374-375.

prolungata stagione del martirio nei gulag fino ai nostri giorni; si pensi in particolare alla figura del *pope* Alexander Men' (ucciso nel 1990), il quale si colloca appieno entro questa «foresta dei giusti» che hanno subito la prova della passione. Non a caso anche il suo martirio ha molteplici elementi di consonanza con quello dei primi santi riconosciuti dalla Chiesa russa<sup>10</sup>.

Il pittore Nesterov ha colto e reso in modo impareggiabile questo profondo sentimento religioso dell'Ortodossia russa nel suo celebre quadro *Il Cristo e la Santa Russia*, dove prorompe la luminosa figura del Cristo circondata da mendicanti, sofferenti, storpi, infermi e piccoli di questo mondo in un atteggiamento naturale di contemplazione mistica, compassione, invocazione e lode. Invocazione e perdono, pietà e misericordia sono i sentimenti più radicati e diffusi in questa tradizione di fronte all'enigma della sofferenza. Anche per questo lo scrittore Alexander Solženicyn ha più volte sottolineato che in fondo «la letteratura russa si è sempre rivolta a quelli che soffrono»; a suo modo, in consonanza con un profondo sentire popolare, essa segue il Cristo che compatisce, guarisce e consola.

Dunque in questa via della sofferenza e della passione con Cristo crocifisso vi è molto più che una vaga consonanza spirituale, poiché a emergere sono i tratti di una vera e propria antropologia cristologica dello svuotamento *kenotico*. Proprio qui va individuato uno dei pilastri essenziali della cristologia slava, come è stato infatti rimarcato dal

<sup>10</sup> Ucciso nel 1990 in circostanze rimaste ancora misteriose, comunque a quanto pare dai «fratelli», il padre Men' è oggi un esempio tipico di «sofferente glorificato», di «ferito dall'amore di Dio». La frase più nota egli la pronuncia alla vigilia della sua morte: «Il cristianesimo sta per iniziare». Infatti ogni volta che uno muore con Cristo, il cristianesimo risuscita con lui a nuova vita. Per un attento confronto tra queste due esperienze testimoniali rimandiamo al contributo di G. Guaita, *La resistenza dei credenti: gli esempi di Pavel Florenskij e Aleksandr Men'*, in *Nuova Umanità* 5 (2004) 607-631.

teologo Pavel Evdokimov: «L'ideale religioso di un popolo si forma partendo dalla sua visione molto personale di Dio, dall'immagine artistica, iconografica che si fa del Cristo. Esiste un Cristo fiammingo, spagnolo o greco. Esiste anche un Cristo russo che ha qualche cosa di essenzialmente evangelico sotto l'aspetto *kenotico* del Fratello umile degli umiliati, colui che è sempre con i poveri, gli infermi e i sofferenti»<sup>11</sup>. Gesù è il Messia umile annunciato da Zaccaria (Mt 21,5), egli, uguale a Dio, si è abbassato fino a morire sulla Croce per la nostra redenzione (Fil 2,6): il Cristo *kenotico* è il Cristo glorificato (Fil 2,9). Questo è l'insegnamento essenziale del cristianesimo, particolarmente congeniale alla teologia ortodossa russa.

Secondo Bulgakov, la figura che più ha penetrato l'anima del popolo ortodosso è quella «del Cristo dolce e umile, dell'Agnello di Dio, che prende su di sé i peccati del mondo e che si abbassa fino all'umiltà della condizione umana, venuto nel mondo per servire tutti gli uomini, non perché essi lo servano, e che accetta senza protesta bestemmie, ingiurie e sputi, rispondendo ad essi con amore»<sup>12</sup>. Caratteristiche sono infatti diventate nell'Ortodossia russa alcune figure ascetiche di santità che hanno vissuto un'autentica consonanza spirituale con il Cristo *kenotico* e *pneumatoforo*, l'incontro con il suo corpo oltraggiato e glorioso, avvertendo, con il grande mistico san Serafino di Sarov, che «dove non c'è afflizione, non c'è salvezza».

<sup>11</sup> P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, p. 41. Nella stessa prospettiva interpretativa si veda l'intenso saggio di E. Berhr-Sigel, *Il Cristo kenotico nella spiritualità russa*, in Id., *Pregbiera e santità nella Chiesa russa*, Ancora, Milano 1984.

<sup>12</sup> S.N. Bulgakov, *L'orthodoxie*, p. 7; per una riflessione teologico-sistemática su questo punto si veda Id., *L'Agnello di Dio*.

## 2. Il mistero del dolore innocente

Questa inclinazione spirituale ci consente di comprendere l'assoluta rilevanza, in senso filosofico e teologico, riservata alla figura biblica di Giobbe, modello per eccellenza del «dolore innocente»<sup>13</sup>, anticipatore del Cristo crocifisso e risorto. Questa sottesa consonanza interiore con Giobbe dischiude in realtà una vicenda di pensiero assai ricca e complessa, che dalla prima conversione della Russia giunge ai pensatori religiosi dell'inizio del Novecento, alimentata da molteplici aspetti che qui non possiamo richiamare (si pensi al V e al VI capitolo de *I fratelli Karamazov*, alla rilevanza di Giobbe nelle opere di Berdjaev, Florenskij, Bulgakov, Šestov...). Ricordiamo che la santità ortodossa, così sensibile allo splendore della gloria del Signore, alla bellezza pneumatofora, alla persona santa, assume spesso come modello, oltre alla spiritualità del «pellegrino russo», quella di coloro che vengono chiamati *jurodivyi* ovvero i «folli in Cristo»<sup>14</sup>. In essi risalta la risonanza originaria con la nudità e la sofferenza jobica e cristica, ovvero l'esperienza dell'irrelevanza del proprio io, lo *svuotamento* radicale, una sorta di *annientamento kenotico* che dispone alla piena divinizzazione. Dunque, all'interno della spiritualità slavo-orto-

<sup>13</sup> Su questo versante della riflessione filosofica e teologica, a partire dalla figura di Giobbe, rimandiamo al nostro saggio: N. Valentini, *Abisso e mistero. Il dolore innocente nel pensiero ortodosso*, in *Il Regno-attualità* 8 (2005) 270-281.

<sup>14</sup> Non dimentichiamo che all'origine dell'*Idiota* dostoevskijano vi è proprio la figura spirituale dello *jurodivyi*. La radice stessa del termine *jurod* nello slavo antico indica la feccia del mondo, coloro che non sono nulla, rifiuti inutili. Giustamente lo ieromonaco A. Kužnekov, in uno scritto dell'inizio del XX secolo *Folli in Cristo e stiliti*, San Pietroburgo 1913 (in russo), descrivendone i tratti caratterizzanti precisa: «Egli (ossia il folle in Cristo) non può vivere senza le sue piaghe e offese, restando sempre seduto in mezzo alla cenere come Giobbe, paladino di ciò che è vergognoso e innaturale». Così questo *jurodivyi-jobico*, come l'uomo del sottosuolo dostoevskijano, grida la «verità dell'uomo senza pelle (...). Mi hanno scorticato, e ormai un solo sguardo mi fa male». Sono parole che ricordano Gb 19,25-26. Per un confronto con questa particolare esperienza mistica si veda I. Gorainoff, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988.

dossa, la sofferenza viene intesa originariamente sul modello dei santi «che hanno sofferto la passione», la stessa passione di Cristo, la stessa agonia nel Getsemani e il suo abbandono sulla Croce.

L'interrogazione radicale intorno al senso del dolore innocente, della sofferenza, della malattia, della morte, è l'incontro con il grande enigma dell'esistenza umana, un faccia a faccia con il mistero indeducibile che quanto più si tenta di afferrare tanto più sfugge alla presa. Eppure nell'esperienza del patire sembra celarsi la possibilità di un dischiudimento della stessa coscienza umana verso la trascendenza, una percezione metafisica che, mentre pare precludere ogni apertura di senso, lo fa sorgere e lo rende presente<sup>15</sup>.

Sulla base dei presupposti storici, teologici e spirituali brevemente richiamati, forse sarà possibile avvicinarsi con maggiore consapevolezza al mistero della sofferenza e del dolore innocente, e più in generale a ciò che viene definito lo scandalo del male, tenendo conto della particolare rilevanza che è venuta ad assumere la figura di Giobbe nella *Slavia ortodossa* e nel pensiero religioso russo della seconda metà del XIX secolo e dell'inizio del XX<sup>16</sup>. Si tratta di una presenza decisiva all'interno del cammino teso verso una ricerca di senso del male innocente. Sebbene non così immediatamente evidente ed eclatante, questa presenza è apparsa, unitamente alla dostoevskijana *Leggenda del grande inquisitore*, addirittura: «Una delle perle più preziose della riflessione filosofico-letteraria russa» che meglio esprime le ansiose ricerche dell'epoca contemporanea, come ha affermato uno dei maggiori teologi ortodossi del Novecento<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. Aa.vv., *Ripensare la sofferenza*, curato da G. Galeazzi (con contributi di L. Ciotti, G. Dall'Asta, E. De Dominicis, E. Fizzotti, G. Galli, P. Grassi, F. Pesaresi, F. Riva, B. Testa, N. Valentini), Città Aperta, Troina (EN) 2004.

<sup>16</sup> Su questo tema cfr. N. Valentini, *Giobbe nel pensiero russo*, Atti del convegno di Vallombrosa (con interventi di P. De Benedetti, P. Sequeri, A. Bodrato ecc.), «Biblia», Firenze 1992.

<sup>17</sup> S. Bulgakov, *Ivan Karamazov come tipo filosofico*, in Aa.vv., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, p. 85.

Questa sottesa consonanza interiore con Giobbe dischiude una vicenda di pensiero che dalla prima fase di conversione della Russia giunge fino ai grandi pensatori religiosi dei primi decenni del Novecento. La profonda sintonia spirituale del cristianesimo orientale con l'uomo di Uz è alimentata da molteplici aspetti, che qui di seguito tenteremo brevemente di richiamare. Innanzitutto la tendenza tipica dell'Ortodossia a rifiutare qualsiasi forma di concettualizzazione teologica, e in particolare ogni razionalizzazione tesa alla giustificazione della sofferenza e del male in rapporto all'esistenza di Dio, quindi ogni teodicea intesa in senso classico. Come sappiamo, l'Ortodossia ha sempre avuto una diffidenza istintiva per la formulazione e le sistematizzazioni teologiche a favore della dimensione prolettica, pneumatologica, escatologica. Nel pensiero religioso russo prevale il silenzio concettuale; silenzio e sapienza, una consonanza che ritroviamo in Giobbe (13,5; 21,5; 40,5) quale tratto mistico che va nella direzione della contemplazione e dell'apofatismo, nel quale Dio resta sostanzialmente inaccessibile alla ragione (cfr. Gb 9,10-11; 28,12).

Sempre nell'ordine della consonanza fra Giobbe e la spiritualità ortodossa si pensi alla decisiva influenza della «dottrina sulla visione» (visione-ascolto nella liturgia e visione-contemplazione nell'iconografia) che in Giobbe trova un punto di riferimento biblico fondamentale, proprio per indicare il passaggio dall'ascolto alla visione<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. G. Kittel cit. da P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*. L'importanza della visione di Dio e della sua gloria, nel pensiero biblico, a partire da Giobbe, viene sottolineata soprattutto da V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, ove l'attenzione è posta su Giobbe 19,25-26, in cui «il giusto provato da Dio esprime con la speranza della risurrezione la certezza che vedrà Dio con i suoi occhi».

### 3. La «sofferenza inutile» e l'armonia del creato

Oltre alla grande tradizione canonica, diversi autori ortodossi ritengono che nell'opera di F. Dostoevskij vada ricercata la terza grande sintesi (dopo quelle di Dionigi Areopagita e san Gregorio Palamas) della visione ortodossa dell'uomo in epoca moderna<sup>19</sup>: si tratta di una sintesi antropologica del limite e della caduta, eppure di grande importanza per comprendere le ambiguità e le contraddizioni dell'animo umano, l'enigma e il mistero dell'uomo alle prese con le «questioni maledette», le domande terribili sul senso dell'esistenza e del male che lo insidia<sup>20</sup>. Il celebre romanzo *I fratelli Karamazov* resta uno snodo decisivo dell'intera opera dostoevskijana e, come ammette lo stesso autore nella corrispondenza privata, i capitoli V e VI ne costituiscono i punti culminanti. Tuttavia, mentre l'attenzione riservata dalla critica al cap. V (*La leggenda del grande inquisitore*) è stata vastissima, non altrettanto si può dire del VI cap., nel quale l'ultima conversazione dello *starec* Zosima viene narrata in forma agiografica da Alëša Karamazov. Tale dimenticanza non ha risparmiato neppure quello che Dostoevskij stesso indica come il paragrafo più importante dell'agiografia, il secondo, intitolato *Della Sacra Scrittura nella vita di padre Zosima* e nel quale compare la parafrasi di Giobbe<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Questa posizione, condivisa da numerosi pensatori russi dell'inizio del Novecento, è stata più recentemente ripresa dal teologo greco ortodosso Ch. Yannaras, *La morale della verità. Presupposti per una visione ortodossa della morale*.

<sup>20</sup> Tra i numerosi filosofi e teologi russi che si sono occupati dell'opera di Dostoevskij alla luce di questa problematica, segnaliamo in particolare P.N. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, a cura di S. Givone, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>21</sup> L'unica eccezione è costituita dall'accurata analisi stilistica ed ermeneutica proposta da G. Ghini, *Il simbolo «Giobbe» ne «I fratelli Karamazov» di F.M. Dostoevskij: tra connotazione ed ermeneutica*, in *Lingua e Stile* 22/1 (1987) 91-118; Id., *Figure di Giobbe nella letteratura russa*, in Aa.vv., *Le provocazioni di Giobbe*, Marietti, Genova 1992.

Nella prima parte di questo capitolo Zosima riprende il testo biblico con qualche variante, poi richiama alcune annotazioni su quanto è accaduto a Giobbe, osservando: «Da quel momento non posso leggere questo santissimo racconto – e l’ho preso in mano anche ieri – senza lacrime. E quanto c’è qui di grande, di misterioso, di ineffabile! Ho sentito più tardi le parole dei motteggiatori e dei detrattori, parole orgogliose; come poteva il Signore consegnare al diavolo come zimbello il prediletto dei Suoi santi, rapirgli i figli, colpire lui stesso con la malattia e le piaghe al punto che si raschiava il marciume delle ferite con un coccio, e per che cosa? Solo per vantarsi davanti a Satana: “Ecco che cosa può sopportare il Mio santo per Me!”. Ma qui sta la grandezza, qui sta il mistero, che la fugace sembianza terrena e l’eterna verità vengano qui a combaciare. Davanti alla verità terrena si compie l’opera della verità eterna. Qui il Creatore, come già nei primi giorni della creazione, quando concludeva ogni giornata con la lode: “È bello ciò che ho creato”, guarda Giobbe e di nuovo si vanta della Sua opera ... Che libro è questa Sacra Scrittura, quale miracolo e quale forza sono dati con esso all’uomo!... E quanti misteri risolti e svelati: nuovamente Dio risolveva Giobbe, di nuovo gli concede ricchezza, passano nuovamente molti anni, ed ecco che ha già nuovi figli, degli altri, ed egli li ama - oh Signore! come poteva egli amare, come sembra, questi nuovi figli quando gli altri non ci sono più, quando ha perduto gli altri? Ricordando quelli poteva davvero essere pienamente felice come prima con i nuovi, per quanto cari gli fossero i nuovi? Ma certo, certo: il vecchio dolore per un grande mistero della vita umana si trasforma a poco a poco in una quieta gioia commossa»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1963, vol. II, cap. VI. A rendere ancora più rilevante tale parafrasi di Giobbe in prosa è il fatto che lo *starec* Zosima la presenti come ricordo della sua prima esperienza spirituale: una «liturgia ascoltata nella fanciullezza», sottolineando così implicitamente che

Il testo, oltre a offrire numerose implicazioni di carattere stilistico, richiama il legame inscindibile della Bibbia con la tradizione, ivi compreso il legame liturgico con il Cristo (*Libro di Giobbe - Liturgia della Passione*). Di seguito l'attenzione si rivolge a Giobbe come simbolo dell'umanità sofferente, una sofferenza che espone l'umano a una dura prova e che raggiunge un estremo, intollerabile confine quando colpisce l'infanzia innocente, anticipando così altre dense e drammatiche pagine del romanzo. Non a caso infatti Zosima cerca di concentrare l'attenzione, sua e nostra, sui figli di Giobbe, i primi essendo vittime innocenti della malizia di Satana, i secondi donatigli infine da Dio.

Analogamente a quanto avviene nel testo biblico, Dostoevskij collega questo mistero della sofferenza dell'innocente alla questione di un Creatore che si definisce giusto: «Ma qui sta la grandezza, qui sta il mistero (...). E Giobbe lodando il Signore, serve non solo Lui, ma anche tutta la sua creazione»<sup>23</sup>. Questa lode della creazione si ricollega, inevitabilmente, all'interno dello stesso paragrafo, con un brano che è una vera e propria celebrazione del creato. Si pensi al dialogo notturno tra lo *starec* Zosima e il giovane Alëša incentrato sulla bellezza del mondo divino e sul suo grande mistero, che giunge a queste considerazioni conclusive: «... Tutto è verità; guarda il cavallo, nobile animale che sta accanto all'uomo, o il bue che lo nutre e lavora per lui (...). Cristo è con essi ancor prima che con noi (...). Il Verbo infatti è per tutti, ogni creatura, ogni essere, ogni fogliolina tende al Verbo, canta la gloria di Dio, piange in-

la liturgia è nell'Ortodossia la radice stessa della «forma culturale», che genera la cultura dal culto. Zosima dice: «La mamma mi aveva condotto da solo (non ricordo dove fosse quella volta mio fratello) nel tempio del Signore, alla liturgia del Lunedì della settimana di Passione (...). Io guardavo commosso e per la prima volta, da quando ero nato, ebbi coscienza che il seme della parola divina entrava nella mia anima». Il motivo di questa prima emozione spirituale, e di consapevole interiorizzazione della Parola, passa attraverso la lettura di Giobbe.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

consapevolmente rivolta a Cristo, questo fa per il mistero della propria esistenza senza il peccato»<sup>24</sup>.

Per meglio intendere l'accostamento di questi brani e il rapporto inscindibile fra sofferenza e armonia del creato, appare necessario un rimando ai «Taccuini» preparatori del romanzo, che consentono di intravedere sotto il Giobbe dostoevskijano anche la lettura del Cristo crocifisso-risorto, offerta probabilmente dalla frequentazione patristica<sup>25</sup>.

Dal confronto con questi brani, emergono diversi nuclei problematici attorno ai quali il lettore si tormenta con l'autore senza giungere a una soluzione pacificante; soprattutto ci si chiede: come è possibile amare i nuovi figli dopo la morte dei primi? Perché soffrono gli innocenti e in particolare i bambini? Come si conciliano le sofferenze dei bambini con l'armonia promessa? Non è facile convivere a lungo con queste domande, anche se Dostoevskij sembra accennare non tanto a delle soluzioni, quanto a possibili percorsi di senso che ognuno deve poter interiorizzare, assimilare individualmente, a partire dalla constatazione che Giobbe può giungere ad amare i figli donati come i propri perché il dolore si trasforma misteriosamente in quieta gioia, e ciò sembra possibile grazie all'opera del Redentore che ha riaperto la strada verso l'armonia del creato.

