



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO CARLO BO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE, STUDI
UMANISTICI E INTERNAZIONALI

CORSO DI LAUREA:

LINGUE E CULTURE STRANIERE

Noi e l'altro: il pellegrino russo come modello di
appropriazione del mondo.

Relatore: Chiar.mo Prof.
Giuseppe Ghini

Tesi di laurea di:
Luca Ciabocco

Indice

0. Introduzione	3
1. Capitolo 1 – l'uomo e il suo ambiente	4
1.1 Antropologia ed etnologia: il metodo di studio	4
1.2 Processi di identificazione	5
1.3 Adattamento, appropriazione e rappresentazione.....	7
1.4 Appropriazione e processi di identificazione	8
1.5 Due cosmologie a confronto: noi e l'altro.....	8
1.5.1 Noi: l'uomo naturalista.....	9
1.5.2 L'altro: lo strannik	13
2. Capitolo 2 – l'uomo naturalista	16
2.1 Natura e cultura	16
2.2 Forme di mobilità	18
2.2.1 Il turismo.....	19
2.2.2 I profughi	20
2.3 Dimensione spirituale.....	22
3. Capitolo 3 – lo strannik	26
3.1 I racconti di un pellegrino russo	26
3.2 Natura e cultura	28
3.3 Dimensione spirituale.....	30
3.4 Forme di mobilità	33
3.4.1 Spazialità	34
3.4.2 Interiorità	35
4. Conclusioni	37
5. Illustrazioni	39
6. Bibliografia	40
7. Ringraziamenti	44

Le volpi hanno le loro tane
e gli uccelli del cielo i loro nidi,
ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo.
(Mt 8, 18-22)

0. Introduzione

In questo elaborato ci proponiamo di indagare il modello di appropriazione del mondo tipico del pellegrino russo-ortodosso che fa del nomadismo la sua principale caratteristica. Per comprenderne meglio le qualità, confronteremo questo modello di appropriazione con quello dell'uomo naturalista, ovvero, di quella parte di popolazione che ha storicamente adottato la cosmologia naturalista e che possiamo collocare geograficamente in area europea e nord-atlantica.

Gli elementi che saranno analizzati nel confronto fra questi due soggetti saranno: il rapporto che si instaura con la natura, il tipo di relazione che si vive con la propria dimensione spirituale e le forme di mobilità che ne derivano.

Anticipando i risultati di questa tesi, si vedrà come la cosmologia naturalista, e il rispettivo modello di appropriazione del mondo, non è solo distruttiva per l'uomo che la adotta e per l'ambiente in cui vive, ma è una visione completamente posizionata a livello storico e culturale che nulla in effetti ha di "naturale". Questo posizionamento, in altre parole, è il pre-giudizio proprio della cosmologia naturalista. Come tale, ci proponiamo di riconoscerlo per superarlo e per permetterci di considerare altri modelli di appropriazione del mondo.

In quest'ottica ci concentreremo sulla visione del mondo del pellegrino russo, una cosmologia "su misura" che coniuga elementi di vari modelli ontologici diversi fra loro, che produce un modello di appropriazione del mondo più coerente con la natura dell'uomo, in particolare nella sua dimensione di creatura in rapporto con Dio e con il mondo, anche per basarsi su una antropologia tripartita e non bipartita.

Nella conclusione, infine, presenteremo l'idea del monachesimo interiorizzato così come teorizzata da Pavel Evdokimov, una prospettiva che suggerisce che in ognuno di noi esiste una tensione all'unità, al *monos*, al voler vivere in coerenza col mondo e con la propria natura, ritrovando, dunque, nell'analisi dell'ontologia del pellegrino russo e nel suo metodo di appropriazione del mondo, un modello da seguire per l'uomo naturalista-dissoluto di oggi.

1. Capitolo 1 – L'uomo e il suo ambiente

Ai fini della tesi ci è indispensabile, in questo capitolo, presentare alcuni concetti delle scienze sociali ma, ancor prima, di capire come si posizionano queste discipline a livello teorico e storico.

1.1 Antropologia ed etnologia: il metodo di studio.

A livello teorico, l'antropologia altro non è che “lo studio dell'uomo, delle sue caratteristiche e del suo comportamento.” (Sabatini 2003: sub voce).

Mentre l'etnologia è una scienza più specifica, branca dell'antropologia, che “studia i popoli componenti l'umanità attuale (contemporanea o storica) nella loro localizzazione, nelle reciproche relazioni, nelle manifestazioni della loro cultura materiale, sociale e spirituale.” (Treccani 1932: sub voce)

Queste scienze condividono un uguale metodo di studio che, per utilizzare le parole dell'antropologo Vincenzo Matera, sarebbe caratterizzato da uno “stile intellettuale particolare”:

Elemento centrale di questo stile intellettuale è il confronto o comparazione [...] fra tanti modi di vivere propri di specifiche comunità umane per mettere in risalto le differenze fra gli uomini.¹

Aggiungiamo che, facendo coincidere il metodo di studio con il confronto, ogni studio di una cultura “altra” sarà anche un passo in avanti nella comprensione della “propria”. Anche per questo faremo nostro questo metodo.

A livello storico, l'impulso iniziale allo sviluppo di queste scienze si posiziona storicamente e ontologicamente nelle riflessioni che le scoperte geografiche dei secoli XVI-XVII suscitarono negli umanisti europei per poi essere teorizzate e svilupparsi concretamente nel XIX secolo.

Questo posizionamento storico colloca la genesi dell'antropologia e dell'etnologia in stretto contatto con la grande rivoluzione scaturita dalla scoperta

¹ Matera 2015: 7

dell'America e con la volontà di descrivere e documentare i popoli “selvaggi” e “primitivi” che la abitavano.

Per la prima volta gli europei si trovarono a confrontarsi con altre popolazioni, le quali avevano modi di vita radicalmente diversi dai loro. In assenza di strumenti ontologici oggettivi per cogliere il modo di definire e distribuire le entità del mondo, così come elaborato da queste popolazioni, fino alla prima metà del '900 si trascura l'analisi di molti aspetti problematici di queste culture circa il rapporto che esse instaurano con l'ambiente che le circonda e i suoi elementi.

Quando questa criticità sarà superata, l'uomo occidentale dovrà fare i conti con modi di vita che rinunciano alla categorizzazione del mondo secondo lo schema dualista di natura e cultura, così come faceva lui, vedendo attribuite ad entità che definiva “naturali” caratteristiche della vita “culturale”. Animali, piante ed elementi del paesaggio, dal loro punto di vista, possiedono un'anima, un'intenzionalità soggettiva e sono concepiti e trattati come persone. (Descola 2020; Rickert 1983)

La vera scoperta starà nel fatto che altre culture, rimuovendo lo schema di natura e cultura, allarghino lo status di “persona” a entità non umane. Questo fa emergere la possibilità che lo schema cartesiano, che distingue natura e cultura, possa essere inadeguato a pensare le nostre pratiche e, quindi, la necessità di metterlo in discussione.

1.2 Processi di identificazione

Per proseguire lo sviluppo del ragionamento è necessario presentare il concetto di identificazione, per esempio nella definizione che ne dà Descola.

Con identificazione, bisogna intendere il meccanismo elementare con cui stabilisco differenze e somiglianze tra me e gli altri esistenti, inferendo analogie e distinzioni di aspetto, comportamento e proprietà tra ciò che io penso di essere e ciò che penso siano gli altri. [...] Due criteri discriminanti sembrano avere un ruolo centrale nell'identificazione: l'attribuzione all'altro di un'interiorità analoga alla mia e l'attribuzione all'altro di una materialità analoga alla mia.”²

² Descola 2014: 52

Com'è evidente, Descola, nell'indagare l'alterità, conserva l'elemento comparativo ma ci suggerisce un nuovo schema duale per farlo, che riposa sui concetti di "interiorità" e "materialità".

È bene notare come la distinzione fra interiorità e materialità non costituisce la semplice proiezione etnocentrica della distinzione tra anima e corpo propria dell'occidente. Tanto che, anche solo a livello linguistico, se termini corrispondenti a quelli di natura e cultura erano endemici delle società occidentali e non trovavano riscontro nelle società premoderne, esistono, invece, in tutte le lingue, di tutte le società, termini corrispondenti a quelli di "anima" e "corpo".

Applicando questo schema, le combinazioni possibili sono ben limitate. Di fronte all'altro (umano o non umano), io posso supporre che: possieda elementi di interiorità e materialità simili ai miei, che possieda elementi di interiorità e materialità diversi dai miei, che abbiamo interiorità simili e materialità diverse o che abbiamo materialità simili e interiorità diverse.

Queste formule definiscono quattro grandi tipi di ontologie, vale a dire sistemi di proprietà degli esistenti, che fanno da fondamenta ad altrettante forme cosmologiche, che sono, rispettivamente, il totemismo, il naturalismo, l'animismo e l'analogismo.

Si parla di totemismo in riferimento a un insieme di unità sociali (clan, gruppi di culto...) associato a oggetti naturali (animali, piante...); dove il totem principale assegna al gruppo di esseri umani e non umani che gli sono affiliati, tutta una serie di proprietà fisiologiche, fisiche e psicologiche.

L'animismo riposa sull'idea che, sia gli umani che i non umani, possiedono un'interiorità della stessa natura, una condizione di "umanità" che non coincide però con l'appartenenza alla specie dell'homo sapiens. A cambiare è la forma con la quale questo essere "umano" si presenta nel mondo.

Al contrario, nei sistemi analogisti si ritiene che umani e non umani condividano una stessa esteriorità: proprietà, movimenti e modifiche strutturali ma una diversa interiorità. (Descola 2014)

Infine, nel naturalismo, la distanza con l'altro si misura sia nella differenza di interiorità che di materialità. Tutte le implicazioni che comporta l'adozione di questa cosmologia saranno analizzate nel capitolo successivo.

1.3 Adattamento, appropriazione e rappresentazione

Tre processi giocano un ruolo centrale, tanto nelle relazioni tra gli umani, quanto in quelle che quest'ultimi intrattengono con i non umani, e definiscono il modo in cui gli esseri umani si adattano agli ambienti in cui vivono, come se ne appropriano e la forma con cui li dotano di un'espressione politica.

Nell'adattamento umano gli antropologi culturali distinguono abitualmente tre livelli: adattamento dell'individuo al sistema sociale; della struttura normativa e regolativa al sistema; e del sistema sociale all'ambiente (Radcliffe-Brown 1952). Noi ci soffermeremo, in particolare, su quest'ultimo.

