

Gerardo Cioffari o.p.

**BREVE STORIA**  
**DELLA**  
**TEOLOGIA RUSSA**

Appunti per le lezioni all'Istituto Ecumenico San Nicola di Bari  
(Oggi "Facoltà Teologica Pugliese")

Seconda edizione riveduta ed ampliata

Bari 2015

## Capitolo I

### **LA RUS' DI KIEV E NOVGOROD** (SECOLI IX-XIII)

La conversione della Russia al Cristianesimo ebbe luogo intorno al 988, vale a dire oltre 120 anni dopo che gli Slavi avevano ascoltato la predicazione dei santi apostoli greci, Cirillo e Metodio. La missione evangelizzatrice degli Slavi condotta dai due fratelli di Tessalonica non fu comunque la conseguenza di una spinta missionaria, di cui la chiesa bizantina è stata sempre carente, ma soprattutto una necessità politica.

**1. La penetrazione del Cristianesimo fra gli Slavi** avvenne in un periodo particolarmente delicato per l'impero bizantino, circondato da nemici e da pericoli vari. In occidente, nonostante le divisioni interne, i successori di Carlomagno avevano chiara coscienza di guidare un nuovo impero, autonomo rispetto a quello bizantino (che si riteneva, al contrario, l'ideale continuatore di quello romano e detentore della sacralità dell'idea politica cristiana). A sud e ad est l'impero si stava riducendo sempre più a causa della vigorosa avanzata musulmana. Il nord, poi, era tutt'altro che pacifico a causa delle continue scorrerie delle popolazioni nomadi e degli Slavi. Ogni difesa efficace contro gli Arabi era così condizionata da una previa pace con questi popoli. E la pace sarebbe stata certamente più duratura quanto più profondi fossero stati i legami religiosi. Fu questa la ragione principale, piuttosto che la spinta missionaria, a che Bisanzio promuovesse delle missioni allo scopo di convertire gli Slavi al Cristianesimo.

**2. L'idea della conversione degli Slavi** la ebbe il patriarca Fozio, in conseguenza del pericolo corso nell'860 per un attacco russo. Questo popolo, da pochi decenni conosciuto in occidente, si stava proprio allora organizzando sotto la guida di tre fratelli Variaghi (popolo vichingo), provenienti dalla Norvegia. Avendo occupato Novgorod e Kiev, spinsero la loro baldanza fino a Costantinopoli. Nonostante il terrore che propagarono fra i bizantini, grazie anche allo sconosciuto (per loro) fuoco greco, furono messi in fuga. In due omelie Fozio attribuì la salvezza alla protezione della Vergine, ma non volle che a salvarli fosse sempre l'aiuto dall'alto. Pensò allora di approfittare di un invito del principe moravo Rastislav a mandare dei missionari nella sua terra, iniziando così l'opera della conversione degli Slavi. Il che ovviamente, avrebbe ridotto di molto i pericoli di un'altra guerra.

**3. Apostoli degli Slavi** furono i fratelli Cirillo e Metodio. Erano nativi di Salonico, ove si erano insediati molti slavi e quindi capivano la loro lingua. Cirillo, che allora si chiamava ancora Costantino ("il Filosofo"), fu designato da

Fozio a quell'impresa. Egli giunse dapprima in Moravia, ove iniziò un'intensa attività catechetica, avviò alcuni al ministero sacerdotale, e soprattutto volle inventare un alfabeto scritto che rendesse i suoni della lingua slava. Molte lettere le prese dal greco, alcune dal latino, altre le creò ex novo. Vi sono fra gli studiosi delle divergenze sull'alfabeto creato da Cirillo (il cirillico o il glagolitico), ma resta più plausibile la teoria tradizionale che vede Cirillo come il creatore della lingua "slavo-ecclesiastica" in uso fino all'epoca di Pietro il Grande (1700), e poi man mano semplificata fino a divenire il russo moderno. L'uso dello slavo nella liturgia e sentimenti di gelosia gli attirarono molte critiche e fu denunciato al papa di Roma, Nicola I. Dovette quindi recarsi in questa città a spiegare le sue ragioni.

Questo momento difficile della sua missione è ben descritto nella sua Vita antica:

*Rastislav accolse Costantino giunto in Moravia con grande onore e mise nelle sue mani, perché li istruisse, dei discepoli che aveva già raccolto. Non appena ebbe tradotto l'insieme dei libri ecclesiastici, insegnò loro l'ufficio mattutino, le ore canoniche, il vespro, la compieta ed il mistico Servizio Liturgico (cioè la Messa). Secondo la parola del profeta, "si aprirono, allora, le orecchie dei sordi (Is., 35,5), per udire la parola della Scrittura, e si "sciolse la lingua ai balbettanti" (Is. 32, 4). Dio se ne rallegrò ed il Demonio ne ebbe scorno. Col crescere della dottrina divina, colui che dall'inizio è malamente invidioso (Gv, 8,44), il diavolo maledetto, non sopportò questo bene, ma insinuandosi (negli uomini) come in propri recipienti, prese a sobillare molti, dicendo loro: "Con questa impresa non si loda Dio. Se gli fosse stato gradito davvero, Egli non avrebbe forse potuto far sì che anche costoro fin dall'inizio, fissando per iscritto con un alfabeto il loro modo di parlare, lodassero Dio? Invece egli scelse tre lingue soltanto: l'Ebraica, la Greca e la Latina, nelle quali è cosa degna attribuire la lode a Dio"...*

*Trascorsi in Moravia quaranta mesi, Costantino partì per fare consacrare i suoi discepoli. Nel corso del viaggio lo ricevette Kocel, principe della Pannonia, che conobbe con tale entusiasmo le lettere slave, da volerle apprendere, ed affidò al filosofo cinquanta discepoli, perché le imparassero. Resogli quindi grande onore lo accompagnò per un tratto. Né da Rastislav, tuttavia, né da Kocel volle accettare né oro né argento, né altro donativo, giustificando il comportamento con la raccomandazione del Vangelo (di predicare) senza ricompensa (Mt 10,9-10; Lc 10,8). Da entrambi chiese soltanto ed ottenne novanta prigionieri, che rimise in libertà.*

*Stando a Venezia, si radunarono contro di lui vescovi e preti e monaci, come corvi contro un falco, e sollevarono l'eresia delle tre lingue dicendo: "Senti tu: dicci perché ora hai composto l'alfabeto per gli Slavi e lo insegni loro, cosa che nessuno prima escogitò, né gli Apostoli, né il Papa di Roma, né Gregorio Magno, né Gerolamo, né Agostino? Noi non conosciamo che tre lingue, nelle quali è lecito lodare Dio: l'Ebraica, la Greca e la Latina". Il filosofo rispose: "Dio non fa forse cadere la pioggia su tutti ugualmente? E il sole non risplende forse ugualmente su tutti? Non respiriamo forse tutti ugualmente nell'aria? Voi invece non vi vergognate di fissare tre sole lingue, decidendo che tutti gli altri popoli e stirpi restino ciechi e sordi! Ditemi: lo sostenete perché considerate Dio debole tanto da non essere in grado di concederle, oppure invidioso, così da non*

*volerlo ? Noi in verità conosciamo molte genti che possiedono una cultura scritta ed attribuiscono la lode a Dio ciascuna nella sua lingua. Risulta che questi popoli sono: gli Armeni, i Persiani, gli Abasgi, i Georgiani, i Sugdi, i Goti, gli Avari, i Tirsi, i Khazari, gli Arabi, i Copti, i Siriani, e molti altri”<sup>1</sup>.*

Costantino il Filosofo si recò insieme al fratello Metodio a Roma, dove era stato convocato dal papa Nicola I. Quando vi giunse nell’869, quel papa era morto ed egli consegnò ad Adriano II le reliquie di S. Clemente papa come gesto di buona volontà da parte di Bisanzio. A Roma, poco prima di morire, vestì l’abito monastico, prendendo il nome di Cirillo. Il suo corpo riposa nell’antica chiesa di S. Clemente. Il fratello Metodio fu consacrato vescovo e ripartì per la missione. Più che in Moravia, l’opera di Cirillo e Metodio, grazie soprattutto ad un gruppo di attivi discepoli, ebbe successo in Bulgaria. Fecero una puntata anche nell’impero dei Khazari (attuale Russia europea orientale) ma, come si è detto, proficua fu l’opera dei loro continuatori nelle attuali Bulgaria, Macedonia e Serbia.

**4. S. Vladimir e il cristianesimo in Russia (988).** Secondo la tradizione, già uno dei tre fratelli varaghi che furono chiamati in Russia verso la metà del IX secolo si era convertito al Cristianesimo. Si tratta di Askol’d, che prima di morire avrebbe ricevuto il battesimo come “Nicola”. Ma è probabile che questa tradizione sia sorta in conseguenza del fatto che sulla sua tomba a Kiev fu poi costruita una cappella di S. Nicola. Una prima diffusione del Cristianesimo è attestata già al tempo di Igor (945), e la sua vedova Ol’ga, secondo gli *Annali di Hildesheim*, nel 959 ricevette il battesimo a Costantinopoli. Il figlio Svjatoslav, però, non ne volle sapere. Sarà Vladimir, figlio di Svjatoslav e di una serva di Olga, a promuovere la conversione della Russia al Cristianesimo nel 988.

Vi sono due versioni sulle modalità di questa conversione, ed entrambe corroborano l’idea che Vladimir intendesse cementare l’idea dello stato kieviano con un forte elemento coagulante, vale a dire l’unità della fede religiosa. La prima versione rinvia ad una ispirazione puramente religiosa. Vladimir vuole offrire al suo popolo una religione che non sia solo vera, ma anche bella. E così, al ritorno dei suoi messi che gli parlarono della tristezza delle moschee bulgare e della freddezza dei riti latini, egli si decise per il cristianesimo bizantino. I messi, infatti, raccontando la partecipazione alla liturgia orientale nella cattedrale di Santa Sofia a Costantinopoli, avevano detto: *Non sapevamo se in cielo ci trovavamo oppure in terra. Non vi è sulla terra uno spettacolo di tale bellezza, e non riusciamo a descriverlo. Solo questo sappiamo: che là Dio con l’uomo coesiste.*

La seconda versione è di carattere militare. Chiamato in aiuto dall’imperatore per sedare la ribellione di Barda Foca, come compenso chiese la mano della sorella Anna. Alle loro perplessità, da Cherson minacciò di entrare in guerra contro Costantinopoli. Gli imperatori misero come condizione che prima si battezzasse. Egli accettò e accolse Anna a Cherson, quindi tornato a Kiev, fece gettare nel Dnepr tutti gli idoli d’origine nordica, e decretò che chi non si fosse battezzato nelle acque di quel fiume sarebbe stato considerato nemico del gran

---

<sup>1</sup> Cfr. *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*, a cura di V. Peri, ed. O.R., Milano 1981, cap. XV e XVI, pp. 91-93

principe<sup>2</sup>.

Ovviamente questa conversione forzata ebbe come effetto la non eliminazione totale delle precedenti credenze. Soprattutto nei luoghi lontani dalle grandi città, come Kiev e Novgorod, le vecchie credenze e superstizioni convivsero con la verità cristiana creando quel fenomeno noto col nome di “doppia fede” (dvoeverje).

## 5. Jaroslav: libri, chiese e monasteri.

Come Vladimir (+ 1015), per prendere il potere aveva dovuto liberarsi del fratello Jaropolk, così alla sua morte (+ 1015) scoppiò una guerra di successione tra i numerosi suoi figli, dalla quale uscì vincitore Jaroslav, dopo aver ucciso il fratello Svjatopolk (1019). Il sistema di successione variago era fonte di disgregazione per la nazione. Quando il sovrano moriva, infatti, divideva le varie città tra i figli, che avevano così dei principati autonomi. Di solito emergeva un uomo forte dalle lotte fratricide, in caso contrario prevaleva una frammentazione feudale che metteva a repentaglio l'unità della nazione.

La maggiore fonte di **coesione** in questi casi era rappresentata dalla *religione* cristiana. Momenti privilegiati di unità politico religiosa sono quelli di Vladimir che, come si è detto, operò la conversione della Rus', di Jaroslav il Saggio, che promosse la fioritura della cultura come della vita monastica, e di Vladimir Monomaco, che esortò all'unità fra i principi.

Interprete delle esigenze culturali e religiose della giovane nazione fu Jaroslav il Saggio (1019-1054). Egli si dimostrò un grande promotore in tal senso, favorendo la copiatura e la diffusione di **libri liturgici**, chiamando artisti bizantini e formando i russi all'arte delle icone, chiamando architetti greci e formando i russi alla costruzione delle **chiese**.

Il più noto monumento storico della Russia antica, la *Cronaca degli Anni Passati*, così si esprime:

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

---

<sup>2</sup> Cfr. *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, a cura di Itala Pia Sbriziolo, ed. Einaudi, Torino 1971, p. 63-68.

Sotto Jaroslav si diffuse dunque il primo **monachesimo russo**, sviluppatosi sotto i suoi successori nella seconda metà dell'XI secolo. Al fondatore della Pečerskaja Lavra di Kiev, Antonij, formatosi sul monte Athos (Mon. Esphigmenou) successe **Feodosij** (S. Teodosio), che seguì la regola degli Studiti di Costantinopoli. L'umiltà, la dolcezza e la povertà sono le caratteristiche del suo monachesimo, con una maggiore propensione nel monachesimo russo al lavoro manuale. La differenza fondamentale col monachesimo bizantino ed egiziano (secondo il quale è lo Spirito ad illuminare il monaco, non lo studio) era l'amore per lo studio e l'impegno per la cultura che i russi avevano nel copiare testi e nel diffonderli.

Fu proprio questo grande impegno nello studio a far sì che le maggiori opere della letteratura russa antica nascessero in ambiente monastico. Già si è detto della *Cronaca degli Anni Passati*, scritta da vari monaci e rielaborata verso il 1110/18 da Nestore, monaco alla Pečerskaja lavra. Dallo stesso monastero uscì un interessante raccolta di Vite di monaci (*Paterik*). La fantasia del giovane popolo voleva racconti affascinanti, per cui il meraviglioso è molto presente in queste opere, e molto successo ebbero anche gli apocrifi.

Quanto ai **racconti agiografici**, nei primi testi (su Ol'ga, Vladimir) risalta il contrasto tra **l'immoralità pagana e la religiosità cristiana**. Dai pagani fu ucciso il vescovo Leonzio di Rostov. Gli stessi Boris e Gleb accettano il martirio per non soggiacere alla legge del fratricidio come mezzo per la successione. Il primo è simbolo della sofferenza redentrice dei peccati dell'umanità, il secondo dell'agnello sgozzato.

## **6. Ilariòn: il Sermone sulla Legge e la Grazia.**

L'interprete maggiore dell'ideologia religiosa di Jaroslav fu il metropolita Ilariòn (1051). Già il fatto stesso di essere stato eletto da un sinodo, senza la conferma di Costantinopoli, era un fatto rivoluzionario. Secondo le norme ecclesiastiche, non essendo autocefala, la chiesa russa doveva ricevere dalla chiesa madre (Costantinopoli) il suo metropolita. E infatti su 23 metropoliti del periodo premongolico solo tre furono russi, tre di origine incerta, e 17 greci. Questo di Ilariòn fu il primo caso di "ribellione".

Punto di partenza della teologia di Ilariòn è il Cristo nelle sue due nature, e quindi la presenza nella organizzazione ecclesiastica di elementi terreni. Un dato questo che va messo in connessione con il doppio momento della Sacra Scrittura, quello dell'Antico Testamento, basato sulla legge di Mosé, e quello del Nuovo Testamento fondato sulla grazia di Cristo. Nel momento in cui un uomo è toccato dalla grazia diviene spiritualmente libero, ed una chiesa diviene spiritualmente libera dalla chiesa che gli ha fatto conoscere la grazia. Il cristiano non può tornare alla schiavitù, tantomeno ad una schiavitù religiosa. Così egli dice:

*Questa fede benedetta si sta diffondendo su tutta la terra, e recentemente ha raggiunto la nazione russa. E mentre il lago della legge si è prosciugato, la sorgente del vangelo è divenuta ricca d'acqua e si è riversata sulla nostra terra*

*e è arrivata a noi. Ed ora, insieme a tutti i cristiani, glorifichiamo la santa Trinità, mentre la Giudea rimane silenziosa...*

*Magnificandoli, Roma inneggia a Pietro e Paolo, tramite i quali credette in Gesù Cristo, Figlio di Dio. L'Asia, Efeso e Patmos innalzano lodi a Giovanni il Teologo. L'India glorifica Tommaso, l'Egitto Marco. Tutte le terre, città ed uomini onorano e glorificano il loro maestro che li ha condotti alla retta fede. Orsù, con tutte le nostre forze, eleviamo noi pure umilmente le nostre lodi al maestro e consigliere, al grande khagan della nostra terra, Vladimir, nipote di Igor e figlio del glorioso Svjatoslav, che regnarono ai loro tempi con coraggio e valore, acquistando fama in molti paesi con le loro vittorie e la loro potenza. Ed essi non regnarono in una terra povera e sconosciuta, ma in Russia, che è conosciuta e celebrata da tutti sino ai confini della terra.*

*Una buona e solida testimonianza è tuo figlio Giorgio-Jaroslav, che Dio ha reso erede del tuo trono, che non distrugge le tue leggi, ma le conferma; che non riduce le opere di pietà, ma le moltiplica; che non porta alla decadenza, ma al rafforzamento; che porta a compimento ciò che tu hai lasciato incompiuto, allo stesso modo in cui Salomone portò a compimento le opere iniziate da Davide.*

Il discorso di Ilariòn, autore anche di una Professione di Fede, parte dalle figure bibliche di Sara e Agar, la moglie e la serva di Abramo, che da esse ebbe rispettivamente Isacco e Ismaele, uno figlio della donna libera, l'altro della schiava. Sara è la prefigurazione della grazia e del Nuovo Testamento, Agar la prefigurazione della legge e dell'Antico Testamento. In uno stile retorico Ilariòn propone una visione ottimistica, quasi entusiastica, della storia. Avendo ricevuto la grazia, il popolo russo può guardare con fiducia alla costruzione del suo futuro.

## **7. I metropoliti greci e la polemica antilatina**

Mentre la Russia cercava di liberarsi con Jaroslav e con Ilariòn dal sudditanza ecclesiastica da Bisanzio, si stava consumando lo scisma fra Roma e Costantinopoli. Negli stessi giorni che Umberto da Silva Candida metteva sull'altare di Santa Sofia la scomunica per il patriarca Michele Cerulario, in Russia morivano Ilariòn e Jaroslav, e il metropolita inviato da Costantinopoli prendeva le redini della situazione ristabilendo i diritti della chiesa madre.

Fu convocato a Kiev l'arcivescovo che Jaroslav aveva designato per Novgorod, Luca Židjata, e sospeso dal suo ufficio (lo riprese qualche anno dopo alla morte del metropolita greco), come i preti consacrati da Ilariòn. Furono consacrate nuovamente le chiese, in quanto le azioni liturgiche precedenti erano considerate non canoniche.

Fra le varie iniziative ci fu ovviamente anche quella di mettere i russi in guardia contro coloro che usavano gli azzimi per l'eucarestia, cioè la Chiesa di Roma. Le critiche poggiavano su due fonti principali: alcuni canoni del concilio in Trullo (692) e gli scritti di Fozio. Contrari agli usi della chiesa romana erano i canoni 13 (celibato), 55 (digiuno del sabato), 67 (contro il mangiare animali soffocati), 73 (fare a terra il segno della croce). Molti di questi punti furono ripresi da Fozio, anche se poi questi si era limitato al Filioque.

Nella *Cronaca degli Anni Passati* si fa riferimento anche ad un usurpatore

della cattedra di Pietro, chiamato Pietro Guvnivyj (il Balbuziente), che dopo il VII° concilio ecumenico diffuse varie eresie e si staccò dagli altri patriarchi. Tutti i tentativi per identificare questo fantomatico usurpatore non hanno raggiunto risultati soddisfacenti. Storicamente, uno dei papi presi più di mira fu papa Formoso, che era noto come colui che aveva distolto i tedeschi dalla fede ortodossa e che si era mostrato ostile all'ortodossia bizantina quando era ancora legato papale in Bulgaria.

Un'opera polemica contro gli azzimi dei latini è attribuita al primo metropolita greco in Russia, Leonzio (+ 1008). Ma l'attribuzione è dubbia, poiché la polemica sugli azzimi fu ripresa soltanto al tempo di Cerulario. Un'altra opera fu attribuita al metropolita Giorgio (1062-1079). Un *Discorso sulla fede cristiana e sulla latina* fu attribuito a S Teodosio di Pecersk, ma i rapporti col filoromano Izjaslav e il silenzio della *Cronaca degli Anni Passati* fanno dubitare fortemente di questa attribuzione. Del metropolita Giovanni II (1080-1089) ci è pervenuta una risposta all'antipapa Clemente III, in cui si rilevano come errori il digiuno del sabato, il celibato, gli azzimi e il Filioque. Si invita il papa a correggere questi e tutti gli errori che contrastano con i canoni dei concili ecumenici e di scrivere al patriarca di Costantinopoli per ristabilire la pace. Egli tornava brevemente sull'argomento in un altro scritto, contenente delle *Risposte canoniche*:

*Maritar figlie di un principe ortodosso in un paese dove si fa la comunione con pane azzimo e si mangiano cose impure, è cosa indegna e sconveniente ad un ortodosso. Così la prescrizione divina come anche la legge terrena ordinano di prendere in matrimonio persone della stessa fede<sup>3</sup>.*

La polemica antilatina è presente anche nella *Lettera del metropolita Niceforo a Vladimir Monomaco*. Niceforo fu metropolita di Kiev negli anni 1104-1121. Non sembra però che quest'opera di propaganda antilatina sortisse l'effetto sperato, almeno a giudicare dalle opere autenticamente russe. Valga come esempio l'atmosfera che si respira nel *Discorso sulla traslazione di S. Nicola da Mira a Bari* e nel *Viaggio in Terra Santa* dell'igumeno Daniele (1106-1108).

Nel primo testo, composto nella regione di Cernigov, si legge:

*C'era in quei giorni nella città di Bari, nel territorio tedesco, un sacerdote devoto, amante di Cristo e giusto. A lui apparve S. Nicola: "Va' a dire agli uomini e a tutto il consesso ecclesiastico che vadano a prendermi dalla città di Mira"...*

*Quel giorno, il papa di Roma Germano (= Urbano II), i vescovi e tutti i cittadini istituirono una grande festa in onore del Santo, che ripetono annualmente fino ad oggi. Mangiarono, bevvero e fecero festa in quei giorni, e molti doni fecero ai poveri. E così tornarono in pace alle loro case, glorificando e lodando Iddio, ed il santo uomo di Dio Nicola, servo fedele e vescovo di Cristo...*

*Felice davvero è la città di Bari e sacra è la chiesa nella quale il Signore Iddio ti glorifica e dove l'Altissimo santifica te, suo servo fedele. Tu sei, infatti, per tutti i cristiani il soccorritore<sup>4</sup>.*

---

<sup>3</sup> V. Gitermann, *Storia della Russia*, I, Firenze 1963, p. 744.

<sup>4</sup> Cioffari, *La leggenda di Kiev*, Bari 1980, pp. 86, 87, 129.).



Da notare qui l'uso del termine "cristiani", che nella polemica antilatina è sinonimo di "ortodossi", in contrapposizione a "latini", come si può vedere dal titolo del *Discorso* attribuito a S. Teodosio. Anzi, dato che si tratta di un testo di pochi anni dopo il suddetto *Discorso*, è ovvio che quest'ultimo non può essere attribuito al grande maestro della spiritualità russa. L'autore del testo nicolaiano si sarebbe guardato bene dal parlare dei latini tanto bene in un ambiente tanto vicino a quello di S. Teodosio.

Analogamente, l'igumeno Daniele raccontava la benevola accoglienza di Baldovino a Gerusalemme:

*Il venerdì santo mi presentai al principe Baldovino, inchinandomi fino a terra. Quando egli vide me piccolo uomo, mi chiamò amorevolmente a sé e disse: "Che vuoi tu, abate russo?". Egli riconobbe il mio buon volere e mi ebbe molto caro, giacché è un uomo alla buona, molto modesto e per niente orgoglioso. Io poi dissi a lui: "Mio principe e signore! Io t'imploro, in nome di Dio e del principe russo, di permettermi di collocare in nome di tutta la terra russa un proprio candeliere nel Santo Sepolcro!". E subito egli mi permise benevolmente e con amore di porre un candeliere sul sepolcro del Signore, e mandò con me il suo miglior servitore [Gitermann, I, 745].*

## 8. Vladimir Monomaco e la decadenza della Rus'

Alla morte di Jaroslav iniziò un periodo di discordie fra i suoi figli Izjaslav, Svjatoslav e Vsevolod, il che nel giro di qualche decennio mise in crisi l'unità dello stato. Dopo tante discordie, finalmente nel 1113 i kieviani elessero gran principe **Vladimir Monomaco**, che in verità non aveva i titoli necessari a tale rango. Egli si rivelò comunque come l'ultimo gran principe in grado di tenere unita la nazione. Di elevato livello culturale e morale, fu anche un valoroso guerriero che ottenne numerosi successi contro i Polovcy. Riuscì a tenere a freno i principi irrequieti e promosse la cultura.

Oltre ad alcune lettere riportate dalla *Cronaca degli Anni Passati*, di lui ci è pervenuto un **Ammaestramento**, che è un manifesto della santità laica. Pur mantenendo la tradizione della spietatezza verso i pagani, invita alla *lealtà*, *all'ospitalità*, al pentimento, e alla preghiera continua del **Kyrie eleison** (se non conoscete altre preghiere questa è la migliore di tutte).

Al Monomaco successe (1125) il figlio Mstislav, ma poco a poco prevalse nuovamente la rissosità fra i principi. L'inarrestabile decadenza politica non coincise però con una crisi culturale, poiché proprio in questo periodo furono composte alcune delle opere più importanti della letteratura russa, come la fondamentale e più volte citata **Cronaca degli Anni Passati** (*Povest' Vremennych Let*), composta da alcuni monaci della Lavra di Kiev. Fino a qualche decennio fa questo classico della storiografia russa era poco apprezzato per i troppi elementi miracolistici e fantasiosi. Ma recentemente alcune scoperte archeologiche, che hanno confermato dei dati che sembravano improbabili, hanno fatto rivalutare la sua attendibilità.

Nello stesso ambiente fu scritto il ***Kievo-Pečerskij Paterik***, una raccolta di vite più o meno estese dei santi monaci di Kiev, ricche di fantasia, di poesia e di elementi ascetici. E come la Cronaca era una composizione a più mani che aveva trovato un coordinatore nel monaco Nestore, così anche il *Paterik* trovò il suo ispiratore ed ordinatore nell'igumeno Simone, poi (1215) vescovo di Vladimir e Suzdal'.

In questo periodo della decadenza ci fu anche un grande sviluppo dell'omiletica. Il primo che si segnalò in questo campo dopo il metropolita Ilarion fu Clemente di Smolensk (Kliment Smoljatič), che nel 1146 fu designato metropolita dal principe Izjaslav Mstislavič. Questo secondo dei tre metropoliti russi del periodo premongolico si distinse per l'uso dei classici greci nella sua predicazione. Senso della natura e gusto per l'allegoria nella Sacra Scrittura furono invece le caratteristiche dell'elegante predicazione di Cirillo di Turov (Kirill Turovskij). A chiudere la triade dei maggiori predicatori fu poi Abramo di Smolensk, tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo.

A questo periodo risale anche il capolavoro poetico della letteratura russa antica, che è il ***Canto della schiera di Igor***. Il poeta, appartenente alla corte di questo principe di Novgorod-Seversk (Volinia), ispirandosi ai mitici canti di Boyan, narrò la guerra e la sconfitta del principe Igor ad opera dei cumani (1185). Il simbolismo si ispira spesso al passato pagano della terra russa.

## CAPITOLO II

### **IL PERIODO MONGOLICO** (SECOLI XIII-XV)

#### **1. L'invasione dei Mongoli e l'ascesa di Mosca**

Abituati al loro eterno nemico, costituito dai vicini Polovcy o Cumani, i russi non pensavano che potessero correre pericoli maggiori. Persino dopo la battaglia contro i tartari sul fiume **Kalka** (1223), l'autore della **Cronaca di Novgorod**, nonostante che i Polovcy erano per l'occasione alleati dei russi, non riusciva a nascondere la soddisfazione che anch'essi erano stati decimati.

Misteriosamente come erano arrivati, i tartari, che formavano le truppe d'attacco dell'esercito mongolo, scomparvero. E come il cronista di Novgorod così i principi russi non presero affatto coscienza dell'incombente pericolo. Per cui, quando i tartari tornarono nel 1237, si trovarono del tutto impreparati. La prima ad essere occupata fu la regione di Rjazan', la cui conquista da parte dei tartari fu con tragico lirismo, paragonabile solo al *Canto della Schiera di Igor*, narrata da uno scrittore coevo nei suoi **Racconti di S. Nicola di Zarajsk**. Nel narrare le vicende di un'icona di S. Nicola, da Cherson portata a Rjazan' 12 anni prima, e miracolosamente ritrovata a Zarajsk, questi ricorda la battaglia decisiva seguita all'esortazione del principe di Rjazan':

*I valorosi e forti guerrieri di Rjazan', avendo ascoltato queste parole ed avendo visto, si armarono di tutto punto e con tenacia affrontarono il senza Dio (re Batù), combattendo con i tartari senza risparmio di forze e con tanto coraggio che la terra stessa cominciò a tremare. I forti eserciti di Batù sbandarono. Il gran principe Giorgio Igorevič, insieme ai suoi fratelli combatteva così valorosamente e coraggiosamente che gli stessi tartari restavano sorpresi del valore e del coraggio dei comandanti di Rjazan'. Poi gli eserciti tartari presero il sopravvento. Durante la battaglia fu ucciso il forte guerriero, il pio gran principe di Rjazan', Giorgio Igorevič, e suo fratello il principe Gleb Igorevič, e il principe di Pronsk Vsevolod, e molti altri principi. Forti condottieri e validi guerrieri, giovani coraggiosi e valorosi, il fior fiore di Rjazan', morirono uccisi dalla spada tartara. E tutti bevvero allo stesso calice della morte. E nemmeno uno di essi tornò indietro. Tutti insieme divennero nuovi, invincibili grandi martiri, avendo versato il proprio sangue per Cristo e avendo sacrificato le loro teste per la nobile causa della fede. E tutti furono coronati con la corona del martirio dalle mani potenti di Cristo Dio, divenendo eredi del suo regno celeste, esercito eletto da Dio e martiri sul cui volto brilla la luce, preceduti dal loro condottiero il pio principe Giorgio Igorevič. I loro corpi degni di onore, come fiori profumati che crescono coloriti di sangue nel bosco, e le loro teste cinte di corone, ornate di pietre preziose con la palma del martirio,*

giacevano sul campo di battaglia. Così piacque a Dio, a causa dei nostri peccati, mentre ad essi, per il loro sacrificio, riservava la corona <sup>5</sup>.

L'autore accennava poi alla caduta delle altre città russe, Kiev (1240) e Černìgov, e poi Suzdal' e Vladimir. Non fu distrutta Novgorod, che tramite il suo principe Alessandro Nevskij si dichiarò disposta a pagare un tributo.

Alla città di Vladimir sono legati altri due testi, il Lamento sulla rovina della Terra Russa, e uno dei sermoni del grande predicatore **Serapion di Vladimir**, il *Sermone sui pagani spietati*. Come l'autore dei Racconti di S. Nicola di Zarajsk, questo grande interpreta dell'immane tragedia che si era abbattuta sulla Russia, gridava tra le lacrime:

*Allora Dio scatenò su di noi i pagani spietati,  
pagani violenti, popolo senza pietà  
né per i giovani,  
né per i deboli o gli anziani,  
né per i bambini.  
La collera del Signore si è abbattuta su di noi  
come quando Davide disse:  
Egli ha rigettato su di loro la violenza della sua ira.  
Le sacre chiese sono state distrutte.  
I sacri calici sono stati profanati.  
I santi sono stati massacrati.  
I vescovi sono caduti sotto la spada.  
I corpi dei santi monaci sono diventati pasto per gli uccelli.  
Il sangue dei nostri sacerdoti e fratelli  
come se fosse acqua, ha impregnato la terra....  
Eppure non torniamo ancora al Signore.  
Non ci pentiamo dei nostri peccati.  
Non abbandoniamo le vie malvage.  
Non ci laviamo dal peccato,  
dimenticando il terribile castigo  
che ha colpito la nostra terra <sup>6</sup>.*

## **2. Alessandro Nevskij e Dimitrij Donskoj: principi ortodossi**

Proprio mentre i tartari devastavano il meridione della Russia, a Novgorod il principe Alessandro Nevskij (+ 1263) era impegnato contro gli svedesi e contro i cavalieri teutonici. Sul fiume Nevà sconfisse i primi nel 1240 (onde il soprannome "Nevskij"), e due anni dopo sconfisse i cavalieri teutonici sul lago Pejpus. Con i tartari, invece, preferì scendere a patti e pagare loro un tributo annuo per avere almeno una relativa autonomia di governo. Nell'ambito della sua politica feudale, poi, nel 1259 soffocò nel sangue una rivolta nell'orgogliosa repubblica di Novgorod. La sua figura divenne nota anche in occidente, ed il papa

---

<sup>5</sup> Cioffari, S.Nicola. *Leggende e Cronache russe*, 24

<sup>6</sup> S.A. Zenkovskij, *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales*, A Dutton Paperback, New York 1963, p. 200.

Innocenzo IV gli inviò due lettere in cui lo invitava all'unione con Roma e lo ringraziava per la disponibilità a far costruire una chiesa latina a Pskov.

Nonostante le ombre del soffocamento della rivolta e del tributo ai tartari, la sua figura divenne modello agiografico del principe ortodosso. A sottolineare la valenza anticattolica fu il metropolita greco Cirillo II (+ 1281), che mise in rilievo la difesa della terra russa dai cavalieri teutonici che erano "latini". Che questa immagine fosse lontana dalla verità non è importante. Di fatto, questa fu consegnata alla storia e alla tradizione ortodossa russa. Ed essa fu il mezzo più efficace per la diffusione dei sentimenti antilatini in Russia.

Il metropolita Cirillo II, recatosi a **Vladimir** per consacrare vescovo Serapione, vi tenne nel 1274 anche un importante **Concilio** con cinque vescovi russi. Dopo un pronunciamento contro la simonia, si esortava ad accogliere al sacerdozio candidati moralmente idonei che avessero compiuto il trentesimo anno. Si ribadì la condanna degli spettacoli e dei balli prolungati la notte del sabato, come pure l'uso latino del battesimo per infusione, imponendo la triplice immersione <sup>7</sup>.

Sotto il successore, il *metropolita Massimo* (1283-1305) Kiev fu nuovamente saccheggiata (1299), onde *la sede metropolitana fu trasferita a Perejaslavl'*. Anche Pietro (1307-1326), monaco di Vladimir in Volinia, andò a vivere a Perejaslavl', nel ducato di Mosca, suscitando le gelosie dei duchi di Tver che così vedevano emergere la nuova città. Anzi Pietro, lo stesso anno della sua morte, trasferì la sua sede da *Perejaslavl'* a Mosca. Anche il greco Teognosto (1328-1353) sostenne apertamente i principi di Mosca, giungendo addirittura a scomunicare i duchi di Tver' e i loro sostenitori.

Nel frattempo gran parte della Russia occidentale era caduta sotto il dominio lituano, per cui il patriarca di Costantinopoli era indeciso se favorire il candidato moscovita, Alessio, o quello lituano (Romano). Nella confusa situazione politica costantinopolitana furono confermati entrambi, e così a partire dal 1355 *la Russia ebbe un metropolita per la parte orientale e uno per la parte occidentale*. Alla morte di Romano (1361), Costantinopoli richiese ai lituani di riconoscere metropolita Alessio anche per i russi occidentali. Ma Alessio era troppo schierato politicamente a favore del nuovo principe di Mosca, Dimitrij Donskoj, per cui dopo varie proteste e minacce, il patriarca Filoteo dovette concedere (1375) un metropolita per la Galizia nella persona di Cipriano Tsamblak.

Questi avrebbe dovuto succedere anche ad Alessio se fosse morto prima. Ma quando Alessio morì nel 1378, *Dimitrij Donskoj* nominò *metropolita un suo fedele servitore Michele-Mitjaj*, nonostante il parere contrario di S. Sergio di Radonež. Partito per Costantinopoli, Mitjaj morì quand'era già in vista della città. I russi proposero allora come metropolita l'archimandrita di Perejaslavl', Pimen. Questi fu scelto invece di Cipriano, sospetto al patriarca perché attivo sostenitori di incontri conciliari con la chiesa romana.

---

<sup>7</sup>A.M. Ammann, *Storia della chiesa russa*, ed. UTET, Torino 1948, p. 63.

La decisione di *Dimitrij Donskoj* di sostenere un metropolita fedele alle sue idee politiche, tendenti a rafforzare il ruolo di *Mosca come capitale della Russia ortodossa*, ebbe un'enorme ripercussione sul futuro della chiesa russa. Egli divenne l'eroe della Terra russa, il difensore dell'ortodossia, il vero protagonista in questa rapida ascesa di Mosca come capitale spirituale della Russia. A dire il vero già Ivan Kalità aveva fatto qualche passo in tal senso, ma il carisma del vincitore della *battaglia di Kulikovo (1380)* fu tale da oscurare il suo predecessore. I russi dimenticarono facilmente la disapprovazione di S. Sergio nella questione del metropolita Cipriano e di Mit'jaj, mentre rimase impressa nella loro memoria la benedizione dello stesso S. Sergio al momento della partenza dell'esercito che avrebbe sconfitto Mamaj, il khan dei tartari.

### **3. Spiritualità e iconografia: S. Sergio e Andrej Rublëv**

Parlando di Dimitrij Donskoj si è già menzionato S. Sergio di Radonež, guida spirituale del monachesimo russo settentrionale. Rispetto alla spiritualità monastica meridionale, quella settentrionale presenta una maggior tendenza alla gioia e alla luce (a fronte delle frequenti visioni del demonio nel monachesimo del sud). La presenza della luce e delle estasi, come pure la propensione all'eremitismo, ha indotto qualcuno a parlare di influssi esicasti. Ma si tratta di una tesi insostenibile, in quanto le coincidenze riguardano aspetti del monachesimo in generale, e non dell'esicasmo in particolare.

Nella vita di S. Sergio si parla di visitatori greci, e persino di una lettera del patriarca Filoteo da Costantinopoli. Quindi di per sé le idee prevalenti del monachesimo del monte Athos avrebbero anche potuto entrare in Russia, ma nella documentazione pervenutaci non vi è di ciò traccia alcuna. Luce, propensione all'eremitismo e apprendimento dallo Spirito (piuttosto che dallo studio) sono delle *coincidenze* che nulla avevano a che fare con il contesto teologico dell'esicasmo bizantino, e comunque non nel senso di una derivazione da esso. Cauti nello stabilire un tale rapporto di "parentela" sono vari studiosi, come ad esempio la Behr-Sigel<sup>8</sup>.

Nella celebre Vita che di lui scrisse Epifanio il Saggio ben pochi sono gli elementi che possono essere accostati a questa spiritualità monastica, a parte quei valori presenti in qualsiasi esperienza monastica.

Una volta, in estasi, Sergio stava in trepida meraviglia. Tornando lentamente ai suoi sensi, vide il suo discepolo che terrorizzato stava per terra, ed egli lo sollevò. Ma quello si gettò ai suoi piedi, dicendo: "Dimmi, o Padre, che visione miracolosa era mai questa? Poiché il mio spirito si è quasi staccato dal mio corpo nel vedere una visione così luminosa".

Il santo, ancora in estasi e col volto luminoso, non fu in grado di dire se non poche parole. "Aspetta un po', figlio, poiché anch'io sono in trepidazione per questa miracolosa visione". Continuarono così ancora un po' in silenziosa adorazione, finché il santo non disse: "Figlio, fai venire qui Isacco e Simone". Quando questi due vennero, egli raccontò loro l'accaduto, come gli era apparsa la Vergine con gli Apostoli e la promessa che lei gli aveva fatto [Zenkovskij, 219, 233-234].

---

<sup>8</sup> *Preghiera e santità nella chiesa russa*, Ed. Ancora, Milano 1984.