Le domande laceranti che scaturiscono dal confronto con questo capitolo del romanzo sono in fondo, sotto altra forma, le stesse terribili domande che tormentano Ivan Karamazov, domande che, come ferite, Ivan lascia aperte e sanguinanti suscitando un implicito confronto a distanza con Zosima, proprio alla luce dell'esperienza di Giobbe. Infatti, per sostenere le sue «posizioni ateistiche» – come

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> In essi, tra l'altro, l'autore annota in riferimento alla parafrasi: «Giobbe amava anche gli altri bambini (trasposizione dell'amore). Non dimenticava neppure gli altri. Fede che rivivremo e tutti ci ritroveremo l'un l'altro in una armonia universale»; cfr. F.M. Dostoevskij, *Romanzi e taccuini*, a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963.

osserva lo stesso Dostoevskij – Ivan prende un tema inoppugnabile, l'assurdità della sofferenza dei bambini, e ne deduce l'assurdità di tutta la realtà storica. Ma l'autore fa opportunamente notare che questa è «negazione non di Dio, ma del senso della sua creazione». Sarà allora proprio la figura di Giobbe, sia pure cristianizzato, a dover rispondere anche se non direttamente alle domande maledette di Ivan, che alla fine si concentrano in una sola: «C'è in tutto il mondo qualcuno che possa e abbia il diritto di perdonare?». E la risposta di Alëša sta nell'apparire silenzioso del Redentore che «ha donato il suo sangue innocente per tutti e per tutto»; e nel disporsi lungo il sentiero già intrapreso dallo *starec* Zosima, che intravede nella figura di Giobbe l'anticipazione di quella di Cristo, quasi la pre-apparizione del mistero dell'incarnazione. Per questo Dostoevskij può chiudere la parafrasi con «l'estatica sintesi cosmologica», nella quale «ogni creatura, ogni essere, ogni fogliolina tende al Verbo», che ricalca analogicamente la teofania di Giobbe costituendone una sorta di confutazione indiretta del mistero del dolore. Tuttavia, se da un lato tale argomento cosmologico permette al Giobbe dostoevskijano di assumere la provocazione di Ivan Karamazov intorno al mistero del dolore dei bambini, dall'altro il mistero della sofferenza si mantiene come tale, in tutta la sua paradossalità e antinomia, che nulla concede all'edificante teodicea.

Si tratta, per usare una categoria dostoevskijana molto cara al filosofo italiano Luigi Pareyson, di una «sofferenza inutile», nel senso di una sofferenza invendicata, incomprendibile e inspiegabile, che non si lascia riassorbire da un ordine che la trascende; quella stessa sofferenza che misteriosamente, eppure così chiaramente, Giobbe offre a Dio. Nessuno più acutamente di Dostoevskij ha saputo far saltare la meccanica giustificazionista della pietosa teodicea costruita sulla teologia razionale. In questa, come in altre sue opere, il Dio di Dostoevskij si rifiuta di essere colui che offre una giustificazione del male, una risposta inconfuta-

bile, senza lasciare cadere tale «sofferenza inutile» nell'assurdo (come in A. Camus), ma piuttosto serbandola in sé, assumendola fino in fondo nella sua carne. Alla luce di questa posizione, dopo un'acuta interpellazione filosofica dei testi dostoevskijani, Pareyson giunge a questa valutazione conclusiva: «L'idea del Dio sofferente (che partecipa fino in fondo della sofferenza umana) è infatti l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile»<sup>26</sup>.

#### **4. Lo «scandalo» del male tra libertà e caduta nell'assurdo**

La risonanza che queste pagine de *I Karamazov* ebbero nel pensiero russo del Novecento, soprattutto nel rapporto inscindibile fra lo scandalo del male e il problema della libertà, fu davvero straordinaria<sup>27</sup>. L'opera di Dostoevskij diviene un modello filosofico e teologico, oltre che letterario, al quale tutti i grandi filosofi del Novecento fanno riferimento. Il confronto del pensiero russo su questo problema è straordinariamente ricco e fecondo, ma anche ribollente di passioni e arditi paradossi.

Uno dei primi e più acuti interpreti dell'opera di Dostoevskij e del problema del male è stato certamente Vassili Rozanov<sup>28</sup>, il pensatore inquieto e tormentato che pro-

<sup>26</sup> L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, in *Giornale di metafisica* 1 (1982) 123-170, ora nella raccolta postuma, Id., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995.

<sup>27</sup> Una risonanza che ebbe una sua particolare incidenza teoretica all'interno della corrente sempre viva dello slavofilismo, più incline alla recezione di queste problematiche, passate attraverso la lezione di Schelling. In fondo, da questo punto di vista, l'idea etico-metafisica dostoevskijana è la stessa di quella che Schelling ha svolto in alcune pagine delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, ora in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1975.

<sup>28</sup> Uno dei suoi biografi, Leskovec, lo definisce significativamente «il nuovo Giobbe russo dell'inizio del secolo, coinvolto dalle contraddizioni della realtà circostante e dalla rovina delle cose più care», cfr. P. Leskovec, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Orientalia Christiana, Roma 1966, p. 8.

rompe nelle esclamazioni più terribili ed esasperate sul mistero metafisico della sofferenza<sup>29</sup>. Anche Sergeij Bulgakov ha colto con acutezza la portata filosofica di Dostoevskij esaminando la figura di Ivan Karamazov come «tipo filosofico», con preciso riferimento jobico al problema da questi posto e che ritorna con forza tragica e folle audacia, sull'origine e il significato del male nel mondo. Una soluzione al problema della teodicea (con la quale tutti i sistemi filosofici hanno tentato di misurarsi) è pensabile in ultima analisi – secondo Bulgakov – «solo per proprio conto e a proprio rischio, non con il solo intelletto e con la semplice logica, ma con tutto il proprio essere»<sup>30</sup>. Sentire sulle proprie spalle il peso di questa terra desolata, portare nel cuore, con pietà e compassione, anche soltanto una parte di questo dolore, soffrire in se stessi della sofferenza altrui, è la condizione fondamentale per la fecondità della propria vita interiore e per riconoscersi creature fragili, vulnerabili, avvolte dal mistero della vita.

Uno dei filosofi che, in ambito russo, ha prestato una rigorosa attenzione alle domande di Ivan Karamazov è stato Nikolaj Berdjaev. Le sue riflessioni, sia pure nella loro talora estrema paradossalità, colgono compiutamente il senso di questa «tragedia della libertà». La «mente euclidea» di Ivan è incapace di capire Giobbe (in riferimento al quale dirà: «fui così crudelmente gabbato al tempo dei tempi») e quindi il senso della sofferenza e del male, perché è incapace di corrispondere al problema della libertà. Se la sua rivolta prende inizio dalla libertà, termina tuttavia nel tentativo di costruire il mondo sulla sola necessità raziocinante e oggettivante. In una folgorante pagina di quelle sue opere che tanto insistentemente tornano su questo punto così decisivo per la sua prospettiva filosofica,

<sup>29</sup> Si veda in particolare il penetrante commento di V.V. Rozanov, *La leggenda del grande inquisitore*, a cura di N. Caprifoglio, Marietti, Genova 1989.

<sup>30</sup> S.N. Bulgakov, *Ivan Karamazov come tipo filosofico*, p. 83.

Berdjaev giunge a constatare che: «Il problema della teodicea è insolubile per il pensiero oggettivante, che si muove nell'ordine oggettivo del mondo; lo si può risolvere solo sul piano esistenziale, in cui Dio si rivela come libertà, amore e sacrificio, in cui soffre e lotta con l'uomo contro l'ingiustizia e le intollerabili sofferenze del mondo»<sup>31</sup>. All'eterna obiezione contro Dio circa la presenza del male nel mondo, alla quale tutta l'opera di Dostoevskij cerca di rispondere, Berdjaev formula in modo paradossale questa risposta: «Dio appunto perciò esiste, perché esiste il male e il dolore nel mondo: l'esistenza del male è una prova dell'esistenza di Dio. Se il mondo fosse esclusivamente buono e giusto, allora Dio non sarebbe più necessario, allora il mondo sarebbe Dio. Dio esiste perché esiste il male. Ciò significa che Dio esiste, in quanto esiste la libertà»<sup>32</sup>.

Per Berdjaev, al di là dell'estremo paradosso, Dostoevskij porterebbe al limite la convinzione interiore che l'esistenza di Dio non possa prescindere dalla libertà dello spirito, quindi solo in rapporto a Dio la domanda sul «perché» della sofferenza e del male può collocarsi in un suo orizzonte di senso. Là dove Dio non ci fosse, la domanda si perderebbe inevitabilmente nell'assurdo, nella vacuità del non-senso. Basti pensare alla figura mitica di Sisifo e all'uomo in rivolta di Albert Camus, che infine si chiedono: a che vale alzare i pugni contro Dio di fronte all'intollerabilità del male, se Dio non c'è?

## **5. Il grido di Giobbe: oltre le evidenze logiche della teodicea**

Tra i pensatori che, sulla scia di Dostoevskij e in costante dialogo con Kierkegaard, hanno posto al centro del-

<sup>31</sup> N.A. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, pp. 102-103.

<sup>32</sup> N.A. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, p. 85.

la propria attività speculativa la domanda intorno al senso della sofferenza, occupa un rilievo particolare Lev Šestov. Gran parte della sua opera<sup>33</sup>, infatti, ha come paradigma «il grido di Giobbe», tanto da diventare interprete originalissimo e prosecutore di quella «filosofia della tragedia» attraverso la quale già Dostoevskij aveva presagito che il luogo di Dio è oltre il muro delle evidenze logiche, ed è pura follia cercarlo tra i saggi e i sapienti, piuttosto bisogna cercarlo (come aveva fatto Kierkegaard) sulle tracce di Giobbe, «l'uomo piagato che ha conquistato il cielo».

Il grido di Giobbe, secondo Šestov, inaugura una nuova dimensione del pensiero che consiste nel superamento della ragione speculativa fino al completo abbandono alle *tenebrae fidei*, intesa, quest'ultima, come riconquista della libertà perduta, grazie alla quale «la verità si insinua nella vita senza alcun documento giustificativo». In questo pensatore, in maniera molto più veemente che in altri a lui contemporanei, emerge la necessità di un superamento della ragione logica formale come condizione per un disvelamento di ciò che al pensiero appare come indeducibile mistero. Coerente con la propria prospettiva, Šestov, pensatore del conflitto e del paradosso, assume Giobbe come vero e proprio paradigma teoretico ed esistenziale nel contrasto che oppone Atene e Gerusalemme, nel quale «quel che per Atene è sapienza, è follia per Gerusalemme». In questa opposizione radicale si riflettono i simboli di molti conflitti: tra ragione e fede; tra speculazione e rivelazione; tra il generale e il particolare; tra i «maledetti bene e male», come li definisce Ivan Karamazov, e il «De profundis». Dentro tale conflitto Giobbe diviene riferimento imprescindibile verso una ricerca filosofica del senso, ricerca «delle sorgenti

<sup>33</sup> Dalle prime opere, quale *La filosofia della tragedia*, ad altri scritti fondamentali, come *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Vrin, Paris 1936, tr. it. *Atene e Gerusalemme*, fino alla più nota raccolta dal titolo *Sulla bilancia di Giobbe*.

ti della vita», oltre il trionfo della ragione teorica e del necessario comprendere, afferrare e misurare il mondo.

Šestov si fa promotore quindi di una filosofia esistenziale intimamente unita alla fede, che cerca non la comprensione ma la vita, che non è riconoscimento teorico o pratico dell'ordine della realtà, ma sforzo di liberazione dalla necessità verso le sorgenti della vita. In tale prospettiva la fede diviene la dimensione costitutiva del pensiero e impone il confronto con Giobbe e con il suo Dio. Se «dire Dio», infatti, significa biblicamente dire che «tutto è possibile», contro il «tutto necessario» della filosofia speculativa, questo Dio jobico non potrà essere riconosciuto che mediante una conoscenza non evidente. Šestov giunge così ad affermare: «Dio esige sempre da noi l'impossibile e principalmente in questo sta la differenza fra Dio e gli uomini. O forse il contrario, la somiglianza: non è detto che Dio ha creato l'uomo a sua immagine? E l'uomo si rivolge a Dio soltanto quando desidera l'impossibile. Per ottenere cose possibili si rivolge ai suoi simili»<sup>34</sup>.

Nel conflitto aperto con la ragione, in cui alla fine il nulla ci sta di fronte e con esso l'angoscia, Šestov incontra Kierkegaard, riattinando in Giobbe il senso della rivolta totale e radicale. Quando si guardano in faccia il dolore, la nausea della vita e la morte stessa, come Giobbe, la disperazione e l'angoscia, come Kierkegaard, ci si trova ricchi solo della propria sofferenza, al cospetto dell'impossibile. Allora dobbiamo chiederci da quale parte penderà la bilancia di Giobbe; il peso della nostra sofferenza riuscirà a sollevare il piatto in cui sarà gettata tutta la saggezza del mondo? O forse, l'uomo dovrà accettare il giogo della ragione, rassegnarsi alla propria sventura perché, come insegna Spinoza, «l'uomo non deve ridere, piangere, né indignarsi, ma capire»? Šestov richiama il Kierkegaard de *La ripresa*, là

<sup>34</sup> L. Šestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 456.

dove il filosofo danese osserva: «Giobbe fu benedetto, tutto gli fu reso doppio. Questo è ciò che si chiama ripetizione (...). La “ripetizione” dunque esiste». Ma quando e come può accadere? – si chiede Šestov con Kierkegaard –: «È difficile spiegarlo con le parole umane. Quando si è prodotta per Giobbe? Quando ogni creatura, ogni probabilità umanamente pensabile provano la sua impossibilità. Soltanto l'orrore giunto alla disperazione sviluppa nell'uomo le sue forze più alte»<sup>35</sup>.

Così per Šestov le grida di Giobbe non sono un vociferare insensato, assurdo e inutile, ma in esse è presente la forza inaudita che, come le trombe di Gerico, deve fare cadere le mura della fortezza. E se all'inizio Giobbe sembra quasi trattenere queste grida, man mano che le sciagure si moltiplicano e si ingigantiscono si solleva la tensione dell'indignazione e dei pianti repressi, spezzando la dura scorza delle evidenze che paralizzano la sua libertà. Per Šestov infatti: «Il significato di Giobbe sta precisamente in questo: che egli non sfoga il patetico della libertà in false consolazioni. La benevolenza e la sapienza parlano per bocca degli amici di Giobbe; eppure essi non solo non riescono a calmarlo, ma lo irritano ancora di più. (...) Per Giobbe ogni teodicea appare sacrilega. Ogni tentativo di spiegare la disgrazia non faceva che aggravarla agli occhi di Giobbe; non sapeva proprio che farsene delle spiegazioni e delle consolazioni»<sup>36</sup>. Come sappiamo Giobbe cerca salvezza nel «clamare», nell'invocazione a quel Dio che giunge a rendergli il doppio di quanto ha perduto. Secondo Šestov solo «là nell'abisso insondabile della disperazione il pensiero stesso si trasforma; solo là può essere compreso il senso delle parole enigmatiche del salmista “*de profundis ad te, Domine, clamavi*”»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> L. Šestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1936, p. 72.

<sup>36</sup> L. Šestov, *Athènes et Jerusalem*, p. 390.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Nella perdita di questa facoltà del «clamare» risiede quanto di più desolante è accaduto nel pensiero moderno contemporaneo. Solo nell'abisso, nel tremore e nella sofferenza insorgono le domande ontologicamente decisive, ed è qui che l'integrazione jobica si incontra con l'interrogazione filosofica. Šestov si chiede in proposito di cosa sono fatte le domande, segno dell'umana forza investigativa, ma anche della sua limitatezza. Secondo Spinoza si possono fare solo domande che non riguardano ciò che più ci riguarda, a cui si danno risposte di cui non abbiamo nessun bisogno; questo perché la filosofia ha preteso di essere «vera» anziché «ottima», intendendo «ottima» solo una filosofia della vita. La filosofia contemporanea, a differenza di Giobbe e dei grandi profeti dell'antichità, «è convinta che le domande debbono essere fatte di una materia indifferente e senza valore. Essa spazza via, come inutili detriti, la bellezza, il bene, le estasi, le lacrime, le maledizioni, senza nemmeno sospettare che tutto questo è ciò che di più prezioso abbia la vita, e che proprio di questa materia dovrebbero esser fatte le vere domande filosofiche»<sup>38</sup>.

Nelle sue opere Šestov, come Giobbe, grida! Un grido acuto contro la filosofia che della necessità è il discorso, contro il «muro di cristallo delle evidenze», contro l'incantesimo della ragione, che impedisce ogni apertura possibile verso la fede, sulla terra insicura e vacillante, in cui risuonano soltanto grida e domande. Il senso della sofferenza va ricercato allora all'interno della stessa domanda, dentro quello stesso grido che scaturisce dalla *fides quia absurdum*: «Pensate i miei spasimi e sul piatto mettete la mia cancrena, peseranno di più che la sabbia di tutti i mari, perciò barcollano le mie parole» (Gb 6,2-3).

<sup>38</sup> L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe*, p. 211.

## 6. La sofferenza, un mistero di preghiera e di amore

Nella posizione di Šestov traspare non soltanto una forte precomprensione ebraica, ma anche un'accentuazione del conflitto con la ragione che inevitabilmente porta a una fuga verso l'irrazionale. Più mediata ed equilibrata appare invece la concezione di gran parte degli autori citati, nei quali il superamento translogico della ragione non ha nulla di irrazionale, ma sembra piuttosto una necessità stessa del pensiero di fronte al mistero della rivelazione. Tra questi merita un'attenzione particolare, ancora una volta, padre Pavel Florenskij, che affronta la questione della sofferenza e del male in relazione alla figura di Giobbe, anticipatore di Cristo. Non dimentichiamo che l'opera originale ha come sottotitolo: *Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere a un amico*, ove il termine «teodicea» ha in questo caso un significato assai diverso da quello del pensiero filosofico e teologico elaborato più compiutamente da Leibnitz. Pur muovendo da un ripensamento radicale dei problemi inestricabili (il male, la sofferenza, il peccato, la geenna), Florenskij intende la *teodicea* come processo ascensionale dell'uomo verso la vita di Dio, sotto l'influsso della grazia. Lontano da ogni lettura retribuzionistica e meccanicistica del male, la teodicea sembra qui piuttosto suggerire un percorso ascetico verso la perfezione interiore<sup>39</sup>. Come più tardi afferma Semën L. Frank, portando a piena maturazione le intuizioni di Florenskij, «il problema della teodicea – che insorge con il libro di Giobbe –, è assolutamente insondabile razionalmente (...) poiché il male nasce dall'abisso ineffabile che sta come *al limitare* fra Dio e il non-Dio»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Per un confronto che evidenzia la radicale diversità di impostazione del problema della teodicea all'interno del contesto filosofico occidentale rimandiamo in particolare all'ottimo studio di G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; cfr. inoltre S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

<sup>40</sup> S.L. Frank, *L'inattinguibile. Verso una filosofia della religione*, pp. 338; 353.

Per Florenskij la vita stessa della verità (*istina*), la sua inesauribile pienezza, oltrepassa qualsiasi tentativo di volerla racchiudere dentro una definizione puramente logica e formale. Per questo, nel suo senso ultimo, «la verità è antinomica e non può non essere tale». Questo significa che la verità comprende in sé il dramma della sua caduta, della sua sofferenza, del suo grido, della sua Croce. Solo così sarà verità e non una parte di essa (come vuole l'eresia), solo così può accogliere in sé la vita e salvarla. «Antinomia» quindi intesa come *coincidentia oppositorum*, come coincidenza in Dio stesso delle definizioni contraddittorie, secondo la classica definizione del Cusano. L'antinomia, categoria chiave di tutto l'itinerario di pensiero di Florenskij, è l'essenza stessa delle esperienze vitali, che ha la sua origine nella frammentarietà dell'essere, segno della distanza tra intelletto umano e verità divina. Un invito a riconoscere il mistero che attraversa la realtà e la radice paradossale della fede cristiana, che ha nella Croce, quale luogo della «sconfitta» di Dio e insieme della sua gloria, il punto culminante.

Nella VI «lettera» dell'opera, dedicata a *La contraddizione*, l'autore coglie nella figura di Giobbe la chiave d'accesso che porta alla verità antinomica. Molto significativamente Florenskij osserva: «Tutto il libro di Giobbe rappresenta questa esperienza incarnata della contraddizione, è tutto costruito sull'idea dell'antinomicità. Dio ci ricorda che l'uomo non è la misura della creazione, che l'universo è costruito secondo un piano che infinitamente trascende la ragione umana. I desideri e le opere di Dio sono essenzialmente incomprensibili per l'uomo e perciò sembrano irragionevoli (Gb 23)»<sup>41</sup>.