In proposito, l'idea tradizionale funzionalista di adattamento, intesa come risposta delle società a vincoli ambientali la cui natura ed espressione siano indipendenti dai collettivi umani, è ormai superata. Oggi, qualsiasi comportamento che concorra ad accrescere l'idoneità, individuale o complessiva, all'ambiente; che permetta un migliore guadagno di energia e di informazione tra un sistema e il suo ambiente, può essere definito un comportamento adattativo.

Con il termine appropriazione, in senso lato, si indica il meccanismo secondo il quale ogni società umana si 'appropria' di un territorio, nel senso che vi trae il suo sostentamento, vi si identifica e crea con esso legami di appartenenza. Vedremo nel prossimo paragrafo, come questo processo si declina nelle diverse cosmologie che potrebbe portare alla distinzione fra una appropriazione in senso stretto e quella che si può definire percezione, anticipando così una delle maggiori differenze fra il modello di appropriazione naturalista e dello *strannik*.

La rappresentazione, indica la delega di responsabilità o di libero arbitrio che consente agli agenti impegnati nei collettivi di umani e non umani di esprimere il loro punto di vista attraverso un intermediario per deliberare sui problemi comuni. In particolare, a causa della distinzione tra cose e persone ereditata dal diritto romano, questa facoltà di rappresentazione è attualmente concessa in maniera diretta unicamente agli umani, ma le cose stanno cambiando rapidamente. (Descola 2020)

1.4 Appropriazione e processi di identificazione

I diversi metodi di appropriazione dell'ambiente rappresentano il vero nucleo di questa tesi, per questo, ci soffermiamo ora su come si declina questo processo nelle varie cosmologie.

Infatti, nell'applicazione del paradigma identificativo con l'altro, non rimane esente il confronto della propria interiorità e materialità con gli elementi dell'ambiente, quelli che in antropologia prendono il nome di “geo-enti”.

Nel pensiero totemista umani e non umani sono consustanziali al paesaggio che abitano; nella concezione animista, i luoghi sono “orientatori esistenziali” di consapevolezza e saggezza; nel sistema analogista, determinati luoghi sono centri nevralgici: punti di accesso ad altre sfere. Mentre, nel pensiero naturalista, basandosi su una concezione della natura come sfera della realtà estranea alla volontà umana. L'ambiente è *res extensa*, esterna all'uomo e alle sue azioni e riguarda l'uomo o in qualità di insieme di oggetti di appropriazione (risorse) o come spazio logistico-infrastrutturale (vie di comunicazione etc.).

1.5 Due cosmologie a confronto: noi e l'altro.

Evidentemente queste quattro cosmologie identificano gli estremi di una infinita scala di grigi. Fra questi ci proponiamo di indagare le caratteristiche dell'antropologia orientale e del modello di appropriazione del mondo della particolare figura dello *strannik*, facendolo, in pieno stile antropologico, per comparazione all'uomo naturalista, a noi.

Partiremo, quindi, dalla definizione dei due soggetti del nostro confronto.

1.6 Noi: l'uomo naturalista

In relazione alla categoria sociale a cui apparteniamo, questo “noi” che ci proponiamo di definire, le espressioni utilizzate sono molte: uomo moderno, occidentale, capitalista, naturalista se non anche solo “uomo” di chi è ancora completamente immerso e posizionato nella propria cosmologia.

Fra questi, il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen, che nel 2000, utilizza per la prima volta il termine Antropocene, indicando con questo una nuova era geologica, nella quale ci troveremmo, che vede in questo indefinito “uomo”, “*anthrophos*” una forza tellurica in grado di influenzare l'atmosfera e alterare il suo equilibrio: “la nostra specie si è trasformata da semplice agente biologico a forza geologica.” (Danowski, De Castro 2017: 45)

Proprio contro questa idea di una umanità unica e condivisa, che va ora sotto al nome di “*anthrophos*”, ora sotto a “la nostra specie”, c'è chi, sottolineando quella che è allo stesso tempo un'umanità frammentata e divisa dalle disuguaglianze nell'accesso economico e politico, avanza le prime critiche a questa teoria e pretende la necessità di definire quell'*anthrophos* che ne conferisce dinamica.

In questo dibattito una delle teorie più rilevanti sarà quella sul Capitalocene, proposta da Andreas Mälm e sviluppata da Jason Moore, il quale sosterebbe come “la questione non è quella dei determinanti antropogenici [...] ma è quella dei rapporti di capitale e del potere capitalistico. Il problema non è l'antropocene ma il Capitalocene.” (Moore 2015: 93)

Tuttavia, crediamo che un modello economico, per influente che sia, non possa giustificare da solo un'intera categoria umana, il suo modo di vivere, di abitare il mondo e di modificarlo. Tuttavia, è importante specificare come sia necessaria una distinzione interna al concetto di umanità e il riconoscimento del soggetto delle dinamiche dell'antropocene, che trova però risposta nei diversi metodi di identificazione, come suggerisce Philippe Descola.

Infatti, replica l'antropologo, il modello capitalista non sarebbe indipendente ma deriverebbe da "un sistema, un modo di vivere, una maniera di dare senso al mondo e alle cose che continua a diffondersi" che è la cosmologia naturalista.

La causa principale dell'ingresso nell'antropocene - sostiene Descola - è lo sviluppo [...] di un modo particolare di composizione del mondo, definito come "naturalismo", e che ha avuto origine prima in Europa occidentale estendendosi poi a livello globale parallelamente con l'espansionismo coloniale³.

In cosa consiste questo sistema?

Si tratta di una cosmologia, un modo di rapportarsi con sé stessi e con il mondo, che si fonda, per la prima volta nella storia dell'umanità, sull'affermazione di una differenza di natura, e non più di grado, tra umani e non umani; una differenza che sottolinea come i primi condividano con i secondi le proprietà fisiche e chimiche universali, ma si distinguono per le loro disposizioni morali e cognitive⁴.

Su questa base ontologica si è prodotto un ribaltamento nella natura e nell'uso dell'energia, segnando così l'ingresso dell'uomo nella maggiore illusione degli ultimi due secoli: la natura come risorsa illimitata che consente una crescita infinita grazie all'infinito miglioramento delle tecniche. Idea alla base di quelle dinamiche che determinano le peggiori conseguenze dell'Antropocene. (Descola 2020).

Volendo indicare il percorso che ha portato a questo ribaltamento, alcuni studiosi indicano come punto di inizio già il momento dell'acquisizione del fuoco; altri l'adozione di nuove tecniche di agricoltura e quindi il passaggio a modi di vita più sedentari. Anche se la gran parte degli studiosi la collocherebbe in epoca più recente: Lewis e Maslin nel 1610, Crutzen a fine del '700 con l'introduzione della macchina a vapore di Watt, altri a seguito del secondo dopoguerra, con quel fenomeno che prende il nome di Grande Accelerazione, che vede l'effettiva accelerazione di tutta una serie di dinamiche antropizzanti.

Per arrivare alla loro conclusione, Lewis e Maslin, attraverso l'analisi di sedimenti terrestri e marini di diverse aree geografiche, si mettono alla ricerca di

³ Descola 2020: 83

⁴ Ibidem: 83

quelli che chiamano “marcatori sincroni globali”, ovvero una serie di elementi che in modo univoco siano collegabili “nel modo più diretto all’attività umana che modifica il sistema Terra in quel periodo – per identificare un - chiodo d’oro che segni l’inizio dell’Antropocene”. (Lewis e Maslin 2019: 240-247)

In base ai risultati della loro ricerca, questo “chiodo d’oro” sarebbe da collocarsi nel 1610, anno nel quale è evidente l’impatto dello «scambio colombiano»:

Da una prospettiva narrativa, facendo iniziare l’Antropocene con la nascita del mondo moderno si narra una storia di un nuovo modo di vivere guidato dal profitto. Questa nuova epoca geologica si basa sullo schiavismo e sul colonialismo.⁵

Verrebbe spontaneo domandarsi, come si fa a ritrovare tracce di “schiavismo e colonialismo” nelle analisi dei carotaggi realizzati da questi studiosi?

Ebbene, da questi si è rilevato come nel 1610 si verificò il picco più basso di anidride carbonica che da questo momento in poi sarà destinato ad aumentare in maniera vertiginosa e irrefrenabile. Un calo strettamente legato all’improvviso collasso demografico amerindiano (50/70 milioni di morti causata da malattie, massacri e schiavitù) che determinò l’abbandono di circa 65 milioni di ettari di terreno coltivato e quindi la rigenerazione di altrettanti ettari di vegetazione, che contribuirono al sequestro di una gran quantità di carbonio. (Figura 1).

Ma non è tutto, se il 1610 è un punto di svolta, non lo è in maniera indipendente, bensì si posiziona nel solco di dinamiche già avviate, e altre che si sarebbero avviate a partire da questo momento, includendo in particolare la scoperta dell’America e il passaggio dall’era medievale a quella moderna, tale da giustificare l’idea che in questo periodo non si avvierebbe il solo passaggio meramente cronologico da Olocene ad Antropocene, ma prima di questo, un passaggio antropologico di tutta una categoria umana. Si intende il passaggio da una cosmologia analogista dominante nell’Europa medievale e da cosmologie animiste e totemiche dell’America precolombiana che si vedono sostituite da quella naturalista.

⁵ Lewis e Maslin 2019: 240-247

Fra questi processi, che anticipano e preparano il terreno all'adozione della nuova cosmologia, vale considerare: il passaggio da una visione del mondo teologica ad una secolare; la fine di una visione teleologica della natura e quindi il passaggio da un modello economico dominante di stampo feudale a uno capitalista.

Per quanto riguarda il primo, notiamo come l'epoca moderna è caratterizzata da due differenze fondamentali rispetto alla precedente, che sono: la diminuita autorità della Chiesa e l'autonomizzazione della scienza rispetto alla prima.

Una delle prime conseguenze dell'emancipazione dalla morale ecclesiastica fu il crescente individualismo, che si tradurrà nella filosofia teoretica in una tensione all'anarchia, che maturerà completamente in seno al movimento romantico. Mentre, tra gli uomini pratici, la scienza e la tecnica conferiscono un crescente senso di potenza. L'uomo non è più inserito organicamente nella natura che lo circonda, ma va aumentando il suo controllo su di essa. Premesse della crisi del pensiero teleologico.

L'autorità scientifica, infatti, al contrario della religione, è indifferente dal punto di vista etico: assicura agli uomini che essi possono compiere delle meraviglie, ma non dice loro quali meraviglie debbano compiere.⁶

In pratica, gli scopi cui tenderà il genio scientifico dipendono in gran parte dal caso (o dalla volontà di potenza), superando tanto il pensiero teleologico naturale di Platone e Aristotele quanto quello cattolico che vede in Tommaso d'Acquino la massima espressione. Tutti i fenomeni teleologici vengono smascherati come forme di antropomorfismo, come movimenti di trasposizione di aspirazioni e movimenti intenzionali-umani verso la natura e per questo delegittimati e abbandonati.

