

ITINERARI IN RUSSIA E NELL'ORIENTE CRISTIANO

Un monumento, una piazza, una città, hanno dietro di sé secoli di storie affascinanti, ma anche drammi vissuti da singoli e da intere popolazioni. Il nostro tentativo nasce dal desiderio di estendere la ricchezza di rapporti allacciati in vari anni da Russia Cristiana. Nel pensare, organizzare ed accompagnare i viaggi, vogliamo introdurre i turisti alla conoscenza del paese visitato con i suoi tesori, senza dimenticare la quotidianità, la sua gente e le sue contraddizioni. I nostri programmi prevedono anche l'incontro con comunità ecclesiali e personalità del mondo della cultura.

NOVITÀ 2009



GEORGIA 29 maggio-7 giugno
TURCHIA ORIENTALE 1-9 settembre
SAN PIETROBURGO-NOVGOROD-PSKOV 8-15 agosto

classici... **ANELLO D'ORO** (11 gg. oppure 8 gg.)

GRECIA BIZANTINA 27.6-4.7

ARMENIA 29.7-6.8; 5-13.8

MOSCA-SAN PIETROBURGO
UCRAINA e CRIMEA

21-29 LUGLIO

pellegrinaggio alle ISOLE SOLOVKI
Fondato nel XV secolo, ex-lager sovietico

Per informazioni contattare
Giovanna Valenti:
Tel. 035.294021
e-mail: rcsegr@tin.it
e la pagina viaggi sul sito
www.russiaccristiana.org

N.2 (344)

Marzo-Aprile 2009

EDITORIALE

2 I mille volti dell'ideologia
e la vita

RICOSTRUIRE IL MOSAICO

4 Giovanna Parravicini
Le priorità
del patriarca Kirill

14 Luca Pignataro
Storia rocambolesca
di un'icona

IN MEMORIA

22 Olivier Clément (1921-2009)

PIETRE MILIARI

23 Olga Sedakova
La luce della vita.
Alcune considerazioni
sulla percezione ortodossa

OPINIONI A CONFRONTO

42 Giovanna Parravicini
Stalin e il «volto
della Russia» oggi

55 Il'ja Semenenko-Basin
Lo zar santo e martire
e l'iconografia sovietica



59 Aleksandr Archangel'skij
Tra miti e frustrazioni
(Intervista di Marta Dell'Asta)

ARCHIVIO STORICO

66 Delfina Boero
Bautzen II: da carcere
della Stasi
a luogo della memoria

81 Ilaria Adelasco
L'Eingabe: voce
del cittadino comune
nella DDR

PASSATO PROSSIMO

90 Angelo Bonaguro
Jan Palach,
«la prima fiaccola»

RUSSIA CRISTIANA NOTIZIE

100 Rostislav Kolupaev
Padre Antonij Il'c,
un umile servitore
dell'ecumenismo

102 Pietro Modesto (1923-2009)

103 Recensioni

106 Segnalazioni

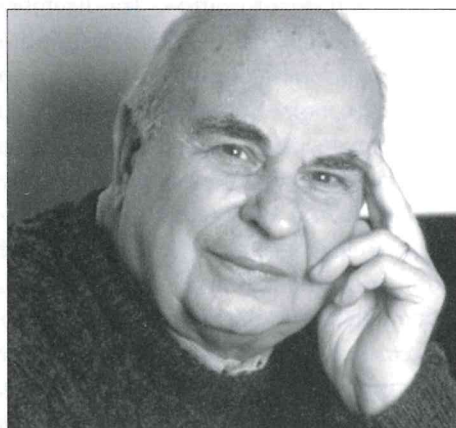
OLIVIER CLÉMENT (1921-2009)

«Una sera ho guardato a lungo, molto a lungo, le vene del legno sul mio tavolo. Tutto era presente, tutto era bene. Mi sono detto che Kirillov aveva ragione. Di già, attraversando le strade, non evitavo più le macchine: essere nulla, essere tutto, tutto è uguale. Stavo per uscire per evitarle un po' meno.

Allora Qualcuno m'ha guardato. Lui, sull'icona. Non giocherò a fare l'illuminato. Tutto era silenzio, parole del silenzio. Ma silenzio di Lui, parole di Lui, in una profondità più grande di quella dell'io, in una profondità in cui non ero più solo. (...)

Mi ha detto che esisteva, che voleva che io esistessi, e dunque che non ero nulla. Mi ha detto che non ero tutto, ma responsabile. Che il male era quello che facevo. Ma che, ancora più profondo, Lui c'era. Mi ha detto che avevo bisogno di essere perdonato, guarito e ricreato. E che in Lui ero perdonato, guarito e ricreato».

In queste parole di uno dei suoi libri più famosi, *L'altro sole*, c'è tutto il cristianesimo di Olivier Clément, il grande teologo ortodosso deceduto la sera del 15 gennaio scorso a 87 anni: il cristianesimo non è, non era stato per lui, una serie di principi o di valori, una legge da seguire o un modello da imitare, ma l'incontro con Cristo nel quale la persona si scopre libera (responsabile) e irriducibile (perdonata, guarita e ricreata). In Cristo l'uomo incontra la luce, e le tenebre del mondo non lo definiscono più, anzi, pur restando se stesso l'uomo porta la luce che ha incontrato nel mondo e il mondo



cessa di essere opaco, viene riscoperto nella sua luminosità. L'essere, ogni essere è miracolo, sorprendente testimonianza dell'amore di Dio per gli uomini.

Di questo cristianesimo Clément è stato maestro e testimone, con un'attività intellettuale enorme (di scrittore, di insegnante, di conferenziere), che ha mostrato in Cristo e nella sua Chiesa una forza capace di rispondere alle domande del mondo contemporaneo senza mai rinunciare a nulla della propria identità e senza mai farne un possesso geloso; non separati dal mondo, ma senza confondersi con esso, i cristiani sono questo mondo stesso, nel suo pas-



CLÉMENT A PRANZO CON PADRE SCALFI (ANNI '80).

saggio dalla morte alla resurrezione.

Ortodosso, Clément è stato anche, per noi cattolici, la testimonianza di un'unità possibile sin da adesso, nella fedeltà di ciascuno alla propria Chiesa e alla propria tradizione, una fedeltà resa autentica in un continuo cammino di conversione all'unico Cristo, capace di parlare, a lui francese come a noi italiani, con la lingua della tradizione russa (dall'ateismo Clément era diventato cristiano proprio grazie a Berdjaev), diventata per tutti fonte alla quale dissetarsi.

Testimone di un cristianesimo trasfiguratore e aperto, per Russia Cristiana e per la nostra rivista (del cui comitato scientifico internazionale era membro), Clément è stato ancor di più un amico: Dio amico degli uomini, come canta la liturgia, perché gli uomini possano essere amici.

La luce della vita

Alcune considerazioni sulla percezione ortodossa

Ol'ga Sedakova

La riflessione di Ol'ga Sedakova, poetessa ed erede di Sergej Averincev, sa interpretare i segni della nostra vita storica, e legge l'ortodossia russa nella sua verità autentica, non come l'ideale ascetico del passato, né come l'oleografico santino della Santa Rus'. L'ortodossia così rivelata mostra un immenso potenziale creativo a disposizione del presente.*

ALCUNI ANNI FA MI CAPITÒ di partecipare a una Liturgia nella chiesa di un villaggio fuori mano. Era la seconda domenica dopo Pentecoste, il giorno della festa di «Tutti i santi che sono stati luce nella terra russa», così è chiamata nel nostro calendario Liturgico. Come al solito, al termine della Liturgia il prete pronunciò la sua omelia – era un uomo sulla sessantina, pareva piuttosto stanco e non molto in forze (più tardi mi avrebbero spiegato che era arrivato nella regione di Tula da Černobyl') – dicendo: «Di regola si venera un santo o una santa soltanto dopo la sua morte. Sì, quando i santi sono morti e canonizzati li amiamo molto, diventano i nostri santi! Siamo orgogliosi di essere loro compatrioti, di essere nati nella loro stessa terra, città, o villaggio. Ci aspettiamo perfino che ci proteggano con speciale affetto, e che si prendano cura di noi

più di quanto facciano con gli altri, perché siamo loro vicini, ci sentiamo quasi loro parenti. Ma solitamente, durante la loro vita terrena, i santi non sono trattati con rispetto, non ricevono né sostegno né comprensione da parte di chi gli sta attorno. Succede proprio l'esatto contrario: la gente, di solito, tende a disprezzare questo genere di uomini, e se ne prende gioco; trova i santi penosi e ridicoli, e assurdo il loro modo di vivere: è inaudito, nessuno si comporta così! Ma il punto fondamentale è che tutti sono sicuri che il santo (il loro futuro santo) guardi a tutte le cose in modo sbagliato, stupido, strano. Nella testa della gente, il santo vivente non sa apprezzare lo stato reale delle cose a “questo mondo” che lei invece pretende di conoscere alla perfezione; il santo (o la santa) si dimostra più inesperto di un bambino. E questa sua cecità è triste, ridicola e irritante.