Il libro di Giobbe dunque, proprio nel suo acme di antinomicità, ci invita a ripensare radicalmente al mistero della sofferenza in relazione al mistero inattuabile di Dio.

<sup>41</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 171.

In perfetta consonanza con il più profondo sentire filosofico russo, Florenskij fa risuonare accanto alle parole di Giobbe quelle di Dostoevskij, là dove osserva: «Tutto è mistero, in tutto c'è il mistero di Dio... Ed è meglio che sia mistero: esso è terribile e mirabile al cuore, e questo timore è per la letizia del cuore... È ancora più bello che sia mistero» (*I demoni*). L'antinomia è nelle fibre della verità di fede, ne dischiude in qualche modo il mistero, sospingendo la ragione verso un superamento di sé nell'apofasi. Questo «mistero del disordine morale colpisce Giobbe per la sua grandezza, mentre i suoi amici non lo percepiscono nemmeno (Gb 21). "Mettete il dito sulle vostre labbra"; un gesto di silenzio e di mistero, lo stesso gesto che vediamo spesso sulle icone di Giovanni il Veggente»<sup>42</sup>. Per Florenskij quindi Giobbe è colui che coglie con profondità abissale il senso del male, come esperienza indescrivibile e indicibile, che non «può rivestirsi di parole se non nella contraddizione del sì e del no». Noi non possiamo, al pari degli amici di Giobbe, fingere che le contraddizioni siano inesistenti, che la ragione conoscitiva sia monolitica e non frazionata, che il mondo conoscibile sia la perfetta armonia, nascondendone le crepe. Non dobbiamo lenire la contraddizione con l'unzione dei filosofemi: «Che la contraddizione resti così come è (...) poiché essa (come insegna Giobbe per primo) è sempre un mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore. Quanto più ci si avvicina a Dio, tanto più chiare sono le contraddizioni»<sup>43</sup>. Solo nella Gerusalemme celeste le contraddizioni si dissolveranno e la verità sarà una, ma sulla terra queste sono in tutte le cose, contro ogni deduzione filosofica, ed è proprio questa presenza dell'antinomia che richiama «l'assoluto inesprimibile».

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 172.

L'ingiusta sofferenza di Giobbe nella sua antinomicità, nel suo apparire persino scandalosa, diviene non causa di separazione da Dio, ma addirittura motivo per entrare in maggiore intimità con lui nella permanenza profonda della fede, e infatti «di fronte all'antinomia è necessaria la fede, vista l'impossibilità di costringerla al piano del razioncinio. È un "sì" e un "no" e questa è la migliore dimostrazione della sua portata religiosa. (...) Dove non c'è antinomia non c'è nemmeno la fede: ed essa scomparirà solo quando la fede e la speranza verranno meno e rimarrà soltanto l'amore (1Cor 13,3-13)»<sup>44</sup>.

Il senso della sofferenza può donarsi dunque solo nella sua libertà e gratuità infinita come pura grazia, come rivelazione indeducibile dell'amore di Dio. Soltanto per l'anima sfiorata dalla grazia, gratuitamente donata all'amore, le contraddizioni sono superabili. La sofferenza è come l'aprirsi di una ferita che mostra il segno dell'antinomia del reale, una ferita che può far perdere il senso ma lo può anche far sorgere. Dal fondo di questa ferita può sorgere un clamore destato dalla grazia ineffabile e invisibile, che salva solo sfiorando.

## **7. La sofferenza trasfigurata**

In questo confronto con alcuni tratti del pensiero religioso russo, all'interno del più vasto sfondo spirituale dell'Ortodossia slava, abbiamo tentato di avvicinarci alla peculiarità cristiana ortodossa relativamente alla sfida della sofferenza e del male per l'esistenza umana. Senza alcuna pretesa di esaustività, ma con la preoccupazione di restituire uno stile, una sensibilità, un modo altro di essere del pensiero cristiano orientale che, nella reciprocità con il ver-

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 176.

sante occidentale, può aiutare a scorgere le diverse ricchezze che scaturiscono da un'unica sorgente. Per la tradizione ortodossa slava «ripensare la sofferenza» significa innanzitutto ripensare le proprie radici, ritornare a Giobbe, letto e interpretato alla luce della Croce di Cristo. Anche se questo approccio presenta non pochi problemi dal punto di vista del rigore esegetico, tuttavia esso colloca il problema nell'orizzonte della storia della salvezza, e mentre mostra quel profondo legame con la tradizione liturgica e patristica, ne offre anche il dono di un senso della sofferenza oltre il tempo, un dono permanente.

Sulla base di questa tradizione i pensatori cristiani, soprattutto russi, hanno tentato di mostrare che in fondo è possibile comprendere l'enigma della sofferenza, a partire da Giobbe, tenendo conto delle molteplici possibilità di interpretazione e di relazione con il problema, delle quali l'indagine razionale costituisce soltanto un aspetto e certamente non il più convincente per corrispondere alla sfida estrema che la questione pone. Nella prospettiva spirituale cristiana la sofferenza, come il male, è la radice del mistero, un mistero posto all'origine della relazione tra Dio e l'uomo. Tuttavia proprio lungo questo cammino ascetico verso la divino-umanità la sofferenza può diventare anche la radice della conoscenza, una «conoscenza che diviene amore» (san Gregorio Niseno), se l'esistenza stessa è vissuta come dono, nella perfetta gratuità. Questo anche quando l'esistenza è straziata dal dolore? Il simbolo di Giobbe riflette per intero la condizione umana, avvertendo sulla propria pelle, sia pure nella prospettiva di Dio, la distanza che lo separa da Dio, il peso della sua impotenza, la sua abissale solitudine, infondatezza, fragilità e inquietudine (Gb 14) in cui la vita ha la consistenza dell'ombra. Giobbe con il suo dolore, con le sue grida, con le sue terribili domande, ma anche con la sua fede, delinea la via dell'esodo da ogni presupposto e sicurezza.

Per il pensiero cristiano russo la fede di Giobbe è già tutta nel suo grido, in cui rifiuto e invocazione si tendono

verso l'inattuabile. In questa prospettiva di pensiero, la sofferenza come enigma per l'uomo si è incontrata in Cristo crocifisso con la sofferenza come enigma di Dio. Il grido di Giobbe si incontra così con l'abbandono di Gesù sulla Croce, in cui Dio onnipotente risponde nel silenzio della sua infinita debolezza, nella sua estremità di dolore che rivela l'amore, assumendo in sé tutta l'umana debolezza e sofferenza<sup>45</sup>. Permanendo all'interno dello stesso orizzonte di pensiero, tra le diverse concezioni contemporanee emerse in ambito occidentale quella che più si avvicina alla sensibilità teologica e filosofica russa sembra essere quella di Simone Weil, che, lasciandosi provocare fino in fondo da Dostoevskij e in particolare proprio dalle terribili domande di Ivan Karamazov, coglie lo «scandalo» della sventura al suo punto limite, non tanto nelle diverse forme della sofferenza fisica, morale, sociale che affliggono il genere umano, bensì nel fatto che Dio abbia permesso alla sventura di afferrare l'anima degli innocenti, al punto di impadronirsene completamente. Solo un miracolo può strappare e salvare l'anima di chi è schiacciato da questa disperazione e orribile prova, restituendola alla bellezza del dono. Questo miracolo di trasfigurazione interiore è tutto racchiuso nella possibilità di «continuare ad amare a vuoto, ... sia pure con una parte infinitesimale di se stessi»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> A questo proposito, ampliando il confronto su un altro versante del pensiero cristiano del Novecento vengono in mente le celebri riflessioni del pastore luterano D. Bonhoeffer contenute in *Resistenza e resa*. Nella lettera all'amico E. Bethge del 16-7-1946 egli affermava: «Il Dio che è con noi, è il Dio che ci abbandona... il Dio che si lascia scacciare dal mondo, sulla croce, è un Dio impotente e debole nel mondo e soltanto così rimane con noi e ci aiuta (...). La Bibbia indirizza gli uomini all'impotenza e alla sofferenza di Dio».

<sup>46</sup> L'intensa e persuasiva argomentazione proposta dalla pensatrice francese ha il suo fulcro in questo passaggio: «Nella sventura Dio è assente, più assente di un morto, più assente della luce in un sotterraneo completamente buio. Una specie di orrore sommerge completamente l'anima. Durante questa assenza non c'è nulla da amare. La cosa terribile è che, se in queste tenebre in cui non c'è nulla da amare l'anima cessa di amare, l'assenza di Dio diventa definitiva. Bisogna che l'anima continui ad amare a vuoto, o almeno a voler amare, sia pure con una parte infinitesimale di se stessa».

Una delle peculiarità spirituali dell'anima russa è sempre stata quella di tenere insieme la profonda coscienza del proprio dolore e sofferenza con il bisogno interiore di salvezza, di redenzione, di trasfigurazione dell'esistenza. Per questo il cristianesimo russo ha saputo coniugare con particolare vigore spirituale e dogmatico la sofferenza della croce con la gioia pasquale, la memoria dell'agonia e del dolore con la luce trasfigurante della risurrezione. La profonda convinzione di tutti i grandi pensatori russi è che nel cuore della terra russa palpiti l'anima spirituale per la gioia trasfigurante della Pasqua. Dunque, il problema della sofferenza è essenzialmente un problema spirituale, dispiegamento di un duro cammino ascetico costellato di domande, afflizioni, cadute sotto il peso della propria croce. In questo cammino di invocazione e compassione, di dono e misericordia, è forse possibile giungere a «trasformare l'oscura sofferenza che conduce alla perdita dell'uomo in una sofferenza trasfigurata, la quale è via di salvezza (...). Ogni cristiano dovrebbe vivere la sofferenza come una penetrazione di luce, come qualche cosa che ha senso nell'ambito del proprio destino»<sup>47</sup>. La sfida ultima resta quella di riconoscersi creature generate da un mistero di amore e ritrovare in se stessi il diamante nascosto, riposto da Dio nell'uomo come sua immagine. Un diamante che se si lascia attraversare dalla luce radiosa e senza tramonto del Risorto, può restituire tutto il suo splendore.

tesimale di se stessa. Allora viene il giorno in cui Dio le si mostra e le rivela la bellezza del mondo, come avvenne a Giobbe. Ma se l'anima cessa di amare, cade, già in questo mondo, in qualcosa che assomiglia molto all'inferno», S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 85. Molto significativamente anche lo *starec* Zosima, perno spirituale de *I fratelli Karamazov*, aveva affermato in un punto cruciale del romanzo che «l'inferno è il tormento di non avere più niente e nessuno da amare».

<sup>47</sup> N.A. Berdjaev, *Dialectique existentielle*, pp. 100 e 109.

## La teologia della Croce e della gioia pasquale

*La «follia» dell'amore crocifisso e risorto*

### 1. La Croce della *kenosis* e della gloria

La vera sfida ecumenica per la cristianità del terzo millennio è quella di rimettersi ai piedi della Croce, lasciarsi ammaestrare dal terribile mistero di amore e di sapienza che scaturisce dall'evento pasquale. Nel momento estremo della sua consegna, nel quale l'Abbandonato viene «innalzato da terra», Egli promette infatti che «attirerà tutti a sé». Sulla Croce Cristo ci attira a sé, convoca e «provoca» tutti coloro che si considerano suoi discepoli a essere una sola cosa con lui, alla riconciliazione, alla «consegna» del reciproco dono. Dunque, meditare sul senso della Croce in prospettiva ecumenica significa anzitutto andare alla riscoperta di quel *kerygma* comune all'intera cristianità che solo se pienamente condiviso diviene pienamente credibile. Come è stato mirabilmente rimarcato da Giovanni Paolo II, sulla Croce «Cristo grida, ma l'uomo stenta a sentire la sua voce, perché noi non riusciamo a trasmettere parole unanimi (...); – anche per questo – le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Oriente lumen* 28.

Nella medesima prospettiva intende collocarsi questo contributo conclusivo, mediante il quale tenderemo di proporre una ricapitolazione dei tratti peculiari della *Theologia crucis* maturati all'interno dell'Ortodossia, nel confronto con il pensiero religioso russo. In essa, come nell'intera tradizione cristiana, la Croce, indissolubilmente congiunta con la figura del Cristo crocifisso, assume un rilievo e una decisività esistenziale e teoretica del tutto particolare. Nel Figlio crocifisso e risorto per la nostra salvezza, si dischiude nella sua paradossale potenza il mistero dell'essere di Dio e della divina Trinità. La riflessione teologica e filosofica dell'Oriente cristiano ritrova il suo fondamento ontologico e salvifico proprio in quel dialogo d'amore intra-trinitario, in quella relazione donante di reciproca «consegna» delle tre Persone, che ha nella Croce il suo fulcro e la sua essenza.

Come già abbiamo esaminato nei capitoli precedenti, la comprensione della cristologia ortodossa, maturata dal pensiero religioso russo, si presenta assai vasta e complessa<sup>2</sup> e in gran parte ancora da indagare compiutamente, nonostante i recenti tentativi di ricerca e le loro promettenti implicazioni sul versante ecumenico<sup>3</sup>. La vasta e ricca meditazione sull'immagine di Dio rivelata da Cristo crocifisso che la teologia ortodossa russa in particolare ci propone, non si lascia facilmente ricondurre ai modelli interpretativi preva-

<sup>2</sup> Tale complessità in parte è dovuta alla vasta riflessione cristologica presente nelle opere dei più rilevanti filosofi russi del XX secolo, ma anche alla necessità di una più attenta comprensione dello sfondo antropologico e culturale entro il quale prende forma questa spiritualità cristologica.

<sup>3</sup> Oltre alle due opere ormai classiche di B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, vol. III, Mazza, Firenze 1947 e P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, si vedano in particolare, tra gli studi più recenti, G. Piovesana, *Cristo nel pensiero russo*, in *Filosofia e Teologia* 1 (1989) 110-131; A. Joos, *Cristologia russa oggi: come coglierne l'originalità*, in *Nicolaus* 1-2 (1996) 5-71; N. Valentini, *Cristo nel pensiero russo tra kenosi e bellezza* (P.A. Florenskij, V.I. Ivanov, N.A. Berdjaev). Cfr. inoltre l'ampio *Saggio introduttivo* di S. Ševčuk al volume di P.N. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo*, Lipa, Roma 2001.

lenti nella tradizione occidentale, né a semplicistici schemi edificanti o al simbolismo metafisico della riconciliazione cosmica, ma neppure al pessimismo tragico di alcuni esiti estremi della *Theologia crucis* di matrice protestante. L'immagine di Dio evocata e rivelata dal crocifisso sembra qui richiamarci incessantemente all'essenza antinomica della fede cristiana, alla logica del paradosso di cui è intrisa l'esperienza religiosa viva. Ciò anche a motivo dell'originale e fecondo intreccio tra liturgia e teologia, filosofia e teologia, logica e mistica, etica e vita spirituale, e soprattutto della diffusa tendenza, nel pensiero religioso russo e nella cristologia contemporanea slavo-ortodossa, all'accentuazione prolettica e pneumatologica, escatologica e apocalittica.

Nella cristologia ortodossa sembrano così imporsi due prospettive di meditazione teologica e spirituale, solo in apparenza contraddittorie, ma che in realtà definiscono lo spazio di oscillazione del mistero: da un lato l'Agnello di Dio, che prende su di sé i peccati del mondo e si offre per la redenzione come vittima innocente e senza colpa, il Cristo sofferente, dolce e umile che si abbassa fino alla miseria della condizione umana, fino all'*autosvuotamento kenotico* (*uničičenie*), fino all'estremo confine dell'Abbandonato-Crocifisso; dall'altro il Cristo della tradizione che sottolinea la rilevanza della sua umanità deificata e della sua forma gloriosa, come i discepoli l'hanno veduta sul Tabor, vale a dire del Cristo pneumatoforo, portatore di quella Luce dello Spirito che fa risplendere ogni creatura della bellezza celeste. Dunque la Croce, quale sommo mistero d'amore, rivela l'immagine del Dio della *kenosis* e, al contempo, indissolubilmente e paradossalmente, del Dio della *gloria*. Qui di seguito tenteremo di dar conto della tensione antinomica che caratterizza questa verità dogmatica, cercando di corrispondere alla peculiarità dottrinale e spirituale della tradizione ortodossa che sempre avverte l'esigenza di far interagire in una prospettiva unitaria i diversi ambiti disciplinari della ricerca teologica.

## 2. La Croce nella Tradizione liturgica ortodossa

Di fronte alla Croce la parola viene meno, ogni discorso si espone al superfluo e talora persino all'empietà del linguaggio. Il grande padre san Gregorio Nazianzeno ci ammonisce ricordandoci che «la croce di Cristo è al di là di ogni parola». In essa trova compimento la teologia apofatica e mistica come esperienza dell'*amore folle di Dio*<sup>4</sup>. «Mentre i Giudei chiedono miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza (follia) per i pagani» (1Cor 1,22-23). Di questa «sapienza dell'amore», quale *follia della Croce*, la fede ortodossa intende essere fedele testimone a partire dall'evento pasquale che ogni liturgia rende presente.

Nulla meglio dell'evento pasquale disvela in tutta la sua sconvolgente meraviglia il senso di questo palpitare di nessi entro il mistero trinitario dell'Amore. Un *fare memoria* della santa, redentrica e terribile passione del Signore, fino al *folle Amore*, all'*Amore paradossale di Dio* che si rivela quale sorgente trinitaria, nell'estrema *kenosis* della morte di Croce<sup>5</sup>, celebrando la sepoltura del Corpo divino e la discesa agli inferi del Signore, mentre già s'intravede l'alba del luminoso giorno della risurrezione. La Croce è la prima parte del mistero pasquale. L'ultima meraviglia è il Cristo risorto dai morti, primizia della nuova creazione, il quale per mezzo della Croce e della morte ha ridonato al mondo la vita e la gioia: «O morte, dov'è il tuo pungiglione? O Ade, dov'è la tua vittoria?» (1Cor 15,54-55).

Ancora una volta, la sfida più bruciante lanciata dal mondo alla Chiesa e alla teologia cristiana si gioca su questa memoria viva del mistero pasquale come vertice dell'azione soteriologica e rivelativa del Verbo incarnato del Padre nel-

<sup>4</sup> Cfr. P.N. Evdokimov, *L'Amore folle di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1981.

<sup>5</sup> Cfr. D. Staniloaë, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma 1986 e P.N. Evdokimov, *L'Amore folle di Dio*.

lo Spirito Santo. Una memoria che è storia trinitaria di Dio e in quanto tale è risurrezione di Cristo e della vita nuova in lui. La Chiesa ha testimoniato e custodito nei secoli questa memoria attraverso la liturgia, accogliendo nella sua interezza e unità di fede l'evento pasquale come evento d'amore del Cristo risuscitato<sup>6</sup>.

La vita nella Divina Liturgia accoglie l'abbraccio di un mistero che raggiunge il suo culmine di forza spirituale e di fulgida bellezza proprio nella settimana santa, con al centro il mistero della Croce, fulcro del mistero pasquale. Nei riti del *Venerdì Santo* si rivive la Passione, la morte e la perfetta spoliatura del Signore e ogni gesto, ogni parola evangelica e liturgica fa convergere i fedeli ai piedi della Croce. È la contemplazione orante del Cristo crocifisso che nella sua compiuta umiliazione va incontro al Silenzio, oltre la muta forma della morte: «Come un agnello senza voce innanzi a chi lo tosa, così egli non aprì la sua bocca» (At 9,32-33). Sullo sfondo di questa silente sofferenza, risuona l'incontenibile grido dell'Abbandonato (Mc 15,34) e alla luce dell'esperienza drammatica del Silenzio di Dio, si fa più percepibile la fiduciosa preghiera di speranza (Mc 14,36). Nell'ora estrema del Silenzio-Abbandono, nella quale giunge all'*akme* la lotta con la finitudine, l'antinomia irrompe in tutta la sua tensione tragica e nel cammino verso la verità apre al mistero dell'anima un mistero di preghiera e di amore, che soltanto la perfetta prossimità col Padre disvelerà pienamente<sup>7</sup>. Siamo convocati alla veglia silenziosa sulla soglia

<sup>6</sup> Cfr. At 2,24; 3,15; 4,10; 5,30. Inoltre: 1Ts 1,10; 1Cor 6,14; 15,15; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Rm 4,24; 10,9; 1Pt 1,21.