Come si vede, si tratta di esperienze monastiche facilmente riscontrabili nelle Vite dei santi monaci anche occidentali. Va detto perciò che il monachesimo russo era alieno dagli aspetti essenziali dell'esicasmò, quali l'importanza della *posizione del corpo* nella contemplazione, la dottrina delle *energie*, l'esperienza della *luce* increata come segno della inabitazione dello Spirito e della deificazione, il *rifiuto dello studio* come mezzo per avvicinarsi a Dio. S. Sergio, al contrario, nonostante la tendenza alla vita eremitica, fondò monasteri (famoso quello della Trinità), si coinvolse nel sociale e nel politico, e promosse lo studio della Scrittura, pur prediligendo l'insegnamento dello Spirito al riguardo. In un certo senso, era molto *più vicino a S. Francesco d'Assisi* (cui lo accosta anche l'amore per gli animali) *che non a S. Gregorio Palamas*.

Contemporaneamente a S. Sergio, si sviluppò in Russia una grande attività iconografica con Teofane il Greco e Daniele il Nero, ma colui che eccelse in questa arte fu un ventennio dopo **Andrej Rublëv**, autore della famosa icona della Trinità, dipinta nel 1422 in occasione della canonizzazione di S. Sergio.

Egli fece risorgere l'antica arte russa, approfondendo in essa una sua "giovanile freschezza", un senso della misura, "una suprema armonia di colori, un incantevole ritmo e musicalità di linee". Il suo messaggio è di serenità e di fiducia nel futuro della chiesa e della fede, come si evince dal **Giudizio universale** che dipinse nella cattedrale di Vladimir. Ivi le punizioni per i peccati non sono tanto terribili e non spaventano lo spettatore, ma ispirano un senso di pietà umana, ed una fiducia in quella verità e giustizia che trionferanno nell'al di là. Quanto all'**icona della Trinità**:

*L'inclinazione della figura e lo sguardo raccolto dell'angelo centrale paiono suggerire a quello che siede a destra il pensiero dell'inevitabilità del sacrificio. Il volgere degli occhi verso l'alto è una risposta impercettibile che fa capire che questi ha inteso il comando. Il gesto benedicente sul piatto del sacrificio esprime il suo consenso... Sottomissione e meditazione esprime invece l'atteggiamento del terzo angelo a fianco degli altri due: sul suo volto sono la pace, la calma e l'equilibrio di chi sta compiendo un'azione. Dietro ognuno degli angeli si leva un emblema: dietro quello centrale, l'albero della vita e dell'amore; dietro quello di sinistra, una casa di cui si vedono le stanze (simbolo dell'edificazione del mondo interiore dell'uomo); dietro quello di destra, una montagna, immagine dell'ispirazione divina e della sublimità del pensiero <sup>9</sup>.*

L'influsso della sua arte in Russia fu enorme, e nel famoso concilio di Mosca del 1551 (il Concilio dei Cento Capitoli) fu fatto espressamente il suo nome quando si deliberò che le icone dovevano essere *dipinte secondo gli antichi modelli, come fecero gli iconografi greci, Andrej Rublëv ed altri celebrati artisti*.

La sua arte, esprimente gioiosa serenità, influenzò tutta l'iconografia del XV secolo, il secolo d'oro dell'arte russa, fino all'esperienza artistica di Dionisio, che lavorò tra la fine di quel secolo e gli inizi del successivo.

---

<sup>9</sup> Irina Ivanova e Natalija Demina, *Rublëv*, Fabbri ed. (collana "I maestri del colore"), Milano 1976.

#### 4. Il concilio di Firenze e l'autocefalia della chiesa russa

Se il concilio unionistico del 1274 non ebbe alcuna ripercussione in Russia, non così quello di Firenze del 1439, quando anche i russi inviarono la loro delegazione. Metropolita di Kiev era allora *Isidoro* il quale, seguendo l'esempio di altri greci come Bessarione e Gennadio Scolario, sottoscrisse il decreto di unione, ricevendo anche il titolo di cardinale.

Prima di partire, Isidoro si era messo in contatto col *vescovo di Suzdal'*, *Abramo*, poiché da tempo questa sede svolgeva le funzioni di esarcato greco in Russia. Abramo lo raggiunse insieme al *monaco Simeone*. A loro si aggregò anche *Tommaso*, inviato del principe *di Tver'*. Guidando questa delegazione, Isidoro lasciò Kiev diretto a Basilea. Fu il vescovo di Lubeca ad informarlo che i greci da Costantinopoli avevano preso la via di Ferrara, dove era stato convocato il concilio da parte del papa Eugenio IV. Giunto a Ferrara nell'agosto del 1438, Isidoro partecipò attivamente alle sedute conciliari anche quando il concilio si trasferì a Firenze, firmando infine il decreto d'unione il 6 luglio 1439, come del resto firmò Abramo di Suzdal'.

Sulla via del ritorno, Isidoro andò annunciando l'avvenuta unione in varie città. Ma già a Venezia si era avuto sentore di *insoddisfazione nelle delegazione russa*. Di nascosto ripartirono il monaco Simeone e Tommaso. Nel maggio 1440 tornò in Russia anche Abramo di Suzdal'. Accolto con onore a Kiev, Leopoli, Smolensk e Novgorod, Isidoro giunse a *Mosca il 19 marzo 1441*. Una cronaca del tempo narra che Isidoro celebrò nella cattedrale del cremlino, proclamando il decreto d'unione, alla presenza di molti vescovi che dormicchiavano. Ma *ben vegliava sull'ortodossia*, continua quella cronaca, il gran principe *Vasilij II*, che tre giorni dopo faceva chiudere in prigione Isidoro. Poco dopo un concilio di vescovi ratificava il rigetto del concilio di Firenze da parte della chiesa russa. Per l'occasione sia *Simeone di Suzdal'* che *Tommaso di Tver'* composero delle *relazioni che narravano negativamente i fatti* di Firenze, quasi che Isidoro ed altri greci, diversamente da Marco di Efeso, si fossero fatti comprare dal papa con denaro e allettare con promesse di promozioni ecclesiastiche.

Queste relazioni sul concilio di Firenze erano dei veri e propri libelli di propaganda contro il concilio con pochi spunti teologici. Il gran principe *Vasilij*, quando si rese conto che la chiesa bizantina rimaneva fedele all'unione firmata a Firenze, li utilizzò per realizzare un vecchio sogno non riuscito neppure a Dimitrij Donskoj, quello di avere una *chiesa autocefala fedele alla sua politica*. Nel 1435 a succedere al metropolita Gerasim dal principe era stato proposto il russo Giona di Rjazan', ma il patriarca gli aveva preferito proprio Isidoro. Ora la protesta contro il patriarca che aveva accettato l'unione diveniva il mezzo più efficace per rimettere le cose a posto. Il *5 dicembre 1448* il gran principe Vasilij faceva eleggere da un concilio di vescovi *Giona di Rjazan'* come *metropolita di Kiev e di tutte le Russie*.

Ovviamente non fu richiesta la conferma del patriarca unionista, il che portò non pochi a non riconoscere Giona legittimo metropolita. Il più noto di



questi ribelli fu S. *Pafnuzio di Borovsk*, che Giona fece rinchiudere in carcere.

In questa atmosfera fu composto uno scritto antilatino dal titolo piuttosto lungo: ***Sermone raccolto dalle sacre scritture***, rivolto contro i latini, e narrazione della riunione dell'ottavo concilio latino, e della deposizione di Isidoro il perfido, e dell'insediamento dei metropolitani della Terra Russa; ed infine elogio del pio gran principe Vasilij Vasil'evič di tutta la Rus'.

Si tratta di uno scritto con molti spunti teologici composto da un uomo di cultura, poiché rivela una buona conoscenza della storia, degli scritti di Fozio e Niceta Stethatos sul *Filioque*. Non si perde in altre "eresie" minori, soffermandosi solo sul *Filioque*, gli azzimi e il Purgatorio. Suo scopo è però dare una giustificazione ideologica dell'autocefalia russa. E lo fa con notevole maestria, evitando di attaccare direttamente il patriarca unito a Roma, che evidentemente godeva ancora fiducia in Russia, e prendendosela direttamente con Isidoro, che era stato solo uno strumento:

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

Con l'accenno alla *caduta di Costantinopoli* come punizione divina per il *tradimento della fede* l'autore utilizzava la tradizionale filosofia russa della storia per uno scopo ben preciso: giustificare la decisione della chiesa russa di proclamarsi autocefala.

## CAPITOLO III

### **MOSCA TERZA ROMA** (XVI SECOLO)

#### **1. La teoria di “Mosca terza Roma”**

Sentimenti indipendentistici si erano riscontrati chiaramente già nel *Sermone sulla legge e la grazia* del metropolita Ilarion nel 1051 e in altre prese di posizione dei principi russi del periodo premongolico. Con la dominazione tartara il ruolo di Kiev, continuamente sotto tiro, era diminuito sensibilmente. Le due città che più delle altre si contendevano la leadership erano Novgorod e Mosca. Che anche Novgorod aspirasse a questo ruolo guida si evince facilmente da numerosi scritti che tendono a porre i suoi arcivescovi a livello degli antichi metropoliti. Classico è al riguardo il *Racconto sul klobuk bianco di Novgorod*, che segue la vicenda di questa mitra di S. Silvestro da Roma a Costantinopoli, e dopo la caduta di questa fino a Novgorod.

Sin dai primi del trecento però anche Mosca era entrata in competizione e, sebbene fosse una città relativamente recente, si trovò improvvisamente favorita. Un ruolo privilegiato che nacque dalla convergenza di due elementi, lo sforzo politico e militare dei principi di Mosca e il trasferimento a Mosca dei metropoliti greci nella prima metà del XIV secolo. Successivamente, grazie anche al prestigio di Dimitrij Donskoj e S. Sergio, l'ascesa di Mosca si dimostrò inarrestabile. Il rigetto del concilio di Firenze, l'autocefalia e il terribile sigillo della caduta di Costantinopoli furono abilmente sfruttati nella propaganda politica dei principi di Mosca che nella seconda metà del XV secolo cominciarono a chiamarsi “zar”.

Manifesto di questa ideologia è universalmente considerata la *Lettera del monaco Filoteo*, del monastero Elisarov di Pskov' (1520 c.) indirizzata allo zar Vasilij III Ivanovič. L'autore non si mostra deluso per il fatto che l'antica Roma, *prigioniera del demonio a causa degli azzimi*, sia libera e splendida per i suoi palazzi, né che la nuova Roma sia stata occupata dagli agareni. L'impero romano (=bizantino) non è infatti una realtà statica e peribile, ma come figura del Signore è indistruttibile:

*La donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di dodici stelle, è la chiesa di Cristo, della quale Giovanni dice che dovette fuggire dal dragone nel deserto. Essa lasciò l'antica Roma a causa degli azzimi, poiché Roma la Grande cadde nell'eresia apollinarista. La donna si rifugiò allora nella nuova Roma, la città di Costantino, ma neppure lì trovò la pace, poiché essi si riunirono ai latini nell'VIII Concilio. Fuggì allora nella terza Roma che si trova nella giovane grande Russia. Essa ora risplende, chiesa una ed apostolica, più brillante del sole, in tutto l'universo, e solo il pio zar la guida e la protegge...*

*Osserva ed intendi, o zar misericordioso, come tutti gli imperi sono confluiti nel tuo; come due Rome sono cadute, mentre la terza sta ben salda, e non ve ne sarà una quarta*<sup>10</sup>.

Con queste incisive parole il monaco Filoteo esprimeva l'ideologia della Mosca terza Roma, un'ideologia che più o meno sfumata è stata quasi sempre presente nel pensiero ecclesiale russo. Si chiudeva così definitivamente, anche grazie alla scomparsa delle ultime pretese dei tartari (ormai troppo indeboliti per impensierire lo zar), il periodo della frammentazione feudale. Iniziava all'inverso, l'epoca della monarchia assoluta degli zar che, non solo politicamente ma anche religiosamente, svolse un ruolo di primo piano nella vita della chiesa ortodossa russa.

## **2. Due spiritualità a confronto: Nil Sorskij e Josif Volokolamskij**

In questi primi decenni del XVI secolo le diverse correnti del monachesimo russo pervennero ad un aspro confronto. Le due anime di questo monachesimo sono ben rappresentate da Giuseppe di Volokolamsk e da Nilo Sorskij, che vissero nel medesimo periodo e si affrontarono nel concilio del 1503.

**Giuseppe Volokolamskij** (1439-1515) era fautore delle *grandi comunità possidenti*, ove i singoli monaci osservassero la povertà e l'obbedienza. Ispirato all'immagine di Dio-Giudice, invitava alla frequente confessione. Il superiore doveva richiamare e punire coloro che infrangevano la regola, e per frenare i disordini doveva nominare dei sorveglianti. Nel monastero era promosso lo studio e la copiatura dei testi. Per la preghiera, come già Vladimir Monomaco, esortava alla invocazione del nome di Gesù (proveniente dall'esicasmismo e dalla mistica pre-esicasta). Invitava i padroni e i boiari a *trattare con carità i servi* e a beneficiare i poveri. Duro invece si dimostrava *con gli eretici*, per i quali auspicava la *pena di morte*.

Sua opera fondamentale fu il *Libro contro gli eretici di Novgorod*, meglio noto come **Prosvetitel'** (L'Illuminatore). Pur essendo un'opera prevalentemente compilativa, qua e là Giuseppe non manca di originalità. La dottrina più caratteristica sotto questo aspetto è quella delle *astuzie providenziali*. Dopo aver dimostrato la Trinità e l'Incarnazione mediante continui rinvii all'Antico Testamento, passa a risolvere il problema della redenzione come di un'astuzia che Dio avrebbe usato per sconfiggere il diavolo e restituire all'uomo il suo primitivo stato di grazia. Rispondendo alle obiezioni degli eretici che non vedevano cosa degna di Dio ricorrere all'astuzia, il Volokolamskij rileva che nella storia sacra molte opere sono portate a termine in questo modo. Dio ordinò a Mosé di ingannare gli Egiziani, Samuele ingannò Saul per coronare Davide, Giuditta ingannò Oloferne, e così via. D'altra parte, se Dio avesse vinto il diavolo con la sua forza, avrebbe commesso un'ingiustizia ed il diavolo avrebbe potuto dire: *Dio non è affatto più giusto di me, poiché fa tutto approfittando della sua potenza e usando la violenza; fa tutto come me, che ho vinto l'uomo con la violenza*. Invece, usando l'astuzia, Dio si è ricoperto di umanità nel Cristo e,

---

<sup>10</sup> Cioffari, *Teologia e spiritualità nella Russia del Cinquecento*, Nicolaus 1994, 15.

quando questi è morto, il diavolo si è precipitato per accompagnarlo all'inferno. Allora il Cristo si è manifestato nella sua divinità: *Io sono Dio dal Dio eterno, sono venuto dal cielo e sono diventato uomo, ora dovete dirmi qual è il peccato per il quale mi avete ucciso e per il quale avete portato qui la mia anima.* Spaventati i demoni tacquero, e Dio li condannò all'inferno, liberando i prigionieri ed inviando lo Spirito Santo sugli Apostoli.

Quanto poi alla parusia, da vari vescovi preannunciata per il 1492 (7000 anni dalla creazione) e derisa dagli eretici, Giuseppe riconosce che i testi sacri sull'argomento vanno intesi in senso mistico, e che sulla seconda venuta del Figlio di Dio dobbiamo riconoscere la nostra ignoranza.

Nel suo ambiente trovò terreno fertile la teoria di *Mosca terza Roma*, ma anche quell'attaccamento a tutti gli *scritti sacri considerati ugualmente ispirati*, il che favorì quella mentalità che sfociò nello scisma vecchioritualista.

Tra i vescovi in linea con Giuseppe Volokolamskij il più noto era quello di *Nougorod, Gennadij*, anche perché erano nella sua diocesi che gli eretici erano divenuti più baldanzosi. Di conseguenza, oltre a ricorrere ai metodi coercitivi, Gennadij promosse anche la cultura. Fu così che progettò una traduzione della ***bibbia in russo***, chiamando attorno a sé vari studiosi, fra cui l'uniata Dimitrij Tracaniota e il domenicano Beniamino.

A fronte di questa concezione monastica ispirata alla disciplina rigorosa, ve n'era un'altra il cui leader spirituale era **Nil Sorskij** (1433-1508), già monaco nel ricco monastero di S. Cirillo di Beloozero. La convinzione di fondo che poi venne a distinguere la sua corrente concerneva la povertà dei monaci e dei conventi. Voleva cioè che i monasteri fossero non possidenti (***Nestjažateli***).

In quel monastero aveva fatto il copista. L'aveva quindi lasciato per conoscere meglio il monachesimo greco, e quindi si era recato in Palestina, poi a Costantinopoli e sul *monte Athos*, ove apprese il greco. Al ritorno si ritirò a una quindicina di chilometri dal monastero, promuovendo fra i suoi seguaci una via personale verso la santità, vivendo fra la preghiera e il lavoro. Esortava pure alla copiatura dei manoscritti greci, cercando di individuare la lezione migliore.

Fu soprattutto su due questioni che si distaccò dal monachesimo predominante di Giuseppe di Volokolamsk. Al concilio del 1490 sostenne che gli **eretici** dovevano essere aiutati con la misericordia e la comprensione a tornare all'ortodossia, e non con la forza. Al concilio del 1503 criticò le **ricchezze** dei monasteri, pronunciandosi per la povertà.

Molto diversa era anche la **regola monastica**, anche se di primo acchito non appare. Anche Nilo, infatti, era particolareggiato nel guidare il monaco nel cammino spirituale, sul modo di liberarsi dalle passioni, per raggiungere la pace del cuore e riempire del Cristo la propria vita. Ma per lui tutte queste specificazioni erano dei suggerimenti o consigli. L'attuazione pratica doveva essere sempre una scelta personale. Se i suoi discepoli ritenevano migliori altri modi di vivere, potevano agire diversamente. In particolare, elementi come la

*preghiera di Gesù, la luce, le lacrime*, fanno pensare ad un contatto di Nilo con l'esicismo, *liberato però dalla dottrina psicofisica e dall'antintellettualismo*.

I suoi maggiori seguaci furono **Vassiàn Patrikéev** e **Massimo il Greco**. Il primo sosteneva con vigoria che la proprietà è un furto e che chiunque giustificasse la proprietà dei monasteri non poteva essere considerato santo. Il secondo, che aveva trascorso più di un anno come *domenicano a S. Marco di Firenze*, proveniva da una concezione basata sull'austerità. Non per nulla, nonostante il suo accentuato antilatinismo, ricordò con ammirazione il martirio di Savonarola nel suo *Racconto spaventoso e memorabile, o Della perfetta vita monastica*.

Massimo (+1555) era giunto in Russia nel 1518 per riordinare la biblioteca dello zar, ma poi fu coinvolto in questi movimenti di idee e raccolse attorno a sé una *cerchia di intellettuali* della corrente di S. Nilo, tutti impegnati in correzioni e traduzioni di libri liturgici. Nel 1522 divenne però *metropolita Daniele*, un seguace di Giuseppe Volokolamskij, il quale non si dimostrò affatto contento dei giudizi di Massimo sul monachesimo russo possidente. Uno scontro diretto si verificò quando il metropolita gli chiese di tradurre la *Storia ecclesiastica* del beato Teodoreto. Massimo si rifiutò dicendo che Teodoreto non solo non era beato, ma era un eretico e che la sua *Storia* conteneva anche le lettere di Ario. L'ira del metropolita non poté sfogarsi poiché Massimo era protetto dallo zar. Ma quando Massimo si permise di *attaccare lo zar*, passato a **secondo nozze** abbandonando la moglie sterile, il metropolita poté agire liberamente.

Nel concilio del 1525 il metropolita accusò Massimo di disprezzo del monachesimo russo, di non riconoscere l'autocefalia russa, di disprezzo dei libri liturgici paleoslavi. Massimo fu rinchiuso nel monastero Simonovskoe. Condannato nuovamente nel concilio di Mosca del 1531, visse *lunghi anni di prigionia*. La caduta in disgrazia di Daniele non cambiò le cose, poiché anche i successori erano giuseppinisti. Fu liberato solo negli ultimi anni della vita.

### **3. I movimenti ereticali e Zinovij Otenskij**

Nonostante la durezza delle repressioni, la chiesa russa si trovò a fronteggiare non pochi movimenti ereticali. Nel 1553 si verificarono gli episodi di **Ivan Viskovatj e di Matteo Baškin**.

Il primo affrontò la problematica iconografica a partire dai restauri promossi dal metropolita Macario alla cattedrale. A suo avviso bisognava rispettare la tradizione che *nell'iconografia voleva il realismo delle immagini*. Macario invece aveva permesso che gli artisti riproducessero scene simboliche che richiedevano una certa preparazione culturale per essere capite.

Il secondo nella stessa occasione fu accusato per aver criticato la chiesa russa, troppo inerte a suo avviso sul problema degli *schiavi*, che invece andrebbero liberati. Nel *concilio del 1553* a questa accusa ne furono aggiunte molte altre, come la negazione della consustanzialità del Figlio al Padre, della

presenza eucaristica, del culto delle icone, del valore del sacramento della penitenza, e così via.

Un terzo “eretico” fu condannato, il santo **monaco Artemio**, che sembra avesse rivolte delle critiche all’esegesi di Giuseppe di Volokolamskij. Aveva sostenuto inoltre l’inutilità di acatisti e preghiere per i defunti, se non erano accompagnati da una conversione spirituale.

Dal suo esilio a Solovki Artemio fuggì in Lituania, entrando in *contatto con i protestanti*, come il calvinista Simone Budnyj. Nel secolo successivo Zaccaria Kopystenskij avrebbe scritto di lui: *Questo santo monaco, con l’aiuto di Dio, distolse molti in Lituania dalle eresie ariana e luterana, e tramite lui Dio eliminò il pericolo che tutto il popolo russo potesse cadere in queste eresie.*

Un quarto condannato al concilio del 1553 fu **Teodosio Kosoj**, discepolo di Massimo il Greco. Aveva cominciato col criticare severamente le proprietà dei monasteri e specialmente il possesso di servi e contadini, ma sembra che poi allargasse la sua critica in senso protestante.

Il maggior teologo di questo periodo e valido polemista fu **Zinovij Otenskij**, (+ 1568) così detto dal monastero di Oten’ (presso Novgorod), ove andò a vivere dal 1526. Di lui ci è pervenuta una *Esposizione della verità a coloro che si interrogano sulla nuova dottrina*, ove per nuova dottrina si intende quella del Kosoj, nonché una *Epistola estesa a coloro che si interrogano sulla vera religiosità contro il pensiero malvagio del Kosoj e sulla sua persona.*

In queste opere Zinovij dimostra di conoscere bene la storia e la paleografia russa, nonché la situazione degli studi patristici in Russia. Non evidenzia sentimenti antilatini, essendo il suo bersaglio il Kosoj e con lui tutto il mondo protestante. A suo avviso il Kosoj aveva sviluppato il suo pensiero in senso radicale perché fondamentalmente egli non credeva all’esistenza di Dio. Ecco perché era necessario esporre prima le ragioni filosofiche dell’esistenza di un creatore, partendo dall’origine delle specie, dal movimento continuo che caratterizza gli esseri viventi, dall’esigenza primordiale di un culto della divinità, per non parlare del mirabile ordine dell’universo.

Ricorrendo alla Sacra Scrittura e ai Padri, Zinovij passa ad esporre la dottrina trinitaria, e quindi ad una antropologia basata sull’anima come immagine di Dio nell’uomo. Dai Padri prende anche gli argomenti per difendere le principali tradizioni ortodosse. In generale, anche Zinovij è un simpatizzante di Nil Sorskij, tuttavia ritiene che anche la proprietà sia legittima. L’importante è vivere personalmente da poveri e avere sensibilità per la giustizia sociale.

#### **4. Istituzione del patriarcato di Mosca (1589)**

La teoria di Mosca terza Roma nel corso del XVI secolo aveva fatto produrre alla chiesa moscovita un grande sforzo per consolidare il suo prestigio nell’ambito dell’ortodossia. Nella prima metà del secolo v’era stata la revisione di

molti libri liturgici e l'inizio di quella gigantesca impresa di **Macario** di Novgorod, poi metropolita di Mosca (1542-1563), che va sotto il titolo di **Velikija Četii Minei** (*Grandi Letture Mensili*). Si tratta della raccolta di tutti i testi anticorussi aventi in qualche modo a che fare con un santo. È dato che nell'antica Russia quasi tutta la letteratura era religiosa, è facilmente immaginabile la ricchezza letteraria di queste Grandi Letture Mensili.

Una volta metropolita, non solo Macario continuò quest'opera, ma volle regolarizzare certe canonizzazioni nel *concilio di Mosca del 1547 e 1549*. Celebre fu poi il concilio del *1551*, passato alla storia come **Concilio dei Cento Capitoli** (*Stoglavij sobor*), convocato per esortare ad una riforma morale dell'episcopato, del clero, dei monaci, che potesse risultare forza trainante per un laicato ancora imbevuto di superstizioni pagane. Il concilio era presieduto da Ivan il Terribile, che con la sua autorità, cercava di dare vigore all'iniziativa di Macario. Per soffocare le forze disgregatrici o quelle forze che criticavano la chiesa ufficiale, il metropolita convocò il *concilio del 1553*, del quale si è parlato a proposito dei movimenti ereticali.

Lo stesso zar **Ivan il Terribile** si interessò a questioni teologiche e a problemi ecclesiali. Si sa, ad esempio che fu molto rispettoso di quella particolare forma di santità russa che è quella dei pazzi per Cristo. Nel XV secolo v'erano stati molti pazzi per Cristo, ma alcuni di essi fra i più noti vissero proprio al tempo di Ivan. Questi si comportavano violando le regole comuni della decenza sia nei vestiti (spesso andavano nudi) che nel linguaggio. Questi *jurodivye* erano capaci di rinfacciare ai nobili e allo stesso zar le loro malefatte. I più famosi a Mosca furono forse *Basilio il Beato* (titolare della più nota chiesa russa sulla piazza del Cremlino) e *Nicola di Pskov*, che si rivolgevano sfrontatamente ad Ivan il Terribile, che non osava toccarli.

Non così si comportò Ivan col metropolita Filippo, il quale, da lui richiamato, continuò a criticare la sua crudeltà, pagando con la morte il suo coraggio.

Nel 1570 lo zar accettò una disputa col riformatore boemo Jan Rokyta. Senza lasciarsi trascinare nella critica alla chiesa di Roma, ove voleva portarlo il Rokyta per dimostrare la bontà del protestantesimo, Ivan attaccò Lutero per aver mutato l'insegnamento evangelico e dei padri, per aver messo in ombra il culto di Maria mediatrice di redenzione, per aver considerato superflue le buone opere.

Ancora più nota è la disputa epistolare col principe Andrej Kurbskij, fuggito in Polonia quando Ivan nel 1560 aveva cominciato a perseguire i boiari. Alle accuse di crudeltà, Ivan rispondeva avanzando i suoi diritti di sovrano, di principe ortodosso, successore di Costantino e Vladimir, Vladimir Monomaco e Alessandro Nevskij, Dimitrij Donskoj, Ivan III e Vasilij III. Egli si sentiva il difensore della fede, ed in tale ruolo era costretto a ricorrere spesso a metodi forti.

Una delle differenze di fondo fra i due consisteva nel ricercare antichi testi religiosi, Ivan scavando nella letteratura paleoslava, Andrej Kurbskij varando un

programma di traduzioni patristiche. In realtà, anche Ivan era un buon conoscitore di testi di santi Padri. Ma suo interesse prioritario era di valorizzare l'elemento russo. Kurbskij invece riteneva che l'ortodossia si potesse difendere soltanto rivolgendosi ai padri greci (cosa che gli attirerà la stima e la simpatia di Giorgio Florovskij).

Se, però, Macario e Ivan il Terribile avevano seminato, non furono essi a raccogliere. Negli ultimi anni Ivan perdette la serenità di giudizio e anche il suo programma politico perdette in lucidità. Il suo successore Fëdor non era in grado a reggere le redini di un così grande impero, per cui il vero zar si rivelò Borìs Godunov, suo cognato.

Fu questi a pensare alla possibilità di trasformare la metropoli di Mosca in patriarcato. I tempi erano maturi, in quanto mentre il patriarcato di Costantinopoli non nutriva più alcuna speranza per un futuro libero, la chiesa russa si mostrava fiorente e potente. Ora, il più grande e potente paese ortodosso non poteva restare con un semplice metropolita, quando altri paesi completamente in balia dei musulmani avevano un patriarca.

Il discorso fu iniziato nel giugno 1586 col patriarca di Antiochia Gioacchino, che fu congedato con ricchi doni e con la preghiera di patrocinare la causa moscovita con gli altri patriarchi. Due anni dopo giungeva a Mosca Geremia II, anche se qui si considerava ancora patriarca legittimo il suo concorrente Teolepto. Ma il Godunov non si formalizzò. Quando capì che Geremia II era allora il più forte, riprese con lui il dialogo. Al Godunov non bastò che Geremia riconoscesse ufficialmente l'autocefalia della chiesa russa proclamata nel 1448. Né accettò la proposta di trasferire a Mosca la sede del patriarcato Costantinopolitano.

Quando Geremia si accorse che Godunov l'avrebbe trattenuto anche contro la propria volontà, cedette. E il 26 gennaio 1589 consacrò patriarca di Mosca il metropolita Giobbe (Iov), con 4 sedi metropolitiche: Novgorod, Rostov, Kazan' e Kruticy, oltre 6 arcidiocesi e 8 diocesi. Nel sinodo patriarcale costantinopolitano del 1590 al patriarca di Mosca fu assegnato il 5° posto.

Anche in Russia la figura del patriarca divenne importante punto di riferimento, specialmente quando l'autorità dello zar era in crisi, come il patriarca Ermogene all'epoca dei Torbidi e dell'invasione polacca:

*Ammiriamo ed esaltiamo il pastore nostro e maestro e padre dei padri e presule. Il nome suo invero è a tutti noto poiché egli, come pilastro si erge incrollabile nella nostra grande terra, cioè nel nostro grande stato, e per la fede ortodossa combatte, e tutti questi nostri dannati lupi e perditori rampogna e sta da solo contro tutti loro<sup>11</sup>.*

---

<sup>11</sup> *Novaja Povest' o preslavnom rosijskom carstve i velikom gosudarstve moskovskom*, Picchio, 297



## 5. Il concilio di Brest Litovsk

A pochi anni dalla proclamazione del patriarcato di Mosca nella Russia occidentale, vale a dire nelle attuali Bielorussia ed Ucraina (Piccola Russia), stavano sorgendo movimenti che puntavano all'unione con la Chiesa di Roma. Questi movimenti si riallacciavano idealmente all'unione di Firenze. Nel decreto di Unione del concilio di Firenze (1439), infatti, era stata realizzata l'unione di Roma con le chiese ortodosse sulla base della legittimità del Filioque, del purgatorio, degli azzimi e finalmente del primato romano. Quest'ultimo ovviamente, non veniva riconosciuto in modo assoluto, ma nel rispetto della tradizione ecclesiale, vale a dire dei privilegi e diritti degli altri patriarchi. Ad eccezione della Moscovia, ove il gran principe aveva preso posizione contro questo concilio, negli altri paesi ortodossi l'unione aveva avuto buoni sostenitori fino al primo decennio del XVI secolo. Basti pensare a S. Pafnuzio di Borovsk in Russia e alla Lavra di S. Atanasio sul Monte Athos, che continuavano a riconoscere legittimi i patriarchi unionisti.

Per quanto riguarda la Russia occidentale e meridionale (parte del granducato lituano sotto il governo polacco), l'arroganza del clero latino, violando i concetti di eguaglianza e di rispetto della tradizione orientale, fece rinascere i sentimenti anticattolici, e nel corso della prima metà del secolo XVI gli ortodossi riuscirono a riconquistare la loro autonomia di organizzazione ecclesiastica.

Nella seconda metà del XVI secolo, dopo qualche decennio di ostilità da entrambe le parti, cominciò a farsi strada un sentimento di simpatia e concordia, che preludeva a dei tentativi e progetti di unione. Intanto, però, giungevano in Ucraina il patriarca di Antiochia Gioacchino (1586) e di Costantinopoli Geremia II (1588), i quali riconobbero la validità delle confraternite laicali come punti di riferimento dell'ortodossia. Nel timore di defezioni nell'episcopato russo, il patriarca Geremia nominò suo esarca Kirill Terleckij, e come metropolita di Kiev Michele Ragoža. Ironia della sorte furono proprio questi uomini fidati del patriarca a guidare la corrente fautrice dell'unione con Roma.

Da una parte dunque c'erano i vantaggi pratici di una unione con Roma, nonché la preparazione dottrinale e l'autorità conosciuta ai vescovi, dall'altra le continue richieste di denaro dei patriarchi orientali, l'ignoranza del clero e l'autorità concessa alle confraternite. Fu così che l'episcopato russo si dichiarò tutto a favore dell'unione con Roma. Nel 1595 Terleckij e Ignazio Potyj si recarono a Roma, dichiarando le loro intenzioni, ma il papa volle che la decisione fosse ratificata da un concilio locale.

Dopo una prima adesione di massima a questi progetti, un'accanita opposizione fece Costantino Ostrožskij, voievoda di Kiev e difensore degli interessi degli ortodossi. Così quando il 6 ottobre si apriva il concilio di Brest, egli, vedendo che a presiederlo non erano i delegati di Costantinopoli Niceforo e Cirillo Lukaris, con il suo esercito garantì nella stessa città un contro-concilio.

Il 9 ottobre le chiese suonarono a festa. I vescovi uniati con i legati papali si recarono processionalmente alla chiesa di S. Nicola, e qui il metropolita di Kiev presiedette la celebrazione. Il sermone ufficiale fu tenuto da Ermogene, vescovo di Polock, che lesse pubblicamente il decreto di unione con Roma. Un decreto che contemplava un primato romano molto più netto di come era stato definito a

Firenze, con l'approvazione soltanto dei riti e cerimonie dell'ortodossia.

La reazione ortodossa, guidata da Costantino Ostrožskij (1608), si rivelò molto aspra. I libelli si moltiplicarono da una parte e dall'altra con toni molto accorati. Il principe si diede molto da fare per creare scuole e tipografie ortodosse, nel tentativo di preparare buoni difensori dell'ortodossia. Poi nella prima metà del XVII secolo l'atmosfera divenne particolarmente aspra, e il dissidio si trasformò in vera e propria violenza. Il cattolico S. Giosafat a Vilna e l'ortodosso metropolita Iov a Kiev ricorsero a violente chiusure di chiese e persino a misteriose soppressioni di nemici. L'uccisione di Giosafat da parte di fanatici ortodossi creò un certo sbandamento fra gli ortodossi stessi, e fu uno degli elementi a spingere il maggior teologo difensore dell'ortodossia, Melezio Smotrickij, a passare nelle fila dei cattolici.

Fu in questa atmosfera che emerse il metropolita ortodosso di Kiev, Pietro Moghila. La sua grande personalità gli permise di tenere buoni rapporti col re di Polonia, dal quale sempre dipendeva l'Ucraina, e al contempo di dedicare la sua vita alla difesa e al progresso culturale dell'ortodossia. Fu così che verso il 1527 cominciò a fondare quella che di lì a qualche anno sarà la prestigiosa Accademia moghiliana di Kiev, la prima scuola teologica russa.

## Capitolo IV

### IL SECOLO XVII:

#### **La teologia a Kiev ed a Mosca. Il Raskol**

Negli ultimi anni del XVI secolo e nei primi del XVII la Russia si trovò a dover affrontare problemi di varia natura: l'eterno problema della difesa del suo territorio (e quindi della propria identità nazionale) contro i vicini Polacchi, anch'essi Slavi ma cattolici; le conseguenze dell'unione di Brest (1596), la minaccia religiosa del Protestantismo e la propaganda cattolica, specie dei Gesuiti.

Mentre la Grecia sotto il patriarcato di Kirill Lukaris (1612-1638, con interruzioni) soccombeva all'influsso protestante, anche per la mancanza di una teologia che continuasse vitalmente quella bizantina, la Russia riuscì a creare la *prima scuola teologica*, la scuola di Kiev. Il merito principale deve essere attribuito all'energico metropolita Pietro Mogila (1596-1646).

#### **1. Pietro Mogila e la scuola di Kiev.**

Fu tra il 1630 ed il 1640 che Kiev divenne centro della cultura teologica russa. Qui furono rivedute e corrette le traduzioni dei libri liturgici. Furono stampate nuove edizioni (famoso il *Trebnik*) con l'aiuto di una stamperia moderna. Forse anche per la necessità di misurarsi sullo stesso terreno fu naturale che i teologi della scuola di Kiev adottassero il *metodo scolastico* impiegato nelle università cattoliche. Come naturale fu il fatto che, una volta accettata l'impostazione latina dei problemi ed il metodo teologico, anche su certe conclusioni apparisse la traccia dell'influsso occidentale cattolico.

La **Confessione ortodossa** (*Pravoslavnoe Ispovedanie*) di **Pietro Mogila** è forse il documento più rappresentativo di questa scuola. Essa fu approvata nel 1643 dal Patriarca di Costantinopoli Partenio, dopo alcune correzioni del greco Melezio Syrigos. Per circa due secoli occupò il primo posto tra i libri simbolici russi.

Nel 1629 era apparsa a Ginevra la *Confessione Ortodossa* di Kirill Lukaris, chiaramente di ispirazione calvinista. Benché i Russi dubitassero dell'autenticità di essa (alcuni persino in questo secolo XX hanno messo in dubbio la paternità del Lukaris) sentirono comunque il bisogno di una *Confessione* chiarificatrice, la quale fu appunto composta dal Mogila.

La *Confessione* si divide in tre parti (Fede, Speranza e Carità) ed ha una struttura catechistica in domande e risposte, talvolta abbastanza sviluppate.

La parte sulla «*Fede*» procede secondo gli articoli del simbolo Niceno-Costantinopolitano, tenendo conto della terminologia e della problematica scolastica. Si ha così il «*De Deo Uno*», il «*De Deo Trino*», il «*De proprietatibus*». Si parla quindi degli Angeli, dell'Incarnazione, dello Spirito Santo e dei suoi doni, della Chiesa e delle sue note caratteristiche (sui precetti della Chiesa, la trattazione tradisce l'influsso latino), ed infine dei Sacramenti (Mysteria).

Il nucleo della seconda parte è costituito dalla preghiera del Signore (Padre Nostro) e dalle Beatitudini. Quello della terza parte dai Comandamenti. Evidente, in quest'ultima parte, è l'influsso latino nella terminologia riguardo al peccato («mortale» e «non mortale»).

Il rigetto del *Filioque* è contenuto nella **quaestio 71**, ove si afferma che la chiesa ortodossa *docet Spiritum Sanctum procedere a solo Patre, sicut a fonte et principio Divinitatis*. Posizione confermata dal Simbolo atanasiano (*Spiritus Sanctus ex solo Patre causatus et procedens, sed per Filium in mundum missus*), dal secondo concilio Costantinopolitano (che proibiva qualsiasi aggiunta), e per molto tempo dalla stessa chiesa romana (*tabulae argenteae*). Una dottrina che, se fatta propria, si è nella certezza della salvezza e del *sentire cum Ecclesia*. Una conclusione, questa, che parla della salvezza dell'ortodosso, lasciando nel vago quella dei negatori di questa verità.

Seguono i doni dello Spirito Santo: sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà, timor di Dio [qq. 74-80].

## 2. L'ecclesiologia

Nel campo dell'ecclesiologia va segnalata la stessa impostazione metodologica della chiesa cattolica, partendo cioè dalle quattro note della chiesa: **una, santa, cattolica, apostolica** [q. 83]. Tuttavia si precisa subito che proprio tali note escludono che una qualsiasi chiesa locale possa avanzare la pretesa dell'universalità, il che vale anche per la **madre** di tutte le chiese, che è quella **gerosolimitana**:

*Ecclesia igitur hierosolymitana est Mater omnium Ecclesiarum et prima (quamvis reges postea dederint primitias Veteri et Novae Romae propter imperii sedem, iuxta canonem tertium concilii secundi oecumenici Constantinopolitani), quia evangelii propagatio ab illa exordium sumpsit in omnes fines terrae; et propterea facta est catholica, cum sit ab omnibus gentibus quoad doctrinam fidei recepta* [q. 84, Malvy, 47-49].