* Articolo scritto per «Religion als Wahrnehmung. Konzepte und Prazis in unterschiedlichen Kulturen und Kirchen», 2006.

Eppure, carissimi! – continuò il prete, e il suo tono cambiò all'improvviso e si fece quasi esultante, – sono proprio i santi a vedere tutte le cose in modo giusto, realistico e concreto. Loro, e nessun altro, vedono il mondo com'è. E cosa vedono? Vedono la Terra, e tutto il nostro mondo, mentre volano verso il Signore. Mentre volano, come uccelli, lo sguardo fisso su un punto, le ali spiegate (il prete mimò il volo) – verso l'Incontro finale che tanto desiderano».

Pronunciò queste parole come fa di solito ogni buon prete russo, con tono semplice e non pretenzioso, senza enfasi e senza agitazione, parlando prima di tutto a se stesso e poi agli altri. Più una confessione personale che una predica. Era tuttavia evidente quanto fosse felice di avere fatto quella confessione, o di aver fatto quella scoperta (può essere che questa riflessione fosse del tutto nuova anche per lui) in nostra presenza. Non mi era mai capitato di incontrare questa immagine del mondo visto in volo negli scritti degli antichi maestri («i Padri», come vengono chiamati solitamente). Ma essa aveva, per così dire, un indiscutibile sapore tradizionale.

Un santo, non un eroe

Vorrei usare questo episodio come epigrafe al mio tentativo di esporre la particolare percezione che la tradizione ortodossa russa forma (o cerca di formare) nella persona. Lo scontro tra il santo e quanti gli stanno attorno (o, in altre parole, il conflitto cruciale tra due tipi di fede: quella ancora bambina delle «persone comuni», «un gregge cristiano» in cerca di protezione e di guida, e

quella adulta e coraggiosa del «servo di Dio», il cui unico desiderio è quello di fare cosa gradita al suo Signore) non ha in sé nulla di specificamente ortodosso. Se ci facciamo caso, scopriamo che è lo stesso conflitto fondamentale a formare la struttura drammatica di *Assassinio nella cattedrale* di T.S. Eliot. E tuttavia, percepiamo anche una differenza piuttosto significativa. Ciò che identifica tragicamente il personaggio centrale del dramma di Eliot, ciò che lo differenzia dagli altri e provoca la loro ostilità, è la sua decisione di correre un rischio grandissimo, quello di agire a prezzo della sua stessa vita; per gli altri, invece, per il «piccolo gregge», il primo e forse l'unico valore è sopravvivere in ogni situazione. Il prete della provincia di Tula che ho citato, invece, opponeva il santo a «noi», «gli altri», in modo molto diverso: nella sua contrapposizione non parlava di prontezza ad agire, e nemmeno di disponibilità al sacrificio, ma innanzitutto di un modo diverso di vedere il mondo. Era questa la cosa più importante per lui. E oserei dire che questa è la cosa più importante per tutta la tradizione russa ortodossa. È questo modo così particolare di vedere il mondo circostante che, in ultima analisi, identifica il santo. E ogni sua azione, ogni gesto (non importa quanto sembri strano o eroico agli «altri») è una manifestazione altrettanto «giusta, pratica e realistica» della sua percezione, quanto lo sono le azioni «normali» di qualunque altro essere umano. I santi russi più amati non sono eroi, hanno quel «carattere» inequivocabilmente umano, umile e schietto che l'intuito popolare riconosce al volo. In termini generali, si potrebbe definire il compito che l'ortodossia propone ai credenti come dovere cristiano, l'acquisizione di un cuore puro¹

(per prepararsi a diventare dimora dello Spirito Santo, poiché Esso non potrà mai comunicarsi a nulla che sia impuro). 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. E si corre il rischio di scambiare la propria fantasia o il proprio desiderio per la Sua volontà. La tradizione ortodossa esamina con straordinaria attenzione la gamma di autoinganni, punti ciechi e illusioni del cuore umano (tutto il regno della malizia, *lukavstvo*; il nome più usato per Satana in slavo antico è *Lukavyj*, Maligno). E così, adempiere il primo comandamento di Dio: amare Lui e amarci gli uni gli altri, diventa possibile soltanto all'ultimo gradino della «scala spirituale», quando l'essere umano diventa libero da tutte le sue illusioni, fantasie e cecità.

La differenza fondamentale tra la scuola ascetica ortodossa e i vari metodi per sviluppare la psiche umana, è l'intuizione che nessuno può correggere la propria mente o il proprio modo di sentire, e nemmeno riconoscere il proprio peccato e le proprie illusioni, con le sue sole forze. La luce che ci consente di vedere le nostre tenebre è donata dallo Spirito Santo, e l'intero processo di purificazione è concepito come una cooperazione (in greco *synergeia*) tra la volontà dell'uomo e l'opera dello Spirito.

Purificare il cuore

La grande scuola spirituale ortodossa della *trezvenije* (sobrietà), dell'«acquisizione dello spirito di pace» tende infatti a lavorare con lo strumento della percezione umana, per restituirle lo sguardo corretto e pienamente realistico offuscato dal peccato originale, tende insomma a *trasfigurare*² le facoltà natu-



IN QUESTE PAGINE: PARTICOLARI DALL'ICONA DI «TUTTI I SANTI CHE SONO STATI LUCE NELLA TERRA RUSSA», OPERA DI MARIJA SOKOLOVA.

1. «Crea in me, o Dio, un cuore puro e rinnova in me uno spirito saldo» (Sal 51,10); questa è forse la citazione dell'Antico Testamento che ricorre più frequentemente nelle preghiere e negli inni ortodossi.

2. Tra le grandi feste del calendario russo ortodosso, ha un posto centrale la festa della Trasfigurazione: la commemorazione del momento in cui Cristo si *trasfigurò* sul monte Tabor, quando rivelò la sua gloria ai discepoli. La luce della gloria, la luce del Tabor sta nei fondamenti e nella pratica dell'insegnamento contemplativo degli esicasti ortodossi («Coloro che osservano il silenzio»).

rali della persona. Detto con le parole di Simeone il Nuovo Teologo: «Con l'aiuto dello Spirito che fa nuove tutte le cose, l'uomo acquisti nuovi occhi e nuove orecchie, così che non veda nel comune modo umano, come l'essere carnale guarda le cose carnali, ma lui che è diventato più grande dell'essere umano, guardi le cose carnali come fanno gli esseri immateriali».

Il metodo della *vnimanie sebe*, «l'ascolto di sé stessi», lo «studio di sé» o *umnoe delanie*, l'attività contemplativa interiore, fu elaborato da monaci ed eremiti, ma venne proposto come via di salvezza privilegiata per ogni membro della Chiesa, inclusi i laici: la tradizione ortodossa non si è mai preoccupata di creare una speciale pratica religiosa per chi vive nel mondo. Dice un antico proverbio: «Per il monaco il modello è l'angelo, per il laico è il monaco». Le guide pratiche alla purificazione giornaliera erano la lettura preferita dei credenti. E non c'è da meravigliarsi che in questo aspetto fondamentale – come in molti altri – la tradizione cristiana russa coincida con quella greca (e con alcune altre tradizioni cristiane orientali). Questo orientamento ascetico contemplativo e in un certo senso aristocratico del cristianesimo russo è stato insegnato dai maestri bizantini.