In questa nuova visione del mondo l'uomo non è più un essere naturale, non loda più il creatore al vertice del creato ma affronta la natura (*res extensa*) come il soggetto pensante (*res cogitans*) che la domina radicalmente e senza mediazioni. La natura diventa puro strumento asservito agli scopi che l'uomo pone al suo interno, e ciò esige che sia deteleologizzata. (Spaemann 2013)

⁶ Russell 1982: 419

1.7 L'altro: lo strannik

Andiamo ora ad analizzare il secondo soggetto del nostro confronto, “l'altro”, ovvero lo *strannik*, che nel passaggio all'italiano viene solitamente tradotto come “pellegrino russo-ortodosso”, seppur con un certo grado di errore.

Pellegrino: lo *strannik* è realizzazione di quello che Gabriel Marcel chiama *homo viator*, l'uomo in viaggio verso la sua Pasqua, verso la somiglianza sempre più piena con l'immagine di Dio, e quindi è anche, come vedremo, *imago Dei*.

Il suo destino è quello del viandante, non del frettoloso passante, che guarda distaccato lo scorrere e il mutare dei paesaggi, il che implica un rinnovato rapporto anche con il mondo. (Marcel 1980)

Le tradizioni benedettine, francescane, camaldolesi, fra le altre, ce lo insegnano: camminando, guardandoci intorno, raccogliendo e rigirando l'oggetto più semplice tra le dita “gli diamo forse la parola”, come diceva Rainer Maria Rilke, ma impariamo anche ad accettare le cose in sé, a riconoscerle e a rispettarle, ad affrontarle o a ripiegarci su di esse. (Demetrio 2022: 33).

Nelle pratiche ortodosse, gli *stranniki* sono uomini e donne in stato di rottura con la loro famiglia, il loro lavoro, la loro condizione sociale, che, con la bisaccia in spalla e il bastone in mano, camminano sulle strade. Rifiutano di lasciarsi congelare nell'immobilismo, di vivere ripiegati su sé stessi entro orizzonti limitati, cedono al fascino dei grandi spazi, al bisogno di comunicare con l'infinito. Mistici lo sono, per la risposta che danno al richiamo dell'assoluto, al desiderio di conformare la loro vita a un ideale spirituale, di unirsi a quello Spirito che «soffia dove vuole e nessuno sa di dove viene né dove va» (Gv 3,8). (Evdokimov 1990; Bielawski 2017)

Russo: Un “fascino dei grandi spazi” a cui è ancora più facile cadere in un paese dalla geografia omogenea e apparentemente infinita come quella della Russia. Tanto che alcuni riconoscono in questo elemento una sorta di carattere nazionale, quella che Sergej Solov'ev chiama “nomadismo dello spirito russo”.

Le folle di pellegrini in costante mobilità si inquadrano nel paesaggio familiare della Russia allo stesso titolo delle troike e dei fiumi dal corso lentissimo⁷.

L'amore del pellegrinaggio (stranničestvo), il nomadismo spirituale, è un tratto russo caratteristico; è inerente all'idea russa⁸.

Per questo, i vagabondaggi mistici in Russia sono il segno di un temperamento più diffuso che altrove, come è provato dai documenti e dalle testimonianze largamente fornite dall'etnologia, dall'agiografia e dalla letteratura. (si pensi a Dostoevskij, Tolstoj, Leskov...) ma com'è anche dimostrato dalla storia della Russia e dalla prolungata pratica dell'architettura in legno. (Calvarese 2020)

Ortodosso: Nel tentativo di delineare quella che Evdokimov definisce una “antropologia orientale”, notiamo come il cristiano ortodosso ha una visione dell'uomo basata, come anticipavamo, sull'Uomo *Imago Dei*. “Dio diviene uomo perché l'uomo divenga Dio”, dice Sant'Ireneo, consegnandoci quella che è una delle regole d'oro della patristica orientale. (Sant'Ireneo di Lione 180 d. C.)

Tuttavia, per arrivare alla divinizzazione, anima e corpo non bastano. È lo spirito che “pneumatizza” la totalità dell'essere umano, quel soffio divino che “si pone come organo della comunione con il trascendente”. (Evdokimov 1980: 44-55)

Sarà più facile comprendere queste parole facendo riferimento a una distinzione essenziale fra l'antropologia cattolica e quella ortodossa, ovvero fra una antropologia bipartita e una tripartita, così come descritta da San Paolo in un testo di importanza fondamentale per il credo ortodosso:

Il Dio della pace vi santifichi egli stesso completamente; e l'intero essere vostro, lo spirito, l'anima e il corpo, sia conservato irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo.⁹

A partire da questo momento si identificano tre “zone d'attività dell'uomo”: Spirito, anima e corpo; *pneuma*, *psychè*, *soma*, e non due come solitamente indicate nella metafisica cristiana (anima e corpo).

⁷ Evdokimov 1990: 10

⁸ Berdjaev 2012: 158

⁹ 1 Ts 5: 23

Di fatti, da questo testo di san Paolo si diparte una linea che sviluppa distintamente l'antropologia tripartita fino ai Padri della Chiesa Orientale e Occidentale, attecchendo, ci dice Tomáš Špidlík, solo nella prima: “Questa tricotomia spirituale [...] ha prevalso in Oriente”. (Ghini 2014: 241-242)

Infatti, anti-platonismo, cartesianismo, positivismo, razionalismo hanno determinato in Occidente una “dottrina” che contempla la sola esistenza di anima e corpo andando ad escludere lo spirito, lo *pneuma*; inteso come la parte dell'uomo aperta allo Spirito, il quale, quindi, non è proprietà dell'uomo, ma è nell'uomo che permette l'unità dell'uomo.

Per questo ci è dato considerare l'antropologia paolina come “umanesimo integrale” che permette all'uomo di svilupparsi su tutti i livelli: corpo, anima e spirito, dove quest'ultimo si fa “principio di unificazione” del quale l'uomo occidentale non riesce a godere finendo per costruire quella che definiremo una “antropologia della dissoluzione”, dato che, come sostiene Chevalier, “[il concetto paolino di *pneuma*] -è un concetto- del quale le nostre antropologie moderne non possono rendere conto”. (de Lubac 1979: 69)

Questa importante distinzione sarà ripresa nei successivi capitoli, e si rivela fondamentale per comprendere la distanza fra i modelli di appropriazione del mondo elaborati dai nostri soggetti.

2. Capitolo 2 – l'uomo naturalista

2.1 Natura e cultura

Edward Tylor in “Primitive Culture” ci consegna una della definizioni di cultura tutt'ora considerata fondante le discipline demo-etno-antropologiche:

Cultura o civiltà è quell'insieme complesso che comprende le conoscenze, le credenze, l'arte, i principi morali, le leggi, le usanze e ogni altra capacità e abitudine acquisite dall'uomo quale membro di una società.¹⁰

Prima che si affermasse il concetto moderno di cultura così descritto, con questo termine si indicava una distinzione di status sociale: quella “*cultura animi*” ciceroniana che includeva letteratura, arte e musica, ovvero le discipline che distinguevano le persone di cultura alta, appunto “colte”, da quelle “incolte”, dalle quali non si sono “tirate fuori” (*ex duco*) e coltivate le doti naturali. Pensiero che rimane dominante in epoca medievale, sostituendo queste discipline con le arti del trivio e del quadrivio, diciamo con le materie scientifiche e umanistiche.

Nella distinzione fra chi rimane all'interno dei suoi confini naturali e chi invece si astraie dalla sua dimensione naturale per porsi su un livello culturale altro e superiore, dal quale coltiva e modifica le proprie categorie naturali, già si trovano le premesse di quello che sarà la definizione di cultura moderna.

Premesse che verranno portate alle estreme conseguenze, ancora una volta, con la scoperta e conquista delle Americhe. In questo momento, gli europei entrano in contatto con una strabiliante diversità di costumi umani e di ambienti che mette in crisi il paradigma antropologico aristotelico-cristiano. Da questa grande molteplicità di forme di vita, emergerà la nuova sintesi scientifica “naturalista” moderna che darà luogo alla separazione fra Natura e Cultura.

Si è dunque assistito ad un processo di costruzione del concetto di Natura Umana che ha separato l'umanità dall'animalità (confine esterno) e la sfera bio-anatomica da quella simbolico-sociale (confine interiore). Ovvero fra l'umano e il

¹⁰ Tylor 1871: 5

non umano, oltre che dell'uomo-ente biologico e dell'uomo-ente culturale. Il sociologo Bruno Latour la definisce 'la grande partizione'. (Latour 1991)

Una partizione che si sviluppò nelle accademie europee, sullo sfondo del dibattito generato dai grandi flussi di umanità provenienti dall'America, che cambiavano la faccia del mondo e la posizione dell'umanità al suo interno. Il che ci suggerisce come anche le scienze non siano entità storiche ma costruzioni storico-culturali con una loro tradizione, pratiche condivise e una comunità sociale con una sua specifica organizzazione e per questo non esenti da pregiudizi.

Da questo punto di vista le frontiere fra natura e cultura e fra ambiente e società sono confini "ontologici" storicamente costruiti, tracciati intorno all'uomo, e dentro l'uomo, che delimitano la sfera "non sociale" dalla sfera del "sociale", dove quest'ultima sarebbe appannaggio esclusivo dell'uomo.

Tuttavia, è bene ricordare che altre forme storiche di vita umana non hanno intrapreso lo stesso percorso; non tutte hanno sviluppato un "discorso naturalista" che separa la vita umana in un ordine distinto dalla vita non umana, si riconsiderino i quattro sistemi cosmologici individuati da Descola.

L'affermazione dei dualismi tra natura e cultura e tra natura e società in seno all'uomo naturalista è dunque, da una parte, il prodotto di una genealogia complessa (ovvero il passaggio dall'età medievale a quella moderna con tutte le dinamiche in cui si inserisce e che avvia) ma, dall'altra, va vista in chiave "strutturale", come espressione di una cosmologia, quindi "risultato istituito di un modo d'identificazione". (Descola 2014: 239)

2.2 Forme di mobilità

Fra le caratteristiche umane che maggiormente sono espressione dell'ontologia adottata da un gruppo umano si deve menzionare il rapporto con l'elemento mobile, stando esso alla base dei processi di percezione e appropriazione del mondo da parte del gruppo umano stesso.