<sup>7</sup> Cfr. in particolare L. Šestov, *La notte di Gethsemani*, in Id., *Sulla bilancia di Giobbe*, pp. 343-398; commento appassionato, fino all'estremo paradosso, del versetto di Blaise Pascal (*Pensées*, 553, ed. Brunshwicg): «Gesù sarà in agonia sino alla fine del mondo. Durante questo tempo non bisogna dormire», che Šestov identifica con il sonno dogmatico della ragione, del quieto possesso di una verità che tranquillizza. La fede invece è veglia senza fine, rinuncia a ogni certezza, è l'*agrippnia* insonne, generata dalla memoria di Cristo. Su questo aspetto riflette con inesauribi-

dell'abisso. Così il *Grande Venerdì*, «si fa memoria della santa, redentrice e tremenda passione del Signore e Dio Salvatore nostro Gesù Cristo che per noi volontariamente soffrì gli sputi, le battiture, gli schiaffi, le offese, le irrisioni, la veste purpurea, la canna, la spugna, l'aceto, i chiodi, la lancia, e soprattutto la Croce e la morte, fatti tutti avvenuti il venerdì»<sup>8</sup>.

Considerare la Croce come memoria viva del «Venerdì santo storico» (non soltanto di quello «speculativo» pensato da Hegel) significa andare incontro a Colui che offre e a Colui che è offerto. In quest'ora di silenzio estremo il Verbo può essere veramente riascoltato e pienamente rammemorato, e allora lo Spirito Santo scende e riempie lo spazio che l'offerta ha svuotato. Per quanto possa apparire paradossale, la Croce resta veramente, in ultima istanza, il «segno del Cristo risuscitato» (Giovanni Damasceno), un *segno-simbolo* che congiunge intimamente la creazione all'incarnazione, la passione alla risurrezione. Nella Divina Liturgia la Croce è la realtà del sacrificio (della *kenosis*), l'offrirsi del Figlio «spezzato» e «versato», nel diluvio della sua misericordia e del suo amore infinito, ma anche il simbolo reale della salvezza.

La Croce resta dunque il culmine di ogni paradosso e antinomia: sacrificio e salvezza; morte e vita; impotenza e forza di Dio: «La liturgia del sacrificio di Cristo (sulla Croce) costituisce il cuore della nostra vita e della nostra autocoscienza. Essa è ciò che dà forma alla nostra vita. Trasfigura e santifica il visibile e il privo di significato. Nella liturgia viviamo l'inconfusa pericorese dell'increato e del creato, della vita e della morte, del mistero e della logica, del miracolo e della legge, della libertà e della natura»<sup>9</sup>.

le tensioni problematica e forza speculativa anche M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1991, pp. 333-345.

<sup>8</sup> M. Gallo, *Liturgia orientale della settimana santa*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1974.

<sup>9</sup> Basilio di Inviron, *Canto d'ingresso*, p. 75.

La Croce, che la liturgia ci invita a contemplare nella sua potenza simbolica e misterica, emerge allora in tutta la sua lacerante antinomia dogmatica. Essa non ha nulla della vaga e rasserenante conciliazione cosmico-metafisica dell'*axis mundi*; albero primordiale e asse cosmico: «Punto in cui si conciliano e si risolvono tutte le opposizioni», in cui «si conclude la sintesi di tutti i termini contrari», come vorrebbe certa metafisica gnostica e tradizionalista<sup>10</sup>. La concezione autenticamente cristiana della Croce mantiene sempre una sua connotazione paradossale: essa è simbolo vivo della Passione di Cristo e insieme «sorgente di santità». Il simbolo della Croce non viene annullato, ma assunto in tutta la sua essenza antinomica: *scandalo irriducibile* del Venerdì Santo, e insieme «esaltazione» e «venerazione» gloriosa della Santa Croce. Liturgia e iconografia ortodossa contemplanò nella Croce non soltanto l'estremo dolore dell'Abbandonato, ma soprattutto la luce della gloria che da essa traspare. Per questo la Croce è addirittura *esaltata* come sorgente di salvezza e viene ricordata la terza domenica di Quaresima, chiamata *Domenica della venerazione della Croce*<sup>11</sup>, il Venerdì santo, giorno della crocifis-

<sup>10</sup> Cfr. R. Guénon, *Il simbolismo della Croce*, Rusconi, Milano 1973, p. 64.

<sup>11</sup> Alla vigilia di questo giorno, dopo la grande dossologia, la Croce viene portata in solenne processione al centro della chiesa e lì resta per l'intera settimana, durante la quale essa è venerata con un rito particolare, dopo ogni celebrazione liturgica. Gli inni dedicati a questa festività accentuano l'aspetto della gioia vittoriosa, anche per infondere, a metà Quaresima, un vigoroso sostegno spirituale. La lettura evangelica di questa domenica ci invita al contempo a un'adesione totale, a una vera e propria «con-crocifissione»: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua Croce e mi segua» (Mc 8,34). Soltanto la sua Croce può donare senso alle «nostre» croci, come infatti commenta il *Synaxarion* di questa domenica, «... nella fatica di questi giorni ci viene presentata la Croce che dà la vita, per ristorarci e rassicurarci, per ricordarci la passione di nostro Signore e per conformarci (...). In questo tempo di digiuno, di cammino difficile e di sacrificio, la Croce che dà la vita fu piantata in mezzo a noi dai santi Padri per procurarci riposo e ristoro, per renderci leggeri e coraggiosi in vista del cammino che resta da fare».

sione<sup>12</sup>, e nella festa dell'*esaltazione e venerazione della Croce*<sup>13</sup>.

Uno dei testi più classici dell'ufficiatura di questa ultima festa (attribuito a san Teodoro Studita) così canta: «O Croce, salvaci per la tua forza, santificaci per il tuo splendore! O Croce, rafforzaci per la tua esaltazione, poiché ci sei stata donata come Croce e salvezza della nostra anima».

<sup>12</sup> All'interno delle Chiese ortodosse la Crocifissione campeggia dietro l'altare e sul punto più alto dell'Iconostasi, affinché possa essere vista dai fedeli da qualsiasi luogo dell'edificio. Nell'icona della Crocifissione Cristo spalanca le braccia, con il capo serenamente chinato, gli occhi spesso ancora aperti, mentre la posizione delle gambe accenna come un passo di danza, la danza della vittoria sulla morte. Anche nel momento più acuto del dramma, la tradizione cristiana orientale non si limita a presentare il realismo dell'agonia, ma allude sempre al Mistero: «Con la morte ha calpestato la morte». L'icona della Crocifissione è a tre traverse e intende richiamare la «bilancia di giustizia»; la traversa inferiore sotto i piedi di Cristo solitamente è inclinata, il lato rivolto in alto sta a significare il destino del buon ladrone, mentre quello rivolto in basso indica quello del ladrone cattivo. Il legno affonda nella terra «cupa come un sepolcro» dove si trova il teschio di Adamo, che simbolicamente richiama l'umanità battezzata con l'acqua uscita dal costato di Cristo. Sopra la Croce si librano gli angeli, mentre ai lati la Madre di Dio e l'apostolo Giovanni partecipano alla sofferenza di Cristo nella speranza della risurrezione. Per le Chiese orientali la contemplazione dell'icona della Crocifissione significa immedesimarsi con il buon ladrone, che rappresenta l'umanità peccatrice e miserabile, eppure salvata e redenta, e quindi certa della promessa di essere con Cristo in Paradiso. Un'accurata riflessione sul simbolo della Croce che tiene conto degli aspetti biblici, patristici e iconografici è presente nel volume di P. Giglioni, *La Croce e il Crocifisso nella tradizione e nell'arte*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

<sup>13</sup> Nella tradizione delle Chiese bizantine questa festa, celebrata il 14 settembre, è annoverata tra le dodici grandi feste liturgiche. Essa è preceduta da un giorno di digiuno e seguita da sette giorni di dopo-festa (*metheortia*) e da un ottavo di congedo dalla festa (*apodosis*). Nella catechesi liturgica delle Chiese ortodosse vi è un insistente richiamo alla Croce di Cristo quale standard visibile della nostra fede (Sal 59,6; Is 11,12; Nm 21,8-9; Gv 3,14; Mt 24,30) e strumento della nostra salvezza. Su di essa, il Signore Gesù Cristo volontariamente, per amore degli uomini, offrì se stesso in sacrificio per i peccati del genere umano (2Cor 5,21; Ef 5,2; Eb 9,28; 10,12) e con ciò salvò tutti gli uomini dal peccato, dalla maledizione e dalla morte (Gv 3,14-15; 12,32; 1Pt 2,24; Gal 3,13; Col 2,14; Eb 2,14) e li riconciliò con Dio (Ef 2,16; Col 1,20). I Padri del VI Concilio ecumenico affermarono: «Poiché la vivificante Croce è stata per noi salvezza, è doveroso che noi ci applichiamo con cura a rendere onore alla Croce attraverso la quale siamo salvati dall'antica caduta nel peccato. Con la mente, con la parola e col sentimento dobbiamo darle venerazione» (Reg. 73). Sull'*esaltazione universale della venerata e vivificante croce* cfr. M. Donadeo, *La croce nella preghiera bizantina*, Morcelliana, Brescia 1990.

Questa antica festa dell'*Esaltazione della Croce*, che ha le sue origini a Gerusalemme, e che attribuisce alla Croce un particolare onore definito da due Concili (Quinsesto del 692 e II Concilio di Nicea del 787), appare assai emblematica<sup>14</sup>. I testi liturgici e patristici evidenziano infatti molto chiaramente come la Croce diventi ben presto l'immagine stessa del Crocifisso e della Risurrezione, assumendo in sé questi due aspetti inscindibili dell'unico mistero.

La Croce di Cristo è il grande, santo, immacolato sacrificio dell'amore di Dio, offerto dal Figlio di Dio incarnato che «Dio ha offerto in sacrificio di riconciliazione» (Rm 3,25) per il riscatto (Mt 20,28) e la salvezza (Mt 18,11; Gv 3,17) del genere umano decaduto dal peccato (Gal 1,4; Col 1,14), dalla maledizione (Gal 3,13) e dalla morte (1Cor 15,22). Il Crocifisso, vale a dire la passione del Dio-uomo, distrugge la potenza del tentatore, distrugge la morte e afferma la vita. In modo assai emblematico così recita uno dei più celebri inni liturgici: «Signore, ci hai dato la tua Croce come arma contro il diavolo; egli si spaventa e fremme non osando guardare questa potenza, essa infatti fa risorgere i morti e vince la morte, perciò noi veneriamo il tuo seppellimento e la tua risurrezione». La Croce non è dunque solo «sacrificio», né un segno di morte e di finitezza, ma di congiunzione con la sorgente della vita, di compimento dell'opera d'amore di Dio per la nostra salvezza, «perché Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, affinché chiunque creda in lui non perisca, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). La Croce è il luogo in cui Dio si fa carico della sofferenza e della morte, per dare la vita a un mondo caduto preda della morte (Ap 22,2.14.19). Per questo nella Croce è impressa la parteci-

<sup>14</sup> Per un confronto sistematico di carattere storico, liturgico e dottrinale riguardanti questa festa, rimandiamo alle intense pagine di G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 49-66.

pazione alla vita trasfigurata, anticipata dalla Risurrezione di Cristo, vita che non conosce termine.

*Excursus: dalla liturgia alla letteratura*

La tradizione ortodossa ha saputo custodire nei secoli questo profondo legame, attraversando le diverse esperienze culturali. Anche per Fëdor M. Dostoevskij, in profonda sintonia con la sua tradizione spirituale, la Croce è il luogo originario della sofferenza umana e della *kenosis* di Dio e allo stesso tempo è l'esperienza di compimento dell'amore nella libertà<sup>15</sup>. Nella sofferenza, nella *metanoia*, nel sacrificio, lo spirito umano si purifica, trova la sua integrità. La stessa Verità ultima si dischiude entro una dinamica paradossale (la logica dei «doppi pensieri»)<sup>16</sup>, passando attraverso la Croce del sacrificio e del dono di sé. La Croce è la liberazione interiore per chi si è già aperto al senso del perdono, della colpevolezza e della misericordia. La Croce è la cifra dell'annientamento interiore (*unicizënie*) di Cristo che, una volta assunto nella propria interiorità, opera la liberazione: in *Delitto e castigo* Sonia propone a Radja di scambiarsi le croci e lo stesso fa Lev Miškin con Rogožin ne *L'Idiota*.

<sup>15</sup> Il rimando più immediato è soprattutto al Libro V de *I fratelli Karamazov*, alle pagine incandescenti dedicate a *Il grande inquisitore*, nelle quali, tra l'altro, si afferma: «Tu non sei disceso dalla croce quando ti gridavano, pigliandosi beffe di Te: "Scendi dalla Croce, e crederemo che sei Tu". Tu non sei disceso perché, ancora una volta, non volesti asservire l'uomo col miracolo, e bramavi una fede libera, e non una fede vincolata al miracolo. Bramavi un libero amore, e non già le servili effusioni dello schiavo al cospetto del potente...», F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, p. 341. Per un confronto ermeneutico tra i più folgoranti su queste pagine rimandiamo alla celebre opera di V.V. Rozanov, *La leggenda del grande inquisitore*.

<sup>16</sup> Sulla rilevanza filosofica e teologica della meditazione dostoevskijana sono state scritte pagine di straordinaria forza teoretica da I. Mancini, *Frammento su Dio*, Parte III, «*Doppi pensieri*», Morcelliana, Brescia 2000.

La Croce è una conferma di rivelazione liberante, e non l'altare di un sacrificio espiatorio. L'incontro con la Croce è l'incontro con un Vivente che libera. Significativo a questo riguardo potrebbe essere un esempio tratto dall'iconografia della Riforma: la famosa tela di Hans Holbein il Giovane intitolata *Il Cristo morto* e datata 1530 (gli stessi anni in cui Lutero veniva elaborando la sua *Theologia crucis*). Nel quadro Cristo appare nell'abbandono della morte, anzi appare così abbandonato come solo può esserlo un cadavere. Il colore illividito del suo corpo pare già prossimo al disfacimento e tutto sembra gridare l'impossibilità di un altrove. Ippolit lo descrive come la raffigurazione di un individuo umiliato e vinto «da una forza oscura, nuda, eterna e inconsapevole alla quale tutto è assoggettato». «Contemplando quel quadro – dice nella confessione – la natura appare come una belva enorme, implacabile e cieca»<sup>17</sup>. La tela di Holbein il Giovane suscita in Dostoevskij, inorridito di fronte alla metamorfosi spirituale che ha ridotto l'icona bizantina del Crocifisso Vivente, dagli occhi spalancati, all'immagine di un cadavere putrefatto, le più terribili interrogazioni intorno alla possibilità di contemplare la Croce, segno tangibile dell'esistenza, nel mondo, del male, dell'ingiustizia, della sofferenza. Nel quadro, infatti, Ippolit vede un'immagine-anticipazione della propria morte fisica, ma al contempo la messa in questione della possibilità, annunciata da Gesù stesso, di una vita oltre la morte. Così anche nell'*Idiota*, come già in *Delitto e castigo*, l'interrogazione intorno alla Croce e al senso di quella morte si intreccia inevitabilmente con quella intorno alla possibilità della risurrezione, a partire dal suo significato immanente.

Sulla base di questa ricca tradizione spirituale liturgica, patristica e iconografica, come pure della feconda e problematica provocazione filosofica e letteraria, il pen-

<sup>17</sup> F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Garzanti, Milano 1975, p. 474.

siero religioso russo ha elaborato una varietà di prospettive ermeneutiche imperniata in gran parte sul simbolo cristico della Croce.

### 3. La *kenosis* della Croce e la comunione trinitaria

Come viene abbondantemente testimoniato dall'innovazione liturgica e dalla riflessione patristica e ascetica orientale, attraverso la Croce l'*agape* del Padre giunge nel Figlio al suo compimento reale nella pienezza della sua manifestazione, per il dono dello Spirito Santo. Nella liturgia del sacrificio di Cristo, che è il cuore della vita e dell'autocoscienza cristiana, la Croce è come piantata nel «grembo» dell'amore trinitario, in cui il punto estremo della *consegna kenotica*<sup>18</sup> è anche quello della rinascita a nuova vita.

La Croce è il fulcro dell'evento pasquale, in essa è racchiuso il fondamento ontologico trinitario che dischiude il cammino del Figlio fino alla sua estrema «consegna», che dal tempo storico sconfinava in quello escatologico, entrando all'interno della vita di Dio per riapparire e riconsegnarsi come il Risorto, il Vivente, e in quanto tale il vero Presente. Il cuore dell'esperienza spirituale cristiana che l'evento della Croce testimonia è in fondo l'incontro con il Vivente al quale si sceglie di donare la propria vita. Come è stato colto con acutezza dal vescovo Filarete, Metropolita di Mosca, sulla Croce si è manifestato «l'amore del Padre che crocifigge, l'amore del Figlio che viene crocifisso, l'amore dello Spirito che trionfa per la potenza della Croce. Tanto Dio ha amato il mondo! Ecco cristiano il principio, il mezzo e il fine della Croce di Cristo: tutto e solo l'amore di Dio»<sup>19</sup>. La Croce non

<sup>18</sup> Lungo questa prospettiva si svilupperà l'intensa riflessione cristologica di S. Bulgakov, sulla quale torneremo più avanti in questo capitolo.

<sup>19</sup> *Meditazioni sul Grande Venerdì* del Metropolita di Mosca Filarete, *Meditazioni e discorsi (Opere)* (in russo), Mosca 1873, p. 90.

è l'armonico comporre, né tanto meno il caotico confondere, ma il luogo supremo della storia trinitaria di Dio, poiché nella Croce eretta sul Golgota si è manifestato il cuore eterno della Trinità. Per questo nella Croce, sacrificio accolto da Dio-Padre, a espiazione del genere umano, si intravede quel nesso vitale con la risurrezione: «La Croce ha portato alla Risurrezione, la Risurrezione giustifica la Croce (...). Il sacrificio della Croce e la Risurrezione hanno un intramontabile significato per tutto il creato, per la sua salvezza, la sua rinascita, il suo rinnovamento e la sua immortalità»<sup>20</sup>.

Padre Pavel Florenskij fa della *kenosis* intra-trinitaria il paradigma di ogni esperienza umana fondata sull'amore e sulla donazione autentica di sé<sup>21</sup>. Agli inizi del Novecento la teologia *kenotica* ebbe all'interno dell'Accademia Teologica di Mosca una vigorosa ripresa, ma Florenskij, pur dedicando un intenso e originalissimo saggio esegetico all'argomento<sup>22</sup>, mantenne una sua autonomia rispetto ad alcune tendenze dominanti che rischiavano di condurre verso un *kenotismo* assoluto di matrice protestante, per valorizzare piuttosto l'istanza ontologica di questa autodonazione, già implicita nel nesso vitale Verità-Amore.

Per tentare di comprendere il mistero dell'annientamento *kenotico* di Cristo crocifisso, del «Dio-Amore, Sorgente dell'essere e della verità»<sup>23</sup>, occorre penetrare nella

<sup>20</sup> Metropolita Nikodim, *Croce e risurrezione e altri scritti teologici*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 32.

<sup>21</sup> Per un confronto più sistematico con la sua prospettiva trinitaria si veda L. Žák, *Verità ed ethos nel pensiero di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1999.

<sup>22</sup> P.A. Florenskij, «*Ne voschščenie nepščeva*» (*Fil 2,6-8*). *K suždeniju o mistike*. («Non considerò un rapimento»). Per un giudizio sulla mistica), apparso la prima volta in *Bogoslovskij vestnik* 7 (1915) 512-562. Il saggio, dedicato all'amico V. Ivanov, si presenta come una brillante interpretazione filologica, mistica, spirituale e storica del testo paolino, concentrandosi in particolare sulla parola-chiave *arpatos* (in russo *chiščenie*), intesa come *rapimento* estatico. Questo importante saggio è presente nella raccolta di scritti sulla mistica di P.A. Florenskij, *La mistica e l'anima russa*, pp. 75-131.