Il principio fondamentale di questo lavoro interiore potrebbe essere descritto come la critica costante della propria percezione, un impegno costante a «cambiare aspectus», per usare un'espressione di L. Wittgenstein. C'è tuttavia una differenza fondamentale rispetto a Wittgenstein (come anche rispetto a tutta la critica della percezione europea post-kantiana), e risiede nel fatto che non è l'intelletto con le sue supposizioni e le sue

intuizioni che deve essere esaminato e purificato, ma la condizione esistenziale, o meglio ontologica, della persona. Il punto cruciale di questo «cambiamento» è chiamato in greco *metanoia* (letteralmente

«cambiamento di mentalità»), pentimento o conversione; in russo è chiamato *umilenie* una sorta di «contraccolpo di tenerezza» rivelatore, o *sokrušenije serdca*, la contrizione del cuore: crolla quella sorta di barriera interiore che tendeva ad isolare l'individuo, e che faceva da schermo alla visione della Verità. Ed ora che la sua interiorità è spalancata (il suo cuore si è contrito),

ora che è disarmato e assolutamente bisognoso (in uno stato di «povertà spirituale»), e non può fare altro che sperare e pregare di ricevere aiuto, egli comincia ad acquisire la giusta percezione. Ad una persona adulta «normale» potrebbe sembrare una sorta di catastrofe, quasi la fine di tutto quello che è «suo», la morte del suo stesso Io. E questo è precisamente lo stato di bisogno disarmato e di fiducia totale in qualcosa d'Altro che rende felice il bambino. Nel corso del lungo processo di purificazione (che non possiamo qui analizzare nel dettaglio) è fondamentale che la persona non perda questo senso di apertura e di bisogno. Potremmo definire questo stato come una sorta di «incessante preghiera silenziosa», o «preghiera della mente (del cuore)». Bisogna innanzitutto «porre l'intelletto dentro il proprio cuore», ed è la prima regola di questa preghiera; questo significa porre fine a tutti i nostri ragionamenti, che ci trascinano lontano dal fulcro della nostra esistenza, e cominciare a percepire tutte le cose dalla prospettiva del cuore.

“La differenza tra la scuola ascetica ortodossa e i metodi per sviluppare la psiche umana, è l'intuizione che nessuno può correggere la propria mente o il proprio modo di sentire, e nemmeno riconoscere i propri peccati e illusioni, con le sue sole forze.”

Con «cuore» si intende qui il punto centrale del soggetto umano, non solo dal punto di vista emozionale, ma anche gnoseologico e fisico. Questo cuore non coincide con il cuore anatomico; lo si può percepire in un punto a metà tra il petto e l'addome. In russo la parola «cuore» (*serdce*) ha la stessa radice di «centro» e «fulcro» (*seredina, serdcevina*). Si tratta di un nucleo paradossale: è il centro della personalità e ne è, allo stesso tempo, il confine, un confine aperto. Nel cuore (o meglio «nel cuore del cuore», come dicono gli esicasti, i mistici ortodossi) l'essere umano giunge ad un tempo al punto del proprio limite, e del proprio «essere-con», o «essere-tra», il che significa alla propria partecipazione dell'Altro. E dunque il cuore non dev'essere considerato come il centro statico di una struttura psichica chiusa, ma, al contrario, il punto di apertura di tale struttura, e il fulcro del suo incontro con la rivelazione dell'Altro.

La discesa nel profondo del cuore consiste nel distruggere tutti gli ostacoli che impediscono l'incontro con l'Essere Divino e con il Suo mondo, che isolano l'individuo nel proprio Io, perché la «legge del peccato» che opera nell'anima può manifestarsi come brama di un «mio proprio mondo» ego-centrico ed ermeticamente isolato. Essendo *interno*, il cuore diventa *inter-mediario* tra l'Essere Divino e noi; non è perciò il luogo in cui l'Io individuale si percepisce al riparo e al sicuro dal mondo. L'Io tenta di ritirarsi nel suo «centro» ben protetto per evitare il confine, dove potrebbe incontrare l'altro, quasi fuggisse la soglia della morte. Ma il cuore è il centro dove il confine si apre, dove avviene l'incontro con l'altro.

Tra gli ostacoli principali sulla via della purificazione possiamo nominare la *hybris* e l'*autodifesa*, ossia il lavoro egoistico dell'immaginazione e l'astrazione razionalista invece della contemplazione immediata.

Al termine di questo lungo cammino si dovrebbe acquisire l'integrità della creatura che vive nel donarsi (cioè divina), la semplicità del bambino, e la visione diretta (con gli occhi del cuore) della Luce increata, che è la Vita stessa. «In Lui era la vita; e la vita era la luce degli uomini» (1 Gv 4).

“La discesa nel profondo del cuore consiste nel distruggere gli ostacoli che impediscono l'incontro con l'Essere Divino e con il Suo mondo, perché il peccato può manifestarsi come brama di un 'mio proprio mondo' ego-centrico ed ermeticamente isolato.”

Vedere la luce

Se gettiamo uno sguardo alle implicazioni concrete di questa premessa generale dobbiamo essere pronti a incontrare molte varianti. Quello che ogni singola tradizione ortodossa intende per «sensibilità pura», «giusta» o «sana» può divergere grandemente, pur sgorgando da una fonte comune e realizzando lo stesso complesso di modelli, esattamente come fanno i diversi stili iconografici. Come può notare un osservatore attento delle diverse scuole iconografiche, la differenza principale tra di esse sta nella rappresentazione della luce in generale, e del suo effetto nel campo del visibile. Prendiamo ad esempio la luce netta di Teofane il Greco, che sembra venire dall'altro mondo, e la luce morbida di Andrej Rublëv, una luce che si irradia dal centro delle figure. La percezione della luce (la luce visibile, che a sua volta è percepita come immagine o simbolo di quella invisibile) e la sua rappresentazione non appartengono alla tecnica dell'iconografo: rappresentano una teologia dell'icona con-

creta e implicita³. Con tutte le possibili differenze, dunque, è la luce che sta sempre al centro dell'esperienza ortodossa «normativa». Come è scritto nelle numerose guide alla preghiera, il significato ultimo, il senso più profondo che un essere umano può sperare di raggiungere (o meglio, che può sperare gli venga donato) non è altro che luce, la luce senza immagini, «la luce che non trema, completamente separata dalle tenebre», «la luce increata», «la luce inaccessibile» come la definisce l'innografia liturgica. Possiamo aggiungere anche che «luce» è il termine tecnico usato tradizionalmente per indicare lo *sfondo* nelle icone. Tutte le figure sono rappresentate e contemplate su questo sfondo, «la luce incorruttibile», o *gloria*.

Chi vede la luce

Secondo la dottrina ascetica ortodossa, ogni essere umano è considerato in grado di vedere questa luce misteriosa «che non ha inizio» (cioè increata), anche in questo mondo immerso nel peccato, anche nel proprio corpo mortale. Questa «luce vera, la luce di Cristo, accende e illumina ogni essere umano che viene al mondo», come dice una preghiera liturgica. Perciò la prima illuminazione che riceviamo è la nostra stessa nascita fisica, il nostro venire all'esistenza dalla non-esistenza, dal nulla. Nello spirito più autentico di questa visione tradizionale Boris Pasternak nel suo romanzo scrive che *siamo* già risorti una volta nel momento in cui siamo nati. Come dicono alcuni teologi ortodossi, l'immagine di Dio nell'essere umano è la sua semplice esistenza,

il suo *non essere nulla* (e perciò nessuno può perdere questa *immagine* fin tanto che resta vivo; quello che può perdere con un certa facilità, invece, è la sua *somiglianza* con Dio). La forza generata dalla «seconda nascita» del battesimo è una nuova fonte di partecipazione alla Luce Divina; questo sacramento viene chiamato anche «illuminazione». Si suppone quindi che ogni persona (e in special modo ogni cristiano) sia stata dotata di tutti gli strumenti necessari a percepire le cose nella loro verità (e quindi nel loro senso *escatologico*): nella *luce* che è in loro, o nella *gloria*. Ciò nondimeno, la strada verso questa «visione originaria» (la visione dell'uomo per come fu pensata e creata da Dio) si snoda attraverso il percorso difficile e drammatico della «purificazione dei sensi» che abbiamo già cercato di delineare. «Purifichiamo i nostri sensi per vedere l'inaccessibile luce della Resurrezione», come recita un antico inno pasquale.

Le icone

Saremmo però in errore se pensassimo che questa luce sia l'unica cosa che vede, d'ora in poi, la persona che ha compiuto questo cammino. Questa visione appartiene a momenti rari, e accade nel punto più profondo della preghiera. Vale la pena ricordare che il momento supremo dell'esperienza spirituale è concepito in modo molto diverso nella tradizione cristiana occidentale e orientale. La prima parla di *ekstasis*, l'uscita da sé, la seconda parla del ritorno a se stessi, della discesa nel proprio cuore. Dopo questo l'uomo ritorna nel mon-

do. Ma la sua percezione delle cose visibili è trasformata, per così dire. E il carattere stesso della sua percezione ci dice se la luce vista era divina, vera, oppure falsa, demoniaca. Se una persona, dopo un'esperienza del genere, vede tutte le cose piene di una bellezza mai vista prima, allora è certa di essere stata condotta nel posto giusto. Se invece tutto intorno gli sembra più brutto e più scuro, allora era stata indotta in tentazione.