L'autorità suprema spetta comunque alla Chiesa universale. La *Quaestio* in cui si parla dell'autorità della Chiesa in connessione coi concili è la 86:

*Praeterea Ecclesia eam gerit auctoritatem, ut in Conciliis generalibus approbet scripta, iudicet Patriarchas, Papas et Episcopos, culpae conscios poenis canonicis afficiat, cum sit veritatis*

*columna et firmamentum iuxta Apostolum: "Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis [I Tim, 3, 15].*

Nella Quaestio 85 si nega l'esistenza di un capo della Chiesa al di fuori del Cristo.

“In terzo luogo viene insegnato che **non esiste alcun fondamento della Chiesa tranne il Cristo**, secondo dice l'Apostolo: *Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che è stato messo, che è Cristo Gesù (I Cor III, 11)*. Talvolta si trova nella Sacra Scrittura che gli Apostoli e i Profeti vengano chiamati fondamenta della Chiesa, come ad esempio nell'Apocalisse: *E le mura della città che avevano 12 fondamenta, sulle quali erano incisi i 12 nomi degli Apostoli dell'Agnello (Apc XXI,14)*. E nell'epistola: *Hai costruito sulle fondamenta degli Apostoli e dei Profeti (Ef II, 20)*. Ma qui bisogna distinguere. Il brano non vuole dire che gli Apostoli e i Profeti siano il fondamento della fede “absolute et primario”, in quanto tale fondamento è solo Cristo Signore, bensì soltanto “secundum quid et secundario”, in quanto essi, fondandosi più da vicino nella salutare dottrina di Cristo Signore, tennero il primato nella propagazione della fede cristiana per tutti i confini della terra. Del resto Cristo non fondò la sua Chiesa sugli uomini, ma su sé stesso, in quanto vero Dio, e sulla sua dottrina. Ugualmente risulta che capo della Chiesa è lo stesso Cristo, secondo la dottrina dell'Apostolo: *Poiché l'uomo è capo della donna, come Cristo è capo della Chiesa: egli è il salvatore del corpo (Ef V, 23)*. E altrove: *E' capo del corpo della Chiesa colui che è il principio, il primogenito dai morti, e tiene il primato per essere in mezzo a tutti (Col I, 18)*. Quando poi si dice che i vescovi sono capi delle chiese, ciò significa che essi sono i vicari di Cristo nella propria diocesi e capi particolari, come dice la Scrittura: *Abbate cura di voi e di tutto il gregge del quale lo Spirito Santo vi ha messi come pastori, per pascere la Chiesa di Dio, che egli aveva acquistato col suo sangue (Atti, XX, 28)*. Cristo Signore è dunque l'arcipastore, secondo la parola dell'Apostolo: *E quando apparirà il Principe dei pastori, riceverete una corona indistruttibile (I Pietro 5, 4)*”.

### 3. **La teologia a Mosca: ritorno alla tradizione greca.**

A Mosca la teologia acquistò particolare impulso al tempo del patriarca Nikon (1652-1666). Più filologo che teologo fu Epifanij Slavineckij, il quale, pur formato a Kiev, avvertì i limiti (il latinismo) di quella scuola. Da parte sua Simeon Polockij, che aveva studiato in Polonia ed a Kiev, nel 1665 fondò una scuola a Mosca, che permise una più vasta conoscenza della Scolastica e divenne centro di polemica anti-protestantica. Ma la spinta maggiore venne col discepolo di questi, Sil'vestr Medvedev, che nel 1682 fondò l'Accademia Greco-Latina.

La venuta a Mosca dei fratelli Likhudes nel 1685 bloccò la diffusione della

teologia kieviana sui punti controversi fra Kiev e Costantinopoli. Violenta fu la disputa sull'eucarestia (i Likhudes erano per l'Epiclesi contro i teologi kieviani che erano per le parole dell'istituzione). Non si deve però dimenticare che nelle polemiche gli interessi politici non restarono estranei.

Il patriarca Gioacchino ritenne opportuno rivolgersi all'autorevole patriarca di Gerusalemme Dositeo, il quale, come si è detto, aveva inviato a Mosca i suddetti fratelli Gioannichio e Sofronio Lichudes. Questi, che si premurarono di avere anche lettere accompagnatorie del patriarca di Costantinopoli, erano giunti a Mosca il 6 marzo del 1685. Essendo destinati a dirigere l'accademia che lo zar intendeva aprire, i due fratelli vennero a trovarsi in contrasto col Medvedev, che già da tre anni stava lavorando alla fondazione di un'accademia teologica.

A Mosca, forse anche per il terreno preparato dal monaco Eutimio di guerra al latinismo, essi furono accolti come gli oracoli dell'ortodossia greca. Tutti si rivolgevano a loro per spiegazioni sui punti dubbi. Ecco perché la loro posizione di condanna degli inchini al momento delle parole di Cristo ("Prendete e mangiate. Questo è il mio Corpo", "Prendete e bevete. Questo è il mio sangue") provocarono solo perplessità e non ribellione.

La cosa che maggiormente colpì sia il Medvedev che Dimitrij Rostovskij fu la rapidità con cui il patriarca mutò atteggiamento: da ordini tassativi sulla necessità degli inchini al momento delle parole di Cristo passò a severe minacce contro coloro che facevano tali inchini<sup>12</sup>. Per contrastare dunque la nuova teoria dell'epiclesi, Medvedev scrisse un'opera dal titolo:

*Libro intitolato **Pane vivo**, o le verità cristiane utili all'anima brevemente illustrate, (difese) da scandali e dubbi, per la comune salvezza di tutti i cristiani: sul santissimo sacramento, tramandato e confermato dallo stesso Signore nostro Gesù Cristo. Sull'Eucarestia, cioè sul santissimo sacramento del corpo e del sangue del Signore. Libro in cui si rinvergono riflessioni utili all'incremento della fede, sotto forma di domande e risposte tra un discepolo ed un amabile maestro, con argomenti tratti dal S. Vangelo, dalle lettere degli Apostoli, e gli scritti dei Padri divinamente ispirati, per mantenersi saldi nella fede*<sup>13</sup>.

Prima di passare a confutare il "Pane Vivo" con i suoi scritti, il monaco Eutimio commentò l'opera del Medvedev in questi termini:

*Così in questo scritto (Pane vivo) questo maestro (evidentemente un maestro imbevuto dell'eresia latina, un gesuita, un uniata o qualcosa del genere), conversando col suo fedele discepolo, lo riempie del veleno dell'eresia latina, quasi che questa sia la posizione della chiesa orientale, che in realtà non è così. Questa dottrina eretica latina egli l'ha vomitata, l'ha diffusa e riportata in questo opuscolo che, basato*

---

<sup>12</sup> Per la reazione di Dimitrij Rostovskij vedi Mirkovic, *O vremeni*, p. 89, in Prozorovskij, *Sil'vestr Medvedev*, Čtenija 1896 (3), p. 246

<sup>13</sup> Книга глаголемая Хлеб животный (Kniga glagolemajaja Chleb životnyj); elenco dei codici in Prozorovskij, *Sil'vestr Medvedev*, Čtenija 1896 (3), p. 251.

su una cattiva conoscenza delle Sacre Scritture, è una brutta chiacchierata tra l'alunno e il maestro sulla celebrazione dei santi sacramenti del corpo e sangue di Cristo a nome della chiesa orientale, affermando secondo il modo di pensare dei latini che essi diventano tali soltanto grazie alle parole: "Prendete e mangiate", e "Bevete tutti da questo calice". Queste idee non le ha mai avute la chiesa orientale né potrà averle. E' noto invece che il santo agnello si trasforma in corpo di Cristo per l'azione dello Spirito Santo tramite l'invocazione del sacerdote che lo segna col segno della croce [Prozorovskij, 253-254].

#### **4. I fratelli Lichudes e l'epiclesi**

Agli scritti di Eutimio, Medvedev rispose con un'altra opera, intitolata "Manna". Fu a questo punto che entrarono in lizza i fratelli Lichudes scrivendo l'*Akos* (sottotitolo: *Cura contro il morso dei serpenti velenosi*), un'opera concepita anch'essa in forma di dialogo fra un alunno e il suo maestro. Dopo aver tratteggiato la caduta dell'occidente dall'unità ecclesiale, nonché i torti commessi dall'occidente contro l'oriente, i fratelli dichiarano la necessità di prendere posizione sul tema, essendo spesso interpellati dai russi al riguardo.

La forma di ogni sacramento, essi scrivono, è l'invocazione dello Spirito Santo che scende sulla materia trasformandola secondo lo scopo del sacramento stesso. Nel caso specifico dell'eucarestia la forma è costituita dalle parole: *Fa' che questo pane sia il corpo del tuo Cristo e che ciò che è nel calice, il prezioso sangue del tuo Figlio. Amen ! Avendolo trasformato mediante il tuo Spirito. Amen. Amen. Amen*<sup>14</sup>. Il sacerdote non è il Cristo, e non può fare ciò che ha fatto il Cristo se non invocando lo Spirito Santo.

Quando il Cristo disse *Fate questo* non intendeva comunicare una efficienza all'azione degli apostoli, ma intendeva soltanto dire di fare come lui aveva fatto, ripetendo cioè l'azione (ma senza l'efficacia che spettava a lui o anche al sacerdote, ma solo per l'invocazione dello Spirito Santo).

Il confronto era giunto dunque al punto cruciale. Ritenendo infatti che con la *Manna* di Medvedev e con l'*Akos* dei Lichudes i due schieramenti avessero detto l'ultima parola, il patriarca pensò bene di inviare le due opere ai vescovi ucraini per avere il loro parere. Le risposte, quando ci furono, si rivelarono alquanto interlocutorie. Ma una lettera di Mazeppa a Teodoro Šaklovityj, consigliere della reggente Sofia (e amico di Medvedev), rivela il fatto che in Ukraina erano tutti d'accordo col Medvedev ed erano pronti a morire per quelle convinzioni.

#### **5. Condanna (a morte) del Medvedev**

Il dibattito teologico a quel punto andò ad incrociarsi con la lotta politica, che vide schierarsi il patriarca per i due zar (Ivan e Pietro), mentre il capo degli Strel'cy Šaklovityj, amico di Medvedev, si schierava per la reggente

---

<sup>14</sup> J. Ledit, *Russie. Pensée Religieuse*, DTC XIV (Paris 1939), col. 207-333 (cit., col. 315).

Sofia. Il patriarca seppe approfittare del momento favorevole, suggerendo la condanna a morte di Medvedev, che fu pronunciata dai due zar (Ivan e Pietro) in data 5 ottobre 1689. Il concilio del gennaio 1690, oltre a confermare la condanna del Medvedev, condannava anche le seguenti opere dei teologi kieviani:

- *Piccolo Catechismo* del Mogila (1645).
- *Grande Trebnik* del Mogila (1646).
- *Catechismo in polacco* (della Pečerskaja Lavra)
- *Commenti ai Vangeli* di Kirill Trankvillion
- *Specchio della Teologia* di Kirill Trankvillion.
- *La perla preziosa* di Kirill Trankvillion
- *Pace con Dio* di Innokentij Gizel’.
- *Le trombe* (raccolta di Sermoni, Kiev 1674) di Lazar Baranovič.
- *La spada spirituale* (Kiev 1666) di Lazar Baranovič.
- *Chiave dell’intelligenza* (Kiev 1660) di Gioannichio Galjatovskij.
- *Giusto Messia* (Kiev 1669) di Gioannichio Galjatovskij.
- *I sette sacramenti* di Kossov.
- *Lo svelamento* (Vyklad, Kiev 1667) di Teodoro Safonovič

Nel febbraio del 1690 i fratelli Lichudes scrissero la *Spada spirituale* (Meč duchovnyj), sottotitolo alla prima edizione: *Dialogo di un professore greco con un gesuita sulle divergenze che esistono tra la chiesa orientale e la chiesa occidentale*; sottotitolo alla seconda edizione: *Difesa della santa orientale Chiesa di Cristo contro le contraddizioni e l’ostinatezza della Chiesa occidentale*. E’ un testo utile per comprendere i temi che, secondo la teologia greca del XVII secolo, costituivano le differenze principali fra l’Ortodossia e il Cattolicesimo. Eccone l’elenco degli errori dei latini:

1. Primato del papa
2. Battesimo (infusione e formula in prima persona)
3. Eucarestia (azzimi e una specie)
4. Ricompensa e punizione prima del giudizio generale.
- 5/6. Purgatorio.
7. Il celibato sacerdotale.
8. Riforma del calendario.
9. Luce divina taborica.
10. Immacolata concezione.
- 11/18. Filioque.
- 19/20. Transustanziazione

Come si può vedere, al concilio di Mosca del 1690 era tutta la teologia russo-ukraina che veniva condannata. E’ vero che diversi teologi ukraiini continuarono ad insegnare la consacrazione mediante le parole del Cristo, come ad esempio il metropolita di Kiev, Gedeon Četvertinskij ancora nel 1701<sup>15</sup>. Ma è anche vero che, dopo un periodo di tolleranza di entrambe le tesi, cominciò a prevalere quella ufficiale, anche perché il successore di Gioacchino, il patriarca Adriano, affermò di aver ricevuto lettere dai quattro

---

<sup>15</sup> Šljapkin, Sv. *Dimitrij Rostovskij i ego vremja*, Spb 1891, p. 224



patriarchi orientali e che tutte risolvevano il problema della consacrazione mediante l'epiclesi. Il dibattito si concludeva definitivamente con la decapitazione sulla Piazza Rossa del Medvedev l'11 febbraio 1691.

Intanto, nel frattempo un'altra bufera si era riversata sulla chiesa russa: il Raskol.

## **6. Il Raskol. Drammatico scisma nella Chiesa russa.**

Il Raskol nella Chiesa russa era divampato verso la metà del XVII secolo, mentre si sviluppava la polemica fra teologia kieviana (filolatina) e teologia moscovita (filogreca). L'origine di esso è da riconnettersi alle riforme liturgiche promosse dal patriarca Nikon nel 1652.

Per quanto possa apparire strano che la correzione dei libri liturgici potesse provocare reazioni violente, in realtà nell'ottica ortodossa che per antonomasia è rispettosa del passato, l'iniziativa sconvolgeva le coscienze. Già la vicenda aveva insegnato qualcosa nella prima metà del XVI secolo con Massimo il Greco, ma poi la cosa non aveva avuto seguito anche per le tristi vicende del protagonista. Lo stesso Nikon, da patriarca (1652), non aveva fatto che continuare la correzione dei libri liturgici, già iniziata circa un decennio prima, attenendosi più fedelmente agli originali greci.

Nel giro di meno di un decennio (1652-1660), attenendosi ai testi greci, Nikon aveva pubblicato prima il *Salterio* (1653, con l'omissione della croce con due dita e i 16 inchini alla preghiera "Dio e Padrone della mia vita"), poi lo *Skrižal* (Spiegazione della Liturgia) e lo *Služebnik* (Messale 1655, che prescrive cinque pani alla proskomidia, togliendo dal terzo pane non una ma nove particole; all'Ingresso lo zar è ricordato solo se presente), quindi il *Triodion* (1656) e l'*Irmologhion* (1657). Nel 1658 Nikon pubblicò la seconda edizione sia del *Salterio* che dello *Služebnik*. In realtà non solo il popolo si ribellava, ma anche studiosi che sapevano bene che in Russia non c'erano tanti paleografi da poter revisionare gli antichi manoscritti. Quasi tutti, invece, apportavano le correzioni in base ai più recenti testi greci, tanto che tra le accuse del diacono Fiodor c'era quella di aver fatto le correzioni *sotto l'autorità del Papa in tre città: Roma, Venezia, Parigi*. Ma anche la Grecia sin dal Concilio di Firenze (1439) aveva perduto ogni credito in Russia come custode dell'Ortodossia, per cui tale criterio per la correzione sembrò ad un largo strato della popolazione una introduzione di *novità* nel campo della fede.

La riforma coinvolse alcune preghiere che il sacerdote pronunciava durante le feste della Madonna e di Gesù, e addirittura il nome stesso di Gesù, che i Russi pronunciavano Iisus, e che ora andava pronunciato Isus<sup>16</sup>. Secondo i Greci un altro errore liturgico dei Russi era che alla *Proskomidia* venivano portati all'altare sette pani, invece di cinque. Nel cantare l'alleluja, invece di

---

<sup>16</sup> Ispravlenie knik pri Nikone (La correzione dei Libri al tempo di Nikon), in *Cerkovnyj Vestnik*, n. 6, Odessa 1996, p. 57.

pronunciarlo tre o cinque volte, dicevano solo Alleluja alleluia. La conclusione delle preghiere delle *Ore* il sacerdote la faceva dalle porte della chiesa invece che dall'altare. Ma la correzione (insieme al nome di Gesù) più dura da ingoiare da parte del popolo semplice fu il segno della croce. Nella riforma di Nikon si imponeva di non farlo più con due dita, ma con tre, come facevano i Greci e (sembra) gli altri orientali.

L'oppositore più tenace fu il celebre arciprete Avvakùm. Il grande Concilio di Mosca del 1666/67 ratificò le riforme nikoniane, ma depose Nikon per il suo atteggiamento altezzoso (*papistico*) nei confronti dello zar. La deposizione di Nikon non impedì la consumazione dello scisma, che si è trascinato sino al secolo XX.

## 7. Persecuzione dei Vecchio-credenti

In questa atmosfera, messa sotto accusa, la Chiesa ufficiale reagì con estrema violenza, mettendo sotto processo vescovi, preti e monaci che non volevano piegarsi alla nuova riforma liturgica. L'episodio più noto è il terribile massacro dei 3000 monaci (500 secondo le cifre della Chiesa ufficiale) del celebre monastero di Solovki che non vollero "tradire" gli antichi libri liturgici. Dopo tre anni di assedio l'esercito dello Zar irruppe nella lavra massacrando tutti. Altrove la maggior parte dei fedeli alle antiche tradizioni russe fuggì nelle foreste e nei luoghi difficilmente raggiungibili o, addirittura, si suicidarono per non trovarsi nel regno dell'Anticristo. Ovviamente anche vescovi e preti finirono al rogo, secondo le "migliori" tradizioni dell'inquisizione occidentale.

Tra i condannati al concilio del 1666 figurano Nikita Pustovjat, Avvakùm, il diacono Teodoro ed il monaco Lazar. Teodoro (a nome anche degli altri) espresse in una lettera aperta la convinzione che, essendo crollata la fede nella Moscovia (Mosca terza ed ultima Roma), fosse giunto il regno dell'Anticristo che avrebbe dovuto precedere la fine del mondo.

Ma anche la pace tra i leaders del Raskol durò poco. A Pustoozero, dove erano stati esiliati, Teodoro si scontrò con Avvakùm e Lazar, accusandoli di ritenere che Cristo fosse un «quarto» Dio, e che nella Vergine fosse discesa solo una virtù di Dio e non l'essenza stessa. Teodoro era spesso sulle posizioni latine ed aveva una terminologia più precisa. Il linguaggio di Avvakùm era ambiguo per la mancanza di una formazione teologica.

Sulla validità dei sacramenti dei *Nikoniani* (=la Chiesa ufficiale) i *Raskolniki* si espressero variamente (contrario Teodoro, favorevole Avvakùm). Tra i *Popovcy* (scismatici che conservavano il ministero sacerdotale) le aberrazioni settaristiche furono meno pronunciate che fra i *Bezpopovcy*, che facevano a meno dei sacerdoti ordinati.

La Chiesa ufficiale a varie riprese fece approvare dallo stato decreti più o meno coercitivi nei confronti dei Raskolniki. Ma la persecuzione, invece di sradicare la piaga, diede un'aureola di martirio a molti scismatici. Solo agli inizi del secolo XX, sotto lo zar Nicola II, si legittimò la tolleranza nei loro confronti.

## IL SECOLO XVIII

### **La teologia a (San) Pietroburgo: Influssi protestanti**

Con la vittoria di Pietro nella lotta per la successione al trono la storia della Russia veniva ad una svolta epocale. Il nuovo imperatore, scettico in materia religiosa, era tutto proteso alla modernizzazione della Russia, al punto da mettere fine a Mosca come capitale, fondando nell'anno 1700 una nuova città, che da lui avrebbe preso il nome di San Pietroburgo. Naturalmente coloro che erano legati al passato vedevano nel figlio Alessio la figura della rivincita, anche se questi aveva un temperamento tutt'altro che bellicoso. Pietro, anche per far capire che quel tempo era finito e che la Russia era proiettata verso il futuro, non esitò a fare uccidere il figlio. Aveva però bisogno che almeno parte della Chiesa lo seguisse, e per fare ciò aveva necessità di individuare un uomo capace di interpretare i tempi nuovi. Lo trovò in Teofane Prokopovič.

#### **1. Feofan Prokopovič e la soppressione del Patriarcato**

Tra gli alunni dell'Accademia di Kiev, che maggiormente si distinsero a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, il più brillante fu certamente Feofan Prokopovič. Nativo di Kiev (1681), fattosi o fintosi cattolico studiò in un collegio di Roma. Rientrato in Russia e tornato ortodosso, insegnò all'Accademia di Kiev (1707-1711). La sua personalità e le sue idee attirarono l'attenzione dello zar Pietro il Grande che aveva già iniziato varie riforme. Questi lo chiamò a Pietroburgo come consigliere in questioni ecclesiastiche. Nel 1721 fu pubblicato il famoso *Regolamento ecclesiastico*, un documento che, affermata la superiorità della forma sinodale su quella patriarcale, stabiliva di fatto la soppressione del patriarcato (già vacante dal 1700) e *l'istituzione del Santo Sinodo* (che resterà sino alla Rivoluzione bolscevica). Non pochi vescovi russi avversarono il Prokopovič, considerandolo sospetto d'eresia e versato più nelle scienze profane che in quelle ecclesiastiche. Allorché divenne vescovo di Novgorod (1725) Prokopovič represses con ogni mezzo l'opposizione. Morì nel 1736.

La sua attività letteraria fu molto varia, occupandosi spesso di tematiche che nulla avevano a che fare con la Chiesa. Ma, specialmente da quando Pietro il Grande lo scelse come suo rappresentante per le questioni religiose, si occupò anche di teologia. Permeato del nuovo spirito illuministico che stava affermandosi anche in occidente, si pose come compito precipuo la

*liberazione della teologia russa* dall'influsso scolastico cattolico (riscontrabile nella teologia kieviana). Ma per raggiungere tale scopo ci sarebbe voluta un'ispirazione personale non comune, mentre il Prokopovič possedeva soltanto un'eccezionale capacità di assimilazione e di sintesi. Sfruttando queste sue capacità, per combattere la teologia cattolica ritenne opportuno utilizzare le opere protestanti, oltre alcune russe.

Egli distinse chiaramente nella teologia la Dogmatica dalla Morale (*De credendis* e *De agendis*). Le cose da credere sono considerate ad intra (*in sua essentia, in suo esse, in suis attributis, in suis Personis*). Sempre nell'ambito dell'*ad extra* è trattata la Provvidenza, la relazione di Dio agli spiriti, agli uomini ed al mondo (*peccato originale, incarnazione, redenzione, ecc.*). La grazia, che rende possibili i frutti della redenzione, è acquisita mediante la fede ed i sacramenti. La Chiesa, infine, soggetto della predestinazione divina, è considerata «*ante legem, sub lege, sub regimine gratiae, in regno gloriae*».

Ma se Prokopovič trattò diffusamente i temi teologici per lui più attuali, come la processione dello Spirito Santo (ove prende molto dallo Zernikav), non altrettanto si può dire dell'ecclesiologia. Cosa che non gli impedì di attaccare il Bellarmino, nella sua «*Introductio ad Theologiam*» (opera che esprime bene il metodo prokopoviciano), ove sull'unità della Chiesa così si esprime:

*«Unitas non in uno visibili capite consistit, ut Monarchici cum Bellarmino hallucinantur, sed in unitate sententiae consensuque dogmatum, quae si vera sunt, uniunt nos uni capiti nostro Christo Domino».*

Sull'organo supremo di autorità nella Chiesa (Concilio dei vescovi o Sacra-Scrittura) Prokopovič avvertì la difficoltà di trovare un criterio, si ripromise di affrontare a parte il problema ecclesiologico, ma la morte prematura non glielo permise. L'influsso protestante fu maggiormente percepibile nelle questioni sulla Sacra Scrittura e la Tradizione, sulla giustificazione, il culto dei santi e sulle icone.

## 2. Stefan Javorskij

Stefan Javorskij (1658-1722), *locum tenens* del patriarcato, metropolita di Rjazan', e professore all'Accademia di Kiev, fu il principale avversario del Prokopovič. Sulla sua scia più tardi si sarebbero mossi anche Feofilakt Lopatinskij, +1741, rettore dell'Accademia di Mosca, e Gedeon Višnevskij, i quali a loro rischio continuarono ad attaccare il consigliere di Pietro il Grande.

L'opera principale dello Javorskij è la ***Pietra della Fede***, (*Kamen' very*), considerata dal Lopatinskij un'opera classica dell'apologetica cristiana ortodossa. In essa Javorskij si riprometteva di combattere gli influssi del Protestantismo sulla vita sociale, religiosa e politica della Russia.

L'opera è divisa in dodici parti: icone, croce, reliquie, eucarestia, invocazione dei santi, anime dei santi, preghiere per i morti, tradizioni, liturgia, digiuni, opere buone e punizione degli eretici.

Il procedimento è scolastico, con una parte positiva, l'esposizione della dottrina ortodossa, ed una negativa, la confutazione delle dottrine protestanti. Javorskij prende molto dal Bellarmino (che Prokopovič aveva attaccato violentemente) e dal Bekan. Pubblicata postuma (1728), la *Pietra della fede* fu proibita (1732) e poi riedita (1741). Essa suscitò un coro di approvazioni e di confutazioni.

### **3. Platon Levšin**

Il principale rappresentante della corrente teologica prokopoviciana nella seconda metà del XVIII secolo fu Platon Levšin. L'opposizione dello Javorskij e del Lopatinskij non era riuscita ad avere la meglio anche perché l'imperatrice Caterina II più tardi aderì alle idee illuministiche e scettiche di Voltaire.

Platon fu tuttavia una personalità che solo in parte può essere qualificato come appartenente alla corrente prokopoviciana, in quanto in lui non c'è quel distacco intellettuale che aveva caratterizzato il consigliere di Pietro il Grande. Egli invece fu sempre animato da profondo amore per la Chiesa.

Dopo aver frequentato l'Accademia Slavo-Greco-Latina si fece monaco, divenendo un famoso e brillante predicatore. Evitando critiche troppo esplicite alla vita immorale dell'imperatrice, entrò nelle grazie di Caterina II, salita al trono nel 1762. Divenuto arcivescovo di Mosca (1775), vi svolse una grande attività pastorale, e si interessò alla riforma degli studi nei seminari, opponendosi al dilagante Voltairianismo.

Scrisse diversi *Catechismi*, una *Storia della Chiesa russa*, molti sermoni, e curò anche l'edizione in francese di una sua opera: «*La doctrine orthodoxe ou la théologie chrétienne abrégée à l'usage de son altesse imperiale monseigneur le Grand Duc Paul Petrowitz*», St. Peterburg 1776.

In Platon si può notare *la centralità del problema ecclesiologico*. Pur riconoscendo che la Chiesa è una società *bien établie et bien réglée* egli sottolinea il carattere spirituale e pastorale che lega la gerarchia ai fedeli. Più che *l'autorità è il servizio* a venir messo in risalto. A più riprese ritorna pure il concetto della presenza della Chiesa (= il popolo, l'assemblea) nella celebrazione dei sacramenti.

Spesso i cattolici hanno considerato tali elementi di derivazione protestante, ma forse l'influsso protestante su Platon non va esagerato. La sua teologia è una conseguenza diretta della sua vita ed esperienza pastorale e liturgica.

### **4. Il risveglio monastico. Tichon Zadonskij**

Nella seconda metà del XVIII secolo si registrò un importante risveglio del Monachesimo sotto vari aspetti.

Un fatto tanto più interessante se si pensa alla secolarizzazione che stava prevalendo sempre più alla corte degli zar a partire dall'epoca di Pietro il Grande, trasformatasi successivamente in illuminismo anticlericale. In questa linea, all'epoca di Caterina II (1762-1796), il Voltairianismo penetrò nell'intelligencija russa.

Che la comprensione del fenomeno monastico sia condizione necessaria alla

comprensione della spiritualità russa è una verità indiscutibile. Ma lo è anche per la comprensione dello sviluppo storico della teologia. Non si deve infatti pensare che il monachesimo russo abbia avuto un volto unitario. Pur mancando in esso la varietà occidentale degli Ordini religiosi, si possono riscontrare, come già si è visto per S. Sergio, S. Nilo e S. Giuseppe, correnti spirituali notevolmente diverse.

*Nil Sorskij e Josif Volokolamskij* avevano delineato le due correnti principali del monachesimo russo. Esteriormente però la corrente di Josif prevalse sia durante la vita dei due avversari, che dopo. I monasteri divennero sempre più ricchi, tanto che, nel corso del XVI e XVII secolo, quasi un terzo della Russia venne ad appartenere ad essi. Ma la ricchezza, invece di servire per i poveri, provocò una paurosa decadenza morale. Uno stato di cose che si trascinò sino all'ultimo quarto del XVIII secolo, nonostante che Pietro il Grande avesse inferto un duro colpo alle ricchezze dei monasteri. Artefici del risveglio monastico furono San Tichon, e soprattutto Paisij Veličkovskij.

**San Tichon Zadonskij** (1724-1783) studiò per 14 anni nel seminario di Novgorod, acquisendo una solida conoscenza della lingua greca, della Sacra Scrittura e delle opere dei Padri. Insegnò greco, e più tardi filosofia. Per intervento di Caterina II fu fatto vescovo di Voronež (1763). Allora iniziò una vasta azione di riforme, deponendo i superiori che svolgevano pigramente la loro funzione, cosa che gli procurò non pochi nemici. Nel 1767 la stessa imperatrice accettò le sue dimissioni. Si ritirò nel convento di Tolše (circondato da paludi e costituito da contadini) e due anni dopo in quello di Zadonsk. Forse per le angherie subite la sua salute peggiorò e trascorse gli ultimi 15 anni della sua vita in uno stato di nevrosi.

Nelle sue opere principali, il «*Tesoro spirituale*», (Sokrovišče duchovnoe), ed «*Il vero cristianesimo*» (Ob istinnom christianstve), si riscontra un ideale etico massimalista. I dogmi sono visti nella loro incisività concreta e quotidiana, e quindi hanno quasi sempre un'implicanza morale. La filosofia di base è comunque caratterizzata da un senso di gioia cosmica, ed il rapporto Dio-Uomo è delineato come un movimento continuo verso la restaurazione dell'immagine di Dio nell'uomo e nel creato. L'attuazione concreta di questa ascesi è ispirata ad un modello più comune all'occidente, quello dell'imitazione di Cristo.

## 5. Paisij Veličkovskij e la Filocalia

La rinascita mistico-patristica del monachesimo russo (e non solo russo) ha un indiscutibile protagonista, Paisij Veličkovskij (1722-1794) Nativo di Poltava, studiò all'Accademia di Kiev, che abbandonò per l'ideale monastico. Nel convento di Lubec, da novizio, lesse S. Giovanni Climaco. Poi, in Moldavia, ricevendo la prima tonsura, cambiò il suo nome da Pietro in Platon. Nel 1746 giunse sul Monte Athos, presso il convento del Pantocrator, ove ricevette il grande schima col nome di Paisij. Attorno a lui si formò una comunità. Sacerdote nel 1758, con la comunità si trasferì (1763) a Dragomirna (Bucovina). Durante la guerra russo-turca la comunità passò a Secul e, su pressione del metropolita, Paisij divenne superiore del convento

vicino di Njamec, ove rimase sino alla morte.

*Il risveglio monastico*, patrocinato da Paisij, fu ricercato in un grande desiderio di continuità con le antiche tradizioni. La *Regola* fu una fusione di quella di S. Basilio e S. Teodoro Studita. La riforma risultò come un incontro della tradizione athonita e di quella russa, della spiritualità degli esicasti e di quella di San Nilo.

Vicina alla spiritualità esicasta è l'importanza attribuita da Paisij alla preghiera di Gesù («*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me, peccatore*»), come mezzo di salvezza; al nome di Cristo come attualizzante la sua presenza. Nella stessa linea è la spiegazione delle due fasi della preghiera spirituale, quella *attiva*, lo sforzo di portare i concetti al cuore e far penetrare la preghiera nel profondo del proprio essere, e quella «trasformante» o *contemplativa*, in cui Dio ha già illuminato l'essere dell'uomo e si mette in comunione con lui.

Vicina alla spiritualità di S. Nilo è l'insistenza sul lavoro e l'aiuto ai fratelli più bisognosi, come pure l'importanza attribuita allo studio. I consigli ascetici non raggiungono gli eccessi che si possono trovare presso gli esicasti. Alcuni testi di Nilo ritornano nelle argomentazioni di Paisij.

Differente da entrambe le spiritualità è la scelta che Paisij fa della *vita cenobitica*, preferendola di fatto (anche se non per temperamento) a quella eremitica ed a quella dello *skit* (due o tre membri).

**La Filocalia** (*Dobrotoljubie*), è certamente la traduzione più famosa di Paisij, eseguita sulla raccolta greca di Macario di Corinto e Nicodemo l'Agiorita (Venezia 1782). Questa raccolta di scritti spirituali dei Santi Padri fu più tardi tradotta in russo ed ebbe un'immensa popolarità. Non pochi dei Padri tradotti sono pressoché sconosciuti in Occidente. Alcuni di essi (Isaak ed Efrem Siriani, Grigorij Sinaït, Makarij Velikij, Ioann Kassian, Varsanufij, ecc.) ebbero una vasta diffusione anche nel secolo XIX.

*Il risveglio patristico* non si ridusse comunque a poche traduzioni. Già sul Monte Athos, nella continua lettura dei Santi Padri, Paisij aveva riscontrato non pochi errori di traduzione nello slavo-ecclesiastico. Per cui, quasi prevedendo la sua futura missione, si diede a raccogliere i manoscritti originali reperibili nei vicini conventi bulgari, serbi, romeni, russi e greci. Fu a Dragomirna che la sua comunità iniziò l'opera di traduzione e correzione. Opera continuata a Secul, ma che raggiunse il suo apice nel convento di Njamec, che divenne un centro culturale patristico, al quale si rivolgevano con continue richieste specialmente dalla Russia e dalla Romania.

Lo sforzo di mantenersi fedele alla tradizione teologica bizantina portò Paisij ad esprimere giudizi su personalità ed idee, che possono considerarsi fortemente anti-occidentali. Ad esempio Barlaam è detto «eretico», «serpente calabro» e «precursore dell'Anticristo», Palamas, che ricorre spesso sotto la sua penna, è «invincibile colonna dell'Ortodossia», e Marco di Efeso è detto «Seguace dell'itinerario tracciato dagli apostoli, invincibile colonna della fede ortodossa, e laceratore, quasi fosse una ragnatela, con la spada infuocata dello Spirito e con la verità dei dogmi ortodossi, dell'eresia latina contro lo Spirito Santo al conciliabolo fiorentino»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. *Žitie i Pisania Paisija V.*, Moskva 1892

Con Paisij si effettua dunque la prima sintesi fra la *tradizione teologica bizantina e la tradizione spirituale russa*. Una sintesi nel campo del monachesimo, che sarà sviluppata dal celebre monastero di Optina Pustyn' nel corso del XIX secolo, tramite successive traduzioni dei Padri e più sistematiche pubblicazioni. Lo spirito di Paisij, particolarmente antilatino, influenzerà la teologia russa mediante l'apporto spirituale di Optina Pustyn' su uomini come Chomjakov e soprattutto Ivan Kireevskij, i quali, a loro volta, incideranno decisamente sulla successiva teologia e filosofia russe, liberando la prima dalla cappa della scolastica, ma dandole purtroppo una intonazione decisamente antiecumenica.



## Capitolo VI

### IL SECOLO XIX

#### **Occidentalismo e slavofilismo. Chomjakov e l'ecclesiologia della Sobornost'**

La trattazione storica della teologia russa del secolo XIX, a differenza dai periodi precedenti, è resa difficile dal maggior numero di teologi, che per lo più sono contemporanei e permettono l'intreccio di correnti diverse. Non sempre, inoltre, è agevole distinguere la filosofia religiosa dalla teologia. Va detto infatti che la filosofia russa del XIX secolo si muove su due versanti, uno rivoluzionario-materialistico (Belinskij, Dobroljubov, Černyševskij, Plechanov, Lenin), l'altro idealistico-religioso. Interessante e caratteristico di questa seconda corrente è il ruolo del concetto di Chiesa all'interno del sistema filosofico.

L'ordine che noi abbiamo stabilito è quello, a nostro avviso, della genesi delle idee. Da una parte abbiamo la teologia *laica* di Čaadaev, Kireevskij, Chomjakov e Solov'ev; dall'altra la teologia *ecclesiastica* di Filaret, Makarij, Sil'vestr e Malinovskij. Questi ultimi tre conosciuti soprattutto come autori di trattati di Dogmatica.

#### **1. Piotr Jakovlevič Čaadaev**

La prima metà del secolo XIX vede il formidabile risveglio culturale della Russia. La poesia con A. Puskin (1799-1837), la prosa con Lermontov (1814-1841) e Gogol' (1809-1852), la critica letteraria con Belinskij (1811-1848), la musica con M. Glinka (1803-1857), raggiungono livelli che permettono alla Russia di mettersi culturalmente in sintonia con le altre nazioni europee. Ciò però non avvenne in modo naturale, ma grazie al sacrificio di uomini coraggiosi. E comunemente ammesso che in prima linea, simbolo di libertà di pensiero e di critica, è *Piotr Jakovlevič Čaadaev* (1794-1856).

Amico di scrittori e poeti (Puškin gli dedicò due bellissime poesie), fu sospettato di aver almeno moralmente appoggiato i *Dekabristi* (gli insorti del Dicembre 1825 contro Alessandro I), per cui gli fu impedito di pubblicare i suoi scritti. Ma a sua insaputa l'editore Nadeždin pubblicò la sua «*Prima lettera filosofica*» (*Pervoe filosofičeskoe pis'mo*) (1836), in cui Čaadaev sottoponeva la situazione culturale della Russia passata e presente (religiosamente e politicamente) ad una critica severa.

*Uno degli aspetti più deplorabili di questa nostra strana civiltà, scriveva il Čaadaev, è che le verità altrove banali, persino presso popoli sotto certi riguardi meno progrediti del nostro, noi le dobbiamo ancora scoprire. Il fatto è che non abbiamo mai marciato con gli altri popoli. Non apparteniamo a nessuna delle grandi famiglie del genere umano; non siamo né dell'Occidente né dell'Oriente, e non abbiamo le tradizioni né dell'uno né dell'altro. Posti come siamo al di fuori dei tempi, la*

*educazione universale del genere umano non ci ha toccato. (...) Abbiamo qualcosa nel sangue che respinge ogni vero progresso. Infine non abbiamo vissuto, non viviamo se non per una grande lezione ai posteri lontani che sapranno intenderla; oggi, qualunque cosa si dica, siamo una lacuna nell'ordine intellettuale. (...)*

*Che facevamo noi, mentre dalla lotta tra la vigorosa barbarie dei popoli del Nord e l'alto pensiero della religione sorgeva l'edificio della civiltà moderna? Spinti da un destino fatale, andavamo a cercare nella miserevole Bisanzio, oggetto" del profondo disprezzo di quei popoli, il codice morale che doveva formare la nostra educazione. Un momento prima, uno spirito ambizioso aveva sottratto quella famiglia alla fraternità universale; è l'idea, così sfigurata dalla passione umana, che noi raccogliemmo. (...)*

*Non si comprende nulla del cristianesimo se non si intende che vi è in esso un volto puramente storico, così essenzialmente connesso al dogma da racchiudere, in qualche modo, tutta la filosofia cristiana, in quanto mostra ciò che ha fatto per gli uomini e ciò che deve fare in avvenire per essi. Per questo la religione cristiana appare non solo come un sistema morale, concepito nelle forme periture dello spirito umano, ma come una potenza divina, eterna agente universalmente nel mondo intellettuale e la cui azione visibile deve essere per noi perpetuo insegnamento. Ecco il significato preciso del dogma espresso nel simbolo per mezzo della fede in una Chiesa universale.*

*Nel mondo cristiano tutto deve necessariamente concorrere a stabilire un ordine perfetto sulla terra, tutto in effetti vi concorre, altrimenti la parola di Dio sarebbe smentita dai fatti; non sarebbe presente nella sua Chiesa fino alla fine dei secoli<sup>18</sup>.*

Questa prima lettera filosofica ebbe immensa ripercussione nella Russia pensante. Čaadaev, dichiarato pazzo dalle autorità, fu messo agli arresti domiciliari. Più tardi la *guardia* gli fu un po' allentata e poté partecipare di nuovo alle discussioni nei circoli culturali.