L'uomo, e stavolta intendiamo l'intera specie umana, intreccia con la sua dimensione mobile una relazione strettissima. Alla stessa abilità di camminare su due piedi e alla tendenza a spostarsi, si deve l'intera filogenesi del genere umano. Ma anche a livello individuale-fisiologico, si è dimostrato come l'amnesia infantile, ovvero l'incapacità da adulti di avere memoria degli eventi precedenti a una certa età, sarebbe strettamente legata all'abilità del camminare. Dal momento in cui ci si muove nel mondo si acquisisce la capacità di immagazzinare ricordi, che si legano necessariamente con gli elementi dell'ambiente. (Glenberg 2016)

Non per questo si deve pensare che camminare sia una dote naturale o innata, bensì è da considerarsi una “tecnica del corpo”, come la definisce Marcel Mauss, e per questo soggetta ad alta plasmabilità sociale. (Mauss 1965: 388- 393)

Dunque, dal momento in cui l'uomo si distribuisce nel mondo in poi, esso elabora singolari modi di abitarlo e di muoversi su di esso, anche in virtù della categoria sociale a cui appartiene e alla cosmologia che adotta.

Ogni definizione di forma storica di mobilità riflette ed è al contempo il riflesso di diverse geo-ontologie, ovvero della variabilità dei modi di identificazione dell'umanità rispetto alla terra e dei modi di appropriazione della stessa: la mobilità dei cacciatori raccoglitori nei diversi ambienti terrestri, dei popoli navigatori dell'Oceania, così come la mobilità coloniale fra XVI e XX secolo (viaggi di scoperta, di conquista e scientifici...) o le mobilità contemporanee dei migranti e dei turisti, sono tutte pratiche storiche di mobilità geo-ontologicamente posizionate.

Su queste basi possiamo quindi portare il nostro sguardo sulla “pratica storica di mobilità geo-ontologicamente posizionata” in senso naturalista.

Zygmunt Bauman afferma che al giorno d'oggi “siamo tutti in movimento”: la maggior parte delle persone oggi sarebbe colpita direttamente o indirettamente dal cambiamento accelerato caratterizzante l'Antropocene, che spesso e volentieri si traduce in diversi esempi di mobilità.

La globalizzazione comporta una compressione spazio-temporale su una scala senza precedenti. Tuttavia, mentre alcuni viaggiatori, per gli alti dirigenti, chi espatria o i turisti, vengono celebrati per la loro capacità di accorciare le distanze e di unire i territori, altri, per lo stesso motivo, soffrono¹¹

In questa citazione si riassumono quelle che sono le due forme di mobilità più indicative dell'Antropocene, e quindi, dell'uomo naturalista: il turismo e i profughi.

2.2.1 Il turismo

Tra le molte curve di crescita che puntano rapidamente verso l'alto a partire da quella che abbiamo indicato come la Grande Accelerazione, quella del turismo è tra le più impressionanti.

Per la prima volta nella storia, l'Organizzazione mondiale del turismo delle Nazioni Unite celebra il miliardo di viaggi internazionali nel solo corso del 2012. La linea del grafico che descrive questo fenomeno si impenna: nel 1960 viaggiano verso paesi esteri 25 milioni di turisti; 250 milioni nel 1970, 1 miliardo nel 2012¹².

La crescita del turismo, e dei modi di vivere tipici del turismo, sono conseguenza inevitabile dell'economia integrata da un punto di vista globale, dell'aumento della mobilità dei ricchi (non di certo dei poveri), delle grandi disuguaglianze e di una cultura della classe media focalizzata sul consumo invece che sulla produzione. Il turismo è, in questo senso, un elemento decisivo per il compimento dell'Antropocene.

Al turismo, poi, sono connesse anche altri due modelli di mobilità contemporanea: da una parte, tutte quelle persone che materialmente costruiscono gli appartamenti terrazzati e i supermercati, le quali si assicurano che le toilette siano pulite e i bicchieri pieni. Una manodopera immigrata che proviene perlopiù da paesi cattolici come Perù, Ecuador, Romania, Polonia e che ripone le proprie speranze in un futuro più prospero e sicuro per sé stessa e per i propri figli.

Dall'altra, quella che si potrebbe definire una forma estrema di turismo, ovvero ricchi nordeuropei, a volte definiti “uccelli migratori” o “profughi climatici”, che

¹¹ Andersson 2014: 4

¹² Becker 2013: 17

hanno comprato begli appartamenti in cui trascorrere la maggior parte dell'anno. Il loro è un mondo di ricchezza materiale, di libertà di consumo e di un pizzico di noia. In fuga dal grigiore dell'inverno del nord Europa, la loro principale occupazione consiste nel trovare un numero sufficiente di attività per passare il tempo. (Eriksen 2017)

Su tutto un altro asse invece, troviamo il secondo modello di mobilità, sia in termini numerici che di senso.

2.2.2 I profughi

Ovvero, coloro che fuggono dalla guerra e dall'oppressione, molti dei quali nel tentativo di allontanarsi anche da una povertà che non lascia speranze. Una fuga che, in un mondo dove “tutti sono in movimento” e che muove ad una velocità sempre più alta, può contare su mezzi di trasporto sempre più facilmente disponibili, infrastrutture di comunicazione e intermediari di professione in continuo aumento, oltre ad una crescente consapevolezza, corretta o fuorviante che sia, delle opportunità economiche in Europa.

La crisi dei rifugiati via mare consegna anch'essa un'immagine del mondo globalizzato, seppur non piacevole da ammettere, che ci ricorda le promesse infrante dell'evoluzionismo sociale, ossia la fede che la storia abbia una direzione e che il resto del mondo si sarebbe, presto o tardi, “messo al passo” con l'Occidente.

Non solo, l'aumento delle possibilità di movimento porta con sé lo scontro di mondi diversi, e lo fa alle porte dell'Europa. È forse questo per molti europei l'aspetto più inquietante dell'attuale crisi dei rifugiati. In un passato non lontano, i profughi palestinesi erano confinati in Medio Oriente, quelli vietnamiti navigavano sulle rotte del Mar Cinese meridionale e il Mediterraneo era il parco giochi dei nord europei.

Oggi non è più così. Il Mediterraneo, oggi, non è più solo la frontiera tra la Grecia e il Libano, tra la Spagna e il Marocco ma anche tra la Germania e il Congo, tra i Paesi Bassi e la Sierra Leone... in questo, Schengen ha fatto salire la logica del

confine dalla scala nazionale a europea e il Mediterraneo, che sin dall'antichità è stato una rete di percorsi marittimi, ora è stato invece rafforzato quale confine.

I profughi, abbiamo detto, non vengono celebrati per la loro dimensione mobile, a questo abbiamo poi aggiunto un'idea di confine che potrebbe portare a pensare che il problema per cui i profughi soffrono e non siano così ben ammessi nei paesi europei sia un problema al limite del razzista e del nazionalista.

Ma non è così. Il problema non sta in una ipotetica identità continentale europea che non vuole essere contaminata da quella di altri continenti. L'identità a cui si fa riferimento è più che altro quella naturalista, e in particolare nei suoi aspetti capitalistici e neoliberali.

Infatti, in un mondo dove il passo è dettato dal profitto e la direzione dalla volontà di accumularne quanto più possibile, i profughi sono persone che rimangono ai margini e che, non contribuendo a quei processi della crescita economica, non possono essere produttive, sono fuori luogo.

Non importa dove stai emigrando e da dove vieni: a parità di altre condizioni, ti troverai a essere accolto assai meglio se sei in grado di produrre e/o di consumare che se hai bisogno solo di protezione.

In questo modo, l'ideologia neoliberista è diventata parte integrante degli attuali regimi migratori. Tanto che, da una parte, gli emigrati che non sono considerati economicamente produttivi sono respinti. Mentre, dall'altra, molti paesi dell'Ocse (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico) ammettono quote di immigrati extra europei altamente qualificati, che godranno di benefici e agevolazione che gli altri possono solo immaginare. (Eriksen 2017)

2.3 Dimensione spirituale

Considerando la distribuzione delle religioni nel mondo (Figura 2): Europa e territori post-coloniali si caratterizzano per la maggiore presenza di cristianesimo e ateismo. Già solo questa distribuzione è espressione di un imperialismo religioso condannato dallo stesso Papa Francesco in occasione del pellegrinaggio penitenziale in Canada di luglio 2022, “Chiedo perdono per i modi in cui purtroppo molti cristiani hanno sostenuto la mentalità colonizzatrice delle potenze che hanno oppresso i popoli indigeni. Sono addolorato” (Bergoglio 2022).

Per questo ci è dato stringere di nuovo lo sguardo intorno all’Europa, in quanto punto di partenza della diffusione di questa religione nel mondo, oltre che culla del naturalismo, con il quale anche la religione stringe stretti legami, a partire proprio da quella “mentalità colonizzatrice” a cui fa riferimento il Papa.

Si consideri, a questo fine, uno studio realizzato dal Pew Research Center, e condotto nel 2017 tramite interviste telefoniche in Europa.

La maggior parte delle persone in Europa occidentale si descrive come cristiana - spiega il rapporto - ma la percentuale di cristiani appare in declino soprattutto in alcune nazioni. E la perdita netta per il cristianesimo è accompagnata da una crescita nel numero di persone non affiliate ad alcuna religione¹³.

A cosa dobbiamo questa tendenza? E cosa vuol dire nel mondo di oggi così come lo abbiamo caratterizzato finora essere cristiano o ateo?

È interessante, come, secondo Gianfranco Morra, a un aumento di coloro che non si sentono affiliati a nessuna religione, a quella che chiama “scristianizzazione” non corrisponde un parallelo abbandono del sacro, tutt’altro.

La diffusione di un radicale, se pur quasi sempre inconsapevole, nichilismo, mentre erode i principi ed i precetti religiosi, produce poi, quasi per necessario contraccolpo, la rinascita di un esasperato, velleitario, esigito fideismo religioso. Per singolare paradosso, il rifiuto della teologia, della morale e delle istituzioni cristiane, lungi dal condurre ad un logico ateismo o, almeno, agnosticismo, sembra produrre una esasperata sete di sacro.¹⁴

¹³ Pew Research center 2017

¹⁴ Morra 1988: 2-3

Ci proponiamo quindi di tracciare il percorso che ha portato, in prima istanza, a un abbandono della coscienza religiosa per poi arrivare a questo rinnovato slancio spirituale degli ultimi anni. Per farlo, riteniamo che centinaia di pagine di sociologi della religione possono essere utilmente riassunte dalle intuizioni profetiche di T.S. Eliot, chiarissime in questo senso.