Il nostro discorso sulla percezione ortodossa aveva preso le mosse dalle icone. E la scelta di questa prospettiva non è affatto arbitraria: l'icona nella tradizione ortodossa è lo *specchio* migliore della percezione «giusta» e «pura» della realtà. La contemplazione frequente delle icone, o meglio la comunicazione viva con esse, è sempre stata consigliata come la migliore educazione dello spirito. Una grande autorità spirituale del XIX secolo, san Teofane il Recluso, rispose a genitori che gli chiedevano come educare un figlio nell'autentico spirito cristiano: «Lasciate che il bambino veda intorno a sé fin dai primi giorni le immagini sante»; l'anima, anche se involontariamente e senza ragionamenti, riprodurrà la bellezza, cioè l'integrità e l'armonia interna di tali immagini. È significativo che la grande festa liturgica chiamata «il trionfo dell'Ortodossia» sia dedicata alla vittoria sugli iconoclasti (avvenuta a Bisanzio nell'842) e al ristabilimento del culto delle icone, che era stato interrotto per più di 100 anni. Come sottolinea L. Uspenskij, il più stimato studioso e storico delle icone, «la Chiesa non vede nell'icona un aspetto della dottrina ortodossa, bensì la rappresentazione dell'ortodossia come tale». Questa affermazione andrebbe sviluppata, ma non possiamo soffermarci ora sul suo significato teologico.

Ciò che importa per la nostra discussione sono le implicazioni di questa priorità data all'icona nella concezione russa ortodossa. L'icona è l'esempio paradigmatico della percezione pura; e dobbiamo sottolineare un aspetto molto interessante di tale *percezione* (la *purezza di cuore*, detto con i termini tradizionali): che è molto simile al modo di vedere il mondo del grande artista, e ancora di più alla percezione del bambino.

La Bellezza

Innanzitutto perché è la percezione di una *bellezza* splendida e sorprendente: la bellezza che affascina l'anima umana. Come riportano le antiche cronache fu proprio la bellezza – la solenne bellezza della Liturgia bizantina – a costituire l'argomento decisivo per la «scelta della fede» del principe Vladimir: «E non potevamo distinguere se fossimo in cielo o sulla terra», così i suoi ambasciatori tornati a Kiev, descrissero la Liturgia cui avevano partecipato nella cattedrale di Costantinopoli. E così nell'antica Rus', la *bellezza* si rivelò la più grande testimonianza della presenza reale di Dio nel mondo, o meglio, una sorta di Sua epifania. Quasi dieci secoli più tardi, il geniale teologo russo padre Pavel Florenskij addurrà lo stesso argomento proponendo ancora una volta la bellezza come terreno ultimo della fede: «Se si può guardare questo colore azzurro così incredibilmente bello (Florenskij intende il colore del manto della figura centrale nella «Trinità» di Andrej Rublëv), Dio esiste davvero»⁴. Questa caratteristica unica della tradizione

3. Le diverse concezioni della luce presenti nelle icone bizantine e nelle antiche icone russe è descritta in modo approfondito negli studi acuti di Ol'ga Popova, geniale storica contemporanea delle icone.

4. E si potrebbe aggiungere: «Ed esiste senza dubbio come Trinità». Sappiamo che ai tempi dell'eresia anti-trinitaria nella Rus', un vescovo si presentò alla folla in tumulto con l'immagine di Rublëv, mostrandola loro come prova ultima della Verità del dogma; a quel punto tutti fecero silenzio: ad un argomento del genere, alla pura *Presenza*, non si poteva opporre nulla.

russo ortodossa, di essere profondamente devota alla bellezza, «Venerando devotamente / il santuario della bellezza», come dice Puškin, rimane costante nel corso di tutta la sua storia. Negli inni liturgici, la redenzione del genere umano è descritta come la «restaurazione della prima (o antica) bellezza», la bellezza di Adamo: «Tu, o Cristo, hai innalzato me, che ero caduto nelle mani del peccato, all'antica bellezza». L'innografia loda spesso la bellezza di Cristo: «Dove è finita la Tua bellezza, o Tu, più bello tra i figli dell'uomo?», chiede l'inno liturgico del Venerdì Santo; e ancora «O Gesù, più bello del Paradiso!». D'altra parte sappiamo che nel Nuovo Testamento non c'è una sola parola sulla bellezza di Cristo, non vi troviamo descritte le fattezze umane né sue né di nessun altro⁵. La celebre massima di Dostoevskij (per essere precisi, di uno dei suoi personaggi), «la bellezza salverà il mondo» (parole che Giovanni Paolo II ha ricordato molte volte nelle sue encicliche e omelie), è un riverbero della millenaria esperienza spirituale russa. Potremmo paragonare questo entusiasmo dell'ortodossia per la bellezza all'ardente trasporto per la giustizia (o rettitudine) di Dio, cantata nei salmi del re Davide.

5. Dobbiamo però sottolineare che è difficile trovare lodi alla bellezza della Vergine nelle preghiere e negli inni ortodossi! Le sue caratteristiche tipiche sono la castità e la misericordia (la compassione e l'intercessione materna), mai la bellezza, o almeno non nella forma così familiare negli inni latini («Pulcherrima Rosa» e altri). Questo stupisce, se comparato con quanto si è detto sulla centralità della Bellezza nel mondo ortodosso. Ma, in effetti, non è affatto strano. La sensibilità ortodossa troverebbe troppo audace e poco casto parlare della sua bellezza. La bellezza della Vergine appartiene solo a Dio. Comunque, quello che non viene mai espresso con le parole è mostrato direttamente in forma di icona. Le numerose immagini della Madre di Dio (nel calendario ortodosso ci sono 260 immagini che la presentano nell'atto di compiere miracoli, a cui corrisponde una festa particolare) rappresentano un tipo di bellezza sorprendente, netta e delicata, attenta ed estraniata, accogliente e riservata, solenne e modesta, teneramente vicina a chi si rivolge a lei e nello stesso tempo assolutamente distante. La giustapposizione, divenuta usuale da Longino in poi, tra Bello e Sublime, in questo caso non funziona. Questo tipo di bellezza, che irradia silenzio insieme a una sorta di casta forza consolatrice, non serve a dare un piacere estetico o erotico. È troppo presente per lasciare che chiunque si rallegri alla sua vista. Piuttosto lo fa cambiare.

La Bellezza è potenza

Ci si potrebbe chiedere: perché nella triade classica (Vero, Bene, Bello) l'anima russa predilige così singolarmente la Bellezza? Potremmo forse azzardare che la Bellezza è percepita qui come la meno «violenta» fra le tre. Sarebbe molto strano ribellarsi alla forza della Bellezza, sarebbe come ribellarsi alla forza della Felicità. La sua è una forza gentile: non comanda ma coinvolge. Il cuore umano incontrando la Bellezza (così come la Felicità) sperimenta il compimento del suo desiderio, e questo incontro ha il sapore dell'*anamnesis* platonica.

E ancora, la Bellezza, solitamente in modo più immediato rispetto al Bene o al Vero, viene compresa dall'integralità della persona, sia dalla componente corporea («i soli nostri cinque sensi», come li definisce una preghiera) che da quella mentale. Anche quando si tratta della Bellezza immateriale, spirituale, resta in qualche modo la sensazione di vederla direttamente (guardandola con gli «occhi del cuore»). Se teniamo a mente la premessa teologica che insiste sulla salvezza «dell'essere umano nella sua interezza» («e

“La massima di Dostoevskij, ‘la bellezza salverà il mondo’, è un riverbero dell’esperienza spirituale russa. Potremmo paragonare questo entusiasmo dell’ortodossia per la bellezza all’ardente trasporto per la giustizia di Dio, cantata nei salmi del re Davide.”

Tu salvasti tutto in me, nell'essere umano», come recita un'antica preghiera) possiamo capire meglio l'amore particolare dell'ortodossia per l'azione «integrale» della Bellezza.

Pensare o vedere?

Proseguendo nel paragone fra la «percezione pura», come la intende la tradizione ortodossa, e lo sguardo dell'artista o del bambino, possiamo sottolineare un ulteriore, e altrettanto importante, motivo di somiglianza. Questo tipo di mentalità preferisce senza dubbio l'*immagine* al concetto, considerandola la forma più adatta (per non dire l'unica) ad esprimere il significato percepito. Tutte le verità essenziali devono essere rappresentate in immagini. Tale preferenza sembra essere naturale nel sistema della percezione ortodossa; non si può *contemplare* un concetto, non si può *comunicare* con un concetto, e nemmeno *avere un contatto personale* con esso, come, invece, accade solitamente con la presenza dinamica, aperta e inesauribile dell'immagine. Dobbiamo tenere presente che «contemplare» in russo non significa «pensare», ma «guardare con la massima attenzione, immerersi in ciò che si guarda». E in questo sistema, si ritiene di poter *contemplare* e *comunicare* con ogni significato reale, vitalmente importante. Bisogna che essi possano parlare «in prima persona», per così dire. Qualsiasi nozione separata dall'esperienza concreta, che avviene in forma dialogica, ogni cono-

scenza «obiettivata» non ha valore reale⁶, qui. «Parliamo di cose che devono essere contemplate e non pensate», come dice Simeone il Nuovo Teologo, in piena sintonia con le righe iniziali della Prima lettera di

“Dobbiamo tenere presente che ‘contemplare’ in russo non significa ‘pensare’, ma ‘guardare con la massima attenzione’. E in questo sistema si ritiene di poter contemplare e comunicare con ogni significato reale, vitalmente importante.”