Le fonti per la conoscenza del pensiero di Čaadaev sono le otto «*Lettere filosofiche*», la «*Apologia di un pazzo*» e le «*Lettere*», scritte quasi completamente in francese.

*Idealismo romantico tedesco e Cattolicesimo liberale francese* sono lo sfondo culturale su cui si muove. Egli si pone dal punto di vista della storia umana in rapporto al progresso spirituale (= civiltà). Vede la dinamica della storia guidata da una forza, la Provvidenza, che spinge uomini e nazioni a collocarsi nell'ordine generale delle cose, a dare il loro contributo a quell'«*Oceano d'idee*» che si è venuto formando sin dai tempi remoti in cui Dio, per la prima volta, parlò all'uomo. Per portare tale contributo ogni nazione deve prender coscienza della sua missione peculiare. La religione, poi, che è la forza decisiva nella realizzazione del Regno di Dio sulla terra, deve essere giudicata non solo in base alla purezza della dottrina, ma anche in base al *l'incidenza civilizzatrice* (promotrice di valori autenticamente umani) sul popolo.

Per queste ragioni il Čaadaev nutre ammirazione per i valori dell'Occidente

---

<sup>18</sup> Cfr. Piotr Ja. Čaadaev, *Lettere filosofiche ed altri scritti*, a cura di F. Déchet, Città Nuova, Roma 1976, pp. 84-94.

latino e per l'azione socioculturale della Chiesa di Roma. La tragedia della religiosità russa è stata causata, a suo avviso, dall'eccessiva sottolineatura degli elementi ascetici e mistici, a tutto discapito del mandato storico della Chiesa, vale a dire la realizzazione del Regno di Dio sulla terra. Qui si inserisce il discorso critico sulla *passività della Chiesa ortodossa* verso lo stato e la società, a Bisanzio come a Mosca, ove la Chiesa non ha mosso un dito per l'abolizione della schiavitù, la cosa più umiliante per la dignità umana.

*Dove è la causa di questa piaga orribile, che ci rode? Come mai il carattere che più sorprende una società cristiana è proprio quello di cui il popolo russo, nel seno stesso del cristianesimo, si è spogliato? Perché la religione ha tra noi questo effetto alla rovescia? Non so, ma mi pare che basterebbe questo per fare dubitare dell'ortodossia di cui ci vantiamo. (...) Infine si sa che il clero diede ovunque l'esempio, liberando i propri servi e che i pontefici romani operarono per primi, nel mondo sottomesso alla loro autorità, l'abolizione della schiavitù. Perché, da noi, il cristianesimo non ha avuto gli stessi risultati? Perché, al contrario, il popolo russo cadde nella schiavitù solo dopo che fu divenuto cristiano, come è noto, sotto i regni di Godunov e Šujskij? La Chiesa ortodossa spieghi questo fenomeno. Dica perché non ha alzato la sua voce materna contro la detestabile usurpazione di una parte della nazione sull'altra [ivi, 106-107]<sup>19</sup>.*

La radice dei mali, secondo Čaadaev, è dunque il fatto che la Russia ha seguito «*la misérable Byzance*», oggetto di disprezzo da parte di ogni popolo civile, invece che Roma.

*Noi, fedeli continuatori di Bisanzio, sappiamo bene come comportarci verso un potere spirituale, consegnato nelle mani delle potenze della terra. Poco fa vi ho parlato di Teodosio il Grande. Ebbene, questo stesso Teodosio che a Costantinopoli era trattato come sovrano pontefice, come sapete fu strapazzato a Milano da S. Ambrogio, e bisogna aggiungere che quest'ultimo non contento di interdirlgli l'ingresso in chiesa, fece togliere dal tempio il trono imperiale. Nulla, penso, sottolinea meglio il carattere delle due chiese. Da una parte, un clero animato da un profondo spirito d'indipendenza, che aspira a porre il potere spirituale al di sopra di quello della forza; dall'altra una chiesa essa stessa sottomessa al potere materiale e che tende a porsi come una specie di Califfato cristiano. Ecco l'eredità che noi ricevemmo da Bisanzio con l'integrità del dogma e la sua purezza primitiva.*

*Questa purezza è senza dubbio un bene immenso, che deve consolarci di quanto manca d'altro nel nostro potere spirituale, ma poiché qui si tratta del nostro sviluppo sociale, converrete che il sistema religioso dell'occidente era molto più favorevole ad uno sviluppo di questa natura, di quello che ci toccò in sorte [ivi, 308-309].*

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 106-107.

Queste le idee che serpeggiavano nel mondo intellettuale russo occidentalista e che provocheranno la reazione di quelli che saranno detti *Slavofili*, perché accentueranno i valori interiori della Russia, in contrasto con quelli dell'Occidente.

## 2. Ivan Vasil'evič Kireevskij

Inizialmente non lontano dalle concezioni critiche czaadaeviane, Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806-1856) se ne allontanò sia per l'influsso su di lui della moglie Natalia sia per l'intensificarsi del dialogo col Chomjakov, il più deciso oppositore dell'occidentalismo.

Nobile moscovita, ancor giovane entrò in contatto con i circoli culturali, che talvolta si riunivano proprio a casa sua. All'estero conobbe Schelling ed Hegel. Al ritorno fondò la rivista «*L'Europeo*», subito soppressa dalle autorità. Il matrimonio (1834) con Natalia Arbenev convogliò la sua attenzione ai problemi religiosi. Studiò i Padri della Chiesa ed aiutò i monaci di Optina Pustyn' nella traduzione di essi.

Tra gli articoli più interessanti ricordiamo quello *Sul carattere della cultura dell'Europa e sul suo rapporto verso la cultura della Russia* (Mosca 1852). E soprattutto quello *Sulla necessità e la possibilità di nuovi principi per la filosofia*. Secondo Kireevskij la filosofia tedesca può esser utile alla cultura russa, fornendo gli strumenti del filosofare. La filosofia russa deve però procedere per la sua via. Bisogna tener conto, dice Kireevskij, della *nostra* vita, delle questioni vitali e delle abitudini del *nostro* popolo.

Il passato della Russia non è vuoto, ma pieno di contenuti spirituali, suscitati ed unificati dall'azione della Chiesa ortodossa. Dal punto di vista sociale tale unità si esprime nella *comunità* (Obščina), mentre la rottura avvenne nel XVI secolo, col sorgere delle eresie ed il conseguente metodo coercitivo per eliminarle, oltre all'opričina, la servitù ecc. Il compito attuale è quello di riscoprire la spiritualità propriamente russa, che sola è riuscita a conciliare l'attività dello stato con quella della Chiesa, la fede con la ragione.

L'Ortodossia russa, **tramite Bisanzio**, ha assimilato la **gnoseologia dei Padri**, che dà il primato allo spirituale ed all'interiore sul materiale e l'esteriore. Essa insiste sulla cooperazione di tutte le facoltà umane per la conoscenza della verità, una *conoscenza integrale* (cel'noe znanie) dunque. Allo stesso modo nella comunità ecclesiale non è uno o più membri ad essere insigniti di potere sulla fede. L'autorità della gerarchia deve essere esercitata in comunione con l'intero popolo credente. Non è il senso giuridico che deve prevalere nella Chiesa, ma quello della concordia e dell'insieme, un insieme vivificato dallo Spirito.

*La chiesa di Roma, invece, si è allontanata dalla filosofia dei Padri*, che mirava al cuore, alla condizione interiore e globale dell'uomo. Essa si è sottomessa al sillogismo, al concatenamento logico esteriore dei concetti. L'esempio più tipico è l'aggiunta del Filioque, in contrasto con la tradizione patristica e la *coscienza comune della Chiesa* (obščee soznanie cerkvi). Altra conseguenza è l'esagerazione dell'elemento esteriore nella Chiesa. La gerarchia ha il monopolio dell'interpretazione scritturistica e l'autorità giuridica su di un popolo, che non deve capire ma obbedire. Onde la divisione in due classi: gerarchia e laicato. Anche l'unità è tenuta con mezzi esteriori (leggi, inquisizione)

che hanno reso la Chiesa di Roma strutturalmente «*uno stato*». Tale impostazione culturale penetrò anche in quei popoli che lottarono per scrollarsi di dosso l'oppressione di Roma. Tale il caso del rapporto fede-ragione nella Riforma, come in Kant ed Hegel.

### 3.- Aleksej S. Chomjakov e la sua concezione della storia

Nato in una nobile famiglia di Mosca, Aleksej Stepanovič Chomjakòv (1804-1860) sin dall'infanzia nutrì sentimenti patriottici e religiosi. Verso i trentacinque anni divenne leader dello Slavofilismo, cui facevano capo i fratelli Kireevskij, Košelev, Samarin e K. Aksakov. Partecipava alle frequenti discussioni nei circoli moscoviti, polemizzando con gli occidentalisti (Čaadaev, Herzen e Belinskij). Temperamento focoso e dialettico (cosa che lo distingueva dal mite I. Kireevskij e dal freddo Čaadaev) si interessò di vari campi dello scibile (filologia, poesia, filosofia, storia, ecc.) ma eccelse solo in teologia.

Gli scritti teologici più importanti (raccolti nel II° degli otto volumi delle sue opere) sono: l'opuscolo ***La Chiesa è una*** (Cerkov' odna), la raccolta «***L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de L'Eglise d'Orient***» (Lausanne et Vevey, 1872) e la ***Corrispondenza*** col diacono anglicano *William Palmer*.

La compenetrazione fra teologia e filosofia è profonda in Chomjakov più che in qualsiasi altro autore del suo tempo. Pur essendo autodidatta seppe portare alla teologia russa un soffio di vitalità che, nella versione della scuola, le mancava. Sotto molti aspetti egli è il continuatore della filosofia religiosa del Kireevskij. Ciò che nel Kireevskij si dice riguardo alla gnoseologia, in Chomjakov lo si dice riguardo all'ecclesiologia. Inoltre, varie idee chomjakoviane si possono trovare già nel teologo cattolico tedesco Johann Adam Moehler (1796-1836), autore de *L'unità nella Chiesa (Die Einheit in der Kirche, 1825)*. E nonostante la critica severa che egli fa dell'Idealismo tedesco, non trascurabile è l'influsso hegeliano.

**La concezione della storia** di Chomjakov è caratterizzata dalla dialettica sempre presente fra necessità e libertà (metafisica volontaristica). Volendo individuare tra le famiglie umane queste forze, si può dire che il principio della libertà e dell'interiorità fu vissuto in modo particolare in Persia (principio iranico), mentre quello della necessità e dell'esteriorità fu vissuto in Etiopia (= principio kuscita). Semi-iranica fu la Grecia che, pur mettendo al centro della sua attenzione l'uomo, di questi esaltò non la libertà ma la bellezza esteriore. Prevalentemente kuscita fu Roma, con la sua idea di unità ed ordine esteriore, che ha portato allo sviluppo della socialità giuridica. Iranica, ma con residui di kuscitismo dovuti all'influsso di Roma, fu Bisanzio. Il Cristianesimo di provenienza bizantina accolto dalla Russia fu *l'espressione più alta del principio iranico* della libertà interiore e dell'amore sociale. Le scorie di kuscitismo presenti nel Cristianesimo bizantino furono eliminate dal fatto che i Russi primitivi vivevano in *comunità* (obščina, mir), senza bisogno di costrizioni legalistiche, bensì spontaneamente.

*L'occidente ha sacrificato la libertà interiore per l'unità esteriore sia dal punto di vista politico (Impero Romano) che religioso (Chiesa di Roma).* La Chiesa di Roma, invece di accogliere il messaggio cristiano nello spirito dei Padri, della fede che illumina la ragione, ha continuato a tenere separate queste due

facoltà come agenti indipendentemente, spesso in contrasto fra loro. L'esteriorità caratterizza anche l'uso della ragione, non più elevata al livello della fede, ma *alla ricerca di garanzie razionali*. Tale razionalismo, che contrasta con la fede nello Spirito Santo, è pure all'origine del *Filioque*, che è un'eresia non tanto di per sé, quanto come imposizione autoritaria ed arbitraria, un vero *fratricidio morale* consumato contro gli Orientali.

La ragione e la legge sono le categorie di Roma, mentre è trascurato l'amore per i fratelli nella fede. In fondo, *Filioque*, Inquisizione, Primato papale sono anelli della stessa catena, la catena del razionalismo, egoistico ed esterioristico. Persino la Riforma è stata incapace di restaurare l'accordo di fede e ragione. La meccanicità e la freddezza, l'analiticità della scolastica sono passate nel Protestantesimo, e quindi nell'Idealismo tedesco.

#### 4. Chomjakov e l'ecclesiologia della Sobornost'

L'ecclesiologia è la parte più duratura del pensiero chomjakoviano. La dottrina contenuta nei dogmi non attira molto l'attenzione di Chomjakov. Ciò che gli interessa è la loro portata ecclesiologica. Una tematica questa che si ritrova in tutti i suoi scritti religiosi. In *Cerkov' Odna* egli scrive:

[1] *L'unità della chiesa procede necessariamente dall'unità di Dio, poiché la chiesa non è una moltitudine di persone nella loro individualità, ma l'unità della grazia di Dio vivente nella moltitudine di creature ragionevoli, che si sottomettono alla grazia.*

[4] *La chiesa è detta **una, santa, sobornaja** (cattolica ed universale), **apostolica**; perché essa è una, santa, in quanto appartiene a tutto il mondo, e non ad una certa località; perché per essa si santificano tutta l'umanità e tutta la terra, e non un dato popolo o paese; perché la sua essenza consiste nell'accordo e nell'unità di spirito e di vita di tutti i suoi membri, per tutta la terra, che la riconoscono; perché infine nella scrittura e dottrina apostolica è contenuta tutta la pienezza della sua fede, le sue speranze ed il suo amore. Ne consegue che quando una qualsiasi società cristiana è detta Chiesa locale, per esempio greca, russa, siriana, allora tale denominazione indica soltanto un insieme di membri della chiesa, viventi in quel dato paese, la Grecia, la Russia, la Siria, ecc. ... e non implica il presupposto che una comunità cristiana possa esprimere la dottrina ecclesiale o dare alla dottrina ecclesiale una interpretazione dogmatica senza il consenso delle altre comunità; ed ancor meno presuppone che una data comunità o un suo pastore possano prescrivere la propria interpretazione alle altre. La grazia della fede è inseparabile dalla santità della vita, e né una comunità da sola o un pastore da solo possono essere riconosciuti custodi di tutta la fede, né un solo pastore né una sola comunità possono considerarsi rappresentanti di tutta la santità ecclesiale<sup>20</sup>.*

Per indicare il carattere essenziale della Chiesa Chomjakov usa il termine

---

<sup>20</sup> *Cerkov' Odna*, § 1 e 4.

*sobornaja*, che si ritrova comunque già nelle traduzioni del Credo in russo nell’XI-XII secolo. *Sobornaja* non traduceva letteralmente il greco *katholiké*, ove prevaleva il senso di universalità ed ecumenicità. L’aggettivo russo convogliava anche il senso di conciliarità (concilio = *sobor*). Si ricordi ad esempio che nella professione di fede di Vladimir c’era anche l’adesione ai sette concili ecumenici.

Chomjakov però nel parlare di *chiesa sobornaja* non intendeva indicare solo l’universalità geografica della chiesa, né una pura e semplice adesione alle verità definite dai concili. Né per *sobornost’* si intende che l’organo supremo del magistero è il concilio (in contrapposizione al papa, nella chiesa romana). *Sobornost’* è soprattutto *l’unanimità libera* che è alla base della vita nella chiesa ortodossa.

Mentre il Cattolicesimo romano può vantare una unità esteriore, senza libertà interiore; mentre il Protestantismo può vantare una certa libertà individualistica, senza unità; l’Ortodossia possiede sia l’unità che la libertà interiore.

**Chiesa “cattolica” o “sobornaja”** è la chiesa che è secondo tutti o secondo l’unità di tutti: *“La chiesa dell’unanimità libera, dell’unanimità perfetta, la chiesa in cui non vi sono più nazionalità, non vi sono più Greci o Barbari, né differenze di condizione, né padroni né schiavi ...La Chiesa degli Apostoli nel IX secolo non è né la chiesa kath’ékaston (secondo ciascuno), come presso i Protestanti, né la chiesa katà ton episkopon tés Romés (secondo il vescovo di Roma), come presso i Latini; ma è la chiesa kath’olon (secondo l’unità di tutti) come era prima dello scisma occidentale: poiché questo scisma, lo ripeto, è l’eresia contro il dogma dell’unità della chiesa”*<sup>21</sup>.

Il **confronto col Cattolicesimo** e il Protestantismo potrebbe far pensare alla *sobornost’* come parlamentarismo (in contrasto con la monarchia cattolica e l’anarchia protestante). Ma il Chomjakov insiste sull’interiorità, sulla coscienza ecclesiale, non su una particolare forma di governo. La questione di fondo non è tanto l’acceptare o meno i dogmi dell’Ortodossia (che sono un fatto concettuale ed esteriore), quanto, accogliendo dentro di sé l’impronta dello Spirito, vivere la vita stessa dell’Ortodossia. Come i dogmi, così i riti. Essi sono poesia e simbolo. Non devono essere nullificati, come fa il Protestantismo, né feticizzati come fa il Cattolicesimo (che ne ha fatto degli atti magici).

**La *sobornost’* di Chomjakov** si presenta dunque come un immanentismo spiritualistico, come *tradizione ecclesiale interiorizzata e vissuta*. Per cui è automaticamente escluso qualsiasi organo esteriore di infallibilità. L’unico capo della chiesa è infatti il Cristo. *L’infalibilità appartiene alla chiesa intera, a tutto il popolo di Dio*. In tal senso provvidenziale gli apparve il pronunciamento dei patriarchi orientali in risposta all’enciclica di Pio IX *“In suprema Petri Apostolica Sede”* (1848), in cui si affermava che *guardiano della fede ortodossa è l’intero popolo di Dio*.

*Chi si attendeva un tale fenomeno ? Chi avrebbe creduto che*

---

<sup>21</sup> *L’Eglise Latine*, p. 398-99

*l'istinto della verità ecclesiale raggiungesse una tale chiara consapevolezza in un clero poco istruito e profondamente danneggiato da circostanze esteriori e dalla sua scienza scolastica? Quello che dicevamo fra noi, e che nessuno osava e poteva dire o pubblicare espressamente, è stato proclamato universalmente: la dottrina più antigerararchica (intendendo la gerarchia alla maniera occidentale) è predicata dai più alti gerarchi della nostra chiesa, ed in un modo così semplice, con tale decisa convinzione che, a parte chi non vuol proprio vedere, ciascuno che ascolta deve subito scorgere tutta la vita interiore e libera dell'Ortodossia. (...) La verità spirituale, una volta ammessa e resa cosciente, non si limita e non può limitarsi solo alla sfera della dogmatica. La fede ha in se la forza di abbracciare necessariamente tutta la vita; il riconoscimento del popolo ecclesiale come custode della verità, come qualcosa di integro e spiritualmente vivente, e l'immersione della stessa gerarchia nel popolo comportano conseguenze non soltanto nella vita ecclesiale, ma anche nella vita sociale e civile<sup>22</sup>.*

L'Oriente, fedele alla filosofia dei Padri, ha conservato lo spirito e la struttura che Cristo ha voluto per la sua Chiesa. La categoria dell'amore è rimasta parte integrante della conoscenza integrale della verità. Non c'è una classe di persone ad avere il monopolio della verità, ma questa è conservata e vissuta da tutto il popolo credente. La verità di fede non è raggiungibile con la sola ragione, ma con la ragione permeata di amore e di vita di fede. Da cui si deduce che la *verità è inscindibile dalla santità*. Senza santità e senza fede autentica la verità è morta.

Su questi presupposti appare chiaro che non ci può essere nella chiesa una categoria di persone che insegna (*ecclesia docens*) e una categoria che apprende (*ecclesia discens*). La santità infatti non è, e non può essere, appannaggio di una categoria. La gerarchia è necessaria alla chiesa, per svolgere un servizio di guida e vigilanza, ma essa non può essere un'autorità, come neppure Dio è un'autorità. Qualsiasi autorità per sé stessa è un fatto esteriore, mentre nella chiesa c'è solo libertà, interiorità e spiritualità:

***La Chiesa è l'autorità, ha detto il critico di un'opera importante del sig. Guizot ... Povero romano! Povero protestante! No. Né Dio né il Cristo, né la sua Chiesa sono l'autorità, che è qualcosa di esteriore. Essi sono la verità, essi sono la vita del cristiano, la sua vita interiore.***

*Una legge tutta esteriore, e di conseguenza razionale, aveva rimpiazzato la legge morale e viva, la quale soltanto è inattaccabile da parte del razionalismo, poiché essa abbraccia non la sola ragione dell'uomo, ma tutto il suo essere. Il razionalismo si sviluppò sotto forma di decisioni d'autorità, inventando così il purgatorio per spiegare la preghiera per i morti, costituendo tra l'uomo e Dio una bilancia di obblighi e di meriti (pp. 38-39).*

---

<sup>22</sup> *Corrispondenza*, nel vol. VIII, del Polnoe Sobranie Sočinenii, pp. 276-277. Si noti che *L'Enciclica dei patriarchi orientali* fu pubblicata in Russia dal Santo Sinodo nel 1850. Il passo chiave suona in russo: «*U nas ni patriarchi, ni sobory nikogda ne mogli vvesti čto libo novoe, potomu čto chranitel' blagočestija u nas est' telo Cerkvi, t.e. narod*».



Particolarmente preso dall'elemento interiore e dall'armonia spirituale regnante fra le Chiese ortodosse, Chomjakov mostra di non dare molta importanza allo stato di sudditanza della chiesa russa nei confronti dello stato né alle differenze sacramentarie fra una chiesa ortodossa e l'altra e l'altra. Tutti temi questi che gli erano stati sollevati dal diacono anglicano William Palmer, desideroso di entrare nell'ortodossia, ma dissuaso da questi ostacoli.

Sul primo punto, quello della **soggezione allo stato**, Chomjakov ritiene che si tratti di una soggezione tutta esteriore, che non intacca la libertà interiore: *Che la libertà d'opinione nelle questioni civili o politiche sia o non sia troppo repressa, non è affar nostro in quanto membri della Chiesa, benché per quanto mi riguarda so bene di essere ridotto quasi completamente al silenzio. Ma lo Stato mai interferisce direttamente nella censura di opere che riguardano questioni religiose* <sup>23</sup>. E comunque, continua Chomjakov, trattasi di un fatto accidentale, non di un principio: *Ogni altra Comunione deve essere giudicata nei suoi principi; soltanto l'Ortodossia dovrebbe essere giudicata su un semplice fatto di un congiuntura storica! Dove sta la giustizia di un simile modo di giudicare?*

Ancor più avvertito era dal Palmer il problema del **ribattesimo**. Egli che per tutta la vita si era occupato della chiesa ortodossa, amandola fino a fare passi concreti per aderirvi, trovandosi in Grecia si vide prospettare la necessità di essere ribattezzato. Quando poi si rivolse ai russi, che erano già stati informati da A. Murav'ev, che si era rivolto all'autorevole metropolita di Mosca Filarete, questi risposero che se fosse venuto in Russia sarebbe stato accolto senza la ripetizione del battesimo. Solo che, mentre Filarete vedeva la gravità della questione ed auspicava un incontro con la gerarchia ortodossa greca, Chomjakov, pur allineato sulle posizioni russe, non vedeva il problema:

*Tutti i sacramenti sono realizzati soltanto in seno alla vera Chiesa, e non ha importanza se sono celebrati in una forma o in un'altra. La riconciliazione si ottiene con la ripetizione del sacramento o col suo completamento, dando pieno ed ortodosso significato a quel rito che prima era insufficiente o eterodosso. La ripetizione dei precedenti sacramenti è contenuta virtualmente nel rito o nel fatto della riconciliazione. Perciò la ripetizione visibile del battesimo o della cresima, benché non necessaria, non può essere considerata un errore, e costituisce solo una differenza rituale senza alcuna differenza di opinione [...] . Il ribattesimo dei cristiani non conteneva alcun errore, ma l'ammissione dell'errore (se pure si tratta di errore), trattandosi di un errore locale è più che sufficiente per giustificare la Chiesa orientale. E' questo un caso del tutto diverso dalla vendita delle indulgenze. Era un errore dell'intera Chiesa romana, essendo stato non soltanto sancito dal suo infallibile capo, ma emanando direttamente da lui (...). La vendita delle*

---

<sup>23</sup> Cfr. W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years*, I. Containing a correspondence between Mr William Palmer, fellow of Magdalen College, Ixford, and M. Khomiakoff, in the year 1844-1854, London 1895, p. 126-127.

*indulgenze non può neppure essere condannata da un punto di vista romano. Una volta che la salvezza è considerata raggiungibile con mezzi esteriori, è evidente che la Chiesa ha il diritto di scegliere gli strumenti, considerando le diverse circostanze della comunità [Birkbeck, 62-64].*

Rispondendo al Chomjakov, il Palmer sottolineava l'importanza del problema, trattandosi del sacramento di iniziazione cristiana. Per lui era vitale al fine delle successive scelte sapere se era già battezzato o non lo era. Se nell'Ortodossia riceveva da due Chiese due risposte diverse su un punto così importante, *Io devo considerarlo come un serio ostacolo al mio continuare a cercare la comunione con loro. Io devo dire loro, che esse devono essere in grado di dirmi chiaramente se sono o non sono battezzato, prima che esse possano trattare con me altre questioni [ivi, 146].*

Nel rispondere a questa obiezione, forse per il grande desiderio di non perdere questa "vocazione", Chomjakov fa un piccolo strappo al suo massimalismo confessionalistico. Quella grazia che egli sembra non riconoscere a coloro che non vivono l'esperienza ecclesiale ortodossa, ora in parte cerca di recuperarla mediante l'aggettivo "full" (piena) riferito alla grazia. In un punto viene messo tra parentesi, quasi fosse un aspetto secondario avere una *full grace* (grazia piena) oppure non averla per niente:

*Devo dire che al riguardo c'è un certo fraintendimento. La Chiesa russa, come del resto la Chiesa orientale (cioè l'intera Chiesa cattolica), non ammette che un battesimo scismatico abbia conferito la piena grazia del battesimo. L'unica differenza consiste nel fatto che la Chiesa russa considera il rito compiuto, quella greca lo considera non canonico e ritiene più conveniente la sua ripetizione. Entrambe partono dal concetto che il convertito ritenga di non aver ancora ricevuto la grazia del battesimo e che deve pregare per ricevere la (piena) grazia del Sacramento, che egli ottiene o con la ripetizione del rito o mediante le preghiere di riconciliazione che danno efficacia ad un rito altrimenti inefficace [ivi, 158].*

Come si può vedere, l'apparizione del Chomjakov sulla scena della teologia porta due conseguenze molto importanti, anche se con segno diverso. Da un lato non c'è dubbio che con le sue intuizioni egli toglie dall'angolo la teologia ortodossa, troppo pressata sia da parte cattolica sia da parte protestante. La sua teologia punta verso un'interiorità indubbiamente più autentica a confronto con l'esteriorità occidentale. Tuttavia questo eccesso di interiorità rende praticamente inverificabile ogni affermazione, in quanto esclude come razionalismo qualsiasi tentativo di verifica.

L'altra conseguenza è quella del massimalismo, che accogliendo come perentorio il detto *Extra Ecclesiam nulla salus*, rende praticamente vuoto di significato qualsiasi dialogo con le altre chiese cristiane. Con questi presupposti, avvertiti anche nel mondo ecclesiastico e teologico russo dell'epoca, era impossibile che non sorgessero vivaci discussioni e controversie.

## 5. La controversia intorno a Chomjakov

Nel suo «*Discorso sui destini della scienza teologica in Russia*», **V.F. Pevnickij** criticò la posizione di Chomjakov sul rapporto fra gerarchia e laicato, nel senso che Chomjakov distruggeva la distinzione di queste due realtà, come sopprimeva la distinzione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens* [Trudy 1869].

A favore di Chomjakov si pronunciò invece **A.M. Ivancov-Platonov** (1835-1894) a nome della redazione del *Pravoslavnoe Obozrenie* (la rivista teologica dell'Accademia di Mosca). Nel suo articolo «*Sguardo al passato e speranze per il futuro*» l'autore esprimeva compiacimento che anche il *Christianskoe Čtenie* riconosceva l'importanza dell'opera del Chomjakov. Contro il Pevnickij, Ivancov Platonov ribadiva che il popolo non è una forza oscura e istintiva la cui volontà e pensiero sarebbe la gerarchia. L'ortodossia non ha mai condiviso la posizione cattolica sul rapporto gerarchia-laicato.

Nella replica il Pevnickij ribadiva l'imprecisione e l'indeterminatezza delle posizioni del Chomjakov. Quest'ultimo, a suo avviso, avrebbe dovuto essere più esplicito sul fatto che «*il Salvatore, unico maestro di tutti, confidò agli apostoli la guida della chiesa e la facoltà di dirimere questioni dubbie; gli apostoli stabilirono vescovi e presbiteri nelle varie città, affidando loro la causa della fede e i decreti, per cui essi dovevano essere non solo la volontà e il pensiero del popolo, ma anche la forza vigilante di esso*» [Trudy 1870]. All'accusa dell'organo dell'Accademia di Mosca, che così facendo il Pevnickij faceva sua la posizione dei cattolici, questi ribatteva che tale era anche la posizione comune nell'Ortodossia e che recedere da essa significava passare al Protestantesimo.

Poco più di dieci anni dopo la controversia si riaccese e vide come protagonisti ancora una volta i *Trudy* di Kiev e il *Pravoslavnoe Obozrenie* di Mosca. Nel suo articolo «*Slavofilismo e liberalismo*», **P.I. Linickij** (1840-1906) criticava il ruolo che Chomjakov e gli slavofili riservavano alla *nacional'nost'* nell'ambito della teologia. Anche la critica al cattolicesimo era contraddittoria: da un lato lo si accusava di eccessivo razionalismo e dall'altro di sottomettere tutto (anche la ragione) al potere gerarchico. Inoltre l'accento dato alla chiesa interiore andava a tutto discapito di un equilibrio fra la chiesa visibile e quella invisibile [Trudy 1882].

Al Linickij replicò **Fiodor I. Smirnov** con l'articolo: «*La dottrina teologica degli Slavofili nel giudizio del prof. Linickij*» [Pravoslavnoe Obozrenie, 1883]. Secondo questo autore la negazione della distinzione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens* non comporta la negazione della distinzione fra gerarchia e laicato, tant'è vero che Chomjakov più volte parla del dovere della gerarchia di proclamare la parola di Dio e di avere appunto questo servizio specifico.

Il Linickij tornò sull'argomento affermando che nonostante il tentativo di Chomjakov di tenersi equidistante dal Protestantesimo e dal Cattolicesimo non c'è dubbio che è molto più vicino al primo. L'avversione di Chomjakov per il Cattolicesimo lo ha portato a negare anche diverse verità comuni a Cattolicesimo e Ortodossia. «*La chiesa ortodossa non rigetta il Cattolicesimo nella sua totalità, ma solo ciò che in esso si allontana da essa come chiesa universale*» [Trudy 1884].

Indipendentemente dalle polemiche precedenti aveva preso posizione **Aleksandr Vasil'evič Gorskij** (1812-1875), professore prima di *Storia della chiesa* e poi di *Teologia Dogmatica* all'Accademia di Mosca. Egli si era

interessato precedentemente alla storia del termine *sobomaja*, per cui fu attratto dall'ecclesiologia di Chomjakov, anche se in termini di critica<sup>24</sup>. Confrontando il catechismo di Filarete Drozdov e *La Chiesa è una* di Chomjakov, il Gorskij nota che in quest'ultima c'è troppo squilibrio fra la chiesa interiore (prevalente) e quella esteriore (quasi inesistente). Per quanto riguarda alcuni aspetti particolari è falso che Roma abbia creato l'eresia del Filioque in conseguenza della rottura della fraternità con la chiesa orientale. Tale errore l'aveva già prima dello scisma. Altro errore nei confronti della chiesa romana è quello di negarle «*La grazia di Dio nella confessione di fede, come pure nella vita*». La chiesa ortodossa non ha né ha mai avuto un atteggiamento così negativo verso i Cattolici. Ciò è chiaramente dimostrato dal riconoscimento del battesimo e degli altri sacramenti. Nel caso di conversioni, la Chiesa Ortodossa non ripete il battesimo e di solito neppure la confermazione, né ripete l'ordinazione se si tratta di sacerdoti della chiesa romana.

Gorskij ritiene erroneo anche il parlare di vuoto ecclesiologico al di fuori dell'Ortodossia. Quando S. Giovanni rimprovera le sette chiese o S. Paolo richiama i Galati usano sempre il termine *chiesa* nonostante gli errori. Inoltre la teologia di Chomjakov è poco cristologica. Tutto fa derivare dalla chiesa (popolo), mentre è il Cristo che comunica la grazia per il tramite della chiesa. Infine la confusione fra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens* è esplicitamente condannata dal canone 64 del VI Concilio Ecumenico, nel quale si proibisce ai laici di insegnare e di parlare pubblicamente su temi concernenti la fede; e ciò ad evitare che i laici possano arrogarsi il diritto e la dignità dell'insegnamento.

Tra i difensori di Chomjakov va ricordato **Nikita P. Giljarov-Platonov** (1824-1887), professore all'Accademia di Mosca di Ermeneutica e Dottrina delle confessioni, eresie e scismi. L'originalità e la novità di Chomjakov è difesa anche da **Nikolaj I. Barsov** (1839- 1903), professore di pastorale e omiletica all'Accademia di Pietroburgo.

Molto vicino alle tesi chomjakoviane è **Evgenij P. Akvilonov** (1861-1911), la cui opera maggiore è la «*Dottrina neotestamentaria sulla Chiesa. Saggio di ricerca dogmatico-esegetica*». Mentre **Vladimir Z. Zavitnevič**, professore di Storia della Russia all'Accademia di Kiev, è autore di un'opera notevole: «*Aleksej Stepanovič Chomjakov*» (Kiev 1902), oltre ad altri studi sulla teologia slavofila.

---

<sup>24</sup> «*Osservazioni sulle opere teologiche di Chomjakov*», pubblicato postumo nel *Bogoslovskij Vestnik* (1900).

## CAPITOLO VII

### IL SECOLO XIX

#### **Filarete Drozdov e Makarij Bulgàkov**

Agli inizi del XIX secolo l'indirizzo scolastico teologico russo mantenne la sua continuità con quello precedente, tuttavia si avvertiva il bisogno di una maggiore rigosità metodologica. Nel 1809 molte voci si levarono affinché le scuole di teologia rispondessero a tale esigenza, e così nel 1812 fu pubblicato un *Sommario* delle scienze teologiche. Due anni dopo venivano promulgate le *Ordinazioni per le Accademie Ecclesiastiche*, le quali andarono ad armonizzarsi col *Sommario*. Molti professori si cimentarono con l'elaborazione sistematica dei corsi, ma la maggior parte di questi lavori restò inedita<sup>25</sup>.

#### **1. La riforma delle scuole ecclesiastiche del Protasov.**

In tutto questo periodo prevalse la precedente corrente, per così dire, filoprotestante che faceva capo al Prokopovic. I manuali più in uso nell'insegnamento della dogmatica erano quelli di Teofilatto Gorskij (+ 1788) e di Ireneo Fal'kovskij (+ 1827). Poi, soprattutto dopo la riforma degli studi avviata nel 1836, la tendenza generale mutò, nel senso di un ritorno alla tradizione "cattolica". Questa riforma si collegava alla trasformazione in senso autoritario della figura dell'Alto procuratore del Santo Sinodo. Già sotto il Nečaev (1833-1836) c'era stata questa evoluzione, interrotta dalla decisa opposizione del Sinodo che costrinse il Nečaev a dimettersi. Col successore, conte Nicola Protasov, eletto dal Sinodo stesso, la figura dell'alto procuratore cominciò a trasformarsi fino a diventare il capo del Santo Sinodo e della *Amministrazione della Confessione Ortodossa*.

Questi si ripropose di spezzare il dominio teologico filoprotestante e liberale di Feofan Prokopovič (che continuava nel manuale di Teofilatto Gorskij) e di tornare alla tradizione patristica. A questo scopo istituì la cattedra di Patrologia, che come materia ausiliare esisteva già dal 1814. Tuttavia, intuendo che una cattedra simile non avrebbe frenato il predominio del Prokopovič e delle incertezze dottrinali filoprotestanti, decise di fare ricorso alla teologia kieviana, esortando il metropolita Filarete a curare la ristampa di opere come la *Confessione Ortodossa* di Pietro

---

<sup>25</sup> Cfr. Macaire, *Théologie Dogmatique*, I, Paris 1860, p. 76.

Mogila, la *Pietra della fede* di Stefano Javorskij nonché la *Confessione di Dositeo* del 1672.

A reagire criticamente a tutto questo fu la *Commissione per le scuole ecclesiastiche* (esistente dal 1808), ma Protasov non si scompose. La soppresse e al suo posto istituì nel 1839 l'*Amministrazione delle scuole ecclesiastiche*. A dimostrazione del suo potere, il Protasov, nell'ambito delle discussioni sulla traduzione della Bibbia in russo, riuscì nel 1840 ad allontanare dalla capitale e rimandare nelle rispettive diocesi i due gerarchi più influenti, il metropolita di Mosca Filarete Drozdov ed il metropolita di Kiev, Filarete Amfiteatrov.

Sempre nel 1840 Protasov cominciò ad insistere a che i professori di teologia preparassero trattati omogenei e tra loro concatenati affinché gli studenti avessero a disposizione l'intera trattazione teologica. Per sfuggire a quella indeterminatezza dei manuali precedenti, dipendenti fra l'altro dall'occidente protestante, Protasov dispose che simili trattati dovessero avere un'impostazione storica. Quindi non sarebbe bastato più esporre la dottrina ortodossa, ma era necessario delinearne i presupposti patristici e gli sviluppi nel corso della storia della Chiesa<sup>26</sup>.

L'opera chiave della riforma scolastica era dunque la *Confessione Ortodossa* del Moghila, di cui il Protasov fece stampare nel 1837 ben trentamila esemplari (nel 1841 si era già alla dodicesima edizione), e l'anno dopo la Commissione delle scuole teologiche era stata costretta ad imporla come testo base nella sezione inferiore dei seminari<sup>27</sup>. Né la cosa si fermò lì, poiché nel 1840 il santo Sinodo confermava tale insegnamento per i seminari, tra gli argomenti da trattarsi obbligatoriamente. Una circolare dell'Amministrazione delle scuole ecclesiastiche in data 28 agosto 1845 ordinava nello stesso anno qualcosa di simile alle accademie e quindi a livello superiore, imponendo quindi ai professori di *fissare tutti i dettagli dell'insegnamento teologico* sulla base della Professione del Mogila.

## **2.- L' Ecclesiologia ecumenica di Filaret Drozdov**

Filarete fu la personalità ecclesiastica più autorevole nella storia della Chiesa russa del XIX secolo. A suo agio in quasi tutti i campi aventi qualche relazione alla Chiesa, in mezzo alle innumerevoli difficoltà che pressavano i gerarchi della Chiesa ortodossa, egli svolse la sua attività pastorale in modo esemplare. I rapporti con lo stato furono caratterizzati da una non comune accortezza.

Nato a Kolomna nel 1872, studiò alla Troickaja Lavra e si impose all'attenzione dello stesso metropolita Platon Levšin. Ivi insegnò greco ed ebraico, rivelando inoltre un notevole talento per la predicazione. Ventottenne (1812) divenne rettore dell'Accademia ecclesiastica, di Pietroburgo. Il favore di Amvrosij, successore di Platon, e del principe Golicyn, procuratore generale del

---

<sup>26</sup> Cfr. A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pp. 423-426.

<sup>27</sup> Cfr. Macaire, *Introduction*, Paris 1857, p. 605.

Santo Sinodo, gli diedero la possibilità di realizzare le sue capacità in campo sociale e religioso. Si diede molto da fare, ad esempio, per la diffusione della Bibbia. Arcivescovo di Tver' (1819), poi di Jaroslav (1820) e quindi di Mosca (1821), ove rimase, come metropolita (1826), sino alla morte (1867).

Dal punto di vista teologico non lasciò opere di gran mole. Ma il tono dei riferimenti che vengono fatti alle sue opere si distingue come un richiamo ad uno che *fa testo* nella dottrina ortodossa. Come spesso avviene in tali casi, a lui rinviano pensatori che intendevano sostenere opinioni esattamente contrarie a quelle di altri che pure si rifacevano a lui.