“In origine - dice Eliot – “era deserto e vuoto”. Il mondo senza religione è un mondo privo di significato, almeno fino a quando l’uomo non popolerà questo deserto e tenderà di assegnarglielo:

Venne l'uomo e si scatenò subito il tentativo ininterrotto per immaginare, definire, realizzare teoricamente, praticamente ed esteticamente il nesso che corre tra il momento vissuto, ed il senso eterno.¹⁵

La ricerca di questo nesso tra l'istante e il tutto, e l'eterno, fa scattare la scintilla della religiosità, e, ad un certo punto, del cristianesimo, come evento storico, prima e religioso, poi: Dio che si fa uomo e indica la strada da seguire “Io sono la Via, la Verità, la Vita” (Vangelo di Giovanni 14,6).

Da quel momento il mondo fissò i suoi anni, uno dopo l'altro, per quella strada. E sembrò che gli uomini dovessero progredire sempre: «dalla luce alla luce». Poi:

Sembra che qualcosa sia accaduto, che non è mai accaduto prima: sebbene non si sappia quando, o perché, o come, o dove. Gli uomini hanno abbandonato Dio non per altri dèi, dicono, ma per nessun dio; e questo non era mai accaduto prima, che gli uomini negassero gli Dèi e adorassero gli dèi, professando innanzitutto la Ragione e poi il Denaro, il Potere¹⁶.

Cosa è questo qualcosa che è accaduto? Cosa ha portato alla sostituzione del Dio confessionale con quelli della ragione, del denaro e del potere? La risposta non credo stupirà nessuno. Quello che è accaduto è il naturalismo.

La trinità costituita da produzione illimitata, assoluta libertà e felicità senza restrizioni, venne a costituire il nucleo di una nuova religione, quella del Progresso¹⁷.

¹⁵ Eliot 1934: coro VII

¹⁶ Eliot 1934: coro VII

¹⁷ Fromm 1976: 144

Una religione che si fonda sul pilastro etico dell'egoismo, che è espressione del fatto che il piacere dell'uomo non deriva più dall'essere, da sempre legato a doppio filo con la religione, ma che, all'ombra del nuovo Credo del progresso, l'uomo ha un valore in rapporto a ciò che ha, che possiede.

Un egoismo che altro non è che prodotto di quell'individualismo e di quelle logiche capitaliste, che abbiamo già menzionato, e che sono tutte figlie della cosmologia naturalista. Un egoismo così grande da scacciare niente di meno che Dio, ma non abbastanza forte da poter imporre l'uomo come Dio.

Una situazione che ritrova le sue radici nel rifiuto dell'uomo occidentale-cattolico dell'antropologia tripartita. Infatti, secondo De Lubac, riducendosi alla sua dimensione razionale, teorica e pratica, l'uomo che adotta un'antropologia che soffoca lo Spirito e disconosce la partecipazione dell'uomo all'Assoluto, va incontro a un "corto circuito" e quindi a una "schiavitù radicale".

Lo confermano autorità scientifiche e morali; rispettivamente ci appelliamo al sociologo Gianfranco Morra e al teologo Luigi Giussani:

L'eliminazione di Dio, suggerisce Morra, anziché portare all'affermazione dell'uomo totale, alla sua auto-redenzione e liberazione, si è via via tradotta nella perdita o nella "morte dell'uomo". Entro la civiltà antropocentrica, morto Dio, "l'uomo non sa più chi è"; in sede ontologica "non sa più chi è l'uomo"; e in sede etica "non sa più ciò che obiettivamente è bene o male". (Morra 1979: 55-56; 104)

Da una prospettiva morale, Giussani, invece, riprendendo Cornelio Fabro, ci guida nell'idea di un "Dio che se c'è, non c'entra":

Gli uomini possono certo eliminare il nome di tutti gli dèi, ma si troveranno in ogni caso e senza saperlo un «dio», in una schiavitù innaturale. – e, continua Giussani – Dio finisce con l'essere vissuto come una nuvola che si libra nel cielo, sempre più lontana, con sempre minori influssi su una terra sempre più afferrata e manipolata dall'uomo solo.¹⁸

¹⁸ Giussani 1993: 7

Il termine con cui propriamente si indica questa concezione è laicismo. Esso è «la professione dell'appartenenza dell'uomo a sé stesso e basta» (Fabro), della presunzione di un'autonomia totale da parte dell'uomo e del sostegno a una visione di Dio come rifugio trascendente che nulla abbia a che fare con gli affari concreti.

È questo, infatti, l'esito della “morale laica del puro volere”; essa ha dato il contrario di quanto aveva promesso: non l'uomo libero, totale, ma un uomo “meno uomo”, sempre più irrazionale ed irresponsabile, vittima disperata del “deserto dello spirito”. (Morra 1979: 147-152; 67-68)

Qui si racchiude quello che consideriamo essere il vero problema della direzione laicista che ha adottato l'uomo naturalista, ovvero il fatto che il rapporto con Dio diventa concepibile come totalmente soggettivo, e completamente sconnesso rispetto agli interessi quotidiani, che rimangono ambito dell'uomo, del capriccio soggettivo e quindi delle dinamiche di potere che fra di loro si costruiscono. “I valori - dice Morra - persa ogni oggettività ontologica vengono prodotti dal volere soggettivo”. (Morra 1979: 141).

In questo modo si costruisce una situazione di dissoluzione, percepita sia da una prospettiva morale che antropologica, caratterizzante la dimensione spirituale dell'uomo naturalista. Ne è indicativo il fatto che sia Giussani che Morra, ricorrono a questo termine: in Giussani si parla di “antropologia della dissoluzione”; mentre, in Morra di “ateismo della dissoluzione”. (Giussani 1993: 14; Morra 1991).

Capitolo 3 – lo strannik

3.1 I racconti di un pellegrino russo

Per realizzare l'analisi dello *strannik*, secondo soggetto di confronto della nostra analisi, faremo riferimento a un'opera in concreto: *I racconti di un pellegrino russo* (in originale *Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu*) scritta fra il 1853 e il 1861 e pubblicata per la prima volta nel 1881 a Kazan'. Un'opera rimasta praticamente sconosciuta in Russia fino alla rivoluzione e che, dopo essere penetrata nei circoli emigranti post-rivoluzionari, si diffonde in tutta Europa riscuotendo un successo sorprendente, rivelandosi uno dei libri spirituali più influenti dell'ultimo secolo.

Esiste tuttavia una differenza fondamentale fra il concetto di pellegrino e quello di *strannik*, che ritroviamo ora nel titolo in italiano, ora in quello originale. Un pellegrino lascia la casa per un certo tempo, raggiunge la meta del suo pellegrinaggio e quindi torna al luogo dal quale è partito. Uno *strannik*, invece, è un individuo senza fissa dimora che vaga senza una meta, perché il camminare in sé è la sua meta-senza-meta. Il cammino è la sua dimensione esistenziale.

Pur a conoscenza dell'incompletezza che comporta far coincidere questi due termini, per convenzione accettiamo questa traduzione, consci che con "pellegrino" si intende sempre "*strannik*".

Questo testo si presenta come una raccolta di racconti divisi in due parti: nella prima parte vengono presentati i primi quattro racconti, che sono una sorta di resoconto della storia del protagonista che intraprende lo stile di vita pellegrino, risoluto a comprendere gli insegnamenti intorno all'orazione senza intermissione; nella seconda parte se ne presentano altri tre, dove il primo è sul modello della prima parte, mentre gli ultimi due si avvicinano più a un trattato spirituale sotto forma di dialogo fra il pellegrino e altri personaggi.

Il protagonista dei Racconti vive una vita di disgrazie: rimane orfano a sette anni, poi, il fratello, facendolo cadere da una stufa, gli causa una paralisi parziale, segue la morte dei nonni, a cui lui e suo fratello erano stati affidati, che lasciano al futuro pellegrino la locanda di loro proprietà e una buona somma di denaro. Il fratello, però, geloso e ubriaco ruberà i soldi e darà fuoco alla casa e alla locanda. Il protagonista e sua moglie riescono appena a salvarsi ma finiscono in miseria e presto anche lei si ammalerà e trapasserà.

Il ragazzo, ventenne, rimane solo, fisicamente invalido, materialmente povero e interiormente disperato. Non sa né cosa fare, né come vivere, né perché farlo. Una condizione, diremo, assimilabile a quella dell'uomo moderno-naturalista, in quanto ritratto di quella dissoluzione ontologica e spirituale che abbiamo delineato precedentemente. Ma troverà un'originale risposta a questa sua condizione:

Io rimasi solo e non ero in grado di far nulla; non mi restava che peregrinare per il mondo. [...] così presi la Bibbia e cominciai a camminare dritto dinanzi a me¹⁹.

Entra in una chiesa e sente le parole “pregate incessantemente”, contenuta nella lettera agli Efesini (Ef 6:18). Queste parole lo segnano nel profondo e si propone di fare della comprensione di queste parole lo scopo della sua esistenza e per farlo dirige il suo cammino là dove gli viene suggerita la presenza di *starec* e altre figure spirituali. È la prima grande svolta della sua vita che lo porta ad abbracciare un nuovo stile di vita. (Bielawski 2017)

Da questo nuovo stile di vita emerge una nuova consapevolezza di sé, un nuovo rapporto con la natura e gli uomini, un nuovo modo di vivere l'enigma dell'esistenza e il rapporto con Dio. Il pellegrino dei racconti sviluppa così una sorta di cosmologia e di modello di appropriazione del mondo “su misura”, di cui vorremmo dare ragione anche facendo riferimento ad altre cosmologie e modelli ontologici.

¹⁹ Racconti: 97

3.2 Natura e cultura

Tenendo in mente come l'uomo occidentale elaborava i concetti di natura e cultura e come fossero fondamentali nella concettualizzazione e nel modello di appropriazione del mondo, notiamo come questa distinzione non trova riscontro nella mente del pellegrino russo. Nei racconti si parla, piuttosto, di “mondo”, di “mondo esterno” e di “creazione”.

Il mondo che troviamo nei racconti è particolarmente complesso. Si riconoscono, infatti, due livelli: uno esteriore e uno interiore. Il primo, che più si avvicina al concetto di natura di cui vogliamo dare ragione, assume nel corso del testo, a sua volta, due diverse connotazioni. Dove il primo, descrive il mondo come perfetto prodotto della creazione:

Il mondo esterno mi appariva bellissimo e incantevole, e tutto mi stimolava all'amore e alla gratitudine per il Signore: la gente, gli alberi, la vegetazione gli animali. Erano tutti miei familiari e su ogni cosa vedo impresso il miracolo del Nome di Gesù²⁰.