Giovanni (che la tradizione ortodossa chiama Giovanni il Teologo): «Quello che abbiamo visto con i nostri occhi, quello che abbiamo contemplato e che le nostre mani hanno toccato del Verbo della vita (...lo annunciamo a voi)». Pensare a qualcosa in questo caso non significa avere un contatto reale con essa. L'uomo può pensare tutto ciò che vuole, ma non contemplare tutto ciò che vuole: prima di tutto ha bisogno di qualcosa da contemplare. Ha bisogno di qualcosa di presente.

Immagine/simbolo

Al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare, l'*immagine* non è preferita soltanto al concetto, ma anche al *simbolo* (intendiamo qui simboli di carattere allegorico). Basti pensare alla severa proibizione (in vigore dal Sesto Concilio in Trullo) di raffigurare persone reali ed eventi reali in forma simbolica, per esempio di rappresentare Cristo come un Agnello, o gli Apostoli come pecore (come vediamo negli antichi mosaici a Roma e a Ravenna), o ancora Cristo come il Buon Pastore o come Guerriero (come era consuetudine nell'arte paleocristiana).

6. Questo principio fondamentale della gnoseologia ortodossa è descritto in modo approfondito negli studi del teologo e filosofo ortodosso greco Christos Yannaras.

Tutte le cose visibili dovevano essere raffigurate nelle loro forme visibili, con le loro immagini. I simboli andavano utilizzati con grande attenzione, e soltanto in rapporto alla realtà invisibile (che per la verità, stando all'insegnamento dell'Antico Testamento, non dovrebbe essere dipinta affatto). E tutto questo per una ragione molto semplice: i simboli visivi vanno «letti» (il che significa: si vede un agnello, e lo si interpreta come Cristo), e questa attività dell'intelletto distrugge in chi osserva il contatto immediato, il faccia a faccia con l'immagine. Il linguaggio visivo simbolico ostacola il messaggio fondamentale dell'icona: l'Incarnazione di Dio e il nuovo compito dell'essere umano, quello di diventare dio (come ha scritto san Gregorio Magno: «L'uomo è una creatura, ma gli è stato prescritto di diventare dio»). E tuttavia, i simboli e le allegorie furono prontamente accolti nella poesia sacra: trovarono il loro posto nelle composizioni raffinate degli inni liturgici e delle preghiere che si servono della tecnica della *plokè* (dal greco «intreccio di parole»). E la cosa fondamentale è che non devono essere rappresentati in forma visiva! Così nell'*Akathistos* la Madre di Dio è chiamata «Monte Fertile» (il simbolo è preso dai Salmi), ma non si suggerisce a nessuno di dipingere questo simbolo al posto della sua immagine. La proliferazione di figure simboliche o emblematiche nelle tarde icone russe (approssimativamente dalla fine del XVII secolo) non può che essere considerata come un sintomo della generale decadenza dell'iconografia. Era stata smarrita la funzione principale dell'immagine sacra.

7. L'immagine dello specchio richiama il grande sistema della «Gerarchia Celeste» di Dionigi l'Areopagita, in cui specchi di sostanze immateriali trasmettono la Luce Divina che diventa man mano più debole, finché risulta percepibile all'occhio umano.

Cosa genera l'immagine? La presenza dell'Assente

Certo, il simbolismo è parte integrante del linguaggio visivo dell'icona: ci sono, ad esempio, colori simbolici per le vesti che aiutano a riconoscere la persona raffigurata, e ci sono gesti simbolici che aiutano a comprendere la scena rappresentata, e così via. E tuttavia, il metodo principale per trasformare la realtà fisica nella realtà dell'immagine sacra non è quello del simbolo. Dobbiamo piuttosto cercare tale strumento nel campo della struttura di spazio-tempo-luce dell'icona. Sfortunatamente, in questa sede possiamo soltanto fare cenno a questa tematica, senza soffermarci oltre.

Si potrebbe individuare un'altra indicazione nel carattere stesso dell'immagine. Paradossalmente l'icona, che è visibile, ci dà la sensazione di guardare l'invisibile. Com'è possibile? Potremmo suggerire che questo accade perché le immagini dipinte nell'icona sono immerse esse stesse nella contemplazione dell'invisibile; sono raffigurate in atteggiamento di preghiera. Contemplando queste figure noi ci associamo alla contemplazione che è in loro, che stanno contemplando qualcosa che non si può vedere all'interno dell'icona. È la raffigurazione della preghiera che genera la preghiera. Non è un quadro, è uno specchio⁷.

Ciò che esse vedono non è ciò che normalmente si pensa che veda un santo durante una «visione estatica» («nessuna figura, nessuna scena»). È semplicemente la presenza della Luce divina. L'immagine iconica, infat-

ti, non è altro che la raffigurazione della luce invisibile, la luce che non potrà mai essere raffigurata. Come mostra la profonda intuizione di Uspenskij, l'antecedente dell'immagine iconica non è l'immagine del culto pagano, come per esempio quello egizio. Quelle immagini sublimi ma così piene di realismo provengono da una fonte completamente diversa: sorgono dallo stesso divieto di raffigurare Dio che privò delle immagini la tradizione ebraica. Le immagini iconiche sembrano voler dire: la rappresentazione è possibile solo ora, grazie all'incarnazione di Cristo. E dunque ciò che vediamo è la rappresentazione dell'irrappresentabile, la raffigurazione apofatica di ciò che non può essere raffigurato altrimenti.

Chi considera l'approccio apofatico qualcosa di meramente negativo, è molto lontano dall'idea che ne ha la tradizione ortodossa.

L'intenzione apofatica non è semplicemente negare tutte le qualità positive attribuite dalla percezione umana alla realtà Divina, ma condurre indirettamente l'uomo al contatto diretto con tale realtà. Questo contatto può essere anche più forte di quello che avviene tramite il metodo della definizione catafatica. Da insigne rappresentante di questa scuola, Gregorio Palamas dice che la parola principale del metodo apofatico non è *non*, ma *come se*, che può essere il modo migliore per sintetizzare l'essenza stessa dell'immagine⁸.

L'ortodossia, con la sua insistenza sulla rappresentazione della realtà visibile sotto forma di immagini, ha attuato la sua natura essenziale: la Chiesa si è confermata come la religione del Dio incarnato, il Dio che si è fatto carne umana visibile e che ha aperto il suo messaggio (*kerygma*) al mondo.

In conseguenza della preferenza data (su base

8. Nella gerarchia informale delle immagini, quelle visive e plastiche sono certamente le preferite. Seguono le immagini verbali (e così un salmo può essere chiamato «icona verbale»: «Come su un'icona David dipinse un canto»), ma si dice



dottrinale) all'immagine rispetto al concetto, e all'esperienza contemplativa rispetto al pensiero speculativo, è la «teologia del colore» (come qualcuno ha definito l'iconografia), e non la teologia come trattato sistematico (o *Summa*), a contenere praticamente tutto ciò che hanno prodotto secoli di cultura russa ortodossa. Questo «silenzio teologico», la mancanza quasi totale di testi discorsivi nel pensiero cristiano russo è risaputa, e segna una differenza significativa tra la Rus' e la sua Madre spirituale bizantina con i suoi *corpus* di sofisticati testi teoretici di grande raffinatezza.

Questo silenzio è stato rotto solo nel XX secolo, con l'avvento del «nuovo pensiero religioso russo». I precursori di questi pensatori, per la maggior parte laici, furono gli slavofili del XIX secolo. E così la tradizione russa ortodossa ha trovato la sua prima formulazione discorsiva nella produzione dei «russi europei», aristocratici colti, influenzati dalla filosofia tedesca e affascinati dalla propria cultura tradizionale, che da poco avevano riscoperto.