<sup>23</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, pp. 341-342.

vita intra-divina, che consiste «nella donazione reciproca di un amore tragico, che si sacrifica, (...) in un autosvuotamento, in un autoimpoverimento e autoumiliazione delle Ipotasi»<sup>24</sup>. Per Florenskij nella Trinità la verità svela se stessa nell'atto sostanziale d'amore, atto-sostanza, e in quell'atto *kenotico* d'amore è possibile la rivelazione della verità. La *kenosis* è come il compimento del dono di sé che ha la sua sorgente d'amore nella vita di Dio-Trinità, per poi irradiarsi a ogni realtà creata, grazie alla *kenosis* del Cristo crocifisso, che diventa «norma universale» dell'essere.

Siccome la verità non si può limitare alla sua proposizione formale, al frutto acerbo della conquista dialettica soddisfatta del proprio possesso, essa implica al contrario lo *svuotamento* di sé, la *kenosis* dell'Io, che si fa persona proprio aprendosi a un Tu, fino ad accogliere quel dono dell'amore che da Dio proviene (1Gv 4,7) e che fa rinascere alla vita, passando dalla morte alla vita (1Gv 3,14). L'uomo può quindi ritrovare se stesso e la sua dignità di persona solo se riesce a vivere e sperimentare esistenzialmente questa dinamica dell'amore *kenotico*, che è *svuotamento* e *abbandono* (Fil 2,7) del proprio Io nell'Io dell'altro. Infatti soltanto attraverso «questo svuotamento di sé, *kenosis* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria (...). Al contrario senza abbassamento l'Io attingerebbe il proprio modello solo in potenza e non in atto»<sup>25</sup>. Florenskij filosofo dell'*homoousia*, quale *sapienza dell'amore* trinitario che nasce dalla *kenosis*, mostra come l'esperienza di un'autentica fede cristiana non possa prescindere dall'acre svuotamento, nella perfetta persuasione che «la fede che ci salva è il principio e la fine della Croce e della con-crocifissione al Cristo»<sup>26</sup>. Dunque, la Croce come amore è il vero paradosso

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 102.

della fede e la vera antinomia della ragione, poiché è invito a riconoscere l'eccedenza del mistero, il paradosso presente nella Croce, lo «scandalo» della verità crocifissa.

Alla luce della *kenosis* del Cristo crocifisso il pensatore russo ci invita a rimeditare non soltanto la decisività storica del Venerdì Santo, ma anche la potenza salvifica che dalla Croce proviene. Sulla base di questi presupposti Florenskij infatti approda a una concezione cosmologica e antropologica che vede nella Croce «la forza fondante del mondo», il modello originario di tutta la realtà creata e «il fondamento di ogni essere come vera *forma* della sua esistenza», giungendo ad affermare: «La somiglianza con Dio è la manifestazione della Croce, la realizzazione in se stessi della Croce. La santa entelechia dell'umanità è la Croce, la Croce-entelechia»<sup>27</sup>. La Croce di Cristo è l'entelechia dell'essere umano, il suo stato di perfezione, percepita da Florenskij come *tipo dell'universo*, poiché «la Croce non è solo tipo dell'essere umano, bensì dell'intero universo»<sup>28</sup>. Questo il motivo per cui i primi cristiani videro tutto e ogni cosa *sub specie crucis*, proprio perché, «la Croce è la forza che dà ragione al mondo, che predetermina il mondo, protezione del mondo, idea del mondo, guida del mondo, *Sofia*. Nel suo insieme come nelle sue parti l'universo è cruciforme»<sup>29</sup>. La Croce si trova alla base di ogni vera forma dell'esistenza e la persona può crescere nella libertà come immagine di Dio e verso la sua piena somiglianza solo attraverso la Croce. Essa è *la luce della Persona del Signore, l'apparizione della sua Gloria* che apre alla Risurrezione, evento fondatore situato nel cuore della storia del mondo e dell'umanità. L'umanità del Cristo appare come l'umanità pasquale, umanità nella quale la morte e il peccato sono già stati vin-

<sup>27</sup> P.A. Florenskij, *Il timore di Dio*, Introduzione a *Filosofija kul'ta*, Mysl', Moskva 2004, tr. it. in Id., *Il cuore cherubico*, p. 280.

<sup>28</sup> P.A. Florenskij, *Ibidem*, p. 288.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

ti dall'Amore-Memoria di Dio. Se a causa del peccato, dell'*autoaffermazione inospitale*, la persona è stata come disintegrata, con l'accoglimento interiore, nella libertà, della luce-grazia di Cristo e della sua Risurrezione, la persona ritrova nell'*homoousia* della Santissima Trinità la sua *integrità interiore*.

Ma è forse nella poderosa opera di Sergej Bulgakov che la teologia della *kenosis* trinitaria, incentrata sulla Croce, trova la più matura sintesi<sup>30</sup>. Anzitutto va qui ricordato che in questa eminente figura del pensiero ortodosso russo la riflessione teologica non si riduce mai a esercizio accademico o ad astratta speculazione teoretica, bensì essa trova la sua ragion d'essere solo a partire da una concreta e personale esperienza d'amore con Dio. La teologia di Bulgakov è attraversata in primo luogo da un'esperienza della *kenosis* vissuta sulla propria carne, scandita da frequenti incontri con la sofferenza e il dramma della morte, con quelle che egli stesso definirà «sofferenze della crocifissione»<sup>31</sup>. Solo conformandosi all'esperienza dell'amore sacrificale di Gesù è possibile avvicinarsi veramente al mistero dell'esistenza trinitaria di Dio, che in Lui, Figlio di Dio incarnato, si è comunicato agli uomini. In Bulgakov questa percezione è molto nitida già all'inizio degli anni Venti, tanto da portarlo a sottolineare che: «Il sacrificio è la forza dell'amore e perciò senza il sacrificio della Croce non vi è amore. Occorre rinnegare, abbassare e dimenticare se stessi, bisogna mette-

<sup>30</sup> Sull'opera teologica di S. Bulgakov e la sua particolare attenzione al tema kenotico-trinitario, rimandiamo ai fondamentali contributi ermeneutici di P. Coda, *L'altro di Dio*, e alla sua sintesi: Id., *Sergej Bulgakov*.

<sup>31</sup> Dalla morte dei fratelli in tenera età a quella del figlio Ivan, dalla sofferenza della famiglia esule e povera in Crimea alla violenza subita dalla figlia Marija, alla separazione dal figlio Fedor... è un susseguirsi di dure «prove» che lo portano da ultimo a considerare la radice teologica di questa «paternità crocifissa». Egli scrive infatti in *Sofiologia della morte* (1939): «Il Padre manda il Figlio e tale invio è un atto d'amore sacrificale del Padre, ... del Padre, che vota alla Croce. L'opera del Figlio, vota se stesso alla con-passione e con-crocifissione, benché in modo diverso dal Figlio», cfr. tr. it. in appendice al volume P. Coda, *L'altro di Dio*.

re da parte, schiacciare se stessi, per permettere che l'altro, l'amato, sia felice. Allora il Signore fa sbocciare nell'anima i bianchi fiori di paradiso»<sup>32</sup>.

La Croce, tuttavia, oltre a configurarsi come tragedia umana, appare anzitutto come sacrificio dell'amore divino, l'intimo dramma d'amore della Trinità<sup>33</sup>. Nelle fondamentali opere teologiche della maturità, il teologo russo ripercorre nei suoi passaggi salienti e con variazioni minime i movimenti dell'*economia* divina, ricercando e scoprendo i fondamenti della *kenosis* di Cristo nell'interezza della vita della Santa Trinità, dalla creazione alla divinizzazione<sup>34</sup>. In questo percorso teoretico teologia e cosmologia, cristologia e antropologia si intrecciano in modo assai fecondo e acuto disvelando progressivamente la profondità abissale del mistero cristologico. Se tutte le azioni del Cristo sono teandriche, la sua crocifissione lo è sommamente, poiché in essa il Padre e lo Spirito in modo misterioso prendono parte. Nella Trinità, la vita divina si sostanzia della più intima relazione comunione tra le Persone, ponendo il suo fondamento ontologico e la sua sorgente generatrice nell'amore, un amore che comporta l'abnegazione, l'umiltà eterna e la *kenosis*, sapienza divina che sorge dall'amore *kenotico* avente nella vita intra-trinitaria del *Deus Trinitas* la sua origine e il suo fondamento; sapienza che viene incontro

<sup>32</sup> S.N. Bulgakov, *Note autobiografiche - Diari - saggi* (in russo), scritti nel 1924, pubblicati postumi, Orel 1998, p. 203.

<sup>33</sup> Questo aspetto così cruciale della riflessione teologica di Bulgakov è stato trattato con acutezza soprattutto da L. Žák, *La Croce, fonte della teologia in S. Bulgakov*, in G. Cichese - P. Coda - L. Žák (a cura di), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 283-313. Si veda inoltre P. Coda, *Cristologia della kenosi e della gloria, Introduzione* all'ed. italiana de *L'Agnello di Dio*. Segnaliamo infine il numero monografico dedicato a Bulgakov dalla rivista *Le messenger orthodoxe* 98 (1985).

<sup>34</sup> Tra le opere teologiche più rilevanti ricordiamo in particolare la trilogia di S.N. Bulgakov *Sulla Divinumanità*, che comprende: *Agnesť Božij* del 1933, tr. it. *L'Agnello di Dio; Utesitel'* (1936), tr. it. *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987; *Nevesta Agntsa* (1945), tr. it. *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991.

all'uomo a partire dalla creazione. Proprio questa concezione dell'essere personale di Dio come Amore triipostatico porta Bulgakov «a concepire la vita trinitaria come un processo sacrificale in cui il Padre, principio della vita trinitaria, è l'immagine dell'amore»<sup>35</sup>. Negli importanti scritti teologici dedicati alla Trinità l'esperienza della Croce è colta all'interno della dinamica ontologica dell'amore di Dio, di un'unica vita che è un triplice personale atto di autorinuncia rivelante l'essenza stessa della Santa Trinità. Dunque, «se la Croce rappresenta il simbolo di un amore sacrificale in generale, allora la SS.ma Trinità è la potenza della Croce, del reciproco autorinnegamento nel senso del soggetto triipostatico. Quindi, la Santa Croce è il simbolo non solo della nostra salvezza, ma anche della vita della SS.ma Trinità stessa»<sup>36</sup>. Dunque l'icona di Dio che rivela il crocifisso è in ultima istanza quella della comunione trinitaria quale relazione donante di amore, la Trinità triipostatica quale reciproca abnegazione.

Nell'icona ortodossa della *Trinità* di Andrei Rublëv, culmine di tutta l'iconografia russa, Cristo, che sembra per alcuni «al centro», si tiene piuttosto «nel sottofondo» inchinandosi sommessamente verso il Padre<sup>37</sup>, senza gli attri-

<sup>35</sup> M. Bordoni, «L'apporto della riflessione teologica ortodossa russa sulla soteriologia della croce e della risurrezione», in Id., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, vol. III, Roma 1986, pp. 415-423, cit. p. 418.

<sup>36</sup> S.N. Bulgakov, *Glavy o troičnosti* (Capitoli sulla Trinitarietà), in *Pravoslavna-ja mysl'* 1 (1928) 68-69, tr. it. in appendice al volume di P. Coda, *Sergej Bulgakov*, pp. 128 ss.

<sup>37</sup> Cfr. D. Ange, *Dalla Trinità all'Eucaristia*, pp. 95 s.; P.A. Florenskij definisce tutto questo la vocazione della terra alla «*homoousianità*» (cfr. *La colonna e il fondamento della verità*, Lettere 8<sup>a</sup> e 9<sup>a</sup>) e giunge persino a considerare la *Trinità* di Rublëv come la più persuasiva dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio (cfr. P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 64). Meditando sul significato spirituale di questa celebre icona egli osserva, inoltre: «All'ostilità e all'odio regnanti veniva a contrapporsi l'amore reciproco, sgorgante consenso, nell'eterno silenzioso colloquio, nell'eterna Unità delle sfere superne. Proprio questo, quella pace inspiegabile che scende a largo fiotto dritto nell'anima di chi contempla la *Trinità* di Rublëv, quell'azzurro diverso da ogni cosa al mondo, più celeste dello stesso cielo, un azzurro sovranna-

buti vittimistici, per offrire in levità il senso del suo annientamento interiore. Nel movimento circolare delle tre figure angeliche in *raccoglimento* intorno alla coppa eucaristica vi è un dinamismo di piena comunione, rivelazione della bellezza come amore realizzato che in sé racchiude in unità il duplice mistero di Crocifissione e Trasfigurazione. Un'autentica vita cristiana presuppone la partecipazione simultanea a queste due realtà. Ogni cosa può essere trasfigurata dalla Luce del crocifisso quale supremo evento dell'amore trinitario. Ma questa trasfigurazione è sempre il dono indeducibile che irrompe lungo il sofferto cammino ascetico, fino all'attraversamento della Croce.

La coscienza divino-umana di Cristo, mediata dalla conoscenza del Padre che in lui si rivela (filialità divina), si fa obbedienza filiale, e con l'incarnazione del *Logos* il Dio eterno diventa Dio-uomo, assumendo su di sé il peccato, che deve essere «sofferto» fino alla fine. Si tratta di una spogliazione *kenotica* della propria Divinità che «è opera del Figlio, d'accordo con la volontà del Padre e compiuta con lo Spirito Santo»<sup>38</sup>. Questa spogliazione del Figlio nell'obbedienza esaustiva al Padre giunge fino all'accettazione della morte, di lui che per natura non era soggetto alla morte come necessità, eppure accetta volontariamente di bere l'amaro calice mortale, portando al culmine tale esinanazione: «Svuotò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8). Qui si spalanca «il più profondo abisso della *kenosis* del Figlio, e insieme l'abisso della sua umanità nella sua via teandrica»<sup>39</sup>. E se

turale, quell'inesprimibile grazia del reciproco inchino, quella calma sovrumana del silenzio, quell'infinita sottomissione l'uno all'altro: questo noi consideriamo il contenuto artistico della Trinità», in P.A. Florenskij, *La Lavra di san Sergio e la Russia*, ora nella raccolta *La mistica e l'anima russa*, pp. 145-146.

<sup>38</sup> S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, p. 375.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 381. Tra gli itinerari interpretativi più stimolanti della cristologia *kenotica* di Bulgakov, dall'incarnazione alla gloria, segnaliamo A. Van Bunnem, *Actualité de la christologie du p. Serge Bulgakov*, in *Le messager orthodoxe* 98 (1985) 13-44.

questo calice della morte è bevuto interamente e senza attenuazioni sul Golgota, già nel Getsemani il Cristo ne era interiormente intriso (Mc 14,34), in un'agonia spirituale che corporalmente avrebbe visto il suo compimento sulla Croce.

Il Dio-uomo vive e sperimenta il più intenso e inconsolabile abbandono di Dio, precipitando nella voragine della morte e nella «tenebra del non essere» e il grido della Croce («*Eli, Eli, lema sabacthani?*») è il punto estremo di questa estenuazione della Divinità; un inabissamento del senso, insondabile, il cui fondo resta inattingibile: «Nella morte – commenta Bulgakov – anche egli al pari di ogni uomo, resta solo. In codesto grido del Dio-Uomo morente, c'è tutta l'infinita profondità della *kenosis*, di quella divina autoesinanazione che è pari soltanto all'abisso dell'amore di Dio»<sup>40</sup>. Come a confermare che è proprio lui, il Figlio di Dio nella sua Teantropia a varcare la soglia della morte; così il gemito si fa invocazione al Padre come epilogo di questa *kenosis*: «Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito» (Lc 23,46), aggiungendo l'ultima parola «*tutto è compiuto*» (Gv 19,30). Lo Spirito di adozione non ha dunque abbandonato definitivamente il Dio-uomo, anche nella morte. Nella morte del Cristo, quando Egli «emise lo spirito» (Mt 27,50; Mc 15,37; Gv 19,30 «rese lo spirito»), assistiamo dunque non solo all'estrema *kenosis* del Figlio, «ma altresì *kenosis* estrema dello Spirito Santo che riposa su di lui»<sup>41</sup>.

Questo consegnarsi del Figlio nelle mani del Padre costituisce indubbiamente «il più abissale *kenotico* nascondimento della Divinità», che trattiene tutta la sua carica paradossale nel ricevere il Figlio umiliato dalla morte, per

<sup>40</sup> S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, p. 382.

<sup>41</sup> S.N. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 446. Su questo aspetto cfr. L. Nigro, «*Paradosso e kenosi dello Spirito*», in Aa.vv., *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, vol. II, Roma 1983, pp. 947-964.

custodirlo fino alla risurrezione. Il pensiero umano si imbatte ancora una volta nell'antinomia dogmatica dalla quale prorompe il mistero divino, rendendo necessaria la fede. Antinomia che si fa ancora più acuta quando Colui che nella sua ipostatica filialità aveva proclamato di sé che Egli era «*la risurrezione e la vita*» (Gv 11,25) e che aveva ricevuto dal Padre il dono «di avere in sé la vita» (Gv 5,26), giace tre giorni nel *kenotico* silenzio della tomba. Ma il riposo dello Spirito Santo nel Figlio non è interrotto neppure dalla morte di Cristo e si estende la *kenosis* alla *predicazione negli inferi*, parte integrante del *Credo* della Chiesa quale «raffigurazione simbolica della permanenza di Cristo al di là del confine del nostro mondo visibile»<sup>42</sup>. Egli completa così la sua opera redentiva<sup>43</sup> e il suo ministero, manifestandosi anche a coloro che non hanno potuto vederlo né conoscerlo nella loro vita terrena. Il suo ministero sacerdotale continua oltre le frontiere della morte, prolungando il sacrificio offerto da lui per il peccato del mondo, grazie al sostegno dello Spirito, che condivide con il Verbo incarnato le sue sorti anche nell'oltre-tomba<sup>44</sup>. La morte, unitamente alla discesa agli inferi, è parte integrante del ministero sacerdotale del Cristo, l'ultimo atto della sua vita terrena, l'ultimo sacrificio-offerta, che in quanto tale mostra l'ultima vittoria sulla morte: «Avendo con la morte sconfitto la morte» (*Canone* di S. Giovanni Damasceno).

Dal rinnovato confronto teologico con la tarda riflessione filosofica di Schelling, Bulgakov opera un ripensa-

<sup>42</sup> S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, p. 446; cfr. inoltre *Il Paraclito*, p. 447.

<sup>43</sup> Per un confronto filosofico altamente problematico sull'evento pasquale che giunge fino all'«*irredimibile redenzione*», contrapponendosi nella sostanza a questa prospettiva ortodossa bulgakoviana, cfr. V. Vitiello, *Origine del male: mysterium Trinitatis*, in *Filosofia e Teologia* 2 (1995) 262-276; cfr. inoltre Id., *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995.

<sup>44</sup> Cfr. S.N. Bulgakov, *Il Paraclito*, p. 447. Per un confronto sistematico sull'eschatologia di Bulgakov si veda A. Ramonas, *L'attesa del Regno. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov*, PUL-Mursia, Roma 2000.

mento interpretativo del cammino *kenotico* di Dio a partire dalla creazione, intesa come primo atto sacrificale di quel rinnegamento di sé dell'amore divino che si sostanzia nel legame fondante tra la *kenosis* dell'Incarnazione e del Golgota del Figlio di Dio. La progressiva maturazione di questa prospettiva porta il teologo russo a un profondo mutamento interpretativo che investe inevitabilmente lo stesso mistero dell'amore trinitario, un mutamento che scopre il suo fulcro proprio nella *forza della Croce*.