Mentre il secondo, come campo di gioco di un indefinito spirito diabolico.

Lo spirito di Dio che abita in voi è più potente dello spirito diabolico che sta nel mondo.²¹

Per comprendere questa apparente contraddizione:

[Tutta la creazione fu trovata] “molto buona”²² - ma - [il male] non affonda affatto le sue radici nella condizione di essere creaturale. Solo in un secondo momento, il male penetra dall'alto [...] e si installa nelle fessure dell'essere spezzato nella sua integrità²³.

Il creato, quindi, nasce “molto buono”. La questione sta nel fatto che i singoli esseri “spezzati nella loro integrità” possono essere corrotti dal male, dallo “spirito diabolico”. Pertanto, quando il pellegrino si allontana dai villaggi, dalle genti, si allontana da questi esseri corrotti che possono tentarlo o distrarlo dalla sua missione; non si allontana dal mondo.

²⁰ Racconti: 129

²¹ 81 – Gv. 4,4

²² Gn 1, 31

²³ Evdokimov: 1980: 43.

Il pellegrino è nel mondo, e anzi si muove nel mondo più dell'uomo occidentale che si muove sul mondo. "Non siete del mondo, ma siete nel mondo" (Giovanni 15,18-21).

A questa considerazione, poi, se ne aggiunge una seconda:

Questo misterioso sospirare della creazione, questa tensione innata di ciascun'anima è l'orazione interiore. Non la si può apprendere: essa è in tutti e in tutto.²⁴

Da questo passo emerge che il fatto di essere figli di Dio, di avere un'innata tensione all'orazione interiore, che prende voce nello spirito, e quindi la presenza dello spirito stesso, si dà in "tutti e in tutto", è un tratto comune a tutti gli enti, umani e non umani. Cade l'eccezionalità dell'uomo.

La gente, gli alberi, la vegetazione gli animali. Erano tutti miei familiari e su ogni cosa vedo impresso il miracolo del Nome di Gesù.²⁵

Al pari di certe società premoderne, il pellegrino è ente biologico fra enti biologici, o meglio creatura fra le creature. Lo status di essere umano non ha nulla di esclusivo. Le genti sono nello stesso elenco con gli alberi, la vegetazione e gli animali, e sono tutti familiari fra di loro, in quanto creature di Dio.

Il pensiero occidentale moderno pratica una separazione assoluta tra le due condizioni contrarie di umanità e animalità, in linea a un'analoga serie di altre divisioni quali quelle tra persone e cose, società e natura, andando a confondere la condizione morale e il taxon biologico (*homo sapiens*) sotto la singola voce di umanità.

Ma, il pellegrino russo, come molte delle società umane non naturaliste e, in particolare quelle animiste, restituisce la condizione di umanità, o meglio, di "creaturalità" a tutti gli enti, umani e non umani. Lo stato di "persona"/"creatura" secondo loro è ugualmente a disposizione degli umani e dei non umani.

²⁴ Racconti: 73

²⁵ Racconti: 129

Harvey Feit sul popolo dei Cree Waswanipi del Canada del nord:

[presso questa società] gli animali, i venti e molti altri fenomeni sono considerati come persone nel loro agire con intelligenza, nel loro possedere desideri e idiosincrasie, nel loro comprendere ed essere compresi dagli uomini.²⁶

Credo, parlando della concezione del pellegrino russo, che ci sia dato sostituire qui, “l’intelligenza” e “la capacità di desiderare” con la possibilità di ricevere il soffio divino di un Creatore attraverso lo spirito, da parte di tutti gli enti, restituendo ad essi una “umanità”, che abbiamo definito “creaturalità” di cui l’uomo non è esclusivo beneficiario.

Tuttavia, non si può essere così risoluti nello spiegare la presenza dello spirito nel mondo e il rapporto dell’uomo con esso. Credo sia d’obbligo quanto meno accennare ad un certo carattere enigmatico-mistico:

Non posso dirti nulla, caro fratello, se non che nella natura ci sono molte cose misteriose, incomprensibili nella nostra mente. Credo che Dio abbia disposto così per dimostrare più chiaramente all’uomo il Suo governo e dominio sulla natura.²⁷

Che introduce anche l’idea di un uomo che non domina la natura in assoluto, essa è alle dipendenze di Dio e di nessun altro.

3.3 Dimensione spirituale

La dimensione spirituale dello *strannik* non è una condizione data, il pellegrino non nasce tale, ma uomo e in particolare uomo che fa propria l’antropologia orientale tripartita. Il rapporto che il pellegrino instaura con lo Spirito, con Dio, è un rapporto che nasce da una vocazione e deve essere coltivato continuamente e con grande cura.

Si può sempre coltivare la mente con la scienza o con l’esperienza, ma, se manca la ragione [razum], nessuna educazione può giovare. In realtà, noi viviamo lontani da noi stessi e scarso è il nostro desiderio di ridurre questa distanza, anzi non facciamo che fuggire lontano per non incontrarci a faccia a faccia con il nostro vero essere e barattiamo la verità con cose vane.²⁸

²⁶ Feit 1973: 114

²⁷ Racconti: 149

²⁸ Racconti: 114

In queste poche righe è riassunta la prospettiva dell'uomo-non pellegrino, che coincide con quell'uomo smarrito e impotente, proprio perché sempre più lontano dalla sua essenza e sempre più aggrappato al desiderio di "avere", che abbiamo delineato nel capitolo precedente. Ma, come si dice nei Racconti: "Che giova a un uomo guadagnare il mondo se perde l'anima sua?" (Racconti: 78)

Per questo, qui, si reintroduce una sorta di tensione teleologica: perché scienza ed esperienza portino alla coltivazione della mente, a quella che è la cultura nella sua etimologia originale, deve esserci una ragione, il *razum*, diremo, un *telos*, qualcosa che sia capace di garantire sentieri esistenziali non interrotti. Come è lo Spirito nello *strannik*. Ma non è tutto:

tu non ami Dio, detesti il prossimo, non credi alla parola di Dio e sei colmo di orgoglio di ambizione. Questi quattro peccati sono all'origine di tutto il male e di tutta la nostra depravazione spirituale.²⁹

È interessante come, in un libro spirituale ortodosso scritto nella seconda metà dell'800, e in una Russia che non rimane indifferente alle dinamiche innescate dall'adozione della nuova ontologia naturalista, vengano indicati come "peccati originali" di questo uomo nuovo: l'ateismo, l'individualismo, l'eccesso di ambizione e l'odio verso il prossimo, che porterebbero a una "depravazione spirituale", assimilabile a quella "dissoluzione" che rappresentavano Giussani e Morra.

Se il punto di partenza è lo stesso, dunque, il modello spirituale dello *strannik* si propone come alternativa a quello naturalista, nella misura in cui si presenta capace di dare una risposta chiara alla domanda più umana, e diremo "naturale", di tutte: "come salvarsi?".

[anche] il più selvaggio isolano, senza stimoli esterni e per così dire involontariamente, rivolge lo sguardo al cielo, cade in ginocchio, manda un profondo sospiro di cui non capisce il senso, ma che pure gli è necessario, e sente qualcosa che lo attira verso l'alto, che lo spinge verso l'ignoto.³⁰

²⁹ Racconti: 166

³⁰ Racconti: 240

La particolare risposta dello *strannik* prende le mosse riconoscendo la propria “natura vulnerata e fiacca”, il condizionamento a cui è sottoposto il suo libero arbitrio e accettando di rinunciare alla propria “volontà di potenza” di nietzschiana memoria, ai desideri, all’illusione di essere liberi per abbracciare quello che Dio gli riserva.

Iddio vuole che il cristiano rinunci del tutto alla propria volontà, ai propri desideri, ad ogni passione e attaccamento per affidarsi completamente alla sua volontà divina. Ogni avvenimento è predisposto da Lui per il bene e per la salvezza dell’uomo.³¹

Il pellegrino abbandona tutti i suoi averi e le sue brame accumulatrici e comincia a vagare mosso dalla volontà di comprendere i segreti dell’orazione incessante.

[chi pratica l’orazione incessante] riconosce umilmente la propria impotenza a esercitare la propria volontà e a custodire spiritualmente sé stesso. È una invocazione di misericordia – cioè di grazia – che otterrà da Dio il dono della forza.³²

Ma cerchiamo di capire in cosa consiste pregare incessantemente e perché in essa si trova “il più potente mezzo di guarigione per tutte le malattie, sia corporali che spirituali”. Per farlo credo che i punti più importanti siano tre.

Innanzitutto, la preghiera si propone come la risposta alla domanda di salvezza dell’uomo nella misura in cui coincide con il principio del “Chiedi e ti sarà dato” (Mt. 7: 7-11)

In che modo compiere le opere richieste dalla legge di Dio se l’uomo privo di forze non ha in sé il potere di assolvere i comandamenti? Non gli è possibile finché non lo chiede a Dio, finché non prega per questo. Non ottenete perché non chiedete³³.

A questo aggiungiamo il concetto di quantità.

Dio ha concesso alla volontà e alle forze dell’uomo soltanto la quantità di orazione, comandando di pregare senza intermissione, in ogni tempo e luogo. - e lo ha fatto - Affinché si mostri più chiaramente la dipendenza dell’uomo da Dio ed egli si immerga più profondamente nella sua umiltà³⁴.

³¹ Racconti: 48

³² Racconti: 178

³³ Racconti: 212

³⁴ Racconti: 214

Dunque, “[colui che cerca] comprenderà che pregare veramente significa dirigere continuamente verso Dio la memoria e il pensiero, camminare alla sua divina Presenza, ridestarsi al suo amore pensandolo, e unire il Nome di Dio con il proprio respiro e con il battito del proprio cuore”. (Racconti: 209)

Pertanto, all’uomo è dato tutto ciò per cui chiede, ma questo dono ha una quantità direttamente proporzionale alla quantità della richiesta, che viene misurata dalla quantità della preghiera. L’uomo che vuole vivere nella fede, che è il vero dono di cui si fa portatore lo Spirito, deve richiederla, per mezzo della preghiera, incessantemente se incessante vuole che sia la guida offerta dalla sua fede.

Dalle stesse Scritture risulta che l’uomo non può da solo generare in sé stesso la fede, fosse piccola come un granello di senape; che la fede non è mai opera nostra, perché è un dono di Dio; che la fede è un dono spirituale e ci è dato dallo Spirito Santo³⁵.

Nulla di più distante rispetto all’uomo naturalista.

3.4 Forme di mobilità.

Per poter parlare delle forme di mobilità del pellegrino russo, dobbiamo riprendere quella divisione fra mondo interiore e mondo esteriore a cui avevamo accennato precedentemente e all’idea di antropologia tripartita.