Alcuni problemi

Fino a questo punto abbiamo discusso della concezione russa ortodossa come si trattasse di

sorprendentemente poco riguardo alle immagini musicali! Nell'innografia ortodossa, nelle preghiere e nei detti popolari dei santi troveremo difficilmente qualcosa che possa ricordare le idee (platoniche) a proposito della *musica mundi*. Tutti i riferimenti musicali sembrano essere limitati ai cori degli angeli, ai cori dei santi, e alle melodie soavi che si sentono nel dolce Paradiso. Questo è molto strano, se si considera il sistema elaboratissimo dell'antica musica liturgica russa, con il suo simbolismo sonoro e le regole precise sull'uso dei *glas* (una specie di tonalità) o della *popevka* (un breve motivo, un gruppo di due-quattro accordi) in relazione al tempo liturgico e ad altre circostanze (per esempio, un diacono può usare determinate *popevki*, un prete delle altre, e così via). Le parti del linguaggio musicale somigliano a specie di geroglifici sonori, e l'intera composizione a un mosaico fatto di particolari significanti. Detto questo, non conosciamo nessun tentativo degno di nota di descrivere la musica sacra in prospettiva teologica.

una realtà evidente e omogenea. Ma non è così. All'interno della tradizione spirituale russa vi sono di fatto molte prospettive diverse, talvolta ostili l'una all'altra, e ognuna pretende di rappresentare la «vera ortodossia». Basta

“Invece del disprezzo di Ferapont per tutto ciò che è materiale, Zosima prova una forte empatia con tutto ciò che è vivo, ha l'impulso di benedire ogni creatura; egli invita il suo discepolo Alëša a baciare la terra così come si bacia un'icona.”

ricordare due monaci, personaggi dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij, che dovrebbero essere noti al lettore europeo: lo *starec* Zosima umile, umano e aperto, e il tetro visionario Ferapont, quello che oggi definiremmo il tipico «fondamentalista»; per non parlare di altri «tipi» religiosi in Dostoevskij stesso e in altri autori come Nikolaj Leskov, profondo conoscitore della vita quotidiana del clero, o

Lev Tolstoj, che con tutto il suo anticlericalismo intuì in modo straordinario il tesoro dell'ortodossia. Ma bisogna che ci fermiamo qui. Zosima e Ferapont rappresentano entrambi l'ortodossia? Certamente, se parliamo della realtà empirica della società ortodossa sul piano storico. Hanno la stessa visione del mondo? Temo che siano agli antipodi.

Il tipo di percezione di Ferapont è altamente simbolico. Non vede altro che segni e messaggi cifrati. Tutta la realtà naturale per lui non è che un grande complesso di codici segreti piuttosto caotico e casuale, che egli afferma di saper decifrare infallibilmente poiché sono assolutamente eloquenti per l'uomo «spirituale», «ispirato dall'alto». La realtà sensibile delle cose non ha per lui alcun valo-

re autonomo, tutto ciò che è naturale non è che il segno di qualcosa di «soprannaturale». Questi segni misteriosi (e per lo più sinistri) balenano nell'oscurità profonda della realtà terrena. Per questo la prova definitiva della

santità di una persona dev'essere l'incorruttibilità delle sue spoglie. Quando, dopo la morte di Zosima, le sue spoglie incominciano a corrompersi, Ferapont esulta: era sempre stato sicuro che Zosima fosse un grande peccatore (la gente sapeva che la marmellata gli piaceva molto), ed ora chiunque poteva rendersene conto!

La percezione del «tipo Zosima» è radicalmente diversa. Il mondo intero, il mondo di Dio, è per lui un miracolo ininterrotto pieno di significato, che supera ogni nostra possibile interpretazione; questo suo immenso significato può essere facilmente compreso senza ragionamento, dal «cuore contrito» con la sua «tenerezza ultima», *umilenie*. Invece del disprezzo di Ferapont per tutto ciò che è materiale, Zosima, come si può vedere, prova una forte empatia con tutto ciò che è vivo, ha l'impulso di benedire ogni creatura e di ammirare «la santa terra»; egli invita il suo discepolo Alëša a baciare la terra così come si bacia un'icona. Zosima non si occupa di leggere i segni, di andare in cerca dei significati, sa qualcos'altro. Egli riconosce l'indipendenza infinita di ogni significato rispetto alla nostra comprensione. Nei suoi giudizi c'è sempre un atteggiamento apofatico; per lui «l'altro mondo» non ha bisogno di manifestarsi in «questo» sotto forma di segni o figure straordinarie. Egli sente che «questo mondo» è vivo proprio perché è penetrato dall'energia divina della pietà e della compassione. Cento anni più tardi Boris Pasternak esprimeva una posizione simile riguardo all'idea

generale di significato: «*Tutto è simbolico dal momento che è pieno di significato*».

Questa posizione sconvolge drasticamente i concetti stessi di «santo» e «peccaminoso», «puro» e «impuro», che sono così fondamentali per Ferapont. Il peccato non dovrebbe essere visto come una trasgressione della volontà di Dio, ma piuttosto come il motivo e l'esito di tale trasgressione; il peccato è lo stato di separazione dall'Essere Divino. In questo senso il peccato più grave è considerato la perdita di fede nella misericordia di Dio, e nel suo potere di vincere qualsiasi peccato.

Alla luce di quanto abbiamo detto nella prima parte, il lettore può concludere che è certamente Zosima a rappresentare la concezione «rettamente» ortodossa. Senza dubbio il proposito di Dostoevskij era questo: ritrarre Zosima come il modello del vero santo ortodosso. Ma c'erano e ci sono in Russia molti sostenitori dell'«ortodossia autentica» che contesterebbero sia Dostoevskij sia l'autore di questo saggio. Troverebbero questo tipo religioso troppo sentimentale e troppo umano per essere autenticamente ortodosso («il cristianesimo color rosa», come dice sarcasticamente Konstantin Leont'ev a proposito di questa posizione piena d'amore).

Agli ortodossi di questo tipo piace insistere sul carattere tradizionale, «canonico» della loro posizione; sono entusiasti del «modello bizantino austero» che elogiano per lo zelo anti-umanistico e anti-moderno. Essi sostengono che la cultura occidentale post-illuminista ha smarrito il senso del Male, che è invece la caratteristica fondamentale del nostro mondo dopo la caduta di Adamo, e parte integrante dell'essere umano e di tutte le relazioni e isti-

“Zosima conosce questa misteriosa capacità di cambiamento che è posta nel cuore dell'uomo. Il suo atteggiamento sereno e pronto al perdono non ha nulla di idilliaco o sentimentale; e non è nemmeno una posizione spiritualmente comoda.”

tuzioni umane. Di conseguenza, la cultura antropocentrica dell'umanesimo secolarizzato è necessariamente irreligiosa, è la cultura dell'umana *hybris*. Il suo unico scopo è quello di compiacere l'essere umano, di indulgere alla sua natura corrotta, e di portarla così, con tutto il resto dell'Universo, alla catastrofe finale. Questi ortodossi, dal canto loro, sono molto sensibili al Male (certe volte viene da pensare che quello che descrivono come il mondo terreno sia situato un po' più in basso, nell'Inferno). Predicano che l'uomo non va assecondato ma corretto; che non deve essere lasciato alla sua libera volontà, ma va guidato da qualche istanza spirituale che gli procuri «la sicurezza per l'anima». Umiltà, obbedienza, pazienza e timor di Dio sono per loro le virtù fondamentali.

E non possiamo dire che queste virtù non siano ortodosse! Lo sono di certo; Zosima non avrebbe mai accettato la fiducia ottimistica degli umanisti secolarizzati nella bontà *naturale* dell'uomo. Conosce troppo bene l'opera del Male, «la legge del peccato» nel cuore umano. Conosce il potere disastroso dell'orgoglio e dell'autoaffermazione, e la bellezza dell'umiltà e dell'obbedienza. Ma Zosima è così anche perché crede che una volta acquisiti questi caratteri, l'essere umano diventa libero e lieto, e irradia questa libertà tutt'intorno; ed è in grado di vedere la bellezza del mondo che, una volta purificato, somiglia a un giardino che dà frutto e non a una stanza svuotata. Zosima conosce questa misteriosa capacità di cambiamento che è posta nel cuore dell'uomo, come un giardiniere conosce le potenzialità di crescita nel seme. Il suo atteggiamento sereno e pronto al perdono non ha nulla di idilliaco o sentimentale; e non è nemmeno una posizione spiritualmente comoda. Questa pace è frutto di una dura, continua lotta con «l'Antico Adamo», nel suo cuore. Come disse Silvano del Monte Athos, un santo russo del XX secolo:

«Pregare per gli altri è come versare il proprio sangue». La posizione di Ferapont come tipo ortodosso non ha niente di sbagliato in sé; i suoi principi sono canonici, le sue idee sono tradizionali. L'unica differenza è che qui tutto accade come se la luce si fosse spenta. La luce della speranza e della fiducia nell'uma-



nità e nella misericordia di Dio. Tuttavia non si può negare che questa profonda misantropia serpeggi oscuramente nella tradizione russa ortodossa attraverso i secoli.