Una *Omelia* del 1924 dedicata da Bulgakov a questo tema, in occasione della grande festa liturgica dell'*Esaltazione della Croce*, resta certamente tra le più emblematiche e vigorose testimonianze di questo nuovo orizzonte ermeneutico che pone la Croce al centro della rivelazione del Dio triipostatico. Come infatti commenta lo stesso Bulgakov: «Con l'immagine della Croce il Creatore ha tratteggiato nel mondo e nell'uomo la sua propria immagine, poiché secondo le testimonianze della Chiesa, la Croce è proprio *l'immagine di Dio, è un'indicazione al mondo*. Cosa annuncia questo segno? Annuncia l'amore di Dio e soprattutto l'amore di Dio per la creazione. Il mondo è stato creato con la forza della Croce poiché l'amore di Dio per la creazione è cruciforme. Il mondo è pure salvato dalla Croce, dall'amore cruciforme ed è benedetto dalla Croce, è segnato dalla forza della Croce. Ma il mistero della Croce penetra più in alto e più a fondo, poiché in esso si nasconde, in maniera arcana, l'immagine del Dio triipostatico, della Trinità nell'Unità. La Chiesa insegna che la Croce è *il segno della Trinità Inattin-gibile, la Croce è trisostanziale, poiché porta l'immagine divina triipostatica*. La Croce è la rivelazione della Santissima Trinità e la forza della Croce è la forza Divina. E quando, in preghiera, supplichiamo l'inattin-gibile, invincibile e divina forza della Croce venerabile e vivificante, noi preghiamo la stessa Trinità generatrice di vita che esiste nell'Unità, la sua unica vita ed essenza divina. La Croce è Dio Stesso nella rivelazione al mondo, è *la forza e la gloria di Dio*.

Dio è amore e la Santa Croce non è altro che l'amore di Dio. L'amore ha la forma della Croce. La forza, il fuoco e la natura dell'amore sta nel suo essere a forma di Croce e l'amore non esiste se non in forma di Croce (...). Non c'è un'altra via dell'amore, una competente sapienza, se non quella della Croce. La Santissima Trinità è l'eterna Croce in quanto reciprocità sacrificale dei Tre, unica vita, generata dalla libera abnegazione di sé, dal triplice autorinnegamento, dal dissolvimento nell'oceano divino dell'amore sacrificale. La Croce Trisostanziale porta il segno della Santissima Trinità. Perché le cose stanno così? Nella Croce si intersecano tre linee contrarie, esse vanno una verso l'altra da tre punti differenti, ma incontrandosi, intersecandosi, diventano una, al centro della Croce. Così anche nella SS. Trinità la vita divina della Triunità è un eterno incontro, la reciprocità nell'autodonazione mediante la quale ognuna acquisisce se stessa nelle altre ipostasi»<sup>45</sup>.

Per Bulgakov dunque, non soltanto l'immagine essenziale dell'amore di Dio è rivelata dalla Croce, che a sua volta rivela anche l'essenza stessa della Trinità come donazione d'amore nella reciproca consegna, ma essa è anche l'immagine della gloria di Dio, l'albero salvifico per il mondo, un «tratteggio figurato del Nome di Dio» che compie miracoli e libera forze, «il segno santo del Dio-Amore che brucia l'odio, la cattiveria e l'inimicizia». Insomma, «creando il mondo per mezzo della Croce, Dio nell'eterno suo consiglio, stabilisce che, sempre per mezzo della Croce lo salverà da se stesso, dalla rovina nel suo stato creaturale. Dio ha tanto amato il mondo che, sin dall'eternità, ha donato il suo Figlio Unigenito come vittima sulla Croce per la salvezza del mondo e lo ha chiamato alla vita dopo la morte per mezzo della morte di Croce e della risurrezione»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> S.N. Bulgakov, *La forza della Croce*, in Id., *Note autobiografiche - Diari - Saggi* (in russo), Orel 1998, p. 6.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

#### 4. La gloria del Risorto: la teologia ortodossa della gioia pasquale

Se il pensiero moderno occidentale si è in gran parte arrestato sulla «soglia delle apparizioni»<sup>47</sup> che precedono la notte luminosa della risurrezione<sup>48</sup>, meditando abbondantemente sul *Triduum Mortis* ai piedi della Croce con accenti commossi o recalcitranti, ben diverso è il cammino compiuto dal pensiero ortodosso, per il quale è il mistero della risurrezione a risplendere in tutta la sua forza e vitalità. In virtù del radicamento alla vita liturgica, ascetica, filocalica, esicasta, diviene forse più chiaro il motivo per cui mentre in Occidente si è fatta più drammatica la domanda intorno all'assenza di Dio, «in Russia, la notte di Pasqua, alle grida ostili di “Dio è morto”, i fedeli da uomini apostolici, da testimoni quasi oculari, rispondono gioiosamente: “Cristo è risuscitato!”»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Molto significativo a questo proposito è il rigoroso percorso di cristologia filosofica compiuto da X. Tilliette, in *La Settimana Santa dei filosofi*, Brescia 1992.

<sup>48</sup> Il denso testo di X. Tilliette dedica un epilogo di una sola pagina alla risurrezione, tratta da una straordinaria riflessione di L. Wittgenstein che con particolare piacere riascoltiamo: «Che cosa porta anche me ad aver fede nella risurrezione di Cristo? Io gioco, in certo modo con questo pensiero. - Se non è risorto, si è putrefatto nella tomba come ogni uomo. Egli è morto e putrefatto. Allora è un maestro, come qualsiasi altro, e non può più essere d'aiuto; e noi siamo di nuovo in esilio, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione. Siamo per così dire in un inferno dove possiamo soltanto sognare, separati dal cielo come da un soffitto. Ma se devo essere veramente redento – allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio cuore, la mia anima, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto. Forse si può dire: soltanto l'amore può credere alla risurrezione. Oppure: è l'amore che crede alla risurrezione. Si potrebbe dire: l'amore che redime crede anche alla risurrezione; persevera nel credere anche in essa. Ciò che combatte il dubbio è per così dire la redenzione», L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, von G.H. von Wright - H. Nyman (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt am M., pp. 68-69. Annotazione del 1937 (*Pensieri diversi*, ed. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980).

<sup>49</sup> P.N. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, p. 214. La parola teologica dell'Oriente cristiano ha spezzato i limiti concettuali di un'on-

L'intera cultura slavo-ortodossa dalle sue origini a oggi ha gelosamente custodito nelle sue diverse forme del pensiero (letteraria, iconografica, filosofica, teologica...) l'intimo legame tra l'estrema prova *kenotica* del crocifisso e la gioia pasquale della sua risurrezione, nonché il radicamento alla sua memoria<sup>50</sup>. Pertanto non ci sorprende la perentoria domanda di Evdokimov: «Perché su tutta la superficie della terra risuonano queste parole: Cristo è risuscitato? (...) La mia anima mi dice fermamente che tali pensieri non si inventano. Essi nascono di colpo nei cuori sotto il soffio di Dio. So con certezza che ogni uomo in Russia benché mi sia sconosciuto, vi crede ardentemente e dice: da noi, prima di ogni altra cosa, celebriamo la Gloriosa e Luminosa Risurrezione di Cristo»<sup>51</sup>. La profonda convinzione di gran parte dei pensatori religiosi russi è che nelle profondità della terra russa, sia pure nel mistero di una storia che sopravvive dolorosamente alle sue mistificazioni, tra memoria e attesa, tra sgomento e speranza, palpita l'anima spirituale dell'Ortodossia per la gioia trasfigurante della Pasqua.

Come afferma Sergej Bulgakov: «La Risurrezione di Cristo è la festa del mondo cristiano tutto intero; ma da nessuna parte essa è così luminosa come nell'Ortodossia, e da nessuna parte – lo devo aggiungere – essa è celebrata

tologia razionale che ha portato il pensiero fino all'annuncio estremo della «morte di Dio» quale grido del nichilismo occidentale, mediante un'autentica «ontologia del mistero». Per un confronto filosofico-teologico su questo punto inerente la «morte di Dio» come silenzio con cui l'Occidente ha preteso dimenticarsi di Dio messo in rapporto con l'apofatismo orientale inteso come silenzio cristiano su Dio, rimandiamo all'intensa riflessione del grande teologo ortodosso contemporaneo Ch. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, recentemente riproposta, con il titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, a cura di A. Fyrgos, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>50</sup> Cfr. D.L. Beauvain, *L'Occident à l'école de l'Orient. Mistère pascal*, in *Irenikon* 1 (1926) 10-20; C. Andronikov, *Le cycle pascal. Le sens des fêtes*, L'Age d'Homme Paris 1970.

<sup>51</sup> P.N. Evdokimov, *Gogol et Dostoevskij ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Paris 1961, p. 141.

tanto come in Russia, nel momento in cui comincia la primavera, con la sua dolcezza e la sua trasparenza, con il suo chiaro trionfo. La notte di Pasqua, la sua gioia, la sua esaltazione ci trasportano nella vita del secolo venturo, nella gioia nuova, la gioia delle gioie, la gioia senza tramonto»<sup>52</sup>.

La festa della Pasqua è il cuore dell'Ortodossia, e la dolcezza e ricchezza della sua celebrazione penetrano irresistibilmente nell'anima come un torrente mistico di bellezza e amore. Una forza di cui è ricolmo il canone del mattino di Pasqua, pieno di allegria e gioia divina, a cominciare dal dono del bacio pasquale che i fedeli si scambiano nell'abbraccio, pronunciando le parole «*Cristo è risorto! - È veramente risorto*». La luce della risurrezione del Cristo è la luce dei secoli a venire, una luce che, se accolta, disperde le tenebre, e infatti l'inno del canone bellissimo di Pasqua, riprendendo una delle *orazioni teologiche* di san Gregorio Nazianzeno, così descrive l'esperienza pasquale del vivere con Cristo risorto: «Ieri ero crocifisso con Cristo, oggi sono glorificato con lui. Ieri ero morto con lui, oggi sono vivo con lui. Ieri ero stato sepolto con lui, oggi sono risorto con lui»<sup>53</sup>. L'anima spirituale dell'Ortodossia, e più specificamente l'intera cultura russa, è attraversata da questi riverberi radiososi in cui l'intero universo è raccolto e percepito con inaudita tensione escatologico-apocalittica.

L'anima ortodossa trova la sua sorgente vivificante in questa intimità col divino<sup>54</sup>, abitando il luogo del confine

<sup>52</sup> S.N. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 184.

<sup>53</sup> S. Gregorio Nazianzeno, *Orazioni teologiche*, PG 3978.

<sup>54</sup> Per questo l'esperienza spirituale delle *Vite* dei santi è costellata da prove e sofferenze indicibili che aprono alla prossimità della Gerusalemme celeste, fino a gustare la presenza della gioia pasquale. Dello *starec* Silvano si racconta ad esempio «che viveva in uno stato di felicità pasquale». «Dopo aver conosciuto la sua risurrezione e aver visto la luce della vita vera ed eterna, l'anima di Simeone (nome di battesimo di Silvano), nei primi tempi dopo l'apparizione (di Cristo) viveva in uno stato di felicità pasquale. Tutto era bene: il mondo magnifico, le persone amabili, la natura inesplicabilmente bella; anche il suo corpo era differente: era leggero, come se le sue forze fossero aumentate; la parola di Dio faceva gioire il suo animo. Questa

tra visibile e invisibile, fino all'epifania del Volto trinitario, mistero dell'incontro d'amore e di rivelazione, e senso dell'organica integrità di ogni cosa. Se l'incarnazione può essere intesa in qualche modo come una *nuova creazione*, la crocifissione va intesa piuttosto come santificazione. Questo è l'altro tratto peculiare dell'Ortodossia slava: in essa l'opera santificante e vivificante di Dio culmina nella risurrezione di Cristo e «se si penetra fino al cuore della spiritualità ortodossa, vi si trova anzitutto la sensazione viva dell'irruzione trionfante della vita eterna, della vittoria sulla morte e sull'inferno: è il soffio stesso del messaggio evangelico portato dalla gioia pasquale. Se Cristo non è risorto, la nostra predicazione, la nostra fede, tutto è vano»<sup>55</sup>. In ultima istanza, la sapienza della Croce è vissuta, infatti, come un morire al peccato, un morire a se stessi, per lasciarsi inondare dallo Spirito del Cristo risorto. Ecco perché il mistero pasquale costituisce il fondamento stesso del cristianesimo (1Cor 15,14-18).

Alla luce di queste acquisizioni sul senso ultimo della Croce, e con singolare potenza teologica e spirituale, padre Bulgakov interpreta la risurrezione di Cristo nella più vasta relazione con il ministero del Sommo Sacerdote, all'interno di un arco che va dalla passione-crocifissione alla glorificazione. Tale itinerario per un verso porta all'estrema problematicità l'evento della risurrezione, in quanto il cammino *kenotico* del ministero terreno del Dio-Uomo, lungi dal concludersi con la sua crocifissione (come generalmente è interpretato dalla riflessione teologica contemporanea), si estende anche alla sua risurrezione, fino alla glorificazione. Per altro verso, la risurrezione non è compresa come even-

sovraabbondanza di gioia riempiva la sua anima di compassione per gli uomini, ed egli pregava per il mondo intero», Archim. Sofronio, *Silvano del Monte Athos*, Gribaudo, Torino 1978, pp. 59-60.

<sup>55</sup> P.N. Evdokimov, *La novità dello Spirito Santo*, Ancora, Milano 1979, p. 31; si veda inoltre A. Schmemmann - O. Clément, *Il mistero pasquale*, Lipa, Roma 2003.

to ipostaticamente autonomo, ma come accadimento che può disvelare il suo pieno significato solo all'interno dell'originaria *kenosis* trinitaria.

I quaranta giorni che intercorrono tra la risurrezione e l'ascensione non sono solo il tempo necessario al consolidamento della fede nei discepoli, ma soprattutto il tempo conclusivo del cammino nella *kenosis*, secondo quanto afferma il Signore stesso alla Maddalena: «Non mi trattene- re, perché non sono ancora asceso al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre Vostro, Dio mio e Dio Vostro» (Gv 20,17). La vita del Risorto in questi quaranta giorni è avvolta nel nascondimento, dal quale esce per brevi «apparizioni». Ormai il suo cammino, nella *kenosis* «che va dalla discesa dai cieli fino al ritorno al cielo, all'Ascensione»<sup>56</sup>, volge al termine e lascia già intravedere il Figlio che *si è assiso alla destra di Dio*, entro il fulgore della Gloria. Decisiva a tale proposito è la Preghiera sacerdotale di Gesù: «Padre, glorifica il tuo Figlio, affinché anche il Figlio glorifichi te» (Gv 17,1) e più oltre in forma ancora più trasparente: «E ora glorificami, Padre, presso te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (Gv 17,5). Per Bulgakov non ci sono dubbi: dobbiamo considerare queste parole come invocazione rivolta al Padre, «preghiera per l'uscita dalla *kenosis*, per il ritorno al cielo»<sup>57</sup>. Il Figlio che risplendeva nella Gloria del Dio eterno, «prima della creazione del mondo», non ha esitato a spogliarsi di essa, volontariamente, per amore delle creature, e ora il Padre, mediante lo Spirito Santo, nuovamente lo ricolma della stessa Gloria, restituendo al *Logos* la sua pienezza di vita divina.

L'umile *Agnello di Dio*, che ha assunto sulla sua carne il peccato del mondo, si libera ora dalla *kenosis*, così il Cristo

<sup>56</sup> S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, p. 386.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 388.

dell'*Apocalisse* può dire: «Sono stato morto, ed eccomi ora vivo per i secoli dei secoli, tenendo la chiave della morte e dell'Inferno» (Ap 1,18); «Io ho vinto e siedo col Padre mio sul suo Trono» (Ap 3,21). La risurrezione, come opera della Santissima Trinità e primo momento della glorificazione, è la vittoria sulla morte, e padre Bulgakov, in profonda sintonia con l'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa, avverte la stessa gioia della Buona Novella che si compie attraverso la Croce e in essa trova il suo fondamento. Tra la nascita di Cristo e la sua passione è possibile cogliere il misterioso legame di incommensurabile amore di Dio per la sua creazione. Betlemme non è altro che anticipazione e immagine del Golgota, e la Grotta l'inizio della *via Crucis*. Il Re della Gloria si annienta, Dio per amore al mondo diventa sua vittima. Nella Buona Novella della Croce, che è l'inizio e il compimento, il lieto annuncio si fonde con l'adorazione della santa Croce e sapientemente così l'inno rende lode: «La Tua Croce adoriamo, Signore, e glorifichiamo la Tua risurrezione».



## Bibliografia essenziale\*

- Aa.vv., *L'Altro Novecento. La Russia nella storia del ventesimo secolo* (Atti del Convegno promosso da Fondazione Russia Cristiana e Diesse. Seriate, 16-17 ottobre; 13-14 novembre 1999), a cura di A. Dell'Asta, «La Casa di Matriona», Bergamo 1999.
- Aa. vv., *Amore del bello. Studi sulla filocalia*, (Atti del “Simposio Internazionale sulla Filocalia” promosso dal Pontificio Collegio Greco. Roma, novembre 1989), Qiqajon, Magnano (BI) 1991.
- Aa.vv., *La «cella del vino». Parole sull'amore e sul matrimonio*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG) - Schio (VI) 1997.
- Aa.vv., *La collocazione geopolitica della Russia. Rappresentazioni e realtà*, a cura di V. Kolosov, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2001.
- Aa.vv., *Il Concilio di Mosca del 1917-1918* (Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Sezione russa. Bose, 18-20 settembre 2003), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2004.

\* Questa bibliografia si limita a segnalare le opere più importanti prese in esame nel corso del presente lavoro. Per una più vasta e completa ricostruzione bibliografica delle principali opere apparse in italiano sull'Ortodossia rimandiamo alla preziosa bibliografia ragionata sull'Ortodossia a cura di S. Manna, in calce al volume di O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 107-114. Si veda inoltre la versione più aggiornata presente in Appendice al volume di B. Petrà, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia* (II edizione), EDB, Bologna 2007, pp. 109-112.

- Aa.vv., *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, a cura di N. Valentini, Edizioni Paoline, Milano 2002.
- Aa.vv., *Il cuore = «Micrologus» - Natura scienza e società medievali* 11, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.
- Aa.vv., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, «La Casa di Matriona», Milano 1991.
- Aa.vv., *Enciclopedia della Persona nel XX secolo*, a cura di A. Pavan, ESI, Napoli 2009.
- Aa.vv., *Gulag. Storia e Memoria*, a cura di E. Dundovich e F. Gori e E. Guercetti, Feltrinelli, Milano 2004.
- Aa.vv., *Forme della santità russa* (Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Sezione russa. Bose, 21-23 settembre 2000), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.
- Aa.vv., *La grande vigilia* (Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. Bose, 17-20 settembre 1997), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1998.
- Aa.vv., *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a cura di A. Rigo, Leo S. Olschki, Firenze 2004.
- Aa.vv., *Icona e avanguardie. Percorsi dell'Immagine in Russia*, a cura di G. Lingua, Torino, Zamorani 1999.
- Aa.vv., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, a cura di G. Grandi, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2003.
- Aa.vv., *In un'altra forma. Percorsi di iniziazione all'icona*, Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (BG) - Schio (VI) 1996.
- Aa.vv., *Italia-Russia. Incontri culturali e religiosi fra '700 e '900* (Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 9-10 ottobre 2008), a cura di A. Milano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009.
- Aa.vv., *Liturgie, éthique et peuple de Dieu* (Conférences Saint-Serge XXXVIIe semaine d'Études Liturgiques. Paris, 26-29 juin 1990), a cura di A.M. Triacca e A. Pistoia, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1991.
- Aa.vv., *Messianismo e storia dei popoli slavi* (Atti del Convegno. Recoaro Terme, 1994), Edizioni del Rezzara, Vicenza 1995.
- Aa.vv., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Nardin e N. Valentini, EDB, Bologna 2008.