Oltre le numerose prediche, tra i suoi scritti sono degni di menzione: «*Il Catechismo cristiano esteso*»<sup>28</sup>; «*Conversazioni fra uno che indaga ed uno che è convinto sull'Ortodossia della Chiesa cattolica orientale*»<sup>29</sup>. Interessante è anche la raccolta di scritti che va sotto il titolo di «*Raccolta di opinioni*»<sup>30</sup>, pubblicata postuma in vari volumi.

**Il Catechismo cristiano esteso** ebbe una sua storia. Iniziato negli anni venti, fu criticato per il sapore protestantico di qualche articolo. Dopo varie revisioni fu pubblicata l'edizione del 1839, con l'approvazione del Santo Sinodo, e fu proprio questa edizione ad avere un'immensa diffusione; essa soppiantò praticamente tutti gli altri catechismi esistenti, non escluso quello del Mogila (*la Confessione ortodossa*). Ebbe numerosissime ristampe e varie traduzioni in lingue straniere. In greco si ebbe una traduzione nel 1848.

La parte che aveva dato adito alle critiche era stata quella riguardante la Tradizione, insufficientemente trattata, specialmente considerando lo spazio dedicato alla Sacra Scrittura. La struttura non si discostava molto dalla *Confessione* del Mogila (Tre parti: Fede, Speranza e Carità), ma ne eliminava la terminologia scolastica.

**La diffusione della Bibbia in Russia.** Non sembra che Cirillo e Metodio avessero tradotto in slavo ecclesiastico tutti i libri della Bibbia, ma solo quelli utili alle celebrazioni liturgiche. La prima traduzione integrale fu portata a termine su iniziativa dell'arcivescovo di Novgorod Gennadio nel 1499 (tra i traduttori figura il domenicano Beniamino). La prima Bibbia completa fu stampata a Ostrog nel 1581 (*Ostrožskaja Biblija*), mentre a Mosca fu stampata solo nel 1663. Ma la Bibbia in Russia ebbe sempre vita difficile a causa dei numerosi errori che alcuni volevano correggere in base agli originali ebraici o greci, altri preferivano che non si alterasse l'antico testo slavo. Un'altra edizione *corretta* fu redatta nei 1751. Intorno al 1816 si cominciò a pensare di tradurre la Bibbia dallo slavo ecclesiastico in russo sull'esempio del patriarca Cirillo che aveva promosso un'operazione analoga in lingua neogreca. Nel 1818 si cominciò col Nuovo Testamento, poi si passò al Vecchio Testamento, ma nel 1826 Nicola I abolì la Società Biblica Russa e fece interrompere le traduzioni. Nel 1823 era apparso anche il Catechismo di Filarete, con il Credo, il Padre Nostro, i Dieci Comandamenti e dei brani biblici in traduzione russa. La soppressione della Società Biblica Russa fece convogliare critiche e sospetti anche su Filarete. Le

---

<sup>28</sup> *Christianskij prostrannyj Katichizis, 1839*

<sup>29</sup> *Razgovory meždu ispytujušim i uverenym o Pravoslavii Vostočnoj kafoliceskoj Cerkvi, Mosca 1841*

<sup>30</sup> *Sobranie mnenij i otzyvov*

cose cambiarono solo alla morte di Nicola I (1856), allorché Alessandro II accolse la sua richiesta di procedere nella traduzione della Bibbia in russo e far di tutto per diffonderla. Alla morte di Filarete (1867) l'opera non era ancora compiuta.

**Nei Razgovory l'ecumenismo russo** ritrova i suoi fondamenti teologici, i richiami scritturistici sono numerosi. La verità della Chiesa ortodossa è messa in risalto specialmente nei confronti della Chiesa di Roma. Le sue argomentazioni non sono nuove. In fondo sono le stesse della teologia tardo-bizantina e di quella prokopoviciana, anche se notevolmente più sobrie e concise. Ma lo spirito soprattutto è diverso. Si potrebbe parlare della prima ecclesiologia ecumenica russa. L'Ortodossia non è vista come l'unica vera religione, ma come la *puramente vera*. Per Filaret anche la Chiesa di Roma viene da Dio (*I Vostočnaja i Zapadnaja Cerkov' sut' ot Boga*) e possiede i mezzi di salvezza per i suoi membri. Non si tratta di una Chiesa (orientale) di fronte ad una non-Chiesa (occidentale), come sembra dire il suo contemporaneo Chomjakov, ma piuttosto di due parti della Chiesa universale:

*Entrambe le metà della Chiesa visibile (poloviny vidimoj Cerkvi), quella orientale e quella occidentale, come identiche nell'essenziale, sono ugualmente membri o parti dell'unico corpo della Chiesa universale (členy ili časti edinago Tela Vselenskoj Cerkvi), ma si differenziano per il grado di purezza da esse espresso del vero Spirito di Cristo, di corrispondenza allo Spirito di Cristo, all'unione col quale esse conducono seguendo la via retta e fedele in modo diverso. Sotto questo aspetto la priorità (preimuščestvo) spetta alla Chiesa orientale, in quanto insegna la dottrina pura, che conduce all'unione con lo Spirito di Cristo e che non si discosta nella sua professione di fede dall'antica Chiesa universale, per cui per il suo spirito è più fedele o più corrispondente allo Spirito divino. La Chiesa orientale è la Chiesa puramente vera (čisto istinnaja cerkov), membro fortissimo e più sano nel grande Corpo della Chiesa universale. La Chiesa occidentale, invece, avendo mescolato alla verità divina false opinioni umane, è una Chiesa non puramente vera (ne čisto istinnaja cerkov') e, secondo il nostro giudizio umano, membro debolissimo e meno sano della Chiesa, Corpo di Cristo, ma curato in vari modi dal Signore e Capo, dove sullo stesso fondamento del Cristo si costruisce utilizzando però legno, fieno e stoppia (1 Cor., 3, 12).<sup>31</sup>*

---

<sup>31</sup> Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви (*Conversazioni fra uno che ricerca ed uno che è già convinto intorno all'ortodossia della Chiesa orientale greco-russa*), 2<sup>da</sup> ed., Moskva 1833. Il testo russo è alle pp. 10-11: В истинной вселенской Церкви есть две стороны: видимая и невидимая. Видимую своею стороною Вселенская церковь в настоящее время обнимает собою Западную и Восточную половины Христианства, находящиеся между собою до времени в отношениях видимого разобщения и разногласия, или разделения.



Al che colui che cerca esclama:

*Allora dovrei considerare vera Chiesa ad esempio anche quella di Roma ? Risposta: Tu mi spingi continuamente a giudicare. Sappi che, attenendomi alle su menzionate parole della Sacra Scrittura, non oso chiamare falsa alcuna chiesa che crede che Gesù è il Cristo. La Chiesa cristiana può essere soltanto o puramente vera, che professa cioè la dottrina divina vera e salvifica senza mescolanza di opinioni umane false e dannose, oppure non puramente vera, che mescola cioè alla vera e salvifica dottrina della fede di Cristo false e dannose opinioni umane<sup>32</sup>.*

Con la stessa apertura, anzi con maggiore partecipazione emotiva, Filarete si rivolgeva al Vecchiocredenti in diverse prediche. Dopo aver ricordato la differenza nel modo di rapportarsi ai libri liturgici, Filarete si soffermava sulle cose che uniscono:

*Sia i nostri che i vostri libri glorificano l'unica santissima Trinità, gli uni e gli altri proclamano la stessa fede nel Signore e Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo; gli uni e gli altri presentano per la nostra santificazione la virtù della grazia dei medesimi sette sacramenti, e per la conduzione della nostra vita vi sono gli stessi comandamenti; gli uni e gli altri si fondano sulla*

---

Невидимую своею стороною, как единое великое Тело Христово, Вселенская Церковь обнимает собою истинно верующих всех мест, времен и народов, и в настоящем состоянии видимаго разделения вселенская Церковь невидимо есть совокупность твердо держащихся верою краеугольного камня ея, Господа Иисуса Христа, Богочеловека, Искупителя, в обеих ея половинах или частных церквах Западной и Восточной. Обе половины видимой Церкви, как тождественныя в существенном, равно суть члены или части единого Тела Вселенской Церкви, но различаются между собою по степени выражаемой ими чистоты истинного Духа Христова, соответствия Духу Христову, к соединению с Которым оне ведут неодинаково прямым и верным путем. В этом отношении преимущество принадлежит церкви Восточной, как преподающей чистое учение, руководствующее к соединению с Духом Христовым, и неотделившейся в вероисповедании своем от древней Вселенской Церкви, и потому по своему духу вернее или более соответствующей Духу Божию. Восточная Церковь есть чисто истинная церковь сильнейший и более здоровый член в великом Телѣ Вселенской Церкви, а западная церковь примешавшая к Божественной истине ложныя человеческия мнения, есть не чисто истинная церковь и, по нашему человеческому суду, слабейший и менее здоровый, но врачуемый разными способами Господом и Главою член Церкви, Тела его, где на одном и том же Христовом основании строят из дерева, сена, соломы (1 Кор 3, 12).

<sup>32</sup> (И): Так разве я должен почитать истинною, например, и Римскую Церковь ? (У): Ты непременно хочешь заставить меня судить. Знай, же, что держась вышеприведенных слов Св. Писания, никакую церковь верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христианская Церковь может быть токмо, либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо нечисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложныя и вредныя мнения человеческия.

*parola di Dio, sulle regole apostoliche, conciliari e patristiche; gli uni e gli altri propongono un'unica e medesima costituzione per la liturgia della Chiesa e i sacri riti, con poche ed insignificanti differenze nei dettagli. Ecco l'unità.*<sup>33</sup>

Un linguaggio che lascia intendere il perché della sua apertura ecclesiale, vale a dire la forte convinzione e sensibilità per la gerarchia dei valori.

E' parlando dell'apostolicità che Filarete tocca l'argomento della gerarchia ecclesiastica. A suo avviso, la preservazione della dottrina apostolica non è confidata alla grazia vivente nei singoli membri, ma ad una istituzione che trae le sue origini personalmente dal Cristo, cioè la gerarchia. Mediante l'imposizione delle mani scende lo Spirito Santo che l'accompagnerà ininterrottamente nei secoli affinché svolga fedelmente il suo servizio nella Chiesa.

Specialmente nelle prediche e nella *Raccolta di opinioni* risalta la sua ispirazione scritturistica. La Bibbia è vista come la solidificazione della dinamica della storia sacra della salvezza; dunque, come evento, più che come libro. In questo evento il momento centrale è la venuta del Cristo che ha ristabilito la relazione Dio-uomo come era ai primordi della creazione. Dalla Croce si è passati alla Chiesa. Ed il servizio (*Služenie*) di Cristo è diventato il ministero della Chiesa nella storia.

**3. Il confronto tra Filarete e Chomjakov** è estremamente interessante. Entrambi provengono dalla tradizione del Prokopovič e di Platon Levšin. Ma mentre Chomjakov conserva l'afflato carismatico ed insiste sul ruolo di servizio della gerarchia ecclesiastica, Filarete si distacca man mano dal mondo del pietismo (forse grazie anche all'incontro con la spiritualità patristica del movimento creato da Paisij Veličkovskij) e perviene ad una visione decisamente gerarchica della chiesa; nel senso cioè non di una gerarchia solo di servizio, ma di autorità. Questo appare dalle sue lettere di natura pastorale o diplomatica, riferentisi non soltanto alla situazione ecclesiastica russa, ma alla gerarchia ortodossa anche di altri paesi. Il principale punto di contatto è la profonda convinzione di Filarete che le decisioni coinvolgenti tutta l'Ortodossia devono essere prese nella comunione (e quindi comunicazione) fra tutte le chiese ortodosse, in uno sforzo di superamento di divergenze e di consolidamento dell'unanimità. È un sentimento che ci permette di porre Filarete fra i pensatori che hanno contribuito allo sviluppo della concezione della *sobornost'*. Questo, più che lo stesso concetto di chiesa, ci sembra vicino alla mentalità chomjakoviana.

Come già P. Uspenskij faceva notare, Filarete non è del tutto coerente con la sua definizione di chiesa come l'insieme dei fedeli, infatti il laicato

---

<sup>33</sup> Concetti analoghi possono trovarsi nella sua predica: *Beseda k bratjam svjatago chrama svjatitelja Nikolaja, čto v Rogožskom, pri vnesenii v onyj chram ikony svjatitelja Nikolaja, darovannoj Ego [...] Imperatorskim Vysočestvom, Gosudarem Naslednikom Cesarevičem* (del 1856).

assume nel pensiero del metropolita di Mosca un ruolo chiaramente secondario. Anche quando dice che le chiese ortodosse devono decidere insieme ed esprimere l'unanimità nella fede, non è difficile per il lettore scorgere l'implicazione che per chiesa qui s'intende la gerarchia di quella chiesa. Ciò nonostante Filarete coglie qui uno degli elementi fondamentali della *sobornost'* chomjakoviana, in linea col Chomjakov che critica la visione monarchica (papale) della struttura ecclesiale.

Nei primi anni della sua attività teologica, specie nei *Razgovory*, Filarete rivolge la sua critica anch'egli verso il papato; più tardi la sua attenzione è rivolta piuttosto all'interno dell'Ortodossia, perciò combatte la forma monarchica con riferimento al patriarca di Costantinopoli. È interessante paragonare l'accoglienza estremamente diversa, riservata da *Chomjakov* e da *Filarete* alla famosa *Enciclica dei Patriarchi Orientali* del 1848. Da una parte *l'entusiasmo di Chomjakov*, derivante soprattutto dal paragrafo in cui i patriarchi sostengono che custode della fede è il popolo cristiano; asserzione che Chomjakov considera come comprova della sua ecclesiologia, basata sulla universalità ecclesiale, in contrapposizione ad una visione gerarchica della chiesa. Dall'altra fa riscontro il vivace *risentimento di Filarete*, derivato dal fatto che la chiesa russa, la più numerosa fra le chiese ortodosse, non sia stata consultata. Dal punto di vista contenutistico il giudizio di Filarete è negativo, forse non condividendo l'opinione dei patriarchi riguardo ai sacramenti dei Cattolici. Ma non è tanto il contenuto che interessa Filarete, quanto la omissione di comunicazione e consultazioni con la chiesa russa. Così è venuta meno la forma dei rapporti ecclesiali tramandata dalla tradizione, per la quale la voce dell'Ortodossia deve essere espressione della comunione nella fede e nell'amore di *tutte* le chiese ortodosse.

Non si deve perdere di vista in questo paragone che sia l'entusiasmo di Chomjakov che il risentimento di Filarete sono conseguenza del forte sentimento dell'universalità e della comunione nella chiesa. La loro reazione contrastante, cioè, tende ad affermare la stessa realtà della *sobornost'* ecclesiale, anche se l'accento cade su aspetti diversi. Chomjakov pone l'accento sul ruolo attribuito al popolo. Perciò nel suo entusiasmo gli sfugge la riflessione che la modalità con cui l'Enciclica fu scritta e pubblicata era in pieno contrasto con la struttura *sobornaja* della chiesa (cosa che aveva provocato il risentimento del metropolita di Mosca). Il risentimento di Filarete, d'altra parte, piuttosto che una rivendicazione della universalità ecclesiale tout court, era una rivendicazione dell'universalità gerarchica ecclesiale.

Quello che sembra un punto debole in Chomjakov, ma non altrettanto in Filarete, è l'atteggiamento nella problematica della validità dei sacramenti latini. *Il problema, sollevato dal diacono anglicano William Palmer*, del cui caso si occupò anche Filarete (informato dal Murav'ev), fu sentito in modo diverso da Chomjakov e da Filarete. Il primo tendeva a minimizzarlo, come una divergenza di rito fra la chiesa russa e la chiesa greca. Il secondo (a nostro avviso, più giustamente) auspicava un incontro

ecclesiale che risolvesse la questione, in quanto questa era una questione che oltre a scandalizzare i non-ortodossi, avrebbe potuto causare discordia all'interno stesso dell'Ortodossia. La lettura di Filarete crea l'impressione che egli ritenesse la posizione greca dogmaticamente erronea, e che solo per ragioni pastorali e di prudenza non si esprimeva in questi termini, anche per non dover negare l'unità dogmatica dell'Ortodossia. Le ragioni di Chomjakov non convinsero Palmer, il quale più tardi si fece cattolico. Chomjakov ebbe parole vivaci all'indirizzo della gerarchia greca per la sua intolleranza esagerata. Filarete invece colse bene la situazione del *buon Palmer*, comprendendo che il quadro che l'Ortodossia presentava, anche dal punto di vista dottrinale, non era un quadro ispirato all'armonia e all'unità.

Come Chomjakov ammettesse che Palmer potesse essere accolto nell'Ortodossia senza la ripetizione del battesimo è difficilmente spiegabile dal punto di vista della sua ecclesiologia.

La separazione di Roma da Bisanzio (e *a fortiori* la confessione anglicana) ha provocato, secondo Chomjakov, la perdita dello Spirito di verità e quindi la perdita della sua natura di chiesa. Come è possibile l'efficacia dei sacramenti provenienti dal *vuoto ecclesiologico* della chiesa latina? Dire che il compimento reale del battesimo si ha nella cresima non soddisfa, in quanto la chiesa russa riconosce non solo il battesimo ma tutti i sacramenti, anche l'ordine sacro, e non di rado accoglieva senza cresima, ma con la sola penitenza e la professione di fede. La ragione dunque di questa incoerenza dottrinale di Chomjakov si deve individuare nell'ardore missionario.

Queste considerazioni permettono un'altra riflessione che sembra toccare un argomento di grande importanza. Malgrado i punti di contatto, Filarete e Chomjakov divengono rappresentanti di *due correnti nell'atteggiamento degli Ortodossi verso i latini, ed i Cattolici* in particolare. Il metropolita di Mosca riconosce l'ecclesialità della chiesa cattolica, pur ritenendo che la dottrina di essa è costituita da una verità frammista ad errore. *Per lui lo Spirito divino agisce pur sempre nella Chiesa cattolica con la sua grazia. Per Chomjakov, la separazione dalla chiesa orientale è stata la fine di Roma come chiesa, la fine della vita di grazia.* Questo punto di arrivo getta luce sulle due correnti menzionate, permettendo di scorgere una certa continuità fra Mogila, la scuola di Kiev, Čadaev e Filarete, e una certa continuità fra Prokopovič, Levšin, Kireevskij e Chomjakov.

#### **4. La Dogmatica di Makarij Bulgàkov**

**Le Accademie ecclesiastiche** in Russia nel corso del XIX secolo furono quattro. L'Accademia di **Kiev**, fondata nel 1627 dal Mogila, ebbe come rivista teologica ufficiale gli «*Studi dell'Accademia Ecclesiastica di Kiev*» (*Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii*). L'Accademia di **Mosca**, fondata nel 1685, pubblicava «*La rassegna ortodossa*» (*Pravoslavnoe Obozrenie*) continuata nel 1892 dal «*Messaggero teologico (Bogoslovskij Vestnik)*»; di interesse teologico sono pure i «*Supplementi alle opere dei Santi Padri*» (*Pribavlenija k tvorenijam sv. Otcev*). L'Accademia di **Pietroburgo**, iniziata come «*Seminario slavo-greco-latino*» nel 1725, divenne tale solo nel 1809. La pubblicazione teologica principale fu «La

*lettura cristiana» (Christianskoe Čtenie) che ebbe il merito di pubblicare molti scritti patristici inediti. L'Accademia di **Kazan'** fu l'ultima in ordine di tempo, fondata nel 1842. La rivista principale fu «L'interlocutore ortodosso» (Pravoslavnyj Sobesednik).*

In queste accademie *l'insegnamento* era svolto *in latino* e soltanto nella seconda metà del XIX secolo si affermò il russo. I manuali di Dogmatica sino alla prima metà del XIX secolo erano quasi tutti in latino, ma dalla metà di questo secolo, specie dopo l'opera monumentale di Makarij, furono composti quasi tutti in russo.

**L'inizio del secolo XIX** non vide importanti mutamenti nel campo dell'indirizzo teologico *sistematico*. Il metodo prevalente era sempre quello del Prokopovič. I rappresentanti principali di questa corrente furono Feofilakt *Gorskij* (4-1788), il cui trattato fu ristampato nel 1831 a Mosca, nella Tipografia del Santo Sinodo, ed Irinej *Falkovskij* (+1827), il cui trattato è ritenuto il più aderente allo spirito del Prokopovič.

Tra gli altri autori ricordiamo: P. Goimannikov (+1837), G. Postnikov (\*1856), F. Amfiteatrov (+1857), P. Ternovskij (+1874) e **Antonij Amfiteatrov** (+1879). Quest'ultimo, dai suoi corsi all'Accademia di Kiev, trasse il trattato di Teologia dogmatica<sup>34</sup> che sino al 1862 ebbe ben otto edizioni. Ma l'autore che maggiormente si distinse verso la metà del secolo fu Makarij Bulgakov.

Colui però che più d'ogni altro si affermò come autore del manuale russo classico della teologia è **Macario Bulgàkov** (1816-1882). Se i trattati del Ternovskij e dell'Amfiteatrov rispondevano all'esigenza della chiarezza e della maneggevolezza, quello di Macario Bulgàkov rispondeva a quello della completezza della trattazione.

Rettore dell'Accademia di Pietroburgo (1850-1857) e più tardi (1879) metropolita di Mosca, Macario pubblicò dapprima una *Introduzione alla Teologia ortodossa*<sup>35</sup>. A distanza di due anni dall'*Introduzione*, Macario pubblicò la monumentale *Teologia dogmatica ortodossa*<sup>36</sup>, quindi una *Guida allo studio della teologia dogmatica cristiana ortodossa*<sup>37</sup>; ma egli è noto anche per la sua *Storia della Chiesa russa*, notevole per la pubblicazione di fonti direttamente da manoscritti rari.

**Lo schema dell'Introduzione** è il seguente:

*Parte prima* (Oggetto della teologia ortodossa): I: la religione (cap. I) e la rivelazione (cap. II), in generale; II: il Cristianesimo in quanto religione (cap. I), ed in quanto sola vera rivelazione (cap. II).

*Parte seconda*: Le fonti della Teologia ortodossa. I: la sacra Scrittura

---

<sup>34</sup> «Dogmatičeskoe Bogoslovie pravoslavnoj kafoličeskoj vostočnoj Cerkvi s prisovokupleniem obščago vvedenija v kurs bogoslovskih nauk», Kiev 1848,

<sup>35</sup> *Vvedenie v Pravoslanoje Bogoslovie*, Pietroburgo 1847, terza ed. 1863, sesta 1897. In francese fu pubblicata a Parigi nel 1857.

<sup>36</sup> *Pravoslavnoje dogmatičeskoe bogoslovie*, I-IV, Pietroburgo 1849-1853, 5<sup>a</sup> ed. 1895. Anche quest'opera ebbe la sua edizione in francese (Paris 1859-1860), e rumena.

<sup>37</sup> *Rukovodstvo k izučeniju christianskago pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija*, Pietroburgo 1869, 1898, tradotta in tedesco (Moskva 1875) e in greco (Atene 1883).

(importanza storica ed autenticità dei libri sacri, importanza dogmatica ed ispirazione); II: la sacra Tradizione; III: la Chiesa ortodossa, come guardiana ed interprete della sacra Scrittura e della santa Tradizione.

*Parte terza:* il sistema della teologia ortodossa. I: in generale. II: parti integranti (scienze preliminari: Storia della Chiesa, sacra Scrittura, Tradizione patristica e simbolica; scienze ausiliarie: riguardanti la dottrina, come la Dogmatica, l'Apologetica e la Morale, o il servizio divino, come la Liturgia, o l'amministrazione, come il Diritto canonico, o, infine, l'applicazione, come la pastorale, l'omiletica e l'ascetica).

**Lo schema della Teologia dogmatica ortodossa** è il seguente:  
*Introduzione dottrinale e storica.*

*Parte prima.* Dio in sé stesso (Dio nella sua unità e nella sua trinità).

*Parte seconda:* Dio nel suo rapporto generale col mondo e con l'uomo (Dio creatore; gli angeli, i dèmoni; l'uomo, sua origine e natura, lo stato primitivo ed il peccato originale; Dio come Provvidenza).

*Parte terza:* I: Dio salvatore [il piano della Redenzione: Gesù Cristo salvatore, l'incarnazione, G.C. profeta, sacerdote e re]; II: Dio salvatore nel suo rapporto peculiare col genere umano (l'opera di santificazione, la Chiesa, sue origini e scopo, composizione, organizzazione, autorità, gerarchia, note - unità, santità, cattolicità, apostolicità).

*Parte quarta:* La grazia e i sacramenti.

*Parte quinta:* I sacramenti del matrimonio e dell'Ordine sacro. Dio giudice e remuneratore. Giudizio particolare e conseguente retribuzione. Giudizio universale e conseguente remunerazione. Il paradiso e l'inferno.

L'opera di Macario segna un **ritorno alla teologia di stampo cattolico** della scuola di Kiev, dopo un lungo periodo in cui era prevalsa la corrente filoprotestante del Prokopovič. In un certo senso è il punto d'arrivo della teologia di scuola in linea con la riforma del Protasov. Il metodo è sempre quello scolastico, che era finito per prevalere anche nei teologi che subivano l'influsso protestante. Nel suo manuale la problematica è affrontata alla maniera dei trattati cattolici, con la differenza però che un ruolo notevole ha la patristica nell'argomentazione riportata, e discostandosi ovviamente (sia pure con forza) sui punti tradizionali, come il primato romano, il *Filioque*, il purgatorio<sup>38</sup>.

Parlando però di *scolastico* è bene precisare che si tratta soprattutto del metodo, poiché per quanto riguarda i contenuti Makarij è tutt'altro che morbido verso la teologia cattolica e della scolastica medioevale. Anzi, persino sul metodo, egli procede ad una critica alquanto severa del metodo scolastico. Scriveva ad esempio:

---

<sup>38</sup> *Vvedenie*, SPB 1863, pp. 430-439.

*Dopo che [la Chiesa d'Occidente] si separò dall'Oriente ortodosso, il destino della teologia nella Chiesa romana e nella Chiesa ortodossa fu diverso. In Occidente comparve e si affermò la scolastica che, degna vassalla della Chiesa di queste terre, sviluppò fino all'estremo i principi che stava cominciando ad adottare. Lì, dimenticando il rispetto dovuto alla parola di Dio e ai santi Padri, si cominciò a dimostrare le verità della religione, molto meno ricorrendo ai passi della Sacra Scrittura e della sacra Tradizione, che dalle sottigliezze della dialettica; più d'una volta le opinioni di Aristotele, di Cicerone, di Virgilio o d'Ovidio e altri autori pagani, furono preferite alle testimonianze di San Giovanni Crisostomo e di S. Basilio, come pure a quelle dei profeti e degli apostoli. Lì, perdendo i veri dogmi il loro valore a causa dell'importanza dogmatica attribuita a certe opinioni particolari, si arriva ad occuparsi soprattutto di queste opinioni teologiche, a fare a gara nel tirare conclusioni dai dogmi della fede, a dividere queste conclusioni in proposizioni più particolari, ad immaginare una quantità di questioni, anche le più vuote e senza importanza, a disputare secondo le regole della dialettica e ad attribuire a tutto ciò la più grande importanza. Apparve un gran numero di scuole, accademie ed università dove, durante cinque o sei secoli, la Teologia scolastica si sviluppò e fiorì con tutte le sue bizzarrie ed eccentricità.*

Che Makarij non potesse essere accusato di simpatie filocattoliche si evince anche dal tono che usa allorché parla delle alterazioni *latine* dei testi dei santi Padri per provare il loro punto di vista. Scriveva ad esempio: *Che S. Tommaso d'Aquino si sia realmente permesso di citare falsamente i testi dei Padri, specialmente nel "Contra Graecos", è provato anche da altri studiosi.* Tra i teologi cattolici più recenti che andavano per la maggiore, il Perrone era più volte accusato di aver alterato i testi, non tenendo conto dei risultati scientifici di altri scrittori cattolici come Lequien e Mansi. In altri termini, per Makarij, la teologia dogmatica cattolica continuava per i suoi scopi a falsificare ed alterare i testi patristici, ignorando totalmente gli ultimi dati derivabili dalle edizioni critiche delle opere dei Padri [Ivi, pp. 391-399].

Sul *Filioque*, poi, si sofferma a lungo, avendo come punto di riferimento della polemica il teologo cattolico Perrone, con tutte le citazioni dei padri latini quali Ambrogio, Agostino, Girolamo, Fulgenzio e così via. Molte di queste citazioni l'autore aveva modo di prenderle anche da Adam Zernikaw, la cui *De processione Spiritus Sancti* è frequentemente citata. E con lo Zernikaw ed il Prokopovič sostiene che i passaggi dei padri latini al riguardo sono stati interpolati successivamente e che quindi i Padri latini e i greci sono in sintonia. Mentre, *la dottrina della Chiesa d'Occidente riguardo alla processione dello Spirito Santo ha alla base non la Parola di Dio, ma solo una falsa interpretazione di questo brano; non gli antichi Simboli della Chiesa e i concili ecumenici, ma solo alcuni piccoli concili provinciali tenuti in Spagna dopo il quinto secolo (a voler credere all'integrità degli atti pervenutici).* Secondo Macario neppure la Chiesa

universale avrebbe potuto mutare il dogma trinitario con una innovazione simile che, *sotto un certo aspetto è un attentato temerario contro i diritti di Dio stesso* [Ivi, p. 421].

Secondo Macario vi sono due concezioni della chiesa. Secondo la prima, essa è costituita da due classi, ad una delle quali (*klass svjaščennonačal'stjuščij*) è stata affidata la conservazione della Parola di Dio (*chranitel'nica*) ed il diritto di interpretarla (*istolkovatel'nica*) e predicarla e all'altra (*klass podčinnnyj*) il dovere di assimilarla. Secondo la concezione opposta, tutti i membri sono uguali fra loro, tutti hanno il diritto di insegnare e non esiste una gerarchia istituita da Dio. Gli ortodossi sono per la prima tesi, cioè per l'opinione secondo cui l'interpretazione della verità è affidata alla Chiesa (infallibile maestra di fede, *učitel'nica very nepogrešima*), ma in un contesto in cui per Chiesa *bisogna intendere propriamente la chiesa insegnante o sacra gerarchia*.

Al di sopra dei vescovi c'è un'unica autorità, il concilio dei vescovi, e al di sopra dei concili locali, quale autorità suprema nella chiesa, c'è soltanto concilio ecumenico:

*Al di sopra dell'autorità dei concili universali nessun'altra autorità veniva riconosciuta negli affari concernenti la fede (nikakaja drugaja vlast' ne priznavalas' v delach very), e si considerava un dovere ineludibile di sottomettersi incondizionatamente alle decisioni e legiferazioni dei concili universali, sia per tutti i fedeli che per gli stessi pastori.*

La parte quarta esamina il problema della grazia, *forza mediante la quale il Signore ci santifica*, e aiuto assolutamente necessario *per la fede e lo stesso inizio della fede o per la conversione dell'uomo al cristianesimo*. L'autore, pur affermando una predestinazione alla felicità e una alla dannazione, attribuisce ad essa un carattere condizionale in cui non viene conculcata la libertà dell'uomo. Di conseguenza nega una grazia divina *irresistibile*. Ma pur riconoscendo che la fede è la prima condizione per la santificazione e la salvezza dell'uomo, si ribadisce anche la necessità delle buone opere.

**I giudizi sull'opera di Makarij** sono stati e sono divergenti. Non sono mancati coloro, come Innokentij Borisov, che l'hanno esaltata come completa, rigorosa e difficilmente eguagliabile. Più numerosi sono stati invece coloro che l'hanno criticata come troppo fredda e scolastica, come Kireevskij, Chomjakov, Antoni) Chrapovickij e Joann Smolenskij, o addirittura come confusa (Vvedenskij) ed imprecisa nelle citazioni (A. Palmieri). Altri, specie cattolici (Gordillo) l'hanno salutata come un ritorno alla Tradizione.

A nostro avviso l'opera di Makarij segna un ritorno alla teologia paracattolica della scuola di Kiev. In lui si ritrova l'argomentazione scolastica. La stessa teologia dei manuali cattolici è ripresentata come ortodossa (discostandosi naturalmente sul Primato, lo Spirito Santo e parzialmente sul Purgatorio) tramite una maggiore insistenza sulla testimonianza dei Padri e



dei Concili.

Makarij procede affermando innanzitutto la verità di fede, portando poi le testimonianze scritturistiche a sostegno di essa, quindi quelle della tradizione patristica ed ecclesiastica, ed infine gli argomenti di ragione, concludendo con l'applicazione morale del dogma.

*Quasi contemporanea* a quella di Makarij fu la Teologia dogmatica di **Filarete Gumilevskij** (1805-1866) detto anche **Černigovskij** perché vescovo di Černigov. Nella sua *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie* (Cernigov 1864) Filarete fa largo uso di manuali cattolici (Perrone) e prende di mira i Protestanti, più che i cattolici. A differenza di Makarij egli tratta prima dell'Ordine e poi del Matrimonio; e tratta della Chiesa dopo dei sacramenti, a nostro avviso meno coerentemente di Makarij.

## 5. Sil'vestr Malevanskij

Con l'opera di Sil'vestr Malevanskij la teologia russa ritrova la ricchezza documentaria di Makarij Bulgakov, ma la integra sia con la nuova esigenza di contestualizzare storicamente il dogma sia con le istanze slavofile di liberare la teologia russa dalla scolastica.

Sil'vestr Malevanskij nacque nel 1828 ad Andruševka (in Volynia). Gli studi teologici li seguì all'accademia ecclesiastica di Kiev, entrando nel 1856 nel monastero. Archimandrita nel 1862, in quello stesso anno avviava una serie di articoli sui *Trudy* dell'accademia, dai quali già si evincono alcuni aspetti importanti del suo pensiero, come il primato della filosofia dei padri rispetto al razionalismo occidentale. Esattamente dieci anni dopo usciva la sua *Dottrina della Chiesa nei primi tre secoli del Cristianesimo*<sup>39</sup>. Intanto nel 1872 la Chiesa russa entrava in dialogo con i vecchiocattolici, ed egli fu invitato ad esprimere il suo punto di vista. Scrisse allora *Risposta di un ortodosso allo schema proposto dai vecchiocattolici sullo Spirito Santo*<sup>40</sup>, e l'anno dopo *Risposta di un ortodosso allo schema dei vecchiocattolici sulle opere buone*<sup>41</sup>. Gli scritti precedenti facilitarono quindi la stesura del monumentale *Saggio di teologia dogmatica ortodossa con una trattazione storica dei dogmi*<sup>42</sup>, in cinque volumi. Forse l'inizio nel 1878 di questa grande opera non fu estranea alla sua nomina nel 1883 a rettore dell'accademia di Kiev. Nel 1885 divenne vescovo di Kanev. Una fastidiosa malattia lo costrinse nel 1898 a lasciare il rettorato dell'accademia ed a ritirarsi nel monastero di S. Nicola a Kiev. Morì nel 1908.

L'ordine delle materie nel *Saggio* segue abbastanza da vicino quello stabilito da Makarij Bulgakov. Fino a che punto il Malevanskij sia debitore a Makarij lo si evince da un confronto che fa fra questi e Filarete Gumilevskij:

---

<sup>39</sup> *Učenie o Cerkvi v pervye tri veka christianstva*, Kiev 1872.

<sup>40</sup> *Otvet pravoslavnago na predložennuju starokatolikami shemu o Svjatom Duchu*, Kiev 1874.

<sup>41</sup> *Otvet pravoslavnago na shemu starokatolikov o dobrych delach*, Kiev 1875.

<sup>42</sup> *Opyt pravoslavnago dogmatičeskago bogoslovija, s istoričeskom izloženiem dogmatov*, Kiev 1878-1891, in 5 volumi.

[La dogmatica di Makarij] per la sua completezza e molteplicità di approcci soddisfa tutte le esigenze precedentemente segnalate della scienza dogmatica, mentre [la dogmatica del Gumilevskij] in parte precede anche le nuove esigenze, che nascono dalla consapevolezza della necessità di introdurre in questa scienza l'elemento storico più di quanto non si sia fatto per il passato, ed una trattazione in uno spirito più adatto alle contemporanee esigenze culturali [Opyt I, 125-126].

Come si può vedere, pur apprezzando la grande opera di Makarij, indirettamente il Malevanskij ne segnala anche il limite, vale a dire una certa stagnazione scolastica poco sensibile alle nuove esigenze.

Egli non lo dice, ma dal modo di procedere è chiaro che in queste nuove esigenze c'è anche la liberazione dalla scolastica secondo le linee tracciate dagli slavofili. Lo spirito della critica chomjakoviana si avverte bene là dove parla della dogmatica cattolica.

*La Chiesa occidentale*, dice il Malevanskij, *staccatasi dalla comune vitale radice della chiesa universale, naturalmente era costretta a rivelare nella sua vita fenomeni anormali estranei allo spirito della Chiesa universale, i quali recavano l'impronta dell'estraneazione, che talvolta giungeva sino alla bizzarria e alla deformazione* [Opyt, I, 127].

Di conseguenza anche la dogmatica si è sviluppata secondo principi diversi da quelli della dogmatica dell'antica Chiesa universale. Quando la dogmatica cattolica viene accusata di scolasticismo, la critica non vuole colpire soltanto l'aspetto formale, ma andare più a fondo, in quanto ogni dogma perde la sua vitalità nel momento in cui *viene trascinato sul terreno del pensiero logico astratto e qui analizzato in rapporto a tutte le categorie della ragione* [Opyt, I, 127-128]. Il rapporto fra filosofia dei Padri e razionalismo occidentale attrasse il Malevanskij prima ancora di una rielaborazione globale della teologia. Vicino all'impostazione kireevskiana è la critica che egli espresse nel *Breve schizzo storico del razionalismo nel suo rapporto alla fede*<sup>43</sup>.

L'equilibrio creato dal pensiero dei Padri è venuto meno in Occidente. Esso era fondato sull'idea o principio di universalità (načalo vselenstva), il quale cadde nettamente in crisi nella seconda metà del IX secolo, creando una frattura (razryv) tra fede e ragione, che fino al XVIII secolo si è sviluppata e manifestata in diversi aspetti, come la tensione fra individuo e società, il nominalismo, il razionalismo materialistico ed un tipo di misticismo individualistico che negava l'autorità ecclesiastica. La Riforma è all'origine del razionalismo tedesco, il quale sta rendendo il razionalismo trasparente nella sua autodistruzione<sup>44</sup>. Essa è stata l'anello di congiunzione fra il razionalismo della scolastica e quello dell'idealismo recente. Sul piano

---

<sup>43</sup> *Kratkij istoričeskij očerk racionalizma v ego otnošenii k vere*, in TKDA, 1862, t. 1, pp. 388-432, t. 2, pp. 11-30; 1863, t. 1, pp. 247-321, t. 3, pp. 440-485.

<sup>44</sup> Ivi, p. 30.

storico voleva essere una ribellione all'oppressione papale. Ma rigettando l'autorità papale si è spinta sino a rigettare l'autorità vivente nella chiesa universale, affermando "l'ispirazione immediata dello Spirito Santo".

*La più autentica e solida difesa della fede dall'arbitrio personale è l'autorità della chiesa universale. Il principio dell'universalità, ecco il principio fermo, sul quale fondarsi e affermarsi la vera unione della ragione con la fede [Kratkij, 1863, 485].*

Nella Chiesa tutti partecipano ugualmente alla grazia ed al potere che Cristo ha conferito loro. Da qui deriva che la voce da ascoltare è quella dell'insieme di essi (sovokupnyj ili sobornyj golos), come quando si riuniscono in concilio. L'immagine paolina del corpo, riferita alla chiesa, ci illumina sulla necessità della gerarchia nella chiesa; una gerarchia che non dipende solo dall'opportunità sociale, ma dalla volontà di Dio [Opyt, IV, 229-240].

Qui Sil'vestr riprende quanto detto nella "Dottrina sulla chiesa nei primi tre secoli", nell'intento di dimostrare la necessità della gerarchia e l'uguaglianza all'interno dell'episcopato, e, cosa fondamentale, il carattere speciale di questa società che è fundamentalmente interiore e non terreno. Parlando della uguaglianza nell'episcopato ed in rapporto al problema del papato, l'autore insiste che tale uguaglianza e la priorità (pervenstvo) di Roma devono essere esercitate nello spirito dell'amore, non dell'egoismo, e sempre nel rispetto del principio universale o sobornost' [Opyt IV, 250-258, 270-275].