Zosima e Ferapont, Ivan il Terribile («la nostra speranza, l'autentico zar ortodosso», come viene definito nelle vecchie canzoni popolari) e il carismatico san Serafim di Sarov (fratello spirituale di san Francesco d'Assisi)... Tutti loro, e molti altri, rappresentano alcune forme caratteristiche della mentalità russa ortodossa. Non c'è bisogno di ricordare la cosiddetta «fede popolare», quell'insieme in-

stricabile di credenze pagane e cristiane. Prendiamo solo un esempio di queste credenze ampiamente diffuse: bisogna essere presenti alla celebrazione in memoria della decollazione di Giovanni Battista per non soffrire di mal di testa nell'anno che viene. Questo è «tipica-

mente ortodosso»? Sfortunatamente sì, in senso empirico, come abbiamo già spiegato. Certo, qualsiasi sacerdote riprovarebbe fermamente una credenza del genere, ma la gente di solito non si consulta con il prete riguardo alle proprie credenze, e trasmette queste idee con una certezza incrollabile a quelli che ancora non le conoscevano.

Per quel che ne so, nessuno finora ha mai provato a esaminare tutte le varianti della mentalità russa ortodossa, a tracciarne una mappa per analizzare il quadro complessivo. Chi potrebbe avventurarsi in un'impresa del genere? Sarebbe un interessante argomento di studi sociologici o etnografici sulla religione, ma queste specializzazioni non hanno ancora preso piede in Russia. Ed è un peccato, perché ora come ora ne avremmo molto bisogno.

Negli ultimi anni il problema dell'identità russa ortodossa è venuto a galla con grande urgenza; dopo decenni di «lotta senza quartiere ai pregiudizi religiosi» da parte del comunismo, gran parte del nostro popolo, la stragrande maggioranza, si è dimostrata assolutamente ignorante nelle questioni di fede. Dopo il crollo dell'ideologia ufficiale milioni di persone stanno «ritornando alla Chiesa» – il più delle volte entrano in una chiesa per la prima volta nella loro vita, e tentano di imparare la propria tradizione, la «fede dei padri» (per la verità, sarebbe la fede dei nonni, o addirittura dei bisnonni, perché i padri, e spesso anche i nonni, praticavano «l'ateismo scientifico militante» dell'ideologia ufficiale). Tentano di imparare la tradizione ortodossa come si impara una lingua straniera, nella forma impersonale della didattica: infatti ciò che imparano è una lunga serie di istruzioni e prescrizioni: «In questo caso bisogna dire questo o quello... in quest'altro bisogna inchinarsi...» e così via. Alcuni di questi insegnamenti sono giusti, altri sono di fantasia, come quello che citavo poco fa, ma il punto è che in questo modo nessuno impara mai la perce-

zione del mondo secondo la tradizione. La trasmissione naturale della tradizione è stata brutalmente interrotta; la situazione attuale è senza precedenti nella storia del cristianesimo russo, che diciassette anni fa ha celebrato il suo millesimo anniversario. È quasi come se si trattasse del secondo Battesimo della Russia. E comunque questo non è il momento per protestare e indignarsi. Come ogni stadio di sviluppo di qualcosa che è vivo, la tradizione ortodossa ha delle potenzialità intrinseche che non avevano ancora avuto bisogno di manifestarsi nel corso della sua storia. Abbiamo di fronte una nuova sfida che ci chiama in causa. La sfida a rendere esplicito qualcosa che per secoli è stato trasmesso semi inconsciamente da persona a persona. Ci si presenta il grande compito di elaborare un linguaggio che sia in grado di chiarire la tradizione ortodossa, un linguaggio, però, che non «suoni sbagliato». Sarebbe infatti un vero peccato lasciare che si perda nell'oscurità questo tesoro nascosto dell'ortodossia, ma sarebbe ugualmente pericoloso cercare di renderlo trasparente usando modelli e forme presi a prestito, sviluppati nello spirito di altre tradizioni

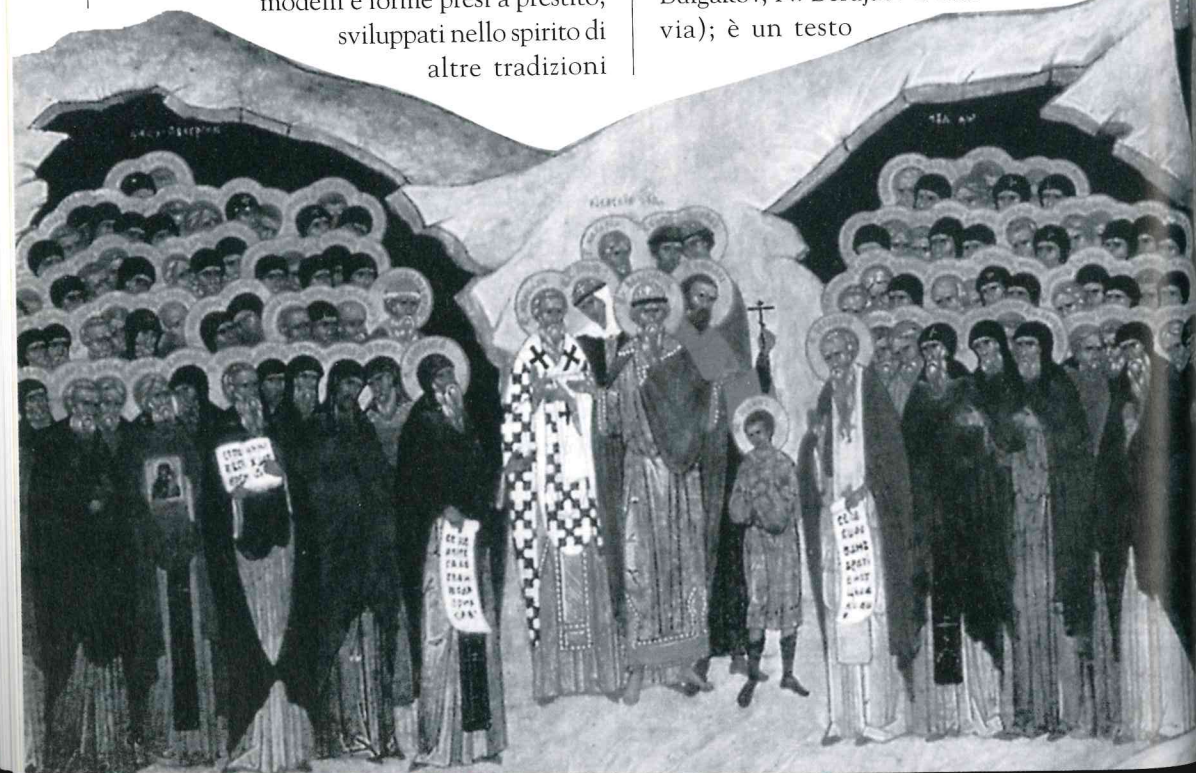
(ad esempio attraverso l'uso del metodo scolastico, che è fondamentale nel cattolicesimo, oppure inserendolo in un sistema preconfezionato di categorie filosofiche). Il terzo rischio è quello di descrivere la tradizione ortodossa in prospettiva polemica, ovvero per contrasto rispetto alle posizioni «sbagliate» dell'Occidente, che in questi casi vengono dipinte in modo grossolano e grottesco. E, a quanto pare, nessuno degli apologeti dell'ortodossia è scampato a questo pericolo. Per quanto ne sappiamo, il primo tentativo di esposizione sistematica della *Weltanschauung* ortodossa è stato intrapreso nel grandioso compendio *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, scritto da padre Tomáš Špidlík. È significativo che un tentativo del genere provenga dall'esterno della tradizione ortodossa. Inizialmente questo testo è stato scritto in italiano, poi è stato tradotto in molte lingue incluso il russo. Questo lavoro si basa sugli scritti degli autori spirituali ortodossi, da quelli della prima epoca bizantina fino ai nuovi pensatori religiosi (V. Solov'ëv, P. Florenskij, S. Bulgakov, N. Berdjaev e così via); è un testo