- Aa.vv., *Nil Sorskij e l'esicasmò* (Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. Bose, 21-24 settembre 1994), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1995.
- Aa.vv., *Optina Pustin': monastyr i russkaia kul'tura* (Atti del simposio internazionale. Università di Bergamo, 19-23 aprile 1990), a cura di N. Kauchtschischwili e N.K. Boneckaja, Moskva 1993.
- Aa.vv., *Optina Pustyn' e la paternità spirituale* (Atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Sezione russa. Bose, 19-21 settembre 2002), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2003.
- Aa.vv., *L'Ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, a cura di G. Battaglia, EDB, Bologna 2011.
- Aa.vv., *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, a cura di A. Pacini, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2003.
- Aa.vv., *La preghiera di Gesù nella spiritualità russa del XIX secolo* (Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Sezione russa. Bose 16-18 settembre 2004), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2004.
- Aa. vv., *Russia. Storia ed espressione artistica dalla Rus' di Kiev al grande Impero*, Jaca Book, Milano 1994.
- Aa.vv., *Russkij Eros ili filosofija ljubvi v Rossii* [L'Eros russo o la filosofia dell'amore in Russia], a cura di V.P. Sestakov e A.N. Bogoslovskij, Progress, Moskva 1991.
- Aa.vv., *Skovoroda, philosophe ukrainien* (Colloque tenu à l'Institut d'études Slaves de Paris à l'occasion du 250e anniversaire de la naissance de Skovoroda [1722-1972]. Paris, 18 janvier 1972), a cura di P. Pascal, Institut d'études Slaves, Paris 1976.
- Aa.vv., *La svolta «Vechi». L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaca Book, Milano 1970.
- Aa.vv., *Una Chiesa nella storia. Mille anni di Cristianesimo in Russia*, Gregoriana, Padova 1989.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.
- Agamben G., *L'amico*, Nottetempo, Roma 2007.
- Alfeev I., *La gloria del Nome. L'opera dello schimonaco Ilarion e la controversia atthonita sul Nome di Dio all'inizio del XX secolo*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.

- Andronikov C., *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*, I-II, Elledici, Leumann (TO) 1986.
- Andronikov C., *Le sens des fêtes*, Editions du Cerf, Paris 1970.
- Ange D., *Dalla Trinità all'Eucaristia. L'icona della Trinità di Rublëv*, Ancora, Milano 1984.
- Arsen'ev N., *La piété russe*, Delachaux et Niestlé, Paris 1963.
- Arsen'ev N. - Losskij V., *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*, Qiqajon, Magnano (BI) 1997.
- Asnagli A., *L'uccello di fuoco. Storia della filosofia russa*, Servitium, Gorle (BG) 2003.
- Asnagli A., *Le Porte Belle. Viaggio interiore nella Ortodossia*, Cens, Milano 1991.
- Averincev S.S., *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Averincev S.S., *Cose attuali cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea*, «La Casa di Matriona», Milano 1989.
- Averincev S.S., *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 1994.
- Averincev S.S., *La Russia e la «cristianità» europea*, Quaderni dell'accademia «Sapientia et scientia» Sofia: idea Russa idea d'Europa, Roma 2010.
- Barsotti D., *Cristianesimo russo*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1948.
- Barsotti D., *Nella santa Russia. Diario di viaggio*, Edizioni del Messaggero, Padova 1997.
- Barsotti D., *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000.
- Barsotti D., *Il mistero della Chiesa nella liturgia*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967, ora San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.
- Basilio di Inviron, *Canto d'ingresso. Il mistero dell'unità nell'esperienza liturgica della Chiesa ortodossa*, Cens-Interlogos, Cernusco sul Naiglio (MI) - Schio (VI) 1992.
- Behr-Sigel E., *Preghiera e santità nella Chiesa russa*, Ancora, Milano 1984.
- Behr-Sigel E., *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993.
- Berdjaev N.A., *Autobiografia spirituale*, a cura di G. Donnini, Vallecchi, Firenze 1953; ora a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book 2006.

- Berdjaev N.A., *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994.
- Berdjaev N.A., *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1952.
- Berdjaev N.A., *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Roma 1945.
- Berdjaev N.A., *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Janin / YMCA Press, Paris 1947.
- Berdjaev N.A., *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano 1992.
- Berdjaev N.A., *Filosofia dello spirito libero: problematica e apoloogia del cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997.
- Bosco N., *L'Europa e il suo Oriente. La spiritualità del Cristianesimo orientale*, ESI, Napoli 1993.
- Brjančaninov I., *Sulle tracce della Filocalia: pagine sulla preghiera esicasta*, a cura di R. Čemus, Edizioni Paoline, Milano 2006.
- Brunello I., *Le Chiese orientali e l'unione. Prospetto storico-statistico*, Massimo, Milano 1966.
- Bulgakov S.N., *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971.
- Bulgakov S.N., *L'Orthodoxie*, Felix Alcan, Paris 1932
- Bulgakov S.N., *L'orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Eglise*, Felix Alcan, Paris 1932; L'Age d'Homme, Lausanne 1980.
- Bulgakov S.N., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990.
- Bulgakov S.N., *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, EDB, Bologna 1991.
- Bulgakov S.N., *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002.
- Bulgakov S.N., *Filosofija Imeni*, Nauka, Sankt-Peterburg 1998 (tr. fr. *La Philosophie du Verbe et du Nom*, a cura di C. Andronikov, con breve nota introduttiva di L. Zander, L'Age d'Homme, Lausanne 1991).
- Cabasilas N., *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, tr. it. di M. Gallo, Utet, Torino 1981.
- Cabasilas N., *Commento della divina liturgia*, tr. it. e note di M. Davitti e S. Manuzio, introduzione di G. Nocilli, Edizioni del Messaggero, Padova 1984.
- Cacciari M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985.
- Cacciari M., *Tre Icone*, Adelphi, Milano 2007.
- Cacciari M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- Campo C., *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.

- Campo C., *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano 1998.
- Cassingena-Trévedy F., *La bellezza della liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003.
- Cassingena-Trévedy F., *La Liturgia, arte e mestiere*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011.
- Charalambidis St., *L'Ortossia*, in Aa. vv., *Guida alle religioni. Ideologia e vita delle più grandi fedi del mondo*, a cura di F. Pierini, Edizioni Paoline, Roma 1983, pp. 171-227.
- Charalambidis St., *Ministeri e carismi nella Chiesa ortodossa*, Ancora, Milano 1994.
- Chomjakov A.S., *L'Église est une*, Lausanne et Vevey, Paris 1953.
- Chomjakov A.S., *Opinione di un russo sugli stranieri*, antologia a cura di A. Cavazza, Il Mulino, Bologna 1997.
- Ciampa M., *L'epoca tremenda. Voci dal Gulag delle Solovki*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Cioffari G., *Breve storia della teologia russa*, Centro Ecumenico S. Nicola, Bari 1987.
- Citterio E., *L'orientamento ascetico spirituale di Nicodemo Agbiorita*, Edizioni Fratelli contemplativi di Gesù, Alessandria 1987.
- Citterio E., *Nicodemo l'Hagbiorita*, in Aa. vv., *La théologie byzantine et sa tradition*, a cura di C.G. Ponticello - V. Ponticello, Brepols, Paris-Turnhout 2002, 2, pp. 905-978.
- Citterio E., *La vita spirituale e i suoi segreti*, EDB, Bologna 2005.
- Citterio E., *L'intelligenza spirituale delle Scritture*, EDB, Bologna 2008.
- Citterio E., *La scuola filocalica di Paisij Velichkovskij e la Filocalia di Nicodemo Agbiorita. Un confronto*, in Aa.vv., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia* (Atti del "Simposio Internazionale sulla Filocalia" promosso dal Pontificio Collegio Greco. Roma, novembre 1989), Qiqajon, Magnano (BI) 1991, pp. 179-207.
- Citterio E., *La dottrina spirituale dello «starec» Paisij. Radiografia di una comunità*, in Aa. Vv., *Paisij, lo starec* (Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. Bose, 20-23 settembre 1995), a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1997, pp. 55-82.
- Clément O., *Dialoghi con Atenagora*, Gribaudo, Torino 1972.
- Clément O., *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1975<sup>2</sup>.

- Clément O., *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova, Roma 1987.
- Clément O., *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 1989.
- Clément O., *Solchi di luce. La fede e la bellezza*, Lipa, Roma 2001.
- Clément O., *Berdjaev. Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, (tr. it. *La strada di una filosofia religiosa: Berdjaev*, Jaca Book, Milano 2003).
- Coda P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- Coda P., *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Congar Y. - Cuminetti M. - Sorsaja A., *Dizionario ecumenico*, Cittadella, Assisi 1972.
- De Monticelli R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.
- De Vries W., *Ortodossia e cattolicesimo*, Queriniana, Brescia 1983.
- Del Noce A., *I Russi*, in Aa. vv., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di A. Del Noce, Giuffrè, Milano 1992.
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Destivelle H., *La Chiesa del Concilio di Mosca (1917-1918)*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003.
- Dionigi Areopagita, *De Divinis Nominibus*, tr. it. in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, introduzione e note di E. Bellini, Rusconi, Milano 1981.
- Donadeo M., *La croce nella preghiera bizantina*, Morcelliana, Brescia 1990.
- Dostoevskij F.M., *I fratelli Karamazov*, tr. it. a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1963; Einaudi, Torino 2004.
- Dostoevskij F.M., *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1981.
- Dostoevskij F.M., *Romanzi e taccuini*, 5 voll., a cura di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1958-1963.
- Dostoevskij F.M., *L'idiota*, Garzanti, Milano 1975.
- Dunlop J.B., *Amvrosij di Optina*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.
- Ern V.F., *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* [La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo], ora in Id., *Sočinenija*, a cura di N.V. Kotrelev e E.V. Antonova, Pravda, Moskva 1991.
- Evdokimov M., *Pellegrini russi e vagabondi mistici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- Evdokimov P.N., *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965; EDB, Bologna 1981; ultima edizione 2010.

- Evdokimov P.N., *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.
- Evdokimov P.N., *Il matrimonio sacramento dell'amore: il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Qiqajon, Magliano (BI) 2008.
- Evdokimov P.N., *La novità dello Spirito Santo*, Ancora, Milano 1979.
- Evdokimov P.N., *L'Amore folle di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1981.
- Evdokimov P.N., *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995.
- Evdokimov P.N., *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2000.
- Fedotov G.P., *I santi dell'antica Russia*, Aquilegia, Milano 2000.
- Felmy K.Ch., *La teologia ortodossa contemporanea: una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999.
- Ferrari Bravo D., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa 2000.
- Filocalia (La)*, tr. it. a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato, Torino 1982-1987, 4 voll.
- Florenskij P.A., *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.
- Florenskij P.A., «*Non dimenticatemi*». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, Mondadori, Milano 2000.
- Florenskij P.A., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini e L. Žák e R. Zupan, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999.
- Florenskij P.A., *Bellezza e liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Mondadori, Milano 2010.
- Florenskij P.A., *La mistica e l'anima russa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.
- Florenskij P.A., *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999.
- Florenskij P.A., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, Bollati-Boringhieri, Torino 2007.

- Florenskij P.A., *Filosofija kul'ta* [La filosofia del culto], a cura di A. Trubačëv e C.M. Polovinkin e altri, Mysl', Moskva 2004.
- Florenskij P.A., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977.
- Florenskij P.A., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Casa del libro, Roma 1983.
- Florenskij P.A., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995.
- Florenskij P.A., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003.
- Florenskij P.A., *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.
- Florovskij G.V., *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987.
- Frank L.S., *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- Frank S.L., *L'inattigibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.
- Frank S.L., *Svet vo t'me. Opyt christionskoj etiki i social'noj filosofii* [La luce nelle tenebre. Saggio di un'etica e filosofia sociale cristiane], YMCA Press, Paris 1949.
- Fyrigos A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Antonianum, Roma 2005.
- Ghidini M.C., *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjaceslav Ivanov*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Slavorum apostoli*, 2 giugno 1985.
- Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Orientalis lumen*, 2 maggio 1995.
- Gogol' N.V., *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, tr. it. e cura di S. Rapetti, Nova Millennium Romae, Roma 2007.
- Gorainoff I., *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988.
- Gorainoff I., *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali*, Gribaudi, Torino 1981.
- Guardini R., *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1987.
- Gugerotti C., *L'uomo nuovo, un essere liturgico*, Lipa, Roma 2005.
- Guroian V., *Incarnate Love. Essays in Orthodox Ethics*, Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1987.

- Hagemeister M., *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Verlag O. Sagner, München 1989.
- Harakas S., *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Light and Life, Minnesota 1983.
- Heidegger M., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- I grandi monaci di Optina Pustyn, *Iconografia dell'anima. Voci dal grande eremo russo*, a cura di L.M. Mirri, Paoline, Milano 2007.
- Ivanov V.I., *Sobranie Sočinenii*, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1974.
- Ivanov V.I., *Dostoevskij. Tragedia, Mito, Mistica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Jakovenko B., *Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa*, La Voce, Firenze 1925.
- Janeras S., *L'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica orientale*, Edizioni Paoline, Roma 1968.
- Joss A., *Dalla Russia con fede. Vie dell'originalità cristiana russa*, Vivere in, Monopoli (BA) 1991.
- Kamenskij Z.A., *Russkaja filosofija nacala XIX v. i Schelling*, Nauka, Moskva 1980.
- Kardamakis M., *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, vol. 1, Edizioni Dehoniane, Roma 1997.
- Karsavin L.P., *O ličnosti*, Kaunas 1929, ora in *Religiozno-filosofskie sočinenija* [Opere filosofico-religiose], vol. I., Renaissance, Moskva 1992.
- Kauchtschischwili N., *Mat' Marija. Il cammino di una monaca*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 1997.
- Kotel'nikov V., *L'Eremo di Optina e i grandi della cultura russa*, «La Casa di Matriona», Milano 1996.
- Labrecque Pervouchine N., *L'iconostase. Une evolution historique en Russie*, Les Editions Bellarmin, Montréal 1982.
- Lazarev V.V., *Filosofija rannego i pozdnego Sellinga*, Nauka, Moskva 1990.
- Leskovec P., *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1966.
- Liturgia orientale della settimana santa*, tr. it. e note a cura di M. Gallo, 2 voll., Città Nuova, Roma 1974.
- Losev A.F., *Filosofija Imeni* [La filosofia del Nome], Ed. Moskovskovo Univ., Moskva 1990.

- Lossky N.O., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Editions Payot, Paris 1954.
- Losskij Vl., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB, Bologna 1985.
- Losskij Vl., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999.
- Lot-Borodine M., *Perché l'uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999.
- Lotman J.M., *La cultura e l'esplosione: prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano 1993.
- MacIntyre A.C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.
- Malcovati F., *Vjačeslav Ivanov: estetica e filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1983.
- Mancini I., *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990.
- Mancini I., *Scritti cristiani: per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991.
- Mancini I., *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2000.
- Mandel'stam O., *O prirode slova*, in Id., *Slovo i kul'tura*, Moskva 1987, (tr. it. in *La quarta prosa; Sulla poesia; Discorso su Dante; Viaggio in Armenia*, De Donato, Bari 1969).
- Mantzarides G.I., *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989.
- Marion J.L., *L'idolo e la distanza: cinque studi*, Jaca Book, Milano 1979.
- Masaryk T.G., *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, tr. it. a cura di G. Lo Gatto (1922), Ed. Boni, Bologna 1980.
- Mazzanti G., *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002.
- Mazzanti G., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005.
- Meyendorff J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Nota introduttiva di L. Perrone, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984.
- Meyendorff J., *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudo, Torino 1997.

- Morandi F. - Tenace M., *Fondamenti spirituali del futuro. Intervista a Olivier Clément*, Lipa, Roma 1997.
- Moretto G., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991.
- Morini E., *La Chiesa ortodossa. Storia-Disciplina-Culto*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- Morini E., *Gli ortodossi. L'oriente dell'occidente*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Morozzo della Rocca R., *Le Chiese ortodosse. Una storia contemporanea*, Studium, Roma 1997.
- Nellas P., *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993.
- Nestore l'Annalista, *Cronaca degli anni passati (XI-XII secolo)*, introduzione, tr. it. e commento a cura di A. Giambelluca Kossova, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 171-174.
- Nissiotis N., *Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique. La Pensée Orthodoxe*, I, Paris 1966.
- Nissiotis N., *Pneumatologie orthodoxe*, in Aa.vv., *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève 1963, pp. 98-99.
- Pacini A., *Le Chiese ortodosse*, Elledici, Leumann (TO) 2000.
- Paisij V., *Autobiografia di uno starec*, a cura di E. Citterio, Qiqajon, Magnano (BI) 1998.
- Paleari M., *Il sacramento dell'Eros. Una lettura simbolico-sapientziale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ëv e P.N. Evdokimov*, Glossa, Milano 2003.
- Parenti S., *Riti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica bizantina*, «La Casa di Matriona», Milano 1990.
- Pareyson L., *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1995.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.
- Peri V., *La «Grande Chiesa» bizantina. L'ambito ecclesiale della Ortodossia*, Queriniana, Brescia 1981.
- Petrà B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1992.
- Petrà B., *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 1998 (II Edizione riveduta e aumentata, 2007).
- Picchio R., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Dedalo, Bari 1991.

- Piovesana G., *Storia del pensiero filosofico russo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992.
- Piovesana G., *Russia - Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa, Roma 1995.
- Racconti di un pellegrino russo*, Introduzione di A. Rigo, traduzione, note e postfazione a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2005.
- Radlov A.L., *Ocerki istorii russkoj filosofii*, Petersburg 1920 (tr. it. a cura di E. Lo Gatto, *Storia della filosofia russa*, Stock, Roma 1925).
- Ratzinger J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- Reati E.F., *La Chiesa ortodossa: l'altro sole*, Ed. ETS, Pisa 2009.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.
- Ricoeur P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Roccucci A., *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico*, Einaudi, Torino 2011.
- Rozanov V.V., *Foglie cadute*, Adelphi, Milano 1976.
- Rozanov V.V., *La leggenda del grande inquisitore*, a cura di N. Caprifoglio, Marietti, Genova 1989.
- Rozanov V.V., *Poputnye zametki*, (tr. it. *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997).
- Rupnik M.I., *Dire l'uomo. Persona, cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 1997.
- Rupnik M.I., *L'Arte come comunione*, Lipa, Roma 1994.
- Salvestroni S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2000.
- Scarca G., *Nell'oro e nell'azzurro. Poesia della liturgia in Cristina Campo*, Ancora, Milano 2010.
- Scazzoso P., *La teologia di san Gregorio Palamas in rapporto alle fonti e al suo significato odierno*, Ed. Istituto di studi teologici ortodossi «San Gregorio Palamas», Milano 1970.
- Schelling F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1975.
- Schmemmann A., *L'Eucaristia sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005.
- Schmemmann A., *Journal (1973-1983)*, a cura di N. Struve, Éd. des Syrtès, Paris 2009.

- Schönborn Ch., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Edizioni Paoline, Milano 1988.
- Sedakova O., *Apologia della ragione*, «La Casa di Matriona», Milano 2009.
- Sedakova O., *La luce della vita. Alcune considerazioni sulla percezione ortodossa*, in «La Nuova Europa» 2 (2009), pp. 23-41.
- Šestov L., *Sulla bilancia di Giobbe: peregrinazioni attraverso le anime*, Adelphi, Milano 1991.
- Šestov L., *La filosofia della tragedia (Dostoevskij e Nietzsche)*, ESI, Napoli 1950.
- Šestov L., *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, Bompiani, Milano 2005.
- Šestov L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Vrin, Paris 1936.
- Siclari A.D., *L'estetico e il religioso in P.L. Karsavin*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Sinjavskij A., *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli 1993.
- Sirchia V.M., *Mistagogia dei misteri sacramentali nella Chiesa bizantina*, Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 2002.
- Šmeman (Schmemann) A., *Sacraments and Orthodoxy*, Herder, New York 1966 (tr. it. *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969).
- Šmeman A., *Istoričeskij put' pravoslavija* [Il cammino storico dell'Ortodossia], Vece, Moskva 1993 (prima edizione, New York 1954).
- Solov'ëv V.S., *Krasota v prirode* (tr. it. in Id., *Il significato dell'amore e altri scritti*, «La Casa di Matriona», Milano 1988).
- Solov'ëv V.S., *Dostoevskij*, «La Casa di Matriona», Milano 1981.
- Solov'ëv V.S., *I fondamenti della vita spirituale*, Lipa, Roma 1998.
- Solov'ëv V.S., *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, «La Casa di Matriona», Milano 1989.
- Špidlík T., *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.
- Špidlík T., *Alle fonti dell'Europa*, Lipa, Roma 2004.
- Špidlík T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995.
- Špidlík T. e Aa.vv., *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995.
- Špiteris Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992.