Come Makarij, il Malevanskij riserva un grande spazio al problema del Filioque. Anche ad una lettura superficiale però balza agli occhi la differenza. Mentre Makarij spesso si affida alle citazioni dello Zernikaw e del Prokopovic, il Malevanskij analizza direttamente gli autori latini, e nel riportarne le citazioni li colloca bene nel loro contesto. Dopo una lunga (oltre 50 pagine) e dettagliata trattazione del *Filioque* come visto dagli autori occidentali, il Malevanskij riassume la questione ricordando che parecchi di questi scrittori si sono espressi per la processione *dal Padre e dal Figlio*, ma anche *dal Padre*. Altri hanno parlato del Padre senza alcuna menzione del Figlio. Da notare anche che coloro che sostenevano il *Filioque* non intendevano dare a questa interpretazione valore dogmatico come se fosse alla stregua delle altre verità di fede: *in alcun modo affermarono di voler dare ad esso il valore di un dogma antico-apostolico e universale, sullo stesso piano degli altri dogmi indiscussi della Chiesa. Alcuni di essi espressamente lo esclusero dai dogmi della chiesa universale obbligatori per tutti* [Opyt II, 598].

La grande novità del Malevanskij rispetto agli altri autori russi che l'avevano preceduto (incluso quindi Makarij) è l'aver affermato che nella tradizione teologica occidentale, anche a cominciare dai Padri, il *Filioque* è presente. In altri termini, mentre gli scrittori precedenti tendono a svalutare la tradizione latina o, nella migliore delle ipotesi, a valorizzarla, spiegando le differenziazioni dall'Ortodossia con interpolazioni posteriori, Malevanskij

sostiene senza mezzi termini la presenza di una corrente che accoglieva il *Filioque*, pur senza dargli il valore di dogma.

Indubbiamente si trattava di un grosso passo avanti della teologia russa di scuola, tanto più importante se si pensa che in generale in Russia la Patristica latina godeva di un certo rispetto. Come si vedrà, l'applicazione pratica di questa svolta non sarà dello stesso autore, bensì di un teologo-storico, Vasilij Bolotov.

**6. La teologia dogmatica di Nikolaj Malinovskij (+1917)** è l'ultimo trattato di un certo valore nel campo della teologia sistematica. L'autore della *Pravoslavnoe Dogmaticeskoe Bogoslovie* (in 4 voi., S-Posad 1895/1909) è chiaramente consapevole delle critiche che erano state rivolte ai suoi predecessori, di scolasticismo, di freddezza e di poco spirito ortodosso. Egli cerca quindi di ovviare a queste manchevolezze, cercando di conciliare il metodo di Makarij e Sil'vestr con le esigenze della corrente chomjakoviana. La maggioranza delle critiche provenivano infatti da coloro che verso la fine del secolo apprezzavano sempre più l'apporto teologico del leader dello Slavofilismo. Ma egli non è insensibile neppure alle esigenze scientifico-positivistiche del suo tempo. Per cui lo vediamo, specie sull'origine del mondo (la creazione) e nell'antropologia, cercare *l'accordo tra fede e scienza*, come pure tra Bibbia e scienza. Più diffuso e polemico, che non gli autori precedenti, è il Malinovskij nella Mariologia (Immacolata concezione e Assunzione corporea). Ma il campo in cui più evidente è lo *sforzo di conciliare la visione chomjakoviana con quella makariana* è l'ecclesiologia. A nostro avviso però il tentativo non è riuscito. Non di rado si ha l'impressione di una *giustapposizione*, invece che di una *sintesi*. Ci riferiamo in particolare al ruolo della gerarchia ed alla distinzione nella Chiesa di un *'ecclesia docens* e di un *'ecclesia discens*.

Non ci pare, comunque, che si possa attribuire il fallimento esclusivamente al Malinovskij. La conciliazione che egli tenta fra le diverse correnti della teologia ortodossa russa non è di facile realizzazione, ammesso pura che sia possibile. E inutile ricordare che tali tendenze rimangono separate sino al giorno d'oggi, e non di rado vediamo un teologo di una corrente accusare uno di un'altra di non-ortodossia (*nepravoslavie*). E non sempre è facile determinare chi abbia ragione

## Capitolo VIII

### VLADIMIR SOLOV'EV

#### Ortodossia e Cattolicesimo complementari

Gli ultimi decenni del XIX secolo furono segnati da un incalzare di eventi che misero in grande movimento le correnti culturali della Russia, alcune in senso rivoluzionario e materialistico, altre in senso riformatore e religioso. In campo letterario si divisero fra la concezione religiosa di Dostoevskij e quella etico-nichilistica di Tolstoj, i quali esercitarono un grande influsso sull'intelligencija. Un intellettuale più direttamente interessato a temi religiosi e teologici fu Vladimir Solov'ev, il cui pensiero era caratterizzato in senso ecumenico, vale a dire ispirato all'armonia fra il cattolicesimo e l'Ortodossia. Per cui, sulla spinta di questi fermenti, il secolo XX, a fianco ai più o meno clandestini movimenti atei e rivoluzionari, si apriva sull'onda di queste nuove idee che influenzarono anche la teologia.

#### 1. Vladimir Solov'ev

Figlio di Sergej Solov'ev, il famoso storico della Russia, Vladimir trascorse la sua infanzia in un'atmosfera di austerità e di pietà religiosa. Ingegno precoce. Nel 1870, dopo un periodo *nihilista*, si interessò alla filosofia religiosa. Viaggiò in Inghilterra ed in Egitto (ove ebbe delle visioni). Nel 1881 perdette l'insegnamento universitario, per aver chiesto che gli assassini di Alessandro II fossero perdonati. Collaborò a varie riviste, entrando in polemiche filosofiche e teologiche con i maggiori pensatori della Russia del tempo (in teologia con I. Aksakov, Ivancov Platonov, Kireev ecc.). Condusse una vita molto irregolare sia riguardo ai pasti che al sonno. Rimase celibe.

Tra i lavori principali vanno segnalati:

- *Crisi della filosofia occidentale* <sup>45</sup>,
- *Principi filosofici del sapere integrale* <sup>46</sup>,
- *Critica dei principi astratti* <sup>47</sup>,
- *Lecture sulla Divino-Umanità* <sup>48</sup>,
- *La grande contesa e la politica cristiana* <sup>49</sup>,
- *Storia e futuro della Teocrazia* <sup>50</sup>,
- *La Russie et l'Eglise universelle* (1889),

---

<sup>45</sup> *Krizis zapadnoj filosofii*, 1874

<sup>46</sup> *Filosofskija načala cel'nago znanija*, 1877

<sup>47</sup> *Kritika otvlečennyh načal*, 1877/80

<sup>48</sup> *Čtenija o Bogočlovečestve*, 1877/81

<sup>49</sup> *Velikij spor i christianskaja politika*, 1833

<sup>50</sup> *Istorija i buduščnost' Teokratii*, 1885-87

Le prime tre opere rivelano l'influsso esercitato dallo Slavofilismo (specie Kireevskij) sul giovane Solov'ev. Le «*Lecture*», invece, una serie di 12 conferenze, sono espressione di un pensiero originale. Nella serie di articoli che formano «*La grande contesa*» il Solov'ev rivolge l'attenzione ai principi di fondo che caratterizzano la civiltà occidentale e la civiltà orientale, individuandoli nel diverso spirito religioso, non in contrasto, ma complementare l'uno all'altro. Nel corso degli anni ottanta egli crede all'applicabilità socio-politico-culturale di tali principi, come dimostra l'opera sulla Teocrazia. Nel frattempo egli si avvicina sempre più al Cattolicesimo («*La Russie et l'Eglise universelle*»). Gli anni novanta sono gli anni in cui scompaiono le illusioni. Si dedica a questioni etico-filosofiche. Coerentemente ai suoi principi, verso la fine della vita, Solov'ev si ritiene al contempo cattolico e ortodosso.

**Il principio teandrico** è il filo conduttore delle «*Lecture*». La realtà nella sua universalità poggia sempre e per sua natura sul principio divino e su quello umano, su quello interiore e su quello esteriore. Una filosofia, questa, che è una esplicitazione a diversi livelli (teologico, antropologico, cosmologico) della Cristologia di *Calcedonia* (Cristo, vero Dio e vero uomo).

Il *dogma di Calcedonia* è fondato sulla *doppia kenosi*: la divinità di Cristo si spoglia della sua gloria per mettere la sua umanità in linea con quella dei comuni mortali; questo, per rendere possibile la *theosis* degli uomini. Mentre l'umano in Cristo rinuncia liberamente a sé per conformarsi al divino. A Calcedonia si afferma dunque il divino nell'uomo e l'umano in Dio.

**La sua concezione cosmologica** è permeata dalla visione della *Sofia* (*Saggezza divina*). Dio è concepito come Omni-Unità (*Vseedinstvo*), come fonte dell'unità organica del tutto. Sia la trascendenza assoluta che il panteismo sono superati, la prima con l'amore di Dio per il mondo e per l'uomo, il secondo tramite la distinzione fra Dio ed il mondo empirico. Con un atto d'amore e di *kenosi* Dio pone il mondo e l'uomo, come esseri autonomi e liberi. Così sono stabiliti due poli: la superessenza di Dio come assoluto ed il mondo come *luogo* delle manifestazioni di Dio. Quindi il mondo non è materia morta, ma possiede un'anima. *E' tale anima del mondo che Solov'ev chiama Sofia*, o *Saggezza divina*. Successivamente, riflettendo sulla caduta originale, la Sofia è identificata con *l'Angelo* che lotta per riportare l'Anima del mondo e l'uomo alla primordiale (paradisiaca) relazione fra Dio, il mondo e l'uomo. La Sofia potrebbe anche essere definita come *l'Eterno Femminino*, un essere spirituale che porta la creatura ad una docile recettività ed alla coltivazione dell'immagine di Dio dentro di sé.

**Il processo di sofianizzazione** caratterizza anche la storia umana. Tale processo si svolge attraverso affermazioni e negazioni. Così l'Occidente sottolinea il principio umano, mentre l'Oriente quello divino. Ma il discorso sulla cultura e la civiltà non può prescindere da quello sulla Chiesa, la realtà

---

<sup>51</sup> *Opravdanie Dobra*, 1895

cioè che ha creato i valori del progresso spirituale. Secondo Solov'èv, per uno sviluppo più omogeneo dell'Europa e della civiltà mondiale sono necessari sia il *principio dell'Ortodossia (iniziativa di Dio, sottomissione alla grazia)* che il *principio del Cattolicesimo (iniziativa dell'uomo)*. Ogni giudizio sulle due confessioni deve tener presente che un principio senza l'altro è inadeguato ad esprimere la Divino-umanità.

In questo contesto Solov'èv rigetta la critica di Chomjakov alle due confessioni. Questi ha infatti avuto sempre dinanzi agli occhi l'*Ortodossia ideale (non quella storica)*, mentre ha elevato a principi quelli che sono i difetti storici del Cattolicesimo.

È necessario distinguere, dice Solov'èv, il *papato dal papismo*, poiché mentre il primo è legittima espressione dell'unità ecclesiale voluta da Cristo, il secondo rappresenta gli abusi sul piano concreto e storico.

Se l'Ortodossia ha conservato una fede più pura, che non il Cattolicesimo, non si può sottacere il fatto che essa ha perduto la spinta di azione e missione universalistica che caratterizza quest'ultimo. Invece dell'Universale umano (*Obscečelovečestvo*) nell'Ortodossia si è affermato prima il provincialismo bizantino (che ha provocato lo scisma tra Roma e l'Oriente) e poi il nazionalismo russo, con l'accento sulla *narodnost'*.

**La Sobornost' di Chomjakov** è inadeguata ad esprimere la natura della Chiesa come Corpo di Cristo, in quanto sottolinea eccessivamente l'elemento interiore (libertà) a discapito di quello esteriore (autorità, istituzione): La necessaria convivenza di questi due elementi è meglio preservata alla luce del *principio teandrico*. Con esso si entra più agevolmente nella tematica della teologia ecumenica. Al riguardo Solov'èv afferma l'unità reale, profonda, sacramentale e mistica (anche se non canonica) che lega il Cattolicesimo all'Ortodossia, che vengono così a costituire le due *parti* della Chiesa universale.

*La Chiesa sta nel nesso vivo, mistico-reale degli uomini con il Cristo quale principio della Divinumanità. Questo nesso è costante e unico in tutti, esprime in genere l'unione del divino con l'umano e in specie è determinato da circostanze che non dipendono affatto dall'arbitrio dei singoli ma hanno carattere universale ossia cattolico. Queste condizioni sono: riconoscere nella gerarchia ecclesiale il potere teandrico che proviene da Cristo attraverso la successione apostolica (la via del Cristo); professare la fede teandrica cioè il dogma ortodosso della Divinità vera e perfetta e dell'umanità vera e perfetta del Cristo conforme alle definizioni dei Concili ecumenici (la verità del Cristo); partecipare alla vita teandrica comunicando ai sacramenti, quali germi di una nuova corporeità spirituale e della vita di grazia (Cristo come vita in noi). Tutti coloro che adempiono queste condizioni, cioè ammettono il potere paterno della gerarchia apostolica, professano il Figlio di Dio e figlio dell'uomo e partecipano dei doni di grazia dello Spirito Santo, appartengono alla Chiesa di Cristo sulla terra, sono nella Chiesa e la Chiesa è in loro. Sia gli ortodossi orientali sia i cattolici occidentali adempiono tali condizioni. (...)*

*In realtà la Chiesa orientale e quella occidentale non sono due corpi radicalmente separati, totalmente estranei a vicenda, ma unicamente parti dell'unico vero corpo del Cristo che è la Chiesa Universale; soltanto grazie a questo fatto ciascuna di esse ha diritto di chiamarsi Chiesa. La Chiesa Universale Una esiste nei legami teandrici con i quali sia gli ortodossi orientali sia i cattolici occidentali sono uniti al Cristo. Ambedue le società ecclesiali sono unite col Cristo attraverso la successione apostolica, la vera fede e i sacramenti vivificanti: in questo, e solo in questo, le due Chiese non si escludono reciprocamente e appunto per questo la Chiesa Universale è una anche se si presenta in due. Non si tratta di creare una Chiesa Universale una, che essenzialmente esiste già, ma soltanto di conformare la sua immagine esteriore alla sua essenza.*

*Ciascuna di queste due Chiese è già la Chiesa Universale, non nel suo stato di separazione dall'altra ma in unità con l'altra. Questa unità esiste già perché ambedue le Chiese sono realmente strette dai legami divino-umani del sacerdozio, della tradizione dogmatica e dei sacramenti. In questi nessi costitutivi agisce lo spirito di Cristo Dio-uomo, con il nostro spirito. L'unità di ambedue le Chiese sta nel Cristo, nella sua operazione di grazia, ma bisogna metterla in pratica con la nostra attività e nella nostra realtà. L'unità essenziale della Chiesa Universale è nascosta ai nostri sguardi e deve diventare patente attraverso la riunione visibile di queste due società ecclesiali divise dalla storia benché indivisibili nel Cristo. (...)*

*L'Oriente ortodosso ebbe soprattutto il compito di conservare la verità, l'Occidente cattolico soprattutto quello di organizzare l'attività ecclesiale sotto la direzione di un potere unico e assolutamente autonomo. Non possiamo in nessun modo permettere, che queste due funzioni si escludano a vicenda, che una intralci l'altra; al contrario il ragionamento logico e l'esperienza storica ci mostrano chiaramente che la pienezza della vita ecclesiale esige eguale rispetto delle due funzioni. Sappiamo che nella Chiesa il prevalere eccessivo del principio attivo occidentale ha dato e dà origine a molti fenomeni anormali e deplorabili, ma sappiamo anche che l'assenza e lo sviluppo insufficiente di questo principio attivo frenano il movimento della vita ecclesiale e ostacolano la costruzione della cultura cristiana. È chiaro che la causa dell'insuccesso generale dell'azione cristiana (nel creare una cultura cristiana) sta non nel cristianesimo difensivo dell'Oriente e nel cristianesimo attivo dell'Occidente ma nella loro separazione anticristiana. Noi orientali abbiamo ragione nell'insistere sulla santità della tradizione ecclesiale, i cattolici hanno ragione nell'insistere sull'unicità e sull'autonomia del potere ecclesiastico: ma siamo ambedue più o meno colpevoli perché non vogliamo ammettere l'indivisibilità di questi due principi nella pienezza della vita ecclesiale e la loro eguale*



*necessità per la perfezione della Chiesa* <sup>52</sup>.

La possibilità di ogni riconciliazione si fonda sul mutuo riconoscimento della presenza efficace della *grazia divina* nell'altra Chiesa. La posizione tradizionale della Chiesa russa è su questa linea. Perciò è inesatto parlare di ritorno. Non si tratta di latinizzare l'Oriente né di orientalizzare l'Occidente. *Ortodossia e Cattolicesimo sono ugualmente necessari alla Chiesa universale, proprio nella loro diversità e complementarità.*

## **2. Le tesi sul *Filioque* di Vassilij V. Bolotov**

Nell'ultimo decennio del XIX secolo si intensificarono i contatti della Chiesa russa con i Vecchio-Cattolici e gli Anglicani. Per l'occasione si poté osservare che tra i Russi vi erano due correnti, una che vedeva come unico ostacolo il primato di Roma, e che quindi era favorevole all'unione, l'altra che riteneva ci fossero altri ostacoli, primo fra tutti il *Filioque*.

Il 15 dicembre 1892 veniva istituita dal Santo Sinodo una commissione teologica ufficiale, con a capo l'arcivescovo Antonij di Finlandia (poi metropolita di San Pietroburgo). La questione del *Filioque* e della transustanziazione fu affidata a due teologi: Vassilij V. Bolotov e A. L. Katanskij, i quali non mancarono di completare la ricerca delineando anche l'atteggiamento della chiesa antica sulla canonicità e la validità dei sacramenti, nonché la questione degli azzimi. Le relazioni del Katanskij e del Bolotov furono distribuite agli altri teologi. Poi, mentre il testo del Katanskij veniva già pubblicato nel 1893, quello del Bolotov uscì anonimo prima in tedesco<sup>53</sup> nel 1898 e poco dopo in russo.

Il Bolotov apriva con la distinzione fra **dogma**, che necessita adesione incondizionata, **theologùmenon**, che è *probabile* essendo stato proposto da qualche padre della chiesa universale indivisa, ed **opinione teologica**, che vale per quel che vale l'argomentazione (essendo minima l'autorità dei teologi della chiesa dopo la divisione, come Tommaso d'Aquino, Petavio o Perrone). La principale differenza fra i Vecchio-cattolici e gli Ortodossi consiste nel fatto che i primi fondano la loro teologia sul teologumeno di S. Agostino (*Filioque*), i secondi sul teologumeno dei padri orientali (*a Patre solo*). Né è accettabile che *in Augustino patet quod in orientalibus latet*. Nessun orientale accetterebbe la tesi che Agostino rappresenti il completamento dell'edificio.

Passando alle tesi, quelle centrali e più dibattute sono la 7 e la 8. La settima dice: *Lo spirito Santo procede dal solo padre, εκ μόνου του Πατρος εκπορευεται, nel senso stretto del termine εκπορευτως. Ma questa tesi è soltanto un teologumeno, non un dogma.* La tesi ottava suona così: *Dalla*

---

<sup>52</sup> Cfr. *La Grande contesa e la politica cristiana*, in "Vladimir Solov'ev. Il problema dell'ecumenismo", a cura di Pietro Modesto, ed. Jaka Book, Milano 1973, p. 85-91.

<sup>53</sup> *Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen. Vorwort*, in *Revue internationale de Théologie*, 24 (1898), pp. 681-712.

*tesi, che nessuno mette in discussione, che il Padre è  $\mu\upsilon\nu\omicron\varsigma$   $\alpha\iota\tau\iota\omicron\varsigma$ , unica causa dell'essere dello Spirito santo, ne consegue che il Figlio non è causa né concausa dell'essere dello Spirito Santo.*

Bolotov specificava che inizialmente il *Filioque* latino rendeva il *per Filium* degli orientali, ma dopo S. Agostino il *Filioque* acquista una sua connotazione propria. In occidente, comunque, unica vera autorità in tal senso resta Agostino. Lo stesso Rustico verso il 560 affermava che lo Spirito Santo *non procede dal Figlio come procede dal Padre*. Molti occidentali che professavano il *Filioque*, non avendo alcuna obiezione, morirono nella comunione con la chiesa orientale.

Quando poi gli orientali sollevarono obiezioni al papa Martino, questi rispose che il *Filioque* corrispondeva al *per Filium* dei Greci. Così, al VI e VII concilio ecumenico né i latini sentirono il bisogno di proporre il *Filioque* agli Orientali né questi ultimi chiesero spiegazioni dopo quelle date da S. Martino. La polemica agli inizi del IX secolo a Gerusalemme non provocò alcuna rottura di comunione fra le chiese. Ed anche Fozio restò in comunione con la chiesa occidentale, anche se questa non rinunciò al *Filioque* esplicitamente. Da tutto ciò derivano almeno due conseguenze: che non fu il *Filioque* a provocare lo scisma, e che come opinione privata non può essere considerato un *impedimentum dirimens* al ripristino della comunione ecclesiale.

La pubblicazione anonima in tedesco delle *Tesi* del Bolotov suscitò prima una polemica in termini accettabili, poi sempre più violenta e personalizzata. Da un lato a favore si schierarono A. A. Kireev (+13.VII.1910) e Pavel Ja. Svetlov, dall'altro contro si pronunciarono A. Th. Gusev (+8.VII.1904) e in parte V. A. Kerenskij. Molti altri teologi intervennero con questa o quella sfumatura.

Con la rivoluzione d'ottobre molti contatti teologici vennero meno o continuarono saltuariamente. La posizione del Bolotov influì comunque sui due maggiori teologi russi del XX secolo, Pavel Florenskij e Sergij Bulgakov, i quali tuttavia sembrarono tornare sulle posizioni di Ossinin, nel senso cioè che ci si trovava nel campo del mistero e che quindi ogni dibattito rischiava di divenire una vuota logomachia.

All'opposto una grande importanza annettevano al *Filioque* sia il Karsavin che Vladimir N. Losskij, che vedeva in esso il segno dell'eccessivo cristocentrismo della Chiesa romana a discapito della teologia dello Spirito. In altri termini il *Filioque* era *la source de tous les déséquilibres de l'Eglise romaine*. Ma le voci di Karsavin e Losskij rimasero per circa un ventennio isolate, poiché già il Meyendorff, Pavel Evdokimov e Vladimir Rodzjanko affrontarono nuovamente il problema cercando di capire anche le ragioni degli occidentali.

Proseguendo nella linea dura ispirata da Vladimir Losskij la rivista *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, cogliendo l'occasione da un numero monografico della rivista cattolica francese *Istina* dedicato al *Filioque* nel 1972, pubblicò tutta una serie di

articoli molto critici, affermant i l'inconciliabilità del Filioque col dogma del Padre come unica causa.

Che però le tesi del Bolotov fossero ormai patrimonio della chiesa russa venne sostenuto in un intervento celebrativo del professore pietroburghese A. Makarovskij, e nella dichiarazione dell'arcivescovo Pitirim Nečàev nel quadro della *Conferenza teologica Anglo-Russa* del luglio 1956; il che fu ribadito ufficialmente nel 1972 nella dichiarazione della *Commissione interortodossa* per il dialogo con i Vecchio-cattolici, e nel 1976, nella *Dichiarazione comune della Commissione Anglicano-Ortodossa per le questioni dottrinali*.

### 3. Fiodor Dostoevskij e Lev Tolstoj

Permeate di spirito religioso sono le opere di uno dei massimi scrittori russi, Fëdor Michajlovič Dostoevskij. Al centro dei suoi romanzi è l'uomo nella sua tragica sofferenza. Una sofferenza che è provocata non solo dalle condizioni materiali del vivere, quanto dalle questioni ultime dell'esistenza: il male (la sofferenza degli innocenti), la libertà, Dio. Questa metafisica del dolore è decisamente cristocentrica. Per Dostoevskij solo nel Cristo si può trovare una risposta, anche se poi i personaggi dei suoi romanzi non sembrano mai raggiungerla. Nonostante le idee di vastissimo respiro che si riscontrano nelle sue opere, notevole è l'influsso che Dostoevskij ha subito da parte degli Slavofili. Non di rado Cristo è il *Cristo russo* e Dio è il *Dio russo*. Seguendo il Chomjakov Dostoevskij esclude dal concetto di Chiesa qualsiasi autorità o legge, per vedervi solo amore e libertà.

Il suo concetto del cattolicesimo è delineato nella nota *Leggenda del Grande inquisitore*, nel romanzo "I Fratelli Karamazov":

*L'azione del mio poema si svolge in Spagna, a Siviglia, all'epoca più tremenda dell'inquisizione, allorché in gloria di Dio s'accendevano quotidianamente, in quel paese, i roghi e in autodafé grandiosissimi gli eretici ardevano vilissimi.*

*Oh, non fu questa, s'intende, quella discesa in cui Egli si manifesterà, secondo la sua promessa, alla fine dei tempi, in tutta la gloria celeste, e avverrà di repente "come il lampo, che risplende da oriente fino a occidente". No, Lo aveva preso il desiderio di visitare almeno per un istante i figli Suoi, e proprio là dove stavano crepitando i roghi degli eretici. Grazie alla Sua pietà infinita, Egli passa ancora una volta fra gli uomini in quella stessa forma umana, in cui s'era aggirato fra loro per trentatré anni quindici secoli prima. Egli scende alle "piazze infocate" della città del Sud, nella quale al più tardi il giorno prima, in un "grandioso autodafé", a cui assistevano il re, la corte, cavalieri, cardinali e seducentissime dame del séguito, ed era presente, in una folla innumerevole, l'intera Siviglia, era stato arso in blocco dal cardinale "grande inquisitore" un buon centinaio d'eretici ad maiorem gloriam Dei. (...)*

*Egli si ferma all'ingresso della cattedrale di Siviglia nel preciso momento in cui recano al tempio, fra i pianti, una bianca, aperta cassetta di bimbo: c'è dentro una bambina di sett'anni, unica figlia*

*d'un maggiorenne della città. Il cadaverino è tutto ricoperto di fiori. "Egli resusciterà la tua creatura" gridarono di tra la folla alla madre piangente. Uscito incontro al morto, il titolare della cattedrale guarda attonito e aggrotta le ciglia. Ma ecco prorompere il pianto della madre della morticina. Essa s'è gettata ai piedi di Lui: "Se sei Tu, resuscita la mia creatura!" grida, tendendo a Lui le braccia. La processione si ferma, la piccola cassa vien deposta sulla scalinata ai Suoi piedi. Egli la guarda con pietà, e le Sue labbra, piano, pronunciano ancora una volta: Talitha kumi, fanciullina svégliati. La bambinetta si solleva nella cassa, si mette a sedere e si guarda intorno, sorridendo stupita cogli occhietti spalancati in giro. Fra le mani ha il mazzo di rose bianche, con cui stava adagiata nella cassa. La folla tumultua: gridi, singhiozzi; quand'ecco, proprio in quell'istante, passar d'improvviso presso la cattedrale, per la piazza, il cardinale in persona, il grande inquisitore. (...)*

*Ha tutto veduto: ha veduto come han deposto la cassa ai piedi di Lui, ha veduto com'è resuscitata la fanciullina, e il viso gli s'è rabbuiato. Aggrotta le canute, folte sopracciglia, e il suo sguardo s'accende d'un fuoco pieno di rancore. Fa cenno col dito, e ordina alle guardie che Lo prendano. Ed ecco, tanta è la sua potenza e a tal segno il popolo è ormai assuefatto, sottomesso e pronto a obbedirgli, che immediatamente la folla si apre a far passar le guardie, e queste, nel mortale silenzio sopravvenuto di colpo, pongono le mani su Lui e Lo conducono via. La folla istantaneamente, come un sol uomo, si curva colle teste fino a terra dinanzi al venerando inquisitore: questi, in silenzio, benedice il popolo e passa oltre.*

*Le guardie conducono il prigioniero all'angusta, buia prigione a volte dell'antico edificio del Sacro Tribunale, e Lo rinchiudono lì. La giornata volge alla fine, sopravviene la cupa, calda, "sivigliana notte senza respiro". L'aria "di lauro e di limone odora". Nel profondo tenebrore s'apre d'improvviso la porta di ferro della prigione, e in persona il vecchio grande inquisitore, con una lampada nella mano, lentamente entra nel carcere. È solo: la porta, dietro a lui, si richiude subito. Si ferma presso la soglia e a lungo, per un minuto o due, fissa lo sguardo nel viso di Lui. Alla fine, adagio, s'appressa, posa la lampada sul tavolo e Gli dice: "Sei Tu? Sei Tu?". Ma, non ricevendo risposta, s'affretta a soggiungere: "Non rispondere, taci. E che cosa mai potresti Tu dire? So fin troppo bene, che cosa diresti. Ma Tu non hai neppure il diritto di aggiunger qualcosa a quello che già è stato detto da Te in precedenza. Perché dunque sei venuto a darci impaccio? (...)*

*Se tu badi bene, è proprio qui la caratteristica del cattolicesimo romano, almeno per quanto sembra a me:*

*"Tutto (come a dire) è stato trasmesso da Te al papa, e tutto quindi si trova ora nelle mani del papa: Tu dunque, adesso, puoi anche far a meno di venire, o d'impacciarci finché non è tempo, se non altro". In tal senso non solo essi parlano, ma anche scrivono, almeno i gesuiti. Ho letto io coi miei occhi di questa roba nei loro libri di teologia (...)*».

*Ecco che significava quella prima domanda nel deserto, ed ecco che cosa hai rifiutato Tu in nome d'una libertà, che ponesti al di sopra di tutto. (...) E Tu sapevi, Tu non potevi ignorare questo fondamentale segreto della natura umana: ma Tu hai rigettato l'unica, assoluta bandiera, che ti veniva proposta per costringere tutti a genuflettersi dinanzi a Te concordemente: la bandiera del pane terreno; e l'hai rigettata in nome della libertà e del pane celeste. Guarda ora, che altro hai fatto Tu. E sempre, di nuovo, in nome della libertà! Ti ripeto che non c'è per l'uomo preoccupazione più ansiosa che di trovar qualcuno a cui affidare al più presto quel dono della libertà, col quale quest'essere infelice viene al mondo. Ma s'impadronisce della libertà degli uomini solo colui, che rende tranquille le loro coscienze. Col pane, Ti veniva offerta una bandiera superiore a ogni discordia: dàgli il pane, e l'uomo s'inginocchia, giacché non c'è nulla di più incontestabile del pane: ma se, nello stesso tempo, uno s'impadronisce della sua coscienza indipendentemente da Te, oh, allora egli sarà pronto perfino a gettar via il Tuo pane, e andrà appresso a colui che seduce la sua coscienza. (...) Ascolta dunque: noi non siamo con Te, siamo con lui: ecco il nostro segreto! Già da gran tempo noi non siamo con Te, ma con lui: sono ormai otto secoli. Sono precisamente otto secoli che noi abbiamo preso da lui ciò che Tu sdegnosamente rifiutasti, quell'ultimo dono che lui Ti offrì mostrando Ti tutti i regni della terra: noi abbiamo preso da lui Roma e la spada di Cesare, e abbiamo proclamato di esser noi soli i sovrani della terra. (...) Tu vedrai questo docile gregge come al primo mio cenno si lancerà ad ammassare le braci ardenti al rogo Tuo; al rogo sul quale Ti farò bruciare per esser venuto qui a darci impaccio. Giacché, se mai c'è stato uno che più d'ogni altro ha meritato il nostro rogo, questi sei Tu. Domani Ti farò bruciare. Dixi"».*

Così B. Schultze sintetizza e critica il pensiero di Dostoèvskij sul Cattolicesimo: *«Egli ha spinto la concezione slavofila (specie di Kireevskij e Chomjakov) sino agli estremi e cioè che il cattolicesimo sia la continuazione dell'impero romano pagano, che in fondo sia basato sull'incredulità, che da esso sia nato prima il protestantesimo, poi il razionalismo e l'ateismo moderno, e anche il socialismo ateo, che il cattolicesimo predichi un Cristo sfigurato, un anticristianismo, che, insomma, il papato sia uscito dalla mente del tentatore di Cristo nel deserto»* (EC, IV, col. 1897). Indubbiamente Dostoèvskij si esprime in questi termini. Che il significato profondo sia quello delineato dallo Schultze in termini così negativi verrà però messo in discussione da Nikolaj Berdiàev.

Più rivoluzionaria è la filosofia religiosa dell'altro grande romanziere russo, **Lev Nikolaevič Tolstoj** (1828-1910), il quale, a differenza di Dostoevskij, passò molto tempo a studiare i manuali di Dogmatica. Uno dei pochi punti in comune con Dostoèvskij e il pensiero slavofilo è il rifiuto di ogni autorità e di ogni potere. Anzi tale rifiuto è condotto alle estreme conseguenze nella negazione dello stato, della società organizzata. Anche la dottrina cristiana e i

dogmi (come i sacramenti e i riti) appaiono come imposizioni dall'esterno e quindi da rigettare. La stessa storicità e divinità del Cristo sono di poca importanza: ciò che importa è il *comandamento centrale del Vangelo, quello dell'amore*. Bisogna amare cioè non solo gli uomini, ma tutto: «*il cane, l'erba, vostra madre*». Tutta la portata del Vangelo sta dunque nel messaggio morale. In questa linea si muovono gli scritti più specifici sul tema: «*In che consiste la mia fede*»<sup>54</sup> ; «*La dottrina cristiana*»<sup>55</sup>, «*Come leggere il Vangelo e qual è la sua essenza*»<sup>56</sup> , «*Il Regno di Dio è dentro di voi*»<sup>57</sup> , «*Critica della teologia dogmatica*»<sup>58</sup>. Famosa è infine la sua difesa della non-violenza, cioè della non resistenza al male in nessun caso.

Il Tolstoj dunque non si occupò della chiesa indirettamente, ad esempio nei romanzi (come aveva fatto Dostoevskij) ma scrisse vere e proprie opere teologiche. Per cui anche se di malavoglia, il santo Sinodo si trovò costretto a scomunicarlo (1902). La sintesi migliore del suo pensiero al riguardo è proprio la sua Risposta alla scomunica:

*(...) la decisione è errata nei punti seguenti. In essa è scritto: "Lo scrittore di fama mondiale, russo di nascita, ortodosso per battesimo e per educazione, il conte Tolstoj, infatuato del suo stesso ingegno, con audacia si è ribellato a Dio e al suo Cristo e al popolo di sua proprietà, in modo a tutti evidente ha rinunciato alla madre che lo ha allattato ed educato, la chiesa ortodossa".*

*Che io abbia rinunciato alla Chiesa che si pretende ortodossa, questo è perfettamente corretto. Ma vi ho rinunciato non perché mi sia ribellato contro il Signore, ma al contrario, solo perché con tutte le forze dell'anima volevo servirlo. Prima di rinunciare alla chiesa e alla comunione con il popolo, che mi era inespriabilmente preziosa, io, dubitando da taluni indizi che quella chiesa non fosse la vera chiesa, consacrai alcuni anni a studiarne teoricamente e praticamente la dottrina. Teoreticamente: ho letto tutto quel che potevo sull'insegnamento della chiesa, ho studiato ed esaminato criticamente la teologia dogmatica. Praticamente poi ho seguito, nel corso di parecchi anni, con molto rigore le prescrizioni della chiesa, osservando tutti i digiuni e prendendo parte a tutti i servizi liturgici. E mi convinsi che l'insegnamento della chiesa è, dal punto di vista teorico, una menzogna perfida e dannosa, dal punto di vista pratico un complesso delle più grossolane superstizioni e manifestazioni magiche, che nascondono completamente tutto il senso dell'insegnamento cristiano.*

*Ed effettivamente rinunciai alla chiesa, smisi di compiere i suoi riti e scrissi nel mio testamento ai miei parenti di non ammettere, al momento della mia morte, i ministri ecclesiastici e di*

---

<sup>54</sup> *V čem moja vera*, 1884

<sup>55</sup> *Christianskoe učenie*, 1897

<sup>56</sup> *Kak čitat' Evangelie i v čem ego suščnost'*, 1896

<sup>57</sup> *Carstvo Božie vnutri vas*, 1891-93

<sup>58</sup> *Kritika dogmatičeskago bogoslovija*, 1880

*sbarazzarsi alla svelta del mio corpo, senza tutti gli scongiuri e le preghiere pronunziati sovr'esso, al modo in cui ci si sbarazza delle cose ripugnanti ed inutili, affinché non siano di disturbo ai vivi. (...)*

*Si dice dopo che io rigetto Dio, nella santa Trinità glorioso creatore e universale Provvidenza, nego il Signore Gesù Cristo, Dio-uomo, redentore e salvatore del mondo, che ha sofferto per noi uomini e per la nostra salvezza e che è risuscitato dai morti; nego la concezione immacolata per cui il Cristo Signore si fece uomo e la verginità prima del parto e durante il parto della Madre di Dio. E del tutto esatto che io nego una trinità incomprensibile, e la favola, priva di ogni significato nel nostro tempo, della caduta del primo uomo, nego la storia sacrilega di un dio generato da donna, che redime il genere umano. Non rinnego il Dio spirito, il Dio amore, il Dio uno, principio di tutto; non solo non lo rinnego, ma affermo di non riconoscere nulla che effettivamente sussista all'infuori di Dio; e il senso della vita è per me tutto nel fare la volontà di Dio, espressa nell'insegnamento cristiano.*

*È ancora affermato: non riconosce la vita ultraterrena è la retribuzione finale. Se si intende con questo una vita ultraterrena nel senso della seconda venuta, dell'inferno con tormenti eterni, con i diavoli, del paradiso come perenne beatitudine, allora è del tutto esatto che io non ammetto questa vita ultra-terrena; ma riconosco invece la vita e la punizione eterna qui e dovunque, ora e sempre, a tal punto che, stando per la mia età sul ciglio della fossa, spesso dovendo farmi violenza per non abbandonarmi al desiderio della morte corporea, cioè della nascita e della vita nuova, credo che ogni azione buona accresce la vera beatitudine della vita eterna, e ogni azione cattiva la diminuisce.*

*E detto parimenti che nego tutti i sacramenti. Ciò è del tutto esatto. Considero i sacramenti come una magia grossolana, rozza, inadeguata alla comprensione di Dio e all'insegnamento cristiano e inoltre come un rovesciamento dei più diretti insegnamenti del Vangelo. Nel battesimo dei neonati vedo una chiara deformazione di tutto quello che potrebbe essere il battesimo degli adulti, che accolgono consapevolmente il cristianesimo; nella celebrazione del sacramento del matrimonio tra persone che notoriamente già si sono unite prima, nell'ammissione del divorzio e nella benedizione delle nozze dei divorziati vedo un diretto rovesciamento del senso e della lettera della dottrina evangelica. Nel perdono periodico dei peccati con la confessione vedo un pericoloso inganno che incoraggia solo l'immoralità e annulla il timore dinanzi al pericolo di peccare.*

*Nella consacrazione con olii e nell'unzione con il myron vedo ammessa una profonda superstizione, come nella venerazione delle icone e delle reliquie, come in tutti i riti, preghiere, scongiuri di cui è pieno il rituale. Nella comunione vedo la divinizzazione della carne e il travisamento dell'insegnamento cristiano. Nel sacerdozio, oltre che un'evidente occasione di inganno, vedo una*

*diretta violazione delle parole di Cristo, che direttamente vietava a chiunque di chiamare qualcuno Rabbi, padre, maestro (Mt 23, 8-10).*<sup>59</sup>

#### 4. Altri pensatori

Non potendo affrontare tutte le tematiche teologiche, è opportuno dare un cenno su tanti altri scrittori e pensatori che nei loro rami hanno dato un contributo alla teologia, anche se in qualche caso in modo indiretto.

Tra i teologi più convinti a favore dell'unione delle Chiese, **Pavel Jakovlevič Svetlov** (1861-1940?), la cui opera principale è «*Il significato della croce nell'opera del Cristo*» (1892), si pronunciò anch'egli per la *ecclesialità della Chiesa di Roma*. Su questa linea, a suo avviso, si erano espressi non solo l'autorevole Filarete Drozdov, ma anche il metropolita Platon (Levšin), il vescovo Theofan, S. Serafino di Sarov, N. Sergeevskij, N. Murav'ev, A. Vostokov e altri scrittori ortodossi russi.