Sin dalla nascita, la prima esperienza del mondo sta nella consapevolezza di trovarsi circondato da cose: alberi, mari, persone, città, mari.... Quello che si potrebbe riassumere nell’espressione “io in uno spazio”, o “spazialità”.

Successivamente, si elabora una consapevolezza complementare che è quella di sé stessi, di uno spazio interiore che possiamo invece riassumere in “lo spazio in me”, “interiorità”.

Tutti gli uomini si muovono all’interno di questi due spazi. Queste due forme di mobilità, nel pellegrino dei *Racconti*, sono espressione del rapporto che esso instaura con quello che abbiamo chiamato “mondo” e con la sua dimensione spirituale, così come li abbiamo delineati nei capitoli precedenti. (Bielawski 2017)

³⁵ Racconti: 210

3.4.1 Spazialità

Nello spazio, la mobilità del Pellegrino si divide in tre fasi: inizialmente l'uomo, disperato dalle disgrazie che gli ha riservato la vita, comincia a vagabondare senza una meta; poi, dopo aver sentito le parole “pregate incessantemente”, dirige il suo cammino là dove gli segnalano la presenza di guide spirituali che possano aiutarlo a comprendere queste parole e, infine, quella che realizza negli immensi spazi della steppa e delle foreste russe, che è l'espressione concreta del movimento del pellegrino nell'interiorità.

Il pellegrino talvolta entra nelle città (Kiev, Kazan', Tobol'sk, Irkutsk e Odessa) e vi soggiorna anche a lungo ma ne parla poco. Le città sono per lui tappe che una volta raggiunte presto abbandona mosso dalla “nostalgia degli spazi”, come la chiama Arsan'ev, che colmano la sete di infinito che alberga nel suo cuore.

Il pellegrino russo gode di un rapporto privilegiato con il mondo che abita perché lo fa camminando su di esso, legandolo anche con altre società premoderne, che fanno della caccia e della raccolta, e quindi del continuo nomadismo, la base della loro sussistenza.

Queste società non si riferiscono al loro ambiente come a un mondo esterno, che dev'essere concettualmente e simbolicamente ‘agguantato’ nei termini di un progetto culturale imposto come una preconditione all'operare efficace. Tanto che la separazione tra mente e natura non ha luogo nel loro pensiero e nel loro agire, così come, si potrebbe dire, nella mente dello *strannik*. (Ingold 2014: 86-101)

A questa caratteristica aggiungiamo quella tipica russa del *prostor*, che si definisce come “la materializzazione impossibile dell'oltre”. (Caramitti 2012). Un oltre che non incontra alcuna barriera nella geografia russa, ma si estende lungo tutto l'orizzonte e che funge da trait d'union fra la mobilità esteriore e quella interiore.

Come dicono infatti due famosi proverbi popolari russi: *U Boga prostor, a v ljudjach tesnota* (Il *prostor* è di Dio, degli uomini è la ristrettezza) e *Duša na prostor prositsja!* (L'anima cerca il *prostor*!). Che nei *Racconti* viene reso con le parole:

L'immensità della steppa sembra congiungersi con l'immensità del cielo e inclina l'uomo a meditare sulla propria immensità interiore. L'infinito dell'orizzonte costituisce infatti una categoria spirituale che rivela all'uomo le sue proprie profondità nell'ambiente in cui vive. La nostalgia degli spazi è di ordine spirituale.³⁶

Presto lo comprende anche lo stesso pellegrino dei *Racconti*. Quello che lega l'uomo all'eterno, quella scintilla di cui parlava Eliot, se l'uomo occidentale la aveva ritrovata nella religiosità, lo *strannik* la ritrova nell'impulso dettato dal *prostor* a “solcare il vuoto”.

Il cambiamento avviene sulla rotta di Gerusalemme, e anzi quando si rende conto dell'impossibilità di raggiungerla e che lo scopo del suo errare non sarebbe tanto la città santa, quanto il proprio cuore. Con il fallimento dell'impresa pellegrina egli dovette mutare pensiero, spostarsi mentalmente verso un'altra dimensione e formulò questo passaggio interiore dicendo (Bielawski 2017): “[e ora dove sei diretto?] Non lo so, dove il signore mi condurrà.”

3.4.2 Interiorità.

È un uomo nuovo quello che riprende il viaggio, posando uno sguardo nuovo sul proprio essere interiore e sul mondo, pieno di leggerezza e di gioia. Il pellegrino abbandona l'idea di dover raggiungere una meta precisa, si abbandona alle steppe, ai campi e agli immensi spazi.

Ero convinto che nei boschi e nelle steppe della Siberia avrei trovato una solitudine e un silenzio perfetti.³⁷

Ho fatto il giro di molte chiese e monasteri, ma ora vado sempre più per steppe e campi.³⁸

³⁶ Evdokimov 1990: 8

³⁷ *Racconti*: 121

³⁸ *Racconti*: 97

Seguendo un paradigma pseudo-analogista, le immense distese solitarie del continente siberiano lo mettono in contatto con un livello superiore, quello dello spirito, all'interno del quale troverà quella che è la sua vera meta: il luogo del cuore.

La scala che porta al Regno dei Cieli è nascosta in te, cioè nel tuo cuore. Perciò purificati dal peccato e raccogliti nel tuo cuore: vi troverai gli scalini per salire in alto.³⁹

Questo luogo del cuore sarebbe uno spazio interiore in cui lo *strannik*, cercando, trova anche Dio, il quale è a-topico per definizione. La mobilità del pellegrino stringe un forte legame con l'a-topicità. Il protagonista dei racconti diventa, infatti, *strannik* quando perde la casa, cioè un posto su questa terra, e si avvicina all'a-topicità. Per lo *strannik* il mondo non è abitabile a condizione di avere una casa, un rifugio, un *topos*, ma solo a condizione di trovare Dio nel cuore. Di fatti, nei Racconti si dirà: “l'anima umana non è legata al luogo o alla materia.”

Queste due forme di mobilità dello *strannik*, si rivelano molto diverse rispetto a quelle dell'uomo naturalista. La prima è una mobilità NEL mondo (e non sul mondo); l'altra è una mobilità interiore (che non trova e non può trovare corrispondenze nell'uomo naturalista).

Non la può trovare, perché una mobilità verso quello che è il luogo del cuore, verso lo spirito, non sussiste se si rinnega a priori la presenza di una zona di attività dell'uomo spirituale.

“Dobbiamo – infatti- sempre difenderci dalla possibilità di ridurre lo spazio nel quale ci è dato muoverci” (Danielou 1966:103), perché questo ci impedirebbe di raggiungere il “luogo segreto” all'interno dell'uomo dove dimora la vera immagine di Dio. Continua, infatti, Danielou dicendo che in tutti esiste “una certa radice che si fonda nella profondità della Trinità”, ovvero una “fonte pura”, attingendo dalla quale si può raggiungere “l'unità interiore” e l'unità con Dio, il quale dimora nel cuore dell'uomo e che pertanto si risolve nel dimorare in sé stessi, nel proprio cuore.

³⁹ Racconti: 286

4. Conclusioni

Se l'uomo naturalista vive e si concettualizza all'interno di tutta una serie di divisioni: fra natura e cultura, fra uomo sociale e uomo naturale, fra sé stesso e gli altri e, infine, fra anima e corpo, che lo portano a vivere una condizione di "dissoluzione" che, dall'ambito spirituale si estende a tutti i campi della sua esistenza, oggi, anche grazie alle sempre più evidenti contraddizioni che questa cosmologia ha determinato, e alle scosse ontologiche che si susseguono ogni giorno, sembra esserci la volontà da parte delle ultime generazioni di elaborarne uno nuovo.

Lo ritroviamo nel crescente rifiuto della cultura del profitto e del denaro come generatore simbolico di ogni valore; nella sempre maggiore attenzione verso la qualità della vita; nel desiderio di abbattere etichette e algoritmi che nascono per dare un profilo di ogni persona identificandolo con i servizi e prodotti che potrebbe consumare; ma anche nel generale allargamento della condizione di umanità che ora include gli animali domestici e ora geo-enti come il fiume *Whanganui* in Nuova Zelanda.

Prendere finalmente coscienza di essere l'incarnazione di una forza tellurica, in virtù dell'adozione di una particolare cosmologia, e del fatto che esistono modi di vita alternativi ad esso, deve, quindi, spingerci a volerci confrontare con l'Altro, voler apprendere da esso, indagarlo ed eventualmente, assimilarlo.

Per questo, credo, che la figura dello *strannik* possa essere un modello molto interessante da analizzare perché si oppone alla dissoluzione, vive tutti gli aspetti della sua vita sotto ad un principio di unità. Lo *strannik* elabora una cosmologia "su misura" che coniuga elementi animisti e analogisti, guidandoci nell'assumere l'umana condizione come quella di un essere immerso sin dal principio, come altre creature, in un rapporto attivo, pratico e percettivo con i costituenti del mondo e in unità con la sua dimensione spirituale.

Riconoscendo, infatti, in tutti gli uomini, una tensione all'unità, al "*monos*", direbbe Evdokimov, il quale propone la figura del monaco come archetipo di ogni

essere umano per la sua tensione a fare unità nella sua vita, il pellegrino russo potrebbe essere un valido modello di riferimento, essendo espressione di un umanesimo integrale teorizzato dall'antropologia tripartita paolina.

Il mondo, per il pellegrino, non è tanto una questione di costruzione quanto di coinvolgimento, non di costruire quanto di abitare, non di comporre una visione del mondo, quanto di accogliere una visione che sta in esso.

Quindi, anche il vagabondaggio mistico, in quanto pratica per raggiungere questa unità, può rivelarsi archetipo di una mobilità interiore, che si dirige verso il proprio “luogo del cuore”, verso lo spirito come “zona di attività del cuore”, all'interno del quale ritrovare quel “principio unificatore” che ci permetta di rifare unità nelle nostre vite.

Non tutti troveranno, giustamente, *l'immagine Dei* nel proprio “luogo del cuore” come il protagonista dei Racconti. C'è chi troverà *l'immagine* della vacuità della filosofia orientale (*Śūnyatā*), chi una morale tutta umana o chi, come nelle società aborigene totemiche, trova il “luogo del cuore” nel mondo spaziale in quelle che prendono il nome di “Vie dei Canti”.

Soluzioni diverse, opinabili, ma degne di analisi, che possono aiutarci ad elaborare una sorta di ontologia dell'abitare che ci fornisca una presa maggiore sulla natura dell'esistenza umana più di quanto non faccia quella naturalista, il cui punto di partenza sarebbe quello di una mente distaccata del mondo e che deve letteralmente formularlo, costruirlo nella coscienza.