- Spiteris Y., *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Lipa, Roma 1996.
- Staniloaë D., *Dio è amore: indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986.
- Strada V., *La questione russa. Identità e destino*, Marsilio, Venezia 1991.
- Taft R.F., *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999.
- Taft R.F., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004.
- Tagliagambe S., *La filosofia russa e sovietica*, in Aa. vv., *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra, Piccin, Padova 1998, 9,2: *La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, pp. 1387-1567.
- Tenace M., *La bellezza: unità spirituale*, Lipa, Roma 1994.
- Tomatis F., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994.
- Trubeckoj E., *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, «La Casa di Matriona», Milano 1977.
- Uspenskij B.A. - Lotman J.M., *Ricerche semiotiche - Nuove tendenze nelle scienze umane nell'Urss*, Einaudi, Torino 1973.
- Uspenskij L., *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Editions du Cerf, Paris 1980 (tr. it. a cura di A. Lanfranchi, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, «La Casa di Matriona», Milano 1995).
- Uspenskij L. - Losskij Vl., *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano 2007.
- Valentini N., *Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini, Verucchio (RN) 1997.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij (Ragione e dialettica). Introduzione al pensiero filosofico-teologico*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Valentini N., *Cristo nel pensiero russo tra kenosis e bellezza (P. Florenskij, V. Ivanov, N. Berdjaev)*, in Aa.vv., *Cristo nella filosofia del Novecento*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 2, pp. 103-157.

- Valentini N., *Vosprijatie o. Sergija Bulgakova v italii*, in Aa.vv., *Russkoe, Bogoslovne, v evropeickom kontekcte. S.N. Bulgakov i zapadnaija religiozno-filosofskajj misl'*, Mysl', St. Andreij, Moskva 2006, pp. 80-95.
- Valentini N., *Il pensiero religioso russo e la filosofia italiana del XX secolo. Dall'oblio alla nuova recezione*, in Aa. vv., *Italia-Russia. Incontri culturali e religiosi fra '700 e '900*.
- Valentini N., *Fondamenti della spiritualità slavo-ortodossa*, in Aa.vv., *L'Ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro* (Atti del Convegno nazionale della CEI. Ancona, 1-3 marzo 2010), a cura di G. Battaglia, EDB, Bologna 2011, pp. 199-225.
- Valentini N., *L'etica nel pensiero russo*, in «*Rivista di Teologia Morale*» 4 (1992), pp. 473-502.
- Valentini N., *Bellezza, ascesi e liturgia. Un confronto con il pensiero ortodosso russo*, in «*Hermeneutica*» (2003), pp. 205-234.
- Valentini N., voci: M.D. Gerensov; J. Lotman; P.N. Evdokimov; V.V. Losskij; A.I. Solženicyn; nella nuova edizione dell'*Enciclopedia Filosofica*, a cura di V. Melchiorre, Bompiani, Milano 2006.
- Valentini N., *Ponjatje «Drušga» v trudach P.A Florenskogo*, in Aa.vv., *Na puti k sintetičeskomu edinstvu evropejskoj kul'tury. Filozofsko-bogoslovskoe nasledie P.A. Florenskogo i sovramenost'*, a cura di V.I.H. Porus, Istituto Teologico, S. Andreja, Moskva 2006, pp. 71-84.
- Valentini N., *Ortodossi in Italia*, Intervista all'archimandrita Athénagoras Fasiolo, in «*Annale de Il Regno*» (2004), pp. 95-101.
- Valentini N., *Liturgia e teologia della gioia pasquale nell'Ortodossia*, in *Quaderni - Comunità dei figli di Dio*, Casa San Sergio, Settignano 2005, pp. 1-28.
- Valentini N., *Il dolore innocente nel pensiero ortodosso*, in «*Il Regno-attualità*» 8 (2005), pp. 270-281.
- Valentini N., *La Testimonianza e il presente. La Chiesa ortodossa romana* (in collaborazione con E. Citterio e J. Marchis), in «*Il Regno-attualità*» 18 (2005), pp. 629-645.
- Valentini N., *Abbiamo contemplato la sua gloria. La croce nella teologia ortodossa*, in «*Il Regno-attualità*» 8 (2006), pp. 267-280.
- Valentini N., *Il mistero della persona nel pensiero russo*, in «*Hermeneutica*» (2006), pp. 261-289.

- Valentini N., *Il culto dei santi e il cammino ecumenico*, in «*Studi di Ecumenici*» 24 (2006), pp. 599-626.
- Valentini N., *Liturgia e mistagogia in Nikolaj Gogol'*, Introduzione a N. Gogol', *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, Nova Millennium Romae, Roma 2007, pp. 5- 35.
- Valentini N., *Pavel N. Evdokimov. L'Ortodossia di fronte all'interpretazione di Karl Barth*, in «*Hermeneutica*» (2009), pp. 267-289.
- Valentini N., *La filosofia italiana di fronte al pensiero religioso russo*, in Aa.vv., *Religione, secolarizzazione, politica* (Studi in onore di Piergiorgio Grassi), a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 171-192.
- Vesel' J.M., *Scrivere sull'Acqua. Cirillo, Metodio, l'Europa*, Jaca Book, Milano 1982.
- Vita dell'arciprete Avvakum, scritta da lui medesimo*, a cura di P. Pera, Adelphi, Milano 1986.
- Vyšeslavcev B.P., *Etika preobrazennogo Erosa* [Etica dell'eros trasfigurato] (1931), Respublika, Moskva 1994.
- Vyšeslavcev P.B., *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, in Aa.vv., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Lipa, Roma 1995.
- Ware K., *Riconoscete Cristo in voi?*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994.
- Ware K., *La potenza del Nome. La preghiera di Gesù nella spiritualità ortodossa*, ora pubblicato in *Appendice* al volume di E. Behr-Sigel, *Il luogo del cuore*, pp. 117-152.
- Weil S., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972.
- Wenzler L., *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Karl Alber, Freiburg - München 1978.
- Yannaras Ch., *La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale*, in Aa.vv., *La legge della libertà, evangelo e morale*, Jaca Book, Milano 1973, pp.15-66.
- Yannaras Ch., *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973; recentemente riproposto, con il titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, a cura di A. Fyrigos, Città Nuova, Roma 1995.
- Yannaras Ch., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*, EDB, Bologna 1984.
- Yannaras Ch., *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*, Queriniana, Brescia 1993.

- Yannaras Ch., *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Cens-Interlogos, Milano - Schio (VI) 1992.
- Yon E.- Sers Ph., *Le sante icone. Una nuova interpretazione*, Pasigli, Firenze 1994.
- Zenkovskij V.V., *Istorija russoj filosofii*, 2 voll., YMCA Press, Paris 1950 (tr. fr. *Histoire de la philosophie russe*, YCMA Press, Paris 1954).
- Zernov N., *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, «La Casa di Matriona», Milano 1978.
- Zizioulas J.D., *Ortodossia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1980, 5, pp. 1-18.
- Zizioulas J.D., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI).

# Indice

<i>Prefazione</i> di Elia Citterio	pag.	9
<i>Introduzione</i>	»	13
<b>I. L'anima russa e l'Europa</b>	»	21
1. La Russia e la nuova identità europea	»	21
2. La persistente diffidenza	»	27
3. Il pensiero religioso russo e la cultura italiana	»	35
4. L'eredità dell'«idea russa»	»	40
5. La rinascita dello «spirito russo»	»	44
6. L'identità spirituale dell'Ortodossia	»	47
<b>II. La conversione russa alla bellezza</b>	»	50
1. L'enigma della bellezza e il dono del senso	»	50
2. La conversione russa alla bellezza e la spiritualità filocalica	»	56
3. L'amore per la bellezza tra etica e asceti	»	62
4. L'ethos della bellezza: verso un'esistenza trasfigurata	»	67
<b>III. La contemplazione della verità tra ragione e simbolo</b>	»	77
1. Conoscenza ed esperienza della «verità vivente»	»	77
2. L'antinomia della verità dogmatica e relazione trinitaria	»	82

3. Antinomia e Ortodossia	pag. 87
4. Contemplare il mistero: apofatismo e mistica nell'Ortodossia	» 90
5. La «ragione simbolica» della conoscenza	» 99
<b>IV. Il mistero della persona e la divinizzazione</b>	» 108
1. L'idea di persona e la rinascita dello spirito russo	» 108
2. L'eredità del concetto di persona	» 113
3. La filosofia della persona	» 116
4. Il mistero della persona	» 122
5. Persona e tragedia	» 128
<b>V. Filosofia e mistica del cuore</b>	» 133
1. Tornare al cuore	» 133
2. Il cuore nella tradizione dell'Oriente cristiano	» 135
3. Il cuore, luogo d'incontro tra l'umano e il divino	» 142
4. Cuore e integrità della persona	» 147
5. La conoscenza del cuore e la sua nascosta bellezza	» 149
<b>VI. Il pellegrino russo e l'esicasmò</b>	» 153
1. Il pellegrino nella spiritualità ortodossa russa	» 153
2. Il pellegrino russo nel pensiero filosofico e letterario	» 158
3. Il pellegrino e il suo <i>starec</i>	» 160
4. Esicasmò e palamismo in Russia	» 167
5. La teologia palamita e il pensiero russo	» 170
6. Dall'esicasmò alla «filosofia del Nome»	» 175
<b>VII. Liturgia, trasfigurazione e vita sacramentale</b>	» 181
1. L'anima liturgica della <i>Slavia ortodossa</i>	» 181
2. La spiritualità liturgica	» 187
3. La mistagogia liturgica attraverso Gogol'	» 190
4. Liturgia e trasfigurazione	» 195

5. La celebrazione eucaristica dell'evento pasquale	pag. 201
<b>VIII. L'eros e la grazia nuziale</b>	» 209
1. Presupposti spirituali della sacramentaria ortodossa	» 209
2. Il sacramento delle nozze come vita in Cristo e nella comunione trinitaria	» 212
3. La celebrazione del sacramento nuziale nella liturgia ortodossa	» 217
4. La «grazia paradisiaca» del matrimonio	» 222
5. Spiritualità coniugale e luce pasquale	» 226
6. Il «Sacramento dell'amore» come via verso la santità	» 229
<b>IX. La «metafisica concreta» dell'icona</b>	» 234
1. La riscoperta dell'icona	» 234
2. Forme iconiche di metafisica concreta	» 238
3. Icona e liturgia	» 243
4. L'icona e il simbolo	» 247
5. Dall'idolo-maschera al volto-sguardo	» 252
<b>X. Il culto dei santi e delle reliquie</b>	» 258
1. La via ecumenica della santità	» 258
2. Le reliquie dei santi nella vita della Chiesa	» 266
3. La Tradizione dei santi e la loro venerazione	» 270
4. Oltre lo scisma: l'incontro di due prospettive teologiche	» 277
5. La reliquia e l'icona del santo	» 282
6. L'iconografia slava di san Nicola	» 287
<b>XI. L'ethos dell'amicizia</b>	» 293
1. Il pensiero contemporaneo di fronte alla fragilità del bene	» 293
2. La perdita della conoscenza relazionale	» 300
3. L'eredità slavofila dell'amicizia tra prossimità e distanza	» 302
4. L'amicizia consustanziale/comunionale	» 308

5. Dal superamento dell'autoidentità al Tu dell'amico	pag. 310
6. La gelosia, o della premura per l'amico	» 319
7. La rivelazione dell'amore personale	» 325
<b>XII. La sofferenza e il dolore innocente</b>	» 329
1. La via della sofferenza e della passione	» 329
2. Il mistero del dolore innocente	» 335
3. La «sofferenza inutile» e l'armonia del creato	» 338
4. Lo «scandalo» del male tra libertà e caduta nell'assurdo	» 343
5. Il grido di Giobbe: oltre le evidenze logiche della teodicea	» 345
6. La sofferenza, un mistero di preghiera e di amore	» 350
7. La sofferenza trasfigurata	» 353
<b>XIII. La teologia della Croce e della gioia pasquale</b>	» 357
1. La Croce della <i>kenosis</i> e della gloria	» 357
2. La Croce nella Tradizione liturgica ortodossa	» 360
3. La <i>kenosis</i> della Croce e la comunione trinitaria	» 368
4. La gloria del Risorto: la teologia ortodossa della gioia pasquale	» 380
<i>Bibliografia essenziale</i>	» 387

## SAGGISTICA PAOLINE

Saggi di cultura religiosa in senso ampio, che affrontano le diverse tematiche della fede, della spiritualità, della Bibbia, della teologia, del dialogo interreligioso in maniera divulgativa, senza però rinunciare a un certo rigore scientifico.

1. Rino Fisichella, *Gesù di Nazaret profezia del Padre*
2. Lea Sestieri, *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*
4. Carlo Climati, *I giovani e l'esoterismo. Magia, satanismo e occultismo: l'inganno del fuoco che non brucia*
5. Alessandro Andreini, *Bonhoeffer. L'etica come confessione* (prefaz. di Bruno Forte)
6. Livia Crozzoli Aite (a cura di), *Sarà così lasciare la vita?*
8. Salvo Millesoli, *Don Sturzo. La carità politica* (prefaz. di Michele Pennisi)
9. Carlo Climati, *Il popolo della notte. Discoteche, ecstasy e alcol: nuove solitudini o buio da illuminare?*
10. Natalino Valentini (a cura di), *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*
11. Giorgio Campanini, *La fatica del cammello. Il cristiano tra ricchezza e povertà*
13. Rino Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*
14. Livia Crozzoli Aite (a cura di), *Assenza, più acuta presenza. Il percorso umano di fronte all'esperienza della perdita e del lutto*
15. Aa.vv., *Pace! Voci a confronto sulla Lettera enciclica Pacem in terris di Giovanni XXIII*
17. Arturo Chiodi (a cura di), *Mazzolari. Nella storia della Chiesa e della società italiana del Novecento*
18. Gloria Germani, *Teresa di Calcutta una mistica tra Oriente e Occidente. Il suo pensiero in rapporto all'India e a Gandbi* (prefaz. di Tiziano Terzani)
19. Luis F. Ladaria, *La Trinità, mistero di comunione*
20. Ermes Ronchi (a cura di), *Divina seduzione. Storie di conversione: Paolo, Pacomio, Agostino, Ignazio*
21. Ugo Colombo Sacco, *Giovanni Paolo II sulla scena del mondo. L'esplorazione di nuovi percorsi*
22. Philippe Baud - Maxime Egger (a cura di), *Le ricchezze dell'Oriente cristiano. Teologia, spiritualità, arte*
23. Enrico Masseroni, *Laici cristiani. Tra identità e nuove sfide* (prefaz. di Fernando Charrier)
24. Francesco Zenna (a cura di), *Preti cittadini del mondo. La secolarità dei presbiteri*
25. Marco Sprizzi, *De Lubac. L'identità ecclesiale del cristiano* (prefaz. di Rino Fisichella)
26. Giorgio La Pira, *Il sentiero di Isaia. Scritti e discorsi: 1965-1977* (introduz. di Walter Veltroni)
27. Damiano Modena, *Carlo Maria Martini. Custode del Mistero nel cuore della storia* (prefaz. di card. Carlo Maria Martini, postfaz. di Bruno Forte)
28. Carlo Climati, *I giochi estremi dei giovani. Mode, hobby e tendenze oltre ogni limite*
29. Biagio Della Pasqua - Natalino Valentini (a cura di), *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*
30. Franck Damour, *Olivier Clément. Il suo itinerario spirituale e teologico*
31. Daniele Anselmo - Francesco Gaiffi - Nevio Genghini - Paolo Gomasca - Susy Zanardo, *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*
32. Piero Ciardella (a cura di), *La primavera della Chiesa. A quarant'anni dal Concilio Vaticano II*
33. Natalino Valentini (a cura di), *Cristianesimo e cultura politica. L'eredità di otto illustri testimoni*

34. Maurizio Gronchi, *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America Latina, Africa, Asia e «mondo femminile»* (prefaz. di Piero Coda)
35. Livia Crozzoli Aite - Roberto Mander (a cura di), *I giorni rinascono dai giorni. Condividere la perdita di una persona cara in un gruppo di auto-mutuo aiuto*
36. Giorgio Campanini, *Il tempo della fede. Le nuove vie della testimonianza cristiana*
37. Ettore Malnati, *I ministeri nella Chiesa* (prefaz. di Guido Pozzo)
38. Stefano Guarinelli, *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?* (prefaz. di Franco Giulio Brambilla)
39. Fulvio De Giorgi, *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano* (prefaz. di Carlo Ghidelli)
40. André Chouraqui, *Il destino d'Israele. Corrispondenza con Jules Isaac, Jacques Ellul, Jacques Maritain, Marc Chagall. Conversazioni con Paul Claudel*
41. Giacomo Morandi, *Bellezza. Luogo teologico di evangelizzazione* (prefaz. di Tomáš Špidlík)
42. Alberto Piola, *Non litigare con Darwin. Chiesa ed evolucionismo* (prefaz. di Piero Coda)
43. Cesare Paradiso - Pietro M. Fragnelli, *Giuseppe Dossetti. Sentinella e discepolo* (prefaz. di Cosimo Damiano Fonseca)
45. Giuseppe Alcamo, *Associazioni e Movimenti ecclesiali. Formazione, catechesi e dinamiche educative* (prefaz. di Mariano Crociata)
46. Corrado Loreface, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II* (prefaz. di Giuseppe Ruggieri)
47. Natalino Valentini, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso* (prefaz. di Elia Citterio)
48. Edmondo Lanciarotta, *Passione e progetto. Chiesa e scuola insieme per educare* (prefaz. Gianni Ambrosio)
49. Giuseppe Alcamo (a cura di), *Il compito educativo della catechesi. Il contributo del Documento di base*



Questo saggio sulla situazione ecclesiale italiana, dal concilio Vaticano II a oggi, nasce come risposta alla famosa lettera che i vescovi italiani hanno scritto ai fedeli laici nel 2005. Una risposta aperta, franca e coraggiosa.



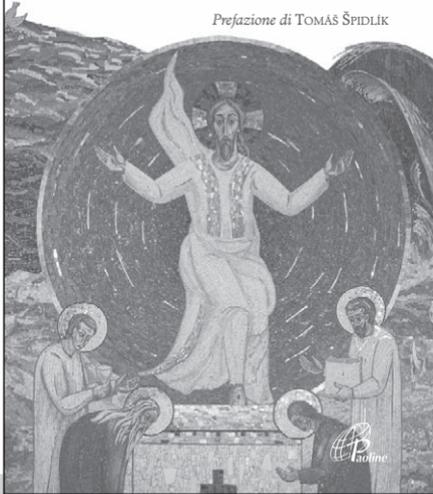
Saggistica Paoline

GIACOMO MORANDI

# Bellezza

Luogo teologico di evangelizzazione

Prefazione di TOMÁŠ ŠPIDLÍK



Il profondo mutamento culturale di questi ultimi anni ha dato l'avvio alla riflessione per una nuova evangelizzazione. Le tradizionali modalità di annuncio della fede sono state messe in crisi. Come veicolare in modo nuovo contenuto e linguaggio?

L'arte è veicolo privilegiato di comunicazione e questo è ciò che si propone il presente libro, in cui troviamo una riflessione sui mosaici realizzati da Marko Ivan Rupnik per la cappella Redemptoris Mater in Vaticano, perché: «La fede ha bisogno dell'arte e l'arte ha bisogno della fede», come commenta il cardinal Tomáš Špidlík, nella prefazione di questo volume.



EDITORIALE LIBRI