In campo ecumenico va ricordato anche il generale **Aleksandr A. Kireev** (1833-1910) che si interessò molto alle relazioni con i Vecchiocattolici. Deciso oppositore del Concilio Vaticano I e dell'infallibilità del papa, questo teologo fu altrettanto deciso nel sostenere che soltanto questo era ostacolo insormontabile all'unione, mentre il resto (come il *Filioque*) andava considerato come opinione teologica. Nel polemizzare al riguardo coi professori dell'Accademia di Kazan' (A. Th. Gusev e V.A. Kerenskij) il Kiréev si rifaceva a Bolotov e Svetlov.

Il maggiore storico della Chiesa russa, **Evgenij Golubinskij** (1834-1912), brillò per erudizione e completezza di trattazione, spesso anche su temi importanti per la teologia. Nonostante certi tentativi di adattare i dati storici alle esigenze apologetiche, resta un grande ricercatore. La cecità gli impedì di portare a termine la «*Storia della Chiesa russa*» (4 vol., Mosca 1880-1917), che termina con l'introduzione del patriarcato (1589).

Tra i primi ad occuparsi di un'antropologia cristiana fu **Viktor Nesmelov** (1863-1920) che nel 1896 pubblicò il «*Sistema dogmatico di S. Gregorio di Nissa*». Partendo da questa opera l'autore sviluppò ed ampliò la tematica pubblicando nel 1903 la «*Scienza dell'uomo*». La tesi di fondo è che una sana antropologia scientifica corrisponde a quelle che sono le basi evangeliche per una antropologia. Il Vangelo coincide cioè con le più profonde aspirazioni dell'uomo.

L'idea centrale della filosofia di **Nikolaj Fëdorov** (1828-1903), autore della «*Filosofia dell'opera comune*» (*Filosofia obščago dela*) è la tensione che l'umanità dovrebbe avvertire allo scopo di vincere la morte. Uno dei mezzi a tale scopo è quello di vivere in comunione con le generazioni passate e future. Il vero Cristianesimo non può accettare il *destino* della morte, ma deve ricordare che Cristo ha vinto la morte. La causa o opera comune

---

<sup>59</sup> Cfr. P. C. Bori e P. Bettiolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della Rivoluzione (1900-1917)*, ed. Queriniana, Brescia 1978, pp. 108-110.



(etimologicamente *liturgia*) è quella di impegnare tutte le energie umane affinché l'uomo porti a compimento il compito assegnatogli da Dio, quello di realizzare la risurrezione.

Altrettanto complesso è il pensiero di **Aleksandr Bucharëv** (1822-1871), professore di Sacra Scrittura a Mosca e Kazan', il cui *Commento all'Apocalisse* fu censurato. La sua tesi di fondo, espressa nell'opera «*L'Ortodossia e il mondo contemporaneo*» (1860), è che nulla al mondo è completamente profano. Ogni cosa partecipa in qualche modo all'umanità di Cristo. Vede ad esempio la presenza dinamica del Cristo nei vari sistemi di filosofia, nelle varie culture come nell'arte. Rimprovera la cultura teologica ufficiale di essere troppo clericale e separata dagli interessi del mondo, di peccare in qualche modo di *monofisismo*. Quella di Bucharev (che da archimandrita si chiamava Teodoro) si presenta dunque come una teologia della cultura.

L'esperienza religiosa è anche alla base degli scritti di **Konstantin Leont'ev** (1831-1891), che iniziò con interessi prevalentemente estetici. Critico nei confronti dell'ottimismo borghese (fiducioso nel costante progresso umano) e del liberalismo egualitario (fonte di dissolutezza morale), Leont'ev ha una visione pessimistica della storia. Per lui la vita umana non perverrà mai a forme di vera giustizia. Soprattutto l'Occidente ha sviluppato principi negativi. E gli Slavi ne sono rimasti contagiati. Solo la Russia ha conservato il cristianesimo puro trasmesso da Bisanzio, specialmente attraverso gli ideali della vita monastica. È della Russia la missione di redimere il mondo.

Una tensione verso la vita allo stato primordiale avvertì **Vasilij Rozanov** (1856- 1919). Tra il Vecchio e il Nuovo Testamento egli si trovava più a suo agio col primo, ove i valori terreni, della vita e della gioia, erano più presenti. Il Cristianesimo gli si presenta invece con un volto triste. Così, senza mai trovare accordo e serenità, l'esperienza religiosa del Ròzanov si dibattè fra «*la seduzione meravigliosa dei sensi*» e la «*mistica tentazione di Cristo*». Amico di Florenskij, Ròzanov morì nel seno della chiesa ortodossa, dopo aver ricevuto i sacramenti.

Dei due fratelli **Trubeckoj, Sergio** (1862-1905) si occupò soprattutto di *gnoseologia e metafisica*. Ed è proprio in questi campi che ritenne doversi applicare il concetto di *sobornost'*. Non solo nell'ecclesiologia, ma in ogni atto di conoscenza, nell'uomo si verifica come un concilio delle sue facoltà. Col passaggio, dalla coscienza personale a quella universale, avviene l'incontro col *Cristo-Logos*. Il passaggio dalla verità alla vita e all'essere non può avvenire che nella chiesa, organismo teandrico.

**Eugenio Trubeckoj** (1863-1920) fu più sensibile all'idea di *Sophia* proposta da Solov'ëv, in riferimento alla quale tenta di eliminare gli elementi di sapore panteistico. Ne «*Il senso della vita*» egli vede sia il gusto delle cose terrene (linea orizzontale) che lo slancio verso le celesti (linea verticale). Le due linee formano così la figura della croce, simbolo al contempo della morte e della risurrezione. Forte è in E. Trubeckoj il *senso estetico*. Egli vede nell'icona una teologia visiva che permette di comprendere meglio il progetto della Sophia divina sull'uomo. Questi scritti di iconografia ebbero notevole

ripercussione ed influirono alla nascita di una teologia dell'icona.

## Capitolo IX

### **Il Concilio di Mosca e la Diaspora**

#### **1.- Il Concilio di Mosca del 1917/1918**

L'atmosfera creatasi negli ultimi decenni del XIX secolo, sia sul piano politico (esigenza di democrazia) sia sul piano religioso (riforme per un ruolo più forte del laicato nella Chiesa), agli inizi del XX sfociò in veri e propri moti (come la Domenica di sangue nel 1905). Una esigenza di partecipazione popolare che fu molto avvertita anche negli ambienti ecclesiastici, il che portò a interessanti confronti anche teologici già nei primi anni del XX secolo. Il primo passo, di un certo peso, per avviare un discorso concreto di riforme ecclesiastiche fu compiuto dall'allora presidente del consiglio dei ministri, S. Ju. Witte.

Cogliendo l'occasione, il metropolita di Pietroburgo Antonij (Vadkovskij), espresse il suo pensiero in un *Memorandum*, nel quale si auspicava una maggiore libertà nell'amministrazione degli affari interni della chiesa. In esso si parlava anche di un'eventuale partecipazione dei laici in tale amministrazione, di rinnovamento nella vita parrocchiale, di decentralizzazione dei poteri, e chiudeva con una proposta: riunire un'assemblea di vescovi e laici competenti per discutere le necessarie riforme. Alla voce del vescovo fece eco quella del clero col noto Memorandum dei 32 preti di Pietroburgo, che invocavano la *sobornost'* nel governo della chiesa.

Il Witte, che considerava troppo generico il linguaggio del metropolita, replicò con un suo memorandum che affermava la mancanza di fondamento canonico nelle riforme di Pietro il Grande. Per ovviare alle negative conseguenze di queste nella vita della chiesa sarebbe stato necessario restaurare il principio della *sobornost'* cominciando appunto con la convocazione di un concilio. Witte si muoveva sul piano canonico, come dimostrano le sue numerose citazioni del noto canonista N. Zaozerskij.

Intanto veniva varata la legge sulla tolleranza religiosa, che pur lasciando come chiesa ufficiale la chiesa ortodossa, la privava del braccio statale contro le altre sette o confessioni. La chiesa ortodossa si trovò così a difendere con le sue sole forze la propria dottrina. Ognuno diveniva libero di scegliere la confessione che voleva, anche se in precedenza era stato ortodosso. Le sette potevano avere legalmente le loro case di preghiera, e i loro libri liturgici. Ed i bambini potevano essere educati nella fede dei genitori.

I difensori dello status quo ecclesiastico non disarmarono. Primo fra tutti l'Oberprocuror Konstantin Pobedonoscev. Questi pubblicò una confutazione del *Memorandum* di Witte, contro l'idea di un sinodo che abbracciasse tutte le diocesi e non soltanto i rappresentanti ufficiali del Santo Sinodo. Egli proponeva una consultazione di tutto l'episcopato russo in vista di un eventuale concilio, convinto di una conservatoristica difesa dello status quo. Invece il sondaggio fu aspramente critico della situazione della Chiesa russa, auspicando sostanziali riforme. Così, nonostante l'appoggio del metropolita Antonij Chrapovickij, Pobedonoscev fu costretto a dimettersi.

Scomparso lui dalla scena, lo zar pubblicò un rescritto, risultato di un incontro avuto con i metropoliti di Pietroburgo (Antonij Vadkovskij), di Mosca (Vladimir) e di Kiev (Flavian), in cui si diceva che il tempo per il concilio panrusso era maturato e che lascia ai tre metropoliti l'incarico di determinare la data. Ai lavori preparatori avrebbero dovuto essere invitati i migliori professori di teologia. La prima sessione avrebbe dovuto riunirsi il 14 marzo 1906.

Così, il periodo che va dagli inizi del 1905 agli inizi del 1907 fu un periodo di grande attività teologica, di confronti, dibattiti che misero a fronte i migliori teologi russi. Fu un periodo che forse non ha uguali per la libertà di espressione in tutta la storia culturale russa.

Naturalmente il problema principale era quello della partecipazione dei laici al concilio, e con quale diritto di parola e soprattutto di voto. La stragrande maggioranza dei vescovi si espresse a favore della presenza dei laici, anche se sul diritto di voto era favorevole solo una minoranza.

Dalle Risposte dei vescovi e dai Dibattiti dei professori (pubblicate in *Cerkovnye Vedomosti*), specialmente fra canonisti come Berdnikov, Zaozerskij e Suvorov, si evince chiaramente che il concetto chomjakoviano di *sobornost'* aveva fatto grandi passi anche nella teologia ufficiale. Si moltiplicarono gli articoli storici sugli antichi concili sia della chiesa in generale sia su quelli russi medioevali e moderni, e tutti si concentrarono sul senso da dare alla *sobornost* teologicamente, con le sue implicanze canoniche. La maggioranza, anche qui, fu favorevole alla partecipazione dei laici al Concilio, ma solo una minoranza era favorevole a che tale partecipazione significasse diritto di voto alla pari dei vescovi. Tale posizione, soprattutto del Suvorov in campo canonico, fu espressa dall'arcivescovo di Finlandia, Sergij Stragorodskij, già rettore dell'accademia di S. Pietroburgo ed autore di un'opera che ebbe un certo ruolo nel dibattito soteriologico, *La dottrina della salvezza* (1895). A suo avviso:

*Secondo la dottrina canonica, i vescovi si riuniscono in Concilio, non come rappresentanti del loro gregge, ma in forza della loro dignità. Se si vuole, essi erano anche rappresentanti delle loro diocesi, ma solo nel senso che essi erano testimoni della tradizione locale, che essi ricevevano dai loro predecessori e dovevano fedelmente conservare. Ora, questa tradizione poteva*

*anche non accordarsi con i desideri e le attuali opinioni del loro gregge*<sup>60</sup>.

Dopo questa ricchissima consultazione, nel maggio del 1906, la Commissione preconciliare cominciò a trarre le conclusioni sui criteri da adottare nel futuro concilio. La prima decisione fu che al concilio avrebbero partecipato vescovi, clero e laici, ma solo i primi con voto deliberativo, gli altri consultivo. Altra decisione importante fu di ricostituire il patriarcato, contro le opinioni di una minoranza che preferiva la struttura sinodale.

Varie circostanze prevalentemente legate al difficile cammino delle riforme politiche, rallentarono i lavori e solo nel 1912 lo zar fece riprendere l'iter conciliare. Poi le cose si trascinarono nuovamente e l'apertura del Concilio andò a coincidere prima col governo provvisorio e poi con la Rivoluzione bolscevica d'Ottobre (1917).

Il Concilio fu dunque convocato in un momento di grave crisi politica, con l'abdicazione dello zar e la nascita di un governo provvisorio. Come nel caso del Witte prima, anche ora fu l'autorità governativa a prendere l'iniziativa. Nel mese d'aprile l'Oberprokurator Vladimir Lvov cambiava la composizione episcopale del Santo Sinodo dando ad esso il compito di convocare un concilio panrusso, cosa che fecero specialmente i professori delle Accademie. La convocazione ufficiale avvenne rapidamente il 29 aprile (12 maggio) 1917 sulle *Cerkovnyje Vedomosti*, che da tempo era la rivista ecclesiastica che pubblicava le tematiche conciliari. Un Consiglio preconciliare (Predsobornyj sovet) si mise subito all'opera, e dato che la maggioranza era costituita da professori laici ben presto l'orientamento fu prevalentemente democratico. La lettera di convocazione affermava tra l'altro:

*Nel corso di oltre due secoli la Russia non ha più ascoltato la voce del popolo ortodosso sulle necessità della vita ecclesiale che si sono successivamente presentate. La fede è decaduta e si è raffreddata, eresie ed altre divisioni nacquero tra la gente e prosperarono, il legame d'amore tra i pastori e le loro pecorelle si è indebolito, e persino tra gli stessi fedeli si è progressivamente rotto il legame ecclesiale, che un tempo univa i cristiani ortodossi con rapporti fraterni in piccole chiese, vale a dire le parrocchie ortodosse. Nonostante i tanti mali, alcun concilio fu convocato, e molti problemi ecclesiali non ricevettero alcuna soluzione*<sup>61</sup>.

Il Concilio fu diviso in due grandi categorie: l'*Assemblea generale* che comprendeva tutti i membri sia del clero che dei laici, e la *Conferenza dei Vescovi*. L'assemblea nominava delle Commissioni sui singoli temi, e queste presentavano all'assemblea generale le loro conclusioni. Queste passavano al vaglio della Conferenza dei Vescovi. La quale se entro tre giorni rigettava con tre quarti dei voti la proposta, questa tornava in Assemblea generale che la

---

<sup>60</sup> Cfr. *O sostave črezvyčajnogo pomestnogo sobora Russkoj cerkvi* (Sulla composizione dello straordinario concilio locale della Chiesa russa), Spb 1905, p. 13; cito da Hyacinthe Destivelle *Le Concile de Moscou (1917-1918)*, Ed. du Cerf, Paris 2006, p. 77).

<sup>61</sup> Cfr. *Dejanija Svjaščennogo sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi 1917-1918* (Atti del santo Concilio della Chiesa ortodossa russa del 1917-1918), Moskva 1918 (riediti nel 1994 dal monastero Novospasskij), p. 19.

riformulava. Se veniva nuovamente rigettata dai tre quarti dei vescovi, veniva definitivamente bocciata.

La composizione dei padri conciliari fu di 10 metropoliti, 17 arcivescovi, 52 vescovi, due proto presbiteri, 15 archimandriti, 2 igumeni, 3 monaci sacerdoti, 5 arcipreti mitrati, 67 arcipreti, 55 preti, 2 arcidiaconi, 8 diaconi, 26 salmisti, 299 laici. In altri termini a fronte di 299 laici c'erano 264 ecclesiastici.

Il concilio si aprì con una solenne celebrazione del metropolita di Kiev Vladimir Bogojavlenskij nella cattedrale della Dormizione del Cremlino il 15 (28) agosto 1917. Tra le prime decisioni ci fu il ristabilimento del patriarcato con l'elezione di Tichon<sup>62</sup>, ed al contempo l'affermazione del principio di conciliarità a tutti i livelli dell'organizzazione ecclesiastica.

Le scuole parrocchiali, già di competenza del Santo Sinodo, non furono soppresse, ma passarono sotto il Ministero dell'Istruzione. A questo primo colpo che rompeva col passato seguì quello drammatico degli inizi della rivoluzione, cui si oppose il colpo di stato del generale Kornilov. Questi fu fatto arrestare dal capo del governo provvisorio, Kerenskij, e i padri conciliari poterono fare a meno di pronunciarsi sulla lotta politica e militare in corso. Tuttavia alla fine del 1917, col trionfo dei bolsceviki, molti membri del clero furono uccisi, ed il 19 gennaio (1 febbraio) 1918 il patriarca scomunicava i bolsceviki.

Ma ormai gli avvenimenti precipitavano. La Chiesa fu separata dallo stato, e tutti i suoi beni furono confiscati. Il 7 febbraio veniva ucciso proprio colui che aveva aperto il concilio, il metropolita Vladimir Bogojavlenskij. Le sessioni continuavano affrontando i problemi parrocchiali, ma spesso si era costretti a formulare suggerimenti per i casi drammatici. Il 19 luglio 1918 la terza sessione si aprì con una celebrazione funebre per lo zar assassinato e la lettura dei nomi dei neomartiri (121 ecclesiastici uccisi e 118 in carcere).

Ciò nonostante per un po' le discussioni continuarono, affrontando il tema delle elezioni anche del patriarca, la vita monastica, ecc. Quando il 20 settembre 1918 si vide che non si poteva più continuare, il concilio fu sospeso con l'auspicio di riprenderlo nel 1921, e nel frattempo si consigliava di regolarsi al meglio secondo le situazioni locali.

A parte il Patriarcato ed il Santo Sinodo, il tema più avvertito era stato quello delle parrocchie e dei suoi regolamenti all'interno della diocesi. Si esortava alla predicazione e alla cura della liturgia. Per quest'ultima continuava a prescriversi lo slavo ecclesiastico, ma si permetteva il russo sia nella predicazione che nella lettura del vangelo e dell'epistola. Per lo stesso motivo si auspicava la diffusione del catechismo fra il popolo.

Dato che ormai veniva praticato il matrimonio civile come pure il divorzio, il concilio scomunica i fedeli che vi facevano ricorso. I Padri ribadirono la dottrina tradizionale del principio di indissolubilità e della pratica dell'economia ecclesiastica. Quanto al primo si dichiarava:

*L'unione matrimoniale di un uomo e di una donna consacrata e fortificata dalla virtù della grazia nel sacramento del matrimonio deve essere per tutti gli sposi ortodossi indissolubile. Gli sposi ortodossi, impostando la nuova vita nell'obbedienza alla volontà divina devono*

---

<sup>62</sup> I votati ebbero nell'ordine la maggioranza Antonio Chrapovickij, Arsenio Stadnickij e Tichon Belavin. Ma nel sorteggio fu proprio quest'ultimo ad essere eletto.

*portare insieme fino alla fine dei loro giorni le gioie e i dolori del matrimonio, cercando di realizzare le parole del Signore "Ciò che Dio ha unito, l'uomo non separi" (Mt 19,6).*

Contemporaneamente però, la Chiesa, nella sua misericordia applica l'economia ai casi di divisione ormai irrecuperabili:

*La santa Chiesa accetta la dissoluzione dell'unione matrimoniale come condiscendenza alle debolezze umane, a motivo della sua preoccupazione per la salvezza dell'uomo, al fine di evitare le trasgressioni inevitabili e alleviare le sofferenze insopportabili, a condizione che l'unione matrimoniale sia precedentemente e inevitabilmente disciolta de facto e la sua realizzazione divenga impossibile.*

Altro tema fu quello del monachesimo e della sua autonomia rispetto alla diocesi e all'ortodossia russa in generale. Si cercò di equilibrare le spinte verso un monachesimo impegnato nella società (sull'esempio di quello occidentale) e quello più dedito alla spiritualità. Senza rinunciare alla sua autonomia si auspicava un maggiore impegno culturale.

Si esortava pure al rispetto delle tradizioni degli edinoverj (i vecchio-credenti integrati nella Chiesa russa nel 1904), e la reciproca collaborazione.

Il concilio si aprì pure verso una maggiore autonomia delle chiese georgiana ed ucraina, mantenendo solo i legami canonici con la Chiesa russa.

C'era anche un *Otdel o soedinenii cervej*, che si occupò però soltanto di una eventuale riunione con le chiese vecchio-cattolica ed anglicana. Senza prendere decisioni definitive il concilio dispose la creazione di un dipartimento presso il Santo Sinodo che studiasse il problema.

## **2. Fratture e scismi**

L'atmosfera preconciare con i suoi vivaci dibattiti sociali e teologici, nonché le vicende drammatiche che accompagnarono il concilio di Mosca e lo seguirono, non potevano lasciare indenne la Chiesa russa. Fra coloro che volevano relegare la chiesa nella parrocchia e nella liturgia, e coloro che la volevano inserita nei dibattiti politici e sociali, nacque una violenta discussione, che fu decisa dal precipitare degli eventi, che costringeva a prendere posizione.

La corrente dei sacerdoti che propugnava un coinvolgimento della Chiesa nella vita sociale e politica si organizzò nel 1920, fondando una Chiesa per così dire "di sinistra", col nome di Chiesa vivente (*Živaja Cerkov'*). In essa confluirono alcuni vescovi, molti sacerdoti e moltissimi laici. Appoggiando il nuovo governo, ebbe da questo particolari privilegi, e soprattutto tra il 1922 ed il 1926 fu sulla cresta dell'onda. Entrò in crisi nel 1927 in occasione della dichiarazione di lealtà della Chiesa ufficiale (*Locum tenens* Sergij Stragorodskij) nei confronti del governo sovietico. Fu soppressa nel 1944.

**La Chiesa Patriarcale di Mosca**, rinata col Patriarca Tichon, ma in rottura col governo sovietico a motivo dei massacri e distruzione di chiese con conseguente scomunica patriarcale dei bolscevichi, dopo diverse

peripezie fu ricostituita nel 1943. In quest'anno, col benessere di Stalin, 18 vescovi elessero patriarca il metropolita *Sergio Stragorodskij*, il teologo che nel 1927 aveva promulgato la *Dichiarazione di fedeltà della Chiesa allo Stato Sovietico*. Alla sua morte (1944) fu eletto patriarca *Alessio*.

Nel 1946 furono soppresse le chiese unite a Roma, e nel 1948, si riunì un concilio antiecumenico a Mosca. Con Chruščev la Chiesa cambiava atteggiamento, e nel 1961 Mosca entrava nel WWC (World Council of Churches).

Il maggior teologo del patriarcato di Mosca, a parte il Losskij, è proprio **Sergio Stragorodskij** (1867-1944), una figura ingiustamente considerata controversa a motivo della sua Dichiarazione di fedeltà al governo sovietico nel 1927. Autore della «*Dottrina ortodossa sulla salvezza*», il metropolita Sergio pone al centro della sua riflessione il problema della giustificazione. Ivi si oppone decisamente ad ogni giuridismo in *soteriologia*. Egli ritiene che l'uomo col suo impegno acquisisca dei meriti, anche se questi non gli procurano meccanicamente la salvezza. Dio però ne tiene conto e offre gratuitamente il perdono. Nel 1935 come «*Supplente del Luogotenente del Patriarca di Mosca*» firmò un decreto di condanna della sofologia di Sergio Bulgàkov. Nel 1943 fu eletto Patriarca e l'anno dopo morì. Come Chrapovickij fu il simbolo dell'opposizione anticomunista, Stragorodskij fu il simbolo del collaborazionismo.

Le grandi espulsioni del 1922 portarono la maggior parte degli intellettuali russi fuori della patria in varie città europee, specialmente a Parigi. Intanto, a parte la soppressa *Chiesa vivente*, ed il *Patriarcato di Mosca*, in Diaspora la Chiesa russa presentava altre tre importanti ramificazioni:

**Chiesa Sinodale Oltre frontiera** (*Zarubežnaja Cerkov'*). Istituita nel 1921 al Concilio di Sremski-Karlovcy (Serbia) come *chiesa russa in esilio*, ebbe come capo spirituale *Antonio Chrapovickij*, il metropolita che aveva avuto più voti come patriarca al concilio di Mosca. La sua concezione ecclesiale era molto conservatrice, e nostalgica del periodo zarista. Tra il 1933 e il 1935 la direzione ecclesiastica si spostava in America, particolarmente nel monastero di Jordanville. Fino al 2007 non è stata in comunione né con Mosca né con Costantinopoli. Nel 2007 si è riunita canonicamente col patriarcato di Mosca, mantenendo la sua autonomia amministrativa.

Il teologo principale di questa Chiesa è proprio il fondatore, **Antonij Chrapovickij** (1864-1934). Nella sua visione teologica l'elemento morale è prioritario, al punto da vedere nell'*applicazione morale* la vera giustificazione dei dogmi. Decisamente contrario ad ogni concetto di *soddisfazione*, individua la radice della redenzione nel cuore pieno di amore del Dio-uomo. Seguendo la tradizionale posizione ortodossa, vede il peccato originale come un peccato personale di Adamo che non ha trasmesso alcuna colpa agli altri uomini, ma solo morte e corruzione. Per quanto riguarda l'uomo nel mondo il Chrapovickij prende in esame la dialettica fra l'io e il non-io. Tale dialettica, egli dice, trova la sua naturale composizione nella Chiesa.

**Chiesa russa del Patriarcato ecumenico** (*Gruppo di Parigi-Costantinopoli*).



Giurisdizione istituita nel 1926 allorché i metropoliti Eulogio e Platone organizzarono la diaspora russa (che raccoglieva il fior fiore dei filosofi e teologi russi emigrati in seguito alla rivoluzione sovietica). Nel 1927, mentre *Eulogio* si manteneva in comunione con Mosca nonostante la Dichiarazione di fedeltà allo Stato, *Platone* si recava in America e proclamava l'autocefalia dell'Eparchia russa dell'America del Nord. Ormai in conflitto con la *Zarubežnaja Cerkov'*, nel 1931 il gruppo di Parigi entrava nella giurisdizione di Costantinopoli. A questa giurisdizione appartiene *l'istituto teologico di S. Sergio a Parigi*, che nella prima metà del XX secolo ha prodotto il meglio della teologia russa (tra gli altri, Bulgàkov e Florovskij).

**Chiesa Autocefala Russo-Americana.** Inizialmente strettamente legata alla *sinodale*, dopo il 1927 in dissenso con la dichiarazione di fedeltà al governo sovietico, il metropolita Platon si recò in America e, come si è detto, fondava l'eparchia russo-americana. Nel 1946 (Concilio di Cleveland) si separò definitivamente dalla Sinodale, entrando in comunione con Mosca, nonostante le divergenze politiche.

Come a Parigi il centro teologico era S. Sergio, a Crestwood-Tuckahoe (presso New York) il centro diveniva *St. Vladimir*, dove appunto ho frequentato gli studi di teologia ortodossa con i professori Verchovskoj (Dogmatica), Meyendorff (Patristica) e Schmemmann (teologia liturgica).

Questi infatti, a parte l'autorevole Georgij Florovskij (vedi più avanti), sono i maggiori teologi di questa Chiesa la cui autocefalia (ottenuta dalla Chiesa "madre" di Mosca) è un problema ancora irrisolto.

**Aleksandr Schmemmann** si è occupato soprattutto del pensiero filosofico e teologico russo, e del ruolo della liturgia nella teologia. Il suo modo di insegnare era particolarmente brillante a motivo della sua tendenza ad "attualizzare" l'ortodossia. John Meyendorff, invece, in linea con l'Afanàs'ev, era un sostenitore del ruolo del vescovo nella chiesa locale, relegando nel campo dell'«onore» sia il papato di Roma che la collegialità dei vescovi (di Cipriano). Esperto di Gregorio Palamas è stato un propugnatore del ritorno alla Patristica e alla Teologia bizantina.

### 3. L'Istituto Teologico S. Sergio di Parigi

La rivoluzione russa aveva costretto molti intellettuali a lasciare la Russia a partire soprattutto dal 1922. Essi si diressero in varie nazioni, come la Serbia, la Cecoslovacchia e la Germania. A Berlino gli animatori erano Semën Frank e I. Il'in. A Belgrado erano K. Kern, N. Zernov, N. Afanas'ev, V.V. Zen'kovskij e S. S. Bezobràzov. A Praga il movimento guidato da N. Liperovskij ebbe un carattere interconfessionale. Poco a poco però la maggior parte dei teologi di fama confluì a Parigi, dove una certa attività di confronto teologico era già in corso grazie al Movimento giovanile cristiano russo (*Russkoe Studenčeskoe christianskoe dviženie*), attivo sin dal 1923 sotto la guida di A. Kalašnikov. Nell'ottobre del 1923 ci fu un incontro mondiale della gioventù russo-ortodossa sovvenzionato da YMCA (*Young Men's Christian Association*), al quale parteciparono anche S. Bulgàkov, A. Kartašov e N. Afanas'ev. Se il movimento si trovava unito nell'Ortodossia, non altrettanto era nella politica, ove sussistevano profonde divergenze a riguardo della Rivoluzione e del

governo comunista ateo.

Intanto nella capitale francese giunse il metropolita Evlogij, che fuggito dalla Russia era giunto a Costantinopoli. A Belgrado aveva avuto il compito da Antonij Chrapovickij di occuparsi dei Russi in Occidente e nel 1922 fu nominato metropolita dal patriarca Tichon. Gli incarichi da parte del patriarca lo liberarono dalla soggezione ecclesiastica del Chrapovickij, troppo legato al sinodo di Karlovcy, dominato dai monarchici filo zaristi. Lasciò così Berlino e si trasferì a Parigi dove avviò la costruzione dell'Istituto San Sergio, al quale, inaugurato nel 1925, chiamò alcuni dei migliori pensatori russi, come Bulgakov, Florovskij, Kartašov, Vyšeslavcev, Il'in. L'anno dopo Evlogij rompeva con la chiesa episcopale sinodale (meglio nota come Chiesa ortodossa russa oltre Frontiera, o *Zarubežnaja Cerkov'*). Il 17 febbraio 1931 a Costantinopoli firmava l'accordo sulla nuova giurisdizione della sua chiesa sotto il patriarcato ecumenico.

L'Istituto da lui creato era ormai divenuto di fama mondiale, essendo rappresentativo dei migliori professori di teologia: la cattedra di Storia della Chiesa era occupata da **Anton Kartašov** (1875-1966), autore di una *Storia dei Concili ecumenici* e di *Lineamenti di storia della Chiesa russa*; quella di teologia dogmatica da **Sergij Bulgàkov** (sul quale si torna più avanti); quella di Patrologia da **G. Florovskij** (vedi più avanti); quella di Sacra Scrittura Nuovo testamento da **Kassian Bezobràzov** (1892-1965), autore di studi biblici fondamentali come *La tradizione ecclesiale e la scienza neotestamentaria*, *Gli evangelisti come storici*, e diversi altri pubblicati recentemente nella raccolta *Christos i pervoe christianskoe pokolenie* (Cristo e la prima generazione cristiana, Moskva 2001); quella di filosofia da **Vasilij Zen'kovskij (1881-1962)**, noto per la sua *Storia della filosofia russa*, ma autore anche di testi letterari permeati di filosofia e teologia; quella di Storia delle confessioni occidentali e agiografia da **Georgij Fedotov** (1886-1951), autore di studi classici di agiografia russa e noto in occidente per *The Russian Religious Mind: Kievian Christianity* (Cambridge Mass 1946), *The Middle Ages* (Cambridge Mass 1966), *A Treasury of Russian spirituality* (NY 1948); la teologia pastorale da **Kiprian Kern** (1899-1960), la cui opera sull'*Eucarestia* (Parigi 1947, più volte edita) è diventata un classico, ma che è importante soprattutto per uno studio sul Palamas che si inserisce bene nel movimento neopatristico (*L'antropologia di S. Gregorio Palamas*, Parigi 1950, Mosca 1996); la teologia morale da **Boris Vyšeslavcev** (1877-1954), che laureatosi con una tesi sull'etica di Fichte insegnò filosofia a Berlino, mentre a Parigi col Berdjaev fondò la rivista filosofico-religiosa *Put'* (La via), e scrisse *La pochezza filosofica del Marxismo* (Filosofskaja niščeta Marksizma) e *La crisi della cultura industriale*, ove critica non solo il marxismo ma anche il capitalismo; il Diritto Canonico da **Nikolaj Afanas'ev** (vedi più avanti); Liturgia e filosofia da **Ivan Il'in** (1883-1954), che laureatosi con la tesi *La filosofia di Hegel come dottrina sulla concretezza di Dio e dell'uomo* delinè una morale che andasse oltre i valori prospettati dalla nostra società e criticò il pensiero di Tolstoj nel suo "Sulla (non) resistenza al male" (*O soprotivlenii zlu siloju*); lingue antiche Evgraf Kovalevskij e Boris Sove, lingua francese Lev Gillet, lingua inglese suor Evdokja Meščerjakova. Oltre a Vladimir Vejdle e Konstantin Močulskij.

Mentre l'Istituto festeggiava il suo decennale (1935) scoppiava la polemica sulla sofologia del Bulgakov sia da parte di Vladimir Losskij che da parte del metropolita Elevation a nome della *Zarubežnaja Cerkov'*. Ma qui la teologia cominciava ad essere influenzata dai difficili rapporti fra le varie Chiese russe.

#### 4. Berdjaev e Karsavin

Il rappresentante della filosofia russa più noto all'estero, Nikolaj Berdjaev (1874-1948), fu molto vicino agli ambienti teologici dell'emigrazione russa. Era nato a Kiev in una famiglia appartenente alla nobiltà militare. Dopo un periodo marxista nel 1904, con lo studio «*Sub specie aeternitatis*» cominciò a staccarsene. Nel 1909 in «*Vechi*» criticò l'ateismo dell'intelligencija russa. Esiliato nel 1922, dopo due anni a Berlino si stabilì a Parigi, ove divenne amico del Maritain e del Mounier. Opere principali:

- *Chomjakov* (in russo), M. 1912.
- *Dostoèvskij* (inglese), Cleveland-New York 1969.
- *La dottrina dell'Ungrund e della libertà in Jakob Boehme* (francese), Paris 1946.
- *Le sens de la création*, Bruges-Paris 1955.
- *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano 1952.
- *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953.

Centrale nella sua riflessione filosofica è il problema del male. La ragione, per Berdjaev, non può scrutare l'origine del male. Si tratta di un mistero, di qualcosa di assolutamente irrazionale e senza fondamento. Ecco perché parlarne è possibile solo attraverso *simboli*. In questo campo il linguaggio di Berdjaev è affine a quello del mistico tedesco Jacob Boehme.

**Il problema della teodicea** sottende tutta la filosofia di Berdjaev. Il male, egli dice, può essere causa di, ma non causato da. Esso si ricollega al regno della *libertà*, ove non può applicarsi la categoria della causalità. Berdjaev ritiene insufficiente la Teodicea tradizionale a giustificare Dio del male esistente nel mondo. Considera più valida la spiegazione del Boehme: Ci si deve rifare all'indeterminato, all'*Ungrund*, il senza fondamento, l'Assoluto in sé stesso e senza manifestazioni esterne, il silenzioso Nulla, la libertà assolutamente originale<sup>63</sup>. È da questo *Ungrund* (simile alla *Gottheit* di Eckhart) che *nasce Dio* come Trinità e come creatore. L'uomo invece è chiamato da Dio all'esistenza per condividere con Lui la responsabilità creatrice. La sua libertà, però, non è creata, ma proviene dall'abisso dell'*Ungrund*. Ecco perché Dio non può essere accusato del male compiuto dall'uomo. Male che non è tanto disobbedienza a Dio né cedimento al diavolo se non nel senso di una esperienza interna che tende a non realizzare la sua vocazione fondamentale di *trasfigurare il mondo*, cosa che impedisce una soluzione positiva della tragedia nella quale è coinvolto Dio e che si riflette sul mondo dell'uomo.

---

<sup>63</sup> *La dottrina*, p. 12

**L'antropologia di Berdjàev** è legata a quanto già detto soprattutto per il ruolo della libertà nella vita dell'uomo. «*La libertà dell'uomo non è un suo diritto, come un'opinione superficiale ritiene. La libertà della persona è un dovere, il compimento di una vocazione, la realizzazione dell'idea che Dio ha dell'uomo, la risposta all'appello di Dio. L'uomo deve essere libero, non ha il diritto di essere schiavo, poiché dev'essere uomo. Tale è la volontà di Dio. L'uomo ama essere schiavo e reclama, sotto diverse forme, il diritto alla schiavitù*»<sup>64</sup>.

La schiavitù, dice Berdjàev (in linea col Grande Inquisitore del Dostoevskij), lenisce il dolore, ma oggettivizza, cioè disumanizza. A suo avviso, *l'attacco al Cattolicesimo (che Dostoevskij conosce superficialmente) è soprattutto un pretesto per affermare il principio della libertà*. Si tratta di un attacco contro il socialismo ateo. Come ateo era il Grande Inquisitore, in quanto non credendo nell'uomo non crede neppure in Dio. Fu una lettura superficiale che trasse in inganno lo stesso procuratore del S. Sinodo, K. Pobedonoscev.

**L'ecclesiologia di Berdjàev** può essere delineata in base ai suoi giudizi espressi nel suo studio su *A. S. Chomjakov*. Questi, dice Berdjàev, è il primo teologo russo *libero*. Egli visse nella Chiesa e giudicò tanto il Cattolicesimo che il Protestantesimo *dal di dentro* di essa. Portò un po' d'aria fresca nella teologia russa. Giustamente ritenne che la Chiesa non è una realtà che può essere concettualizzata o definita, ma solo esperita come vita. La Chiesa è *sobornaja*, fondata cioè nella coscienza dell'intero popolo di Dio, riempito della Sua grazia. Quindi ad essa sono estranei ogni autoritarismo, giuridismo o istituzionalismo.

Berdjàev tuttavia non condivide l'animosità di Chomjakov contro il Cattolicesimo (errore fondamentale dello Slavofilismo), nel quale non riesce a vedere gli elementi della grazia, della vita mistica e sacramentale, e quindi della santità. Lo *Slavofilismo* gli appare così come un *provincialismo culturale* e gli Slavofili come dei *kulturnye staroobrjadcy*.

Tra gli altri pensatori che non appartennero al corpo insegnante di San Sergio, ma che esercitarono un certo influsso sul pensiero filosofico e teologico russo della Diaspora, meritano un cenno **Semën Frank** (1877-1950), Lev Karsavin e Nikolaj Glubokovskij. Il primo, come Berdjàev e Bulgakov, proveniente dal marxismo approdò alla filosofia della *Omniunità* del Solov'ev. Interessato soprattutto alla gnoseologia, la sua concezione dell'uomo era vista in un inscindibile legame con Dio (*La Realtà e l'uomo. Una metafisica dell'essere umano*, 1956). **Lev Karsavin** (1882-1952), che si era laureato con la tesi *Lineamenti di vita religiosa in Italia nei secoli XII-XIII* (1912), fu tra i fondatori del movimento euroasiatico. Nonostante i suoi studi sull'Occidente, Karsavin è tra i teologi che ancora vedono il *Filioque* come un grave errore (praticamente un'eresia), cosa che influì sul pensiero del Losskij. Nel suo studio *Svjatye Otcy i učiteli Cerkvi* (I santi Padri e i dottori della Chiesa) così si esprime:

---

<sup>64</sup> *La schiavitù*, pp. 51-52

*Lo Spirito è indubbiamente legato all'ipostasi del Padre. Ma a differenza dal Figlio, egli "non è unigenito da Lui, ma esiste e si rivela attraverso suo Figlio": procede dal Padre, ma si irradia, si rivela, vive, agisce attraverso il Figlio. E questo divino "tramite" (in Basilio e Gregorio di Nissa) fonda in modo assoluto o divino un nesso indissolubile dello Spirito col Logos e nell'ordine dell'economia (l'opinione, che non è un dogma, ma "teologumeno" dei Padri orientali sulla processione dello Spirito Santo "per il Figlio", non va confuso con l'aggiunta occidentale del Filioque al Simbolo di Fede (alle parole: "che procede dal padre"), l'aggiunta cioè delle parole "e dal Figlio" (Filioque). "Per" non significa in alcun modo "e". Per sua natura "Filioque" è una mescolanza della processione dall'ipostasi (consustanziale) con la processione dall'ousia, che è folle e deve essere rigettato e riportato all'arianesimo (al nestorianesimo). Il fatto che il Filioque si contrapponga proprio agli ariani, prova l'insufficiente sviluppo teologico dell'Occidente. Esso compare in Tertulliano, poi in Agostino, quindi in Spagna e Gallia, simultaneamente all'adozianismo occidentale. Nel IX secolo è inserito nel Simbolo. In Oriente il Filioque si riscontra solo in Epifanio di Cipro (Ancorato 374, 7, 75 e Panarium 374-377, 62, 4).*

Si noti lo spostamento del significato di "teologumeno" da Bolotov a Karsavin. Il primo lo attribuisce al Filioque dei Latini. Il secondo al "Per Filium" dei Greci.

Tra Patristica e Sacra Scrittura si mosse **Nikolaj N. Glubokovskij** (1863-1937), autore tra l'altro anche di un'agile manuale di storia della teologia russa in forma di prontuario: «*La scienza teologica russa nel suo sviluppo storico e nella sua condizione attuale*»<sup>65</sup>. Divenne celebre (anche all'estero) per una magistrale monografia su Teodoreto di Ciro (un beato per la Chiesa russa, eretico per quella greca). Sul piano teologico sviluppò soprattutto tematiche vicine all'esegesi biblica. Del 1898 è la sua opera «*Dottrina del santo apostolo Paolo sul peccato, la redenzione e la giustificazione*».

---

<sup>65</sup> *Russkaja bogoslouskaja nauka v eja istoričeskom razvitii i noveiščem sostojanii*, Varsavia 1928.

## Capitolo X

### Florenskij e Bulgakov Una teologia cosmica: la sofiologia

**1. Pavel Aleksandrovič Florenskij** (1882-1937) nacque a Evlach (Azerbaigian), ove compì anche la sua formazione scolastica giovanile. Verso il 1900 iniziò gli studi all'Università di Mosca, interessandosi soprattutto alla matematica e alla filosofia. Nonostante i vantaggi che gli si prospettavano come matematico preferì iscriversi all'Accademia ecclesiastica, ove nel 1908 ottenne la cattedra di Storia della-filosofia. Prete nel 1911, Panno seguente scriveva la sua opera principale «*Colonna e fondamento della verità*». Deportato durante la Rivoluzione nel Turkestan, fu fatto rientrare per lavorare all'istituto di Fisica di Mosca. Nel 1924 appariva il suo lavoro «/*dielettrici e la loro applicazione tecnica*». Nel 1927 collaborò alla «*Enciclopedia tecnica*». Furono anni in cui Florenskij non nascondeva né la sua fede né la consapevolezza della sua superiorità scientifica e spirituale.

Nel 1933 fu esiliato a Solovki e nel 1934 condannato a dieci anni di lavori forzati. L'Enciclopedia filosofica sovietica scriveva che sarebbe morto nel 1943 (cf. vol. 5, p. 377). In realtà era stato fucilato nel 1937 durante le purghe staliniane. Nel 1956 fu riabilitato.

Tra gli scritti, molti dei quali accessibili anche in italiano, sono degni di menzione:

*Colonna e fondamento della verità*, 1912 (rist. Gregg. 1970).

*Ikonostas, Zagorsk* 1922 (cf. Bog. Trudy, IX, 1972, pp. 80-148).

*Il significato dell'Idealismo*, 1915.

*Le fonti umane dell'idealismo*, 1917.

*Sulla verità spirituale*, 1911 (tesi di magistero in teologia).

**Il principio di consustanzialità** è per Florenskij la base filosofica per interpretare l'unità organica del mondo (*metafisica*), la natura della verità (*gnoseologia*) e l'esistenza di valori assoluti (*etica*). Quella che lo riconosce è una filosofia *omoousiana*. spirituale, «*filosofia delle idee e della ragione, filosofia della personalità e dell'attività creatrice*». In essa si riconosce l'unità fondamentale di tutti gli esseri, e la loro relazione è considerata come approccio dall'intimo del proprio essere che viene ad avvinghiarsi con l'intimo dell'essere dell'altro.

La filosofia della non-consustanzialità, invece, è una filosofia *omoiousiana* e carnale, razionalistica, «*filosofia di concetti e del raziocinio, filosofia della cosa e dell'immobilità senza vita*»<sup>66</sup>, e dei rapporti interpersonali puramente

---

<sup>66</sup> *Colonna*, 79-80

*estrinseci.*

L'affinità col Chomjakov è qui evidente. E Florenskij non resiste alla tentazione di caratterizzare la filosofia occidentale come un «*sistema di concetti*», e quella russa e ortodossa come una filosofia «*dell'idea e della ragione*»: «*Nonostante la potente ontologia dell'Oriente, l'Occidente non ha potuto afferrare niente al mondo se non gli epifenomeni. Così fu in passato, tale è restato ancor oggi*»<sup>67</sup>.

Su Chomjakov nel 1916 Florenskij scrisse un articolo sul *Bogoslovskij Vestnik* a proposito del libro di Zavitnevič. Florenskij inquadrava Chomjakov nell'immanentismo idealistico tedesco ed interpretava la *sobornost'* come altruismo, un protestantizzante principio comunitario. Per lui, invece, «*l'essenza dell'Ortodossia è ontologismo, l'accettazione della realtà che viene da Dio, data da Lui e non creata dall'uomo, umiltà e gratitudine*». Berdjàev criticò aspramente l'attacco a Chomjakov: «*Abbiamo già rinunciato a Vladimir Solov'ëv e adesso è la volta di Chomjakov; per entrambi, come per Dostoëvskij nella Leggenda del Grande Inquisitore, il Cristianesimo era una religione di amore e libertà, per Florenskij invece, è una religione di obbedienza*»<sup>68</sup>. Ma, nonostante il suo attacco, Florenskij era filosoficamente in debito con Chomjakov, e non solo in Ecclesiologia.

La verità, nella concezione florenskiana, si presenta come una unità integrale e si realizza in modo *dialettico*. Il principio di identità (A=A) dev'essere rigettato se si vuole avere una visione vitale della verità. È soltanto *nell'antinomia* che si realizza la verità. A è veramente A soltanto perché è al contempo non-A, ed è nel superamento di sé stessa come non-A che diviene A. Si può parlare cioè di una *coincidentia oppositorum*, di un *altro* che è al contempo *non-altro sub specie aeternitatis*.

Essenzialmente antinomico è anche il *dogma* che esprime la verità rivelata. Se così non fosse sarebbe una verità scientifica. L'antinomia è quindi una condizione essenziale del dogma [Colonna, 160]. Allorché un elemento del binomio antinomico viene esclusivizzato si ha *l'eresia*, cioè la scelta, lo stacco, la setta. In tal senso la lettera ai Romani è «*una bomba contro la ragione*» [Colonna 164].

Tra queste antinomie le più importanti sono unità-trinità di Dio, predestinazione-volontà libera, divinità-umanità in Cristo, fede dono-conquista. Anche la salvezza eterna (e l'inferno) è strutturata in forma antinomica. Dice Florenskij: «*Il perdono presuppone l'amore, questo la libertà autentica della creatura, questa la possibilità della volontà cattiva, quest'ultima l'impossibilità del perdono*» [Colonna, 209].

La libertà se è autentica presuppone pure *l'autodelimitazione* (samo-ograničenie, istoščenie) di Dio. La sintesi di questa antinomia (in forma di tesi e antitesi) è data non dalla ragione, ma dall'esperienza vitale fondata sulla verità Triipostatica, cioè «*nell'esperienza degli stessi ultimi destini della creatura, dove si dà la piena transustanziazione del mondo; e in anticipo è*

---

<sup>67</sup> *Il senso dell'idealismo*, in Zenkovskij, II, 441.

<sup>68</sup> *Put'*, 1917

*sperimentata nei sacramenti ove si dà una transustanziazione parziale»* [Colonna, 211].

**La ragion d'essere** della creatura è l'impresa di uscire dalla ipseità per trovare la sua affermazione in Dio, da parte del quale, a tale scopo, proviene *l'amore kenotico* (samouničižitel'naja ljubov') verso la creatura. Il punto di incontro di quest'amore bipolare, che porta Dio ad essere «*altro da sé*» (ino) è come un «*quarto elemento ipostatico*» che viene ad intaccare l'ordine trinitario [Colonna, 323-324].

Ogni essere esiste in quanto accetta dentro di sé il flusso dell'amore divino; amore divino che nel momento dell'atto creatore si costituisce come una «*Grande Sostanza*», come la *Saggezza sostanziata* di Dio, la *Sofia*, *Hochmà*, *Premudrost'*.

**La Sofia** è dunque la «radice primigenia della creatura» cioè «l'amore creatore di Dio». *Può anche essere espressa come «personalità ideale del mondo» o «immagine di Dio nell'uomo».* «La caduta della creatura consisteva nella uscita dall'abitazione celeste, nella non corrispondenza della scoperta empirica della similitudine (*podobie*) di Dio con l'immagine (*obraz*) celeste di Dio». *La sofia partecipa della vita triipostatica di Dio, ma non è una quarta ipostasi consustanziale (edinosuscnaja), non entra di diritto nell'Unità divina, ma vi è ammessa prima di ogni creatura per condiscendenza divina.*

Pur essendo una la *Sofia* si presenta sotto diversi aspetti, come fondamento in rapporto al Padre, come ragione in rapporto al Figlio e santità in rapporto allo Spirito. Inoltre, come creatura sofia è l'umanità; come Umanità sofia è la Chiesa; nella Chiesa sofia è soprattutto la chiesa dei santi; nella chiesa dei Santi sofia è la Vergine [Colonna, 350-351]. Anche la tradizione iconografica russa ha la sua sofia: a Novgorod è vista come un angelo di fuoco, a Jaroslavl' come *communio sanctorum* (Chiesa), a Kiev *sofia* è la Madonna [Colonna, 371].

**L'ecclesialità.** Florenskij è consapevole che le sue sono delle riflessioni *propedeutiche*, in quanto quella religiosa è un'esperienza da viverci, più che da descriversi. Lo stesso *luogo* ideale in cui in modo eminente avviene la *sofianizzazione* (= restaurazione dei rapporti primordiali fra Creatore e creatura), che è la Chiesa è una realtà da viverci. Per colui che vive al buio il volto dei santi nelle icone appare scuro, mentre per colui che vive nella luce appare radioso. *L'ecclesialità*, che è vitale esperienza religiosa (perciò indefinibile), è una condizione necessaria alla conoscenza dei dogmi. Anche la categoria della *bellezza* deve entrare nella percezione della verità. «*Dicono che ora all'estero imparino a nuotare su dei congegni, sdraiati per terra. Alla stessa maniera si può diventare cattolico o protestante sulla base dei libri, senza coinvolgersi nella vita, restando nel proprio studio. Per diventare ortodosso invece bisogna immergersi per una volta nello stesso elemento (stichiju) dell'ortodossia, vivere l'ortodossia, e non c'è altra via*» [Colonna, 8].



**L'amore e l'amicizia**, in Florenskij, sono visti non tanto in chiave psicologica quanto nella loro realtà *ontologica*. Colui che ama si trasforma ontologicamente, esce da sé per entrare in un mondo nuovo. Assistere a questo traboccare significa vivere la bellezza; la bellezza cioè non è altro che l'amore in quanto oggetto di contemplazione [Colonna, 83-84]. D'altra parte poiché Dio è *Amore*, se ne deduce che amicizia e amore sono una partecipazione alla vita divina. L'amore è anche una ricerca della bellezza. Infatti anche i Santi Padri parlavano *dell'ascetica* (l'attività diretta a contemplare tramite lo Spirito Santo la luce ineffabile) non come di un lavoro ma come dell'arte delle arti. In tal senso la *filocalia* è piuttosto l'amore del bello (krasoto-ljubie) che non l'amore del bene (dobrotoljubie).

**La Pneumatologia.** Florenskij fa notare come nella letteratura patristica regna una *indeterminatezza* nel caratterizzare la personalità della terza Persona della SS. Trinità, lo Spirito Santo.

In Erma e la 2-da Pseudoclementina lo Spirito Santo è fuso con la *Chiesa*. In Tertulliano col Logos. Lo stesso Origene ne tratta *en passant*, tanto che Basilio Magno, ammiratore di Origene, esprimeva delle riserve sulla visione origeniana dello Spirito Santo [Colonna, 113-115], infatti sembra che si tratti di una giustapposizione dottrinale «*per non scontrarsi con la tradizione ecclesiastica*».

Del resto è indicativo il fatto che Atanasio e Basilio Magno, che per primi trattarono l'argomento ex professo, non riuscirono a dare un'esposizione positiva della personalità dello Spirito Santo, ma solo a dimostrare la necessità della sua ipostasi per ogni valida dogmatica cristologica. Dal punto di vista terminologico relativamente alle caratterizzazioni trinitarie, *agenesia, gennesis e ekporeusis*, mentre le prime due sono state concettualmente ben evidenziate, la terza è rimasta nell'oscurità. Non si tratta però di una casualità nella storia della teologia bensì di un fatto normale. Fondamento della chiarezza concettuale è la comune e quotidiana esperienza spirituale. E questa mentre è tale per il Padre e il Figlio non altrettanto è per lo Spirito Santo. Ora *per conoscere la personalità dello Spirito è necessario viverne l'esperienza*. E ciò è possibile ai mistici e ai santi, ed anche ad essi non continuamente ma con *discontinuità*, a momenti, e a persone eccezionali.

Scrivendo Marco di Efeso: «*Noi, con Giustino Filosofo e Martire, diciamo che come il Figlio è dal Padre così anche lo Spirito Santo è dal Padre; essi invece, i Greco-latini, dicono con i Latini che mentre il Figlio è dal Padre immediatamente, lo Spirito Santo lo è mediatamente; noi col Damasceno e tutti i Santi Padri non conosciamo differenza fra generazione e processione; essi invece distinguono con Tommaso e i Latini due specie di origine, mediata e immediata*». Invece di affrontare il problema del Filioque, «*ingenuo prodotto di eccessiva devozione e di teologia insufficientemente elaborata*», Florenskij preferisce lasciar «*dormire pacificamente sotto terra coloro che hanno escogitato varie teorie sullo Spirito Santo fino al tempo in cui tali questioni si risolveranno da sole senza i nostri sforzi*» [Colonna, 121-122].

Florenskij riferendosi a Gregorio il Teologo afferma la *gradualità* della manifestazione dello Spirito nella storia. Quindi la storia umana va verso lo

Spirito, il che significa che lo Spirito è il Regno. È opportuno allora spostare la identificazione della vita intratrinitaria dallo «scambio d'amore» alla «scambievole comunicazione di gloria e gioia», questo anche in base al nome di Cristo, fondamento della teologia trinitaria, nella interazione fra colui che unge, colui che è unto (Cristo) e colui che è il Crisma stesso (Spirito Santo) [Colonna, 136-139].

**2. Sergej Nikolaevič Bulgàkov** (1871-1944) nacque a Livna (presso Orel). Figlio di un prete fu fatto entrare in seminario a 13 anni. Un anno prima di terminare gli studi lasciò il seminario, anche perché disgustato della «*pietà forzata*». Nel 1888 si iscrisse alla Facoltà di Legge all'università di Mosca. Specializzatosi, divenne professore di Economia politica al Politecnico di Kiev (1901-1906). Membro del partito socialdemocratico e amico di Kautsky, Bebel e Liebknecht aveva da tempo abbracciato il marxismo. Negli anni di Kiev si verificò il suo ritorno alla fede. Partecipò da laico al Concilio di Mosca e nel 1918 fu ordinato prete. Nel 1922 era con altri espulso dalla Russia. Dopo un breve periodo a Praga, nel 1925 era tra i fondatori dell'Istituto *S. Sergio* a Parigi, ove insegnò Teologia dogmatica. Nel 1935 per la sua sofologia fu accusato di eresia dal Patriarcato di Mosca e dal Sinodo di Karlovcy. Morì di emorragia cerebrale nel 1944 a Parigi.

### **Le principali opere sono:**

*Dal Marxismo all'idealismo*, 1903.

*Due città*, Mosca 1911.

*La luce che non muore*, Mosca 1917.

*Filosofia dell'economia*, Mosca 1912.

*Il rovelto ardente* (Mariologia), Parigi 1927.

*L'amico dello Sposo* (S. Giovanni B.), Parigi 1928.

*La scala di Giacobbe* (gli angeli), Parigi 1929.

*L'Agnello di Dio*, Parigi 1933.

*Il Paraclito*, Parigi 1936.

*La Sposa dell'Agnello*, Parigi 1945.

*Pravoslavie*, Parigi 1932.

*Lineamenti di una dottrina sulla chiesa*, in *Put'* (1,2,4,15,16), Parigi 1925-29.

**Bulgakov è forse il teologo più grande** ed originale che l'Ortodossia abbia prodotto in questo millennio. La sua opera vasta e profonda può essere paragonata soltanto a quella di un S. Tommaso nella Chiesa cattolica o a quella di un Karl Barth nel mondo protestante. Un giudizio però questo che non è molto condiviso dagli Ortodossi per vari motivi. I Russi si mantengono cauti a causa della doppia *condanna* di Mosca e di Karlovcy; i Greci per l'insufficiente aderenza alla dottrina dei Padri e forse per una soffusa-prevenzione per ciò che proviene dalla Russia.

Nelle sue numerose opere Bulgàkov ha tentato una *interpretazione sofologica dei dogmi del Cristianesimo*, precisando però che si trattava di una sua interpretazione, senza intenzione alcuna di considerarla come unica e dogmatica. Purtroppo nell'ambito dell'Ortodossia, a parte gli interventi di Vladimir Losskij (in appoggio alla decisione del Patriarcato di Mosca) e del

vescovo Serafim (a sostegno della condanna da parte della Chiesa russa sinodale), è venuta a mancare la libertà e la serenità teologica in vista di un proficuo *dibattito sofiologico*.

Per un primo approccio a Bulgàkov e alla sofiologia può essere utile il suo libro in inglese: *The Wisdom of God, a brief Summary of Sofiology*, New York-London 1937.

**Dogma e dogmatica.** All'inizio della sua prima opera importante di filosofia religiosa Bulgàkov nota che il suo intento è quello di tradurre in speculazione filosofica le concezioni religiose legate alla vita dell'Ortodossia, un'Ortodossia che deve superare il rischio e la tendenza a negare il mondo e tendere invece a rivelarne la sua positività nella sua apertura al trascendente. Religione è appunto questo sentirsi nel *mondo* vivendo un'esperienza personale di incontro con Dio. Un'esperienza che realizza l'incontro fra l'immanente («ciò che è contenuto nei confini di un dato cerchio chiuso della coscienza») e il Trascendente. Si verifica dunque l'immanenza del Trascendente (Dio) tramite un atto di misericordia e non di necessità naturale. E viene coperta quella distanza fra Dio e il mondo che altrimenti sarebbe incolmabile. Ciò avviene nell'atto di fede (esplicitato nella preghiera) [La Luce, 18-21].

Qui Bulgàkov rigetta la concezione di Schleiermacher della fede come *sentimento* e quella di Kant come *moralità* in quanto pongono in risalto solo l'aspetto di immanenza. Il contenuto della fede è invece dato dalla rivelazione del mondo trascendente, e l'espressione logica di essa è il dogma. «*La fede necessariamente genera il dogma*». Chiamando *mito* la realtà profonda, oggettiva e totale, che sta dietro l'esperienza religiosa del Trascendente, la *formula dogmatica* può essere definita come il «*tentativo di esplicitare il contenuto del mito religioso nella parola, di esprimerlo nei concetti*», «*trascrizione logica del mito*», «*immanentizzazione del contenuto trascendente della religione*», «*segnalazione, tramite concetti, di ciò che non è concetto*» [La Luce, 37-51, 69-74].

Il *dogma* (che è solo quello contenuto nel Simbolo e nei Concili Ecumenici) non è però la *dogmatica*. Quest'ultima infatti è la dottrina teologica dedotta dai dogmi in base alle categorie filosofiche dell'epoca. La teologia dogmatica dev'essere *creativa*, procedere sulla base della Scrittura (*absolutnyj kriterij*) e nello spirito dei Padri (po Otcam), anche se questi ultimi non posseggono alcuna infallibilità dogmatica [Dogma e Dogmatica, in «Živoe Predanie», Ymca P., Paris 1937].

In questo senso Bulgàkov considera la *Patristica* sempre *aperta*. Bisogna liberarsi, egli dice, del pregiudizio che nuovo è sinonimo di non-ecclesiale (novoe javljaetsja sinonimom necerkovnogo) e affermare, al contrario, che è il conservativismo a non essere ortodosso, in quanto l'Ortodossia è viva (Ochranitel'stvo - nepravoslavnym, ibo Pravoslavie est' živoe).

**Sofiologia e Cristologia.** Una volta assunto un atteggiamento creativo verso la teologia, Bulgàkov risale alla *patristica* per "gettare uno sguardo alle istanze valide che si trovano dietro le eresie. Andando alle radici della Cristologia egli si interessa particolarmente ad Apollinare di

Laodiceaggiungendo a considerarlo come il primo ad aver impostato correttamente il problema dell'*Incarnazione* «*La questione della reciproca correlazione della natura divina ed umana, quale fondamento della loro riunione nel Dio-Uomo*», senza ricorrere, come di solito accadeva, all'onnipotenza divina. Il suo seguace Cirillo Alessandrino non risolse il problema anche per l'imprecisione di termini come natura e ipostasi [L'Agnello di Dio, 28-47].

Al Concilio di *Calcedonia* l'incontro della teologia antiochena e di quella alessandrina non costituì una sintesi teologica ma solo un'accettazione dogmatica della loro coesistenza (rjadopoloženie dvuch), infatti la formulazione dogmatica dell'unione ipostatica è in forma negativa (asugchùtos, atrèptos, adiairetos, achoristos), e storicamente sappiamo che la conclusione-compromesso fu imposta dall'imperatore Marciano. Ne deduciamo che Calcedonia rappresenta una formula dogmatica, uno schema o un tema per una ulteriore riflessione teologica [L'Agnello, 77-80].

Ecco allora il *senso della sofiologia*: un tentativo di riprendere il discorso teologico interrotto a Calcedonia e non risolto nella storia successiva con una sintesi teologica, bensì tramite giustapposizioni.

Come giustamente osserva Paul Evdokimov <sup>69</sup>, la sofiologia è la logica necessità per spiegare il problema cristologico fondamentale: l'unione ipostatica. Se non ci si limita infatti alla negazione di Calcedonia (senza confusione, senza mescolanza, senza mutamento, senza separazione), e se non si vuol ricorrere ad un atto arbitrario della onnipotenza divina è necessario cercare il «*tertium comparationis*», cioè il principio di conformità che rende ontologicamente possibile la suddetta unione. Per Bulgàkov questo principio è appunto la Sophia nel suo doppio aspetto divino e umano. Anzi c'è da dire che le condizioni per l'unione ipostatica dovevano preesistere. Così il Figlio di Dio doveva avere qualcosa di umano già prima di incarnarsi, già all'interno della divinità. È la «*natura divina capax humani*» che è destinata a ricreare le condizioni di una natura umana «*capax divini*». Così l'incarnazione non è un semplice episodio della storia, bensì l'entelechia dell'essere creato, cioè il momento culminante in cui si realizza la pienezza della creatura (che raggiunge così la perfezione del suo essere). Il «*sì*» di Calcedonia consiste allora nell'affermare che l'unione ipostatica è stata ontologicamente possibile grazie all'incontro delle *due Sophie* (divina e umana), che nel punto d'incontro si identificano.

**Sofia divina e Trinità.** Se il tema dell'incarnazione permette il ricorso alla sofia come *fondamento* comune alla divinità e alla umanità e quindi ci pone in un contesto *teologico* con evidenti implicanze antropologiche, il tema della *creazione* è il contesto *filosofico* religioso in cui per la prima volta Bulgàkov aveva affrontato la questione della Sofia.

Nell'atto creativo, Dio, l'assolutamente trascendente, effonde nella creatura la sua virtù divina (božestvennaja sila), per cui si può dire che il creato porta l'impronta (pečat') di Dio nelle sue viscere. «*La divinità, per la sua condiscendenza Divina, in una abnegazione di amore, vuole il non-Sé, il*

---

<sup>69</sup> *Le Christ dans la pensée russe*, p. 181

non-Divino, ed esce da Sé nel creato»<sup>70</sup>. «Ma ponendo a fianco a Sé il mondo extra-Divino, la Divinità, per questo stesso fatto, pone fra Sé e il mondo un certo elemento limite, e questo limite, che per il suo stesso concetto si trova fra Dio e il mondo, fra il Creatore e la creatura, esso stesso non è né l'uno né l'altro, ma qualcosa di perfettamente particolare, che allo stesso tempo unifica e divide l'uno e l'altro (un certo metaxù nel senso di Platone). Angelo della creatura e Principio delle vie di Dio è la santa Sofia» (Ibidem). «Essa è il principio di una multi-ipostaticità nuova e creata, giacché appresso a lei seguono molte ipostasi (uomini e angeli)», ed in tal senso una risposta d'amore all'amore di Dio, un principio di eterna femminilità che da Dio si riversa nel mondo e torna a Dio. Si potrebbe parlare di una «quarta ipostasi», ma di un ordine diverso da quello della Trinità. Ne «L'Agnello di Dio» c'è qualche differenza di accento: c'è l'esplicita identificazione di Sofia ed Ousia in Dio<sup>71</sup>, una Ousia che è personalizzata (ipostazirovana), in quanto in Dio nulla è impersonale, ma che non è ipostasi. «Sofia non è quarta ipostasi, come in generale non è neppure ipostasi». In rapporto alla personalità triipostatica di Dio la Sofia può essere prevalentemente Ousia nel Padre, principio trascendentale e sorgente della Trinità; prevalentemente Sapienza nel Figlio, quale immagine ipostatica dell'ipostasi del Padre; prevalentemente gloria nello Spirito Santo, come «risposta ipostatica dell'amore del Figlio» verso il Padre (Cf. *The Wisdom*).

**La Sofia creata [Sofija Tvarnaja].** La teologia apofatica, secondo Bulgàkov, non dev'essere esclusiva. In tal caso infatti la *via negationis* e la *docta ignorantia* condurrebbero all'agnosticismo e all'ateismo. Lo spiraglio per una teologia *katafatica* è dato dalla realtà della rivelazione, e la prima rivelazione è la *creazione*: Nell'evento della creazione non si può dire che il mondo sia qualcosa di totalmente diverso e nuovo, altrimenti sarebbe una realtà a sé stante ed autosufficiente; e neppure che è identico a Dio, perché il concetto di creazione verrebbe annullato (in favore di quello di «emanazione» necessaria) e si cadrebbe nel panteismo. Ora, come dicono i santi Padri (Atanasio, Gregorio Nisseno, Massimo il Conf., ecc.), il mondo è frutto dell'amore di Dio, ed in Dio si trovano i prototipi [paradeigmata] e i destini (prorismoi) di tutte le creature. Il mondo divino è dunque prototipo del mondo creato. Nel rapporto triipostatico al mondo il Padre è iniziatore (pro'katarktiké), il Figlio sostenitore (demiourgiké) e lo Spirito Santo il coronatore (teleiotiké).

Se il mondo divino è prototipo del terreno possiamo concludere che in Dio c'è una certa corporeità (telesnost') ed una certa umanità (čelovečnost') [La Luce, 248-259].

La sofia creata è dunque la stessa sofia divina che penetrando il mondo gli permette di essere partecipe della divinità (creazione = kenosi del Padre). Essa è nel mondo come suo fondamento (radice di tutte le cose e idee) ma è trascendente al mondo stesso, perché sovratemporale e al di sopra del divenire. La sofia esprime pure la «*natura humana capax divini*» e la caduta è stata causa dell'oscuramento nel mondo dell'immagine di Dio, come se dal sentirsi fuori di Dio si sentisse senza Dio [L'Agnello, 175-176], pur restando

<sup>70</sup> La luce, 212.

<sup>71</sup> L'Agnello, 125-126.

elemento unificante del tutto (Vseedinstvo).

La riunificazione della Sofia creata alla divina avviene in modo particolare nell'uomo tramite l'identificazione della volontà umana alla divina, sull'esempio di Cristo: «*Non la mia, ma la tua volontà sia fatta*» [The Wisdom, 140]. Sul modello dell'incarnazione, la distinzione ontologica delle due nature non sarà distrutta ma ci sarà interpenetrazione (perichoresis). Il cambiamento nelPEucaristia poi prefigura «*the inclusion of the elements of this world in the glorified Body of Christ*». La Pentecoste, infine, è «*the fruit of the Incarnation, the penetration of the creature by the Wisdom, the union of the divine and created Sophia in the power of the Spirit - God-manhood*» [The Wisdom, 167]. L'azione dello Spirito nel mondo è svolta anche nella kenosi, cioè nel rispetto della libertà umana. Alla fine dei tempi non si avrà più il male che ontologicamente è non-ente. Non si avrà un male «*fianco a fianco*» al bene. La libertà si libererà dell'illusione del male allorché si troverà di fronte alla Sapienza divina [The Wisdom, 217-218]. Si avrà una situazione di pan-enteismo (solo l'essere e il bene rimangono) o meglio di pandeificazione, *pantheosis*. Questo in conseguenza della purificazione (Inferno) nella Sofia caduta di quegli elementi caduchi, per lasciar posto alla Sofia creata, trasparenza della divina [La Luce, 417].

**Ecclesiologia.** Per una definizione della Chiesa bisogna partire dall'immagine della divino-umanità di Cristo, suo fondatore. Quindi essa è la «*congiunzione inscindibile della vita divina e della umana*» (nerazryvnoe soedinenie božestvennoj i čelovečeskoj žizni). Realizzata nel tempo e «*fondata*» prima della creazione del mondo, la Chiesa è anche lo scopo della creazione (božestvennaja pervoosnova i cel' mirozdanija) <sup>72</sup>. Per evitare gli estremismi del Protestantesimo (accentuazione dell'elemento invisibile, Chiesa ridotta ad idea) e del Cattolicesimo (accentuazione dell'elemento visibile, Chiesa ridotta a *stato*) l'Ortodossia preferisce definire la Chiesa non partendo dal fattore istituzione ma dalla *nuova vita* con ed in Cristo, sotto la spinta dello Spirito. La Chiesa è l'umanità di Cristo che si realizza nella storia. Dall'incontro con Dio la natura terrena viene glorificata e l'apice di questo processo è la Pentecoste in cui lo Spirito irrompe personalmente nella natura. Dalla Pentecoste è stato chiaro che si è compiuto l'intento di ecclesializzare l'umanità nel Corpo di Cristo <sup>73</sup>.

Ma se l'unità interiore è data dalla medesima vita in Cristo, *l'unità visibile*, quella della Chiesa come organizzazione, è data dalla gerarchia e si manifesta nella *comunione canonica*. L'episcopato, risalente con gli stessi diritti (ravnoapostol'nost') al collegio apostolico, è l'intermediario di Cristo nella comunicazione dello Spirito. Cristo ha istituito solo intermediari (posredniki) e non un vicariato (vikariat). I vescovi poi non sono altri apostoli in quanto questi ebbero particolari doni personali, ma sono lo strumento di comunicazione dello Spirito tramite l'imposizione delle mani [rukopolozenie], una specie di istituzionalizzazione del carismatico [Pravoslavie, 97-98].

L'idea della *successione* diretta ed ininterrotta nacque proprio dallo sforzo di frenare carismatici sregolati. Così la successione episcopale, pur non

---

<sup>72</sup> Očerki, 56-57.

<sup>73</sup> Pravoslavie, 31-32.

essendo di diretta istituzione divina, dev'essere considerata come un fatto che scaturisce dal seno della Chiesa; esprime quindi la volontà del Signore ed è il mezzo per comunicare la grazia. Tale trasmissione avviene *ex opere operantis* (agente in nome della Chiesa) ed *ex opere operato* (che «da solo» equivarrebbe ad un atto magico). La Chiesa, che attraverso la gerarchia esplica la triplice attività sacramentale, pastorale e magisteriale, nonostante sia costituita in *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*, non è però divisa in una parte attiva ed una passiva. La Chiesa ortodossa è giuridicamente *decentralizzata* in autocefalie. Ma pur nella molteplicità delle chiese locali essa mira soprattutto all'unità di vita spirituale. Il primato dello spirituale si riflette anche sul concetto di autorità. È dunque lo Spirito che nella Chiesa sa riconoscere in un dato tempo quale Chiesa abbia il primato di autorità, sempre in base alla maggiore vita in Cristo e testimonianza di fede.

Nella Chiesa di Roma l'unità della Chiesa è intesa come centro di potere, per cui quella autorità morale che indiscutibilmente aveva nei primi secoli è stata vista come potere giuridico. Ecco perché la Chiesa d'Oriente le ha ritirato anche il riconoscimento dell'autorità morale. L'unità è intesa come unità del capo visibile, e la monarchia ha assunto un carattere statale (*gosudarstvennyj*) e giuridico (*juridičeskij*). Così la Chiesa si statalizza dall'interno (*ogosudarstvlivaetsja iznutri'*), alterando la sua natura autentica. Mentre l'autorità è della Chiesa stessa, la Chiesa di Roma pone un capo che «*a nemine judicatur*», considerandolo non più *nella (vo)* ma *sulla (nad)* Chiesa.

Ora ogni vescovo è vicario di Cristo, ma non nella sua individualità, bensì solo in comunione con il resto dell'episcopato. Nella Chiesa di Roma c'è pure un concetto di obbedienza che distrugge la libertà cristiana e fa del capo visibile una cupola che impedisce alla Chiesa di vedere il cielo.

**Infallibilità ed ecumenismo.** Bulgàkov era convinto che la posizione dei manuali scolastici (Makarij, Filarete di Černigov, ecc.) sul problema dell'infallibilità fosse ambigua. Per essi organo di infallibilità ecclesiale erano i Concili ecumenici, contrapposti al papa della visione cattolica. Fu il *Chomjakov*, partendo dall'Enciclica dei Patriarchi orientali del 1848, ad impostare correttamente la questione [Očerki, II, 48], nel senso che *nell'Ortodossia non esiste un organo esteriore di infallibilità*. La definizione dogmatica infatti è sempre inadeguata alla ricchezza della vita della Chiesa. La prima, pur ispirata dallo Spirito, è espressa con categorie umane. La seconda, l'ecclesialità (*cerkovnost'*) è aperta all'infinito. I *concili* stessi non sono infallibili di per sé, nonostante la rappresentanza episcopale; essi possiedono solo una relativa autorità dogmatica (*uslovnyj dogmatičeskij avtoritet*).

*«Il fatto stesso dell'approvazione di un concilio da parte di un altro è sufficiente ad indicare che il concilio non ha autorità formale esteriore: esso la acquista nella successiva vita della Chiesa; il concilio diviene universale nella coscienza, con e tramite la coscienza della Chiesa; esso acquista un'autorità infallibile in conseguenza della sua armonia con l'autocoscienza ecclesiale. Stabilire poi tale armonia, riconoscere che un dato concilio*

*costituisce il volto autentico della Chiesa, è, una cosa che può fare soltanto la Chiesa stessa» [Očerki, II, 55].*

A questo punto il concetto di *cerkovnost'* viene a significare la *sobornost'* che è l'anima dell'Ortodossia. Se la *sobornost'* è ecclesialità essa rigetta ogni verità *individuale* come una *contradictio in adiecto* [La luce, 54] come pure rigetta il *collettivismo* o la socialità esteriore. E si deve anche dire che *la dichiarazione pubblica della verità, secondo la fede ortodossa, appartiene al concilio, il quale tuttavia agisce ed è autorizzato dalla Chiesa non come un collettivo, come un congresso interdiocesano o un parlamento ecclesiastico, ma come organo dello stesso Spirito di Verità, dello Spirito Santo*. «Vita secondo il tutto (kath'olon) la Sobornost' è soprattutto vita interiore, vita nell'unica Verità, nella Chiesa, appartenenza al Corpo di Cristo in una armonizzazione interiore delle varie facoltà nella totalità (cel'nost') della sapienza divina, *ricerca comune di unanimità (edinomyslie)*, ma sempre partendo dalla vita per poi giungere alla coscienza ed al dogma (*lex orandi* come fondamento per la *lex credendi*) [Pravoslavie, 150-159].

Il primato che Bulgàkov attribuisce al fattore *mistico* su quello *canonico* permette una impostazione positiva del problema ecumenico. *Oltre i confini* della Chiesa non c'è il vuoto ecclesiale. C'è invece, anche se limitata, *la grazia* autentica, e quindi la vita in Cristo tramite la preghiera, la Sacra Scrittura, i sacramenti efficaci e la vita spirituale. Gli stessi eretici non sono mai totalmente eretici, ma sono sempre parzialmente Ortodossi. E su questa *unità di fondo* che si radica la possibilità della *riunione dei cristiani* (Cf. *Al pozzo di Giacobbe*. Sulla unità reale della Chiesa divisa nella fede, preghiera e sacramenti, nello Sbornik: *Christianskoe Vozsoedinenie*).



## Capitolo XI

### NIKOLAJ AFANAS'EV

#### L'ecclesiologia universale e l'ecclesiologia eucaristica

Nikolaj Afanàs'ev (1893-1966) nacque ad Odessa, ove studiò matematica e medicina. Tra il 1918 e il 1920 fece parte dell'esercito bianco. Dopo gli studi a Belgrado (1921-1925), nel 1925 ebbe una parrocchia in Macedonia. Cinque anni dopo si stabiliva a Parigi, ove all'Istituto S. Sergio cominciò ad insegnare Diritto canonico. Durante la guerra stette successivamente in Svizzera, Londra, Sud della Francia, Tunisia. Nel 1947 rientrò a Parigi, ove nel 1953 ebbe la cattedra di Storia a S. Sergio. Osservatore al concilio Vaticano II, morì nel 1966. Tra le opere principali sono degne di menzione:

*Due concezioni della Chiesa universale*, in «Put'» (45), Paris 1934.

*Il popolo santo*, Pravosl. Mysl' (6) 1948.

*I confini della Chiesa*, Pravosl. Mysl' (7) 1949.

*La cena del Signore*, Paris 1952.

*Il ministero dei laici nella Chiesa*, Paris 1955.

*L'Eglise qui preside dans l'amour*, in «La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe», Neuchatel, Svizzera, 1960, pp. 7-64.

*Statio Orbis*, in «Irénikon» (1) 1962, pp. 65-75.

*Le concile dans la théologie orthodoxe russe*, in «Irénikon» (3) 1962.

*La Chiesa dello Spirito Santo*, Ymca Press, Paris 1971.

**La ricerca dell'ecclesiologia primitiva.** Nikolaj Afanàs'ev è venuto alla ribalta teologica per una sola intuizione che è emersa in un momento favorevole, quello dello sforzo verso l'unità cristiana, per la quale ha aperto una nuova prospettiva. La fase iniziale è costituita dalla *ricerca dell'ecclesiologia primitiva*. Secondo Afanàs'ev in tale ricerca bisogna rifarsi a S. Paolo. L'Apostolo parla della Chiesa come *Corpo di Cristo*, come Eucaristia, cena celebrata dall'assemblea radunata in uno stesso luogo e per la stessa ragione (*epi' to auto*). Spesso ricorre l'espressione: «La Chiesa di Dio che dimora a ... (Corinto, Tessalonica, ecc.)», che sta ad indicare l'equazione Chiesa - Assemblea eucaristica - chiesa locale<sup>74</sup>. S. Ignazio poi chiarisce due aspetti: che l'Eucaristia necessita del Vescovo, e che «là dove c'è il vescovo là dev'essere pure il popolo, poiché là dove è il Cristo è pure la Chiesa cattolica (*katholiké*)». La cattolicità dunque si presenta come una nozione qualitativa (la presenza di Cristo) piuttosto che quantitativa e

---

<sup>74</sup> *La cena*, 14-19

geografica. Ecco dunque la triade indissolubile costitutiva della Chiesa: *Vescovo - Eucarestia - Popolo*. S. Giustino apporta una conferma liturgica a quanto detto [La Cena, 9-14].

**Ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale.** *L'ecclesiologia primitiva* si presenta dunque come *ecclesiologia eucaristica*. Nella cena ecclesiale si realizza la Pentecoste, una cena allora che comprende Golgota, morte, risurrezione e venuta dello Spirito. *L'eucaristia fa la Chiesa*, poiché è la ragion d'essere dell'assemblea, e *la Chiesa fa l'eucarestia*. E per Chiesa s'intende il Ministro-celebrante col Popolo-celebrante. Ogni chiesa locale è dunque pienamente Chiesa di Dio, e pertanto *ogni chiesa locale è cattolica*. Pur se indipendente (Cristo non può essere sottomesso) la chiesa locale è aperta alle altre come oggetto d'amore, e con esse si scambia la testimonianza della propria esperienza ecclesiale. Anche quella che ha il dono di testimonianza più alto, e che ha quindi