5. Illustrazioni

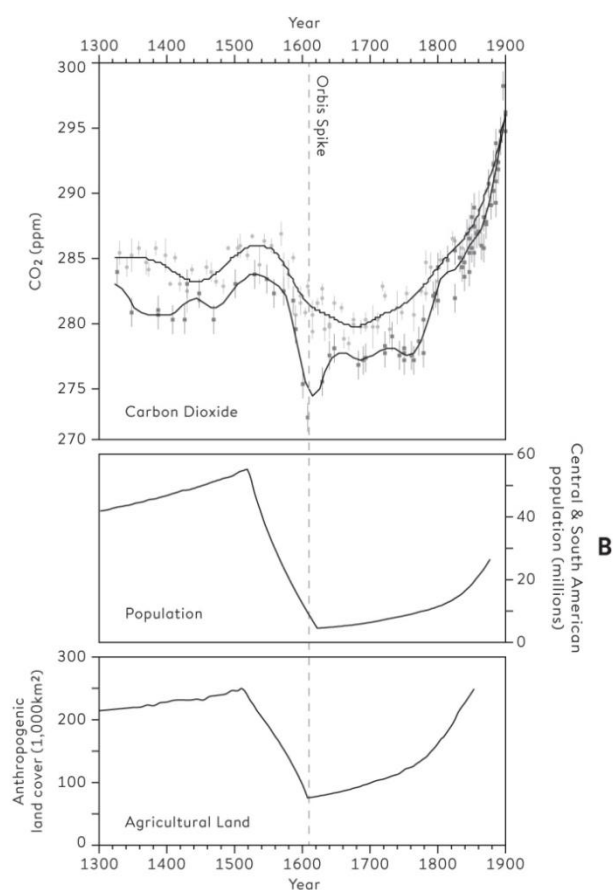


Figura 1

Adattata da Lewis e Maslin (2015) "A transparent framework for defining the Anthropocene Epoch", *Anthropocene Review* 2: 128–46 in Lewis e Maslin, 2019.

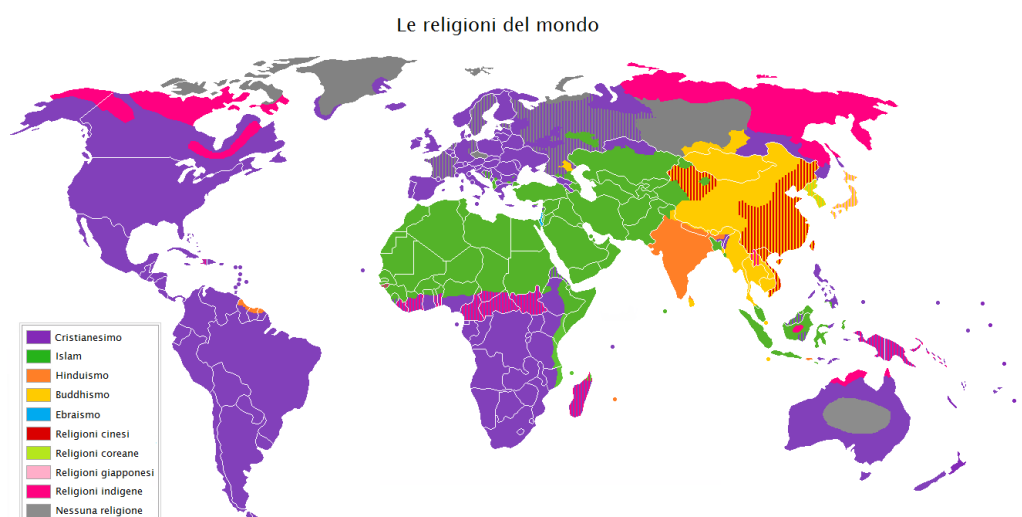


Figura 2

Mappa di distribuzione delle religioni nel mondo, TheGreenEditor on Wikipedia.

6. Bibliografia

- Andersson 2014: Ruben Andersson, *Illegality, Inc: clandestine migration and the business of bordering Europe*, University of California Press, Berkeley 2014.
- Becker 2013: Elizabeth Becker, *Overbooked: the exploding business of travel and tourism*, New York, Simon and Schuster, 2013.
- Berdjaev 2012: N. A. Berdjaev, *L'idea religiosa russa*, in "Russia Cristiana", n. 5, 1978, pp. 158.
- Bergoglio 2022: Bergoglio Francesco, *Viaggio apostolico di sua santità Francesco in Canada (24 - 30 luglio 2022) incontro con le popolazioni indigene first nations, métis e inuit discorso del Santo Padre* in Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana
- Bielawski 2017: Maciej Bielawski, *Strannik. Spiritualità del pellegrino russo*, Alzano Lombardo, Lemma, 2017.
- Calvarese 2020: *Russia vagabonda - kaliki erranti e altre figure nomadi dell'immaginario russo* in academia.edu ultima cons. 30/08/22
- Caramitti 2012: Mario Caramitti, *La magia dell'anima russa in nove parole* in Sentieri Interrotti/Holzwege, A cura di Donatella Gavrilovich e Gabriella Elina Imposti, Roma, Universitalia, 2012.
- Danielou 1966: Jean Danielou, *Mythes païens mystère chrétien*, Parigi, Fayard, 1966
- Danowski, Viverios de Castro 2017: Danowski Déborah, Viveiros De Castro Eduardo. *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*. Milano, nottetempo, 2017 (ed. Orig. 2014).
- Demetrio 2022: Duccio Demetrio, *Filosofia del camminare* in Altri orizzonti: camminare, conoscere, scoprire, Torino, UTET, 2022.
- Descola 2014: Descola Philippe, *Oltre la Natura e la Cultura*, in Consigliere, S., (a c. di), 2014, Mondi Multipli, *Oltre la grande partizione*, (vol.1), Tricase (LE), Kaiak Edizioni, pp. 39-61. (ed. Orig. 2001)
- Descola 2020: Descola Philippe, 2020, *Umano, troppo umano*, in «América Crítica», Vol. 4, n. 1, pp. 81– 87. (ed. Orig., 2015)
- Eliot 1971: Thomas Stearns Eliot, *Poesie*, Segrate, Mondadori, 1971.

- Eriksen 2017: Thomas Hylland Eriksen, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino, Einaudi, 2017 (ed. Orig. 2016)
- Evdokimov 1980: Pavel Nikolaevič Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book, 1980.
- Evdokimov 1990: Michail Evdokimov, *Pellegrini russi e vagabondi mistici*, Alba, Edizioni Paoline, 1990.
- Feit 1973: Harvey Feit. "The Ethno-Ecology of the Waswanipi Cree: Or How Hunters Can Manage Their Resources." In *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos*. Toronto, McClelland and Stewart Limited. 1973, pp. 115-125.
- Ghini 2014: Giuseppe Ghini, *Anime Russe*, Milano, Ares, 2014.
- Giussani 1985: Luigi Giussani, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Milano, Jaca Book, 1985.
- Glenberg 2016: Arthur M. Glenberg, Justin Hayes, "Contribution od embodiment to solving the riddle of infantile amnesia" in "Frontiers in Psychology" 2016, pp. 7-10.
- Ingold 2014: Tim Ingold, *Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente*, in Consigliere, S., (a c. Di), 2014, *Mondi Multipli, Oltre la grande partizione*, (vol.1), Tricase (LE), Kaiak, pp. 89-127 (ed. originale 2000)
- Latour 1991: Latour Bruno (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera; [ed. orig.] *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Editions La Découverte, 1991.
- Lewis e Maslin 2019: Lewis Simon L., Maslin Mark A. *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*. Torino, Einaudi, 2019 (ed. Orig. 2018).
- Lubac 1979: H de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Milano, Jaca Book, 1979.
- Matera 2015: Vincenzo Matera, Angela Biscaldi, *Antropologia. Il manuale di Scienze umane*, Novara, De Agostin Scuola, 2015.
- Mauss 1965: Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965 (ed. originale 1936).
- Moore 2015: Moore Jason W. *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*. Verona, ombre corte, 2015.

- Morra 1979: Gianfranco Morra, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Milano, Rusconi, 1979.
- Morra 1991: Gianfranco Morra, relazione su Ideologia, religione e modernizzazione, in sessione del convegno nazionale di studi “Immagine della religiosità in Italia”, organizzato dalla sezione “Sociologia della religione” dell’AIS (Associazione Italiana di Sociologia) e dal Dipartimento di Sociologia, Università degli studi di Bologna.
- Pew Research Center 2017:
<https://www.pewresearch.org/religion/2018/05/29/being-christian-in-western-europe>
- Racconti: Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, Milano, Bompiani, traduzione di Milli Martinelli, 1993. (Ed. originale Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu, 1881, Kazan’).
- Radcliffe-Brown 1952: Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Chicago, The Free press, 1952.
- Rickert 1983: Heinrich Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, a cura di M. Signore, Ravenna, Longo, 1983.
- Russel 1982: Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, Milano, Longanesi, 1982 (ed. Originale 1945).
- Sabatini 2003: Francesco Sabatini, Vittorio Coletti, *Il Sabatini Coletti: dizionario della lingua italiana*, Milano, Rizzoli Larousse, 2003. Sub voce “antropologia”.
- Spaemann 2013: Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Roma, Ares, 2013.
- Špidlik 1985: Špidlik Tomas, *La spiritualità dell’oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma, PIO, 1985.
- Treccani 1932: Sub voce “Etnologia” di Renato Biasutti, Giorgio Pasquali, Raffaele Corso, in *Enciclopedia italiana*, Roma, Treccani, 1932.
- Tylor 1871: Edward Bennett Tylor, *Alle origini della cultura*, Edizioni dell’ateneo, Roma (ed. originale 1871).

Il sottoscritto dichiara che il presente testo è stato redatto dal sottoscritto personalmente e con parole proprie. Citazioni e altri riferimenti a fonti esterne sono chiaramente segnalati come tali. Il sottoscritto è consapevole che l'uso improprio di materiale pubblicato in altri lavori o la parafrasi di materiale di questo tipo senza riferimento alla fonte verrà considerato plagio e, di conseguenza, verranno applicate le procedure previste della normativa vigente nonché dalla legge sui diritti d'autore (Legge 22 aprile 1941 n. 633 e s.m.i.). La fonte di qualsiasi immagine, mappa o altro tipo di illustrazione (pubblicati o trovati in lavori non pubblicati) è stata indicata.

7. Ringraziamenti

A chi faccio più fatica a dire grazie, probabilmente perché gli devo tutto.
Grazie mamma, grazie papà.