molto utile per chi vuole scoprire qualcosa in più sull'ortodossia. L'unico problema è che, perfettamente in linea con la grande tradizione occidentale, si basa su riflessioni e detti dei santi e dei Padri della Chiesa reperiti all'interno di testi attribuiti a loro. Ma all'interno dell'ortodossia questi testi non hanno necessariamente valore normativo; vengono spesso classificati come «opinioni» o «suggerimenti personali» di questo o quel Padre, non sono riconosciuti come verità universale per la Chiesa, a prescindere dalla grandezza del santo. Prendiamo il caso delle scelte per la verginità o il matrimonio. Nel testo di padre Tomáš, vediamo chiaramente che la prima è superiore al secondo. Ma questa non è affatto l'opinione ufficiale della Chiesa; basta considerare la celebrazione ortodossa del sacramento del Matrimonio per rendersene conto. Chiunque abbia assistito ad un matrimonio ortodosso converrà che lo splendido insieme di citazioni bibliche, e il carattere generale del rito (lo stesso nome di questo sacramento, *venčanie*, letteralmente «incoronazione»⁹, parla da solo) non sono meno trionfanti della celebrazione della Pasqua. Ci si può così rendere conto della considerevole differenza tra il valore che la Chiesa attribuisce al matrimonio, così come si esprime nel sacramento, e le opinioni dei più rispettabili autori religiosi (che, essendo per la maggior parte monaci, preferiscono naturalmente la castità alla vita familiare). I valori comuni alla Chiesa intera (*sobornyj*, conciliare) sono rappresentati soprattutto nella realtà liturgica. Riassumendo i nostri tentativi frammentari di descrivere la percezione ortodossa, possiamo dire che è essenzialmente modellata sull'Eucarestia come icona del Regno di Dio, sull'icona come parte della realtà liturgica e sulla

«preghiera continua» che purifica il cuore. Detto in altre parole, è plasmata dalla presenza reale della pienezza futura, della *Vita senza fine* della Resurrezione, che può rivelarsi già in questo mondo davanti ai nostri occhi mortali (l'Eucarestia e l'icona) e lungo la strada che vi conduce (la preghiera).

Infine: la sensibilità

Ed ora, rileggendo quanto abbiamo scritto fino a qui, non possiamo che chiederci: tutto questo risponde alla domanda sulla percezione ortodossa? Non abbiamo neppure tentato di descrivere la percezione concreta tradizionale di questo o quel fenomeno. Abbiamo parlato sostanzialmente dell'antropologia o agiologia pratica ortodossa (in questo caso le due cose coincidono, perché l'essere umano cui la Chiesa si rivolge è l'Uomo di Cristo). Sappiamo fin troppo bene che la Chiesa terrena «reale» non è fatta di santi, e nemmeno di peccatori in via di pentimento (come la definì un Padre). Per non parlare di coloro che vivono al di fuori della Chiesa ma sono certamente influenzati dalla tradizione ortodossa, pur essendo personalmente atei o agnostici; la grande cultura secolare tra il XVIII e il XX secolo fu creata in gran parte da gente di questo tipo. Per esempio, negli scritti di Anton Čechov (agnostico convinto), si riconosce facilmente l'impronta del modo di sentire ortodosso, un'impronta marcata ma allo stesso tempo difficile da catturare. Possiamo parlare di percezione ortodossa in senso stretto, qui? Certo che no. Il termine che potremmo suggerire qui, quello che pare più adeguato perché comprende sia la realtà quo-



9. Ci sono diverse interpretazioni della corona della sposa e dello sposo in questo sacramento: sono un segno della dignità di Regina e Re? O sono le corone dei martiri? O entrambi?

tidiana della gente comune, sia la complessa realtà della cultura e dell'arte secolare, quel qualcosa di elusivo che ci permette di riconoscerlo al volo, è il termine «sensibilità». La «sensibilità» non richiede la fede, o potremmo dire che è inconsapevole della fede e delle intuizioni che la fondano. Non sa con precisione da dove vengano i suoi «mi piace» e «non mi piace». Ma quello che le piace e non le piace, queste forme «cieche» di percezione sono determinate dalla stessa luce celata che si manifesta, di cui abbiamo parlato.

Francamente parlando, è molto più facile descrivere la sensibilità russa ortodossa nella maniera «apofatica». Che cos'è che non le piace? Non può accettare nulla di eccessivo (lo considera pretenzioso); nulla di attivistico (lo considera pedante); nulla di retorico (lo considera ampolloso); di razionalistico (lo considera «di vedute ristrette»); niente di smaccatamente didascalico (lo considera una scocciatura); niente di intellettuale (lo considera cervellotico); niente di sentimentale (lo considera «affettato»); niente di troppo dettagliato (lo considera esibizionista); niente di troppo chiaro (lo considera «stupido»).... E potremmo continuare così ancora per molto. Potrebbe sembrare che la somma di queste «avversioni» componga il ritratto del tipico semplicità privo di immaginazione. Vero. Ma ci si può anche accorgere che la raffinata poetica di Puškin, la freschezza della poetica

di Tolstoj, e la poetica delicata di Čechov, corrispondono pienamente a queste stesse norme «negative». Possiamo riconoscervi le tracce pallide e mutate delle virtù ascetiche della *temperanza*, dell'*umiltà* e della *sobrietà*.

È molto più difficile cogliere ed enunciare in positivo ciò che questa sensibilità apprezza. Per darne almeno un'idea citerò la strofa di una poesia di Ivan Bunin che, a mio parere, si avvicina ad uno degli aspetti più amati dall'arte russa: l'*umilenie*, il contraccollo di tenerezza. Questa poesia è dedicata a una ragazza morta giovane, e da molto tempo; il protagonista la amava; ora viene a visitare la sua tomba. Dunque questa poesia ha a che fare con la vita e con la morte, con l'assenza e la memoria. Ci aspetteremmo un'elegia. Vediamo. La prima strofa descrive il vecchio cimitero lontano, con le sue betulle dai lunghi rami piangenti: «Non le tombe, non le ossa, ma il regno di gioiosi sogni ad occhi aperti». Poi al culmine:

Il vento estivo culla
Le foglie dei lunghi rami
E io so cosa mi raggiunge:
La luce del tuo sorriso.

Non una lapide, non una croce —
Io vedo, come vidi un tempo
L'abito di una collegiale
E lo sguardo raggiante.

Nella nostra traduzione abbiamo smarrito alcuni dettagli importanti: il verbo russo che dobbiamo rendere con «raggiunge» significa letteralmente «vola fino a me», e viene usato di solito per esprimere la percezione di un suono debole e distante. Così, nell'immagine di questo sorriso cogliamo le impressioni del volo, della luce e di un che di sonoro allo stesso tempo: l'indizio di una presenza. Il sorriso non è lì, sembra permanere a distanza; è solo la sua luce che giunge. E forse non è nemmeno la luce in quanto tale, potrebbe essere solo il candore delle betulle. L'immagine si mescola al paesaggio; il paesaggio è riempito dall'immagine. Ma ciò che percepiamo immediatamente (noi come il protagonista) è che la morte *non ha importanza*. Ciò che la strofa ci comunica è un'esperienza improvvisa di pura immortalità (o resurrezione) di quanto era perduto: niente è perduto, niente può essere perso. Coloro che erano insieme, rimarranno insieme. Il contraccollo di tenerezza rivela questa verità, o questa realtà. Se Dylan Thomas asserisce in tono profetico: «E la morte non avrà dominio», queste strofe dicono: «La morte non ha dominio», al tempo presente. O, per dirla con Boris Pasternak, «l'immortalità non è altro che il nome un po' più forte della vita». Quanto descrivono le strofe di Bunin

non è l'apparizione mistica della ragazza morta, è lo svelarsi dell'Universo improvvisamente trasfigurato: il mondo nella sua gloria. È la cifra artistica di Bunin farci vedere (nei suoi scritti in prosa più ancora che nelle poesie) che la vita, anche nelle sue forme più ripugnanti, non perde mai la sua natura luminosa. Ma questo non è appannaggio esclusivo della sensibilità di Bunin. Questa è l'intuizione che contraddistingue l'artista russo dotato di una «sensibilità ortodossa», fino ad Andrej Tarkovskij. Ogni cosa viva partecipa della luce, per il fatto stesso di essere viva; perché «la vita era la luce degli uomini» e l'uomo ne è un testimone. Nelle sue migliori espressioni artistiche, questa «luce della vita» somiglia alla luce del sorriso, come abbiamo visto nella poesia di Ivan Bunin. Possiamo riconoscere lo stesso tipo di luce nelle icone dipinte da Andrej Rublëv: la luce del sorriso. Amore colto non come un forte affetto, ma come una strana immortale tenerezza.

Azarovka, luglio-agosto 2005

■ **Ol'ga Sedakova** poetessa moscovita, ha pubblicato le sue prime opere nel *samizdat*. Nel '98 ha ricevuto il Premio Solov'ëv in Vaticano e nel 2003 la laurea *honoris causa* presso la Facoltà teologica di Minsk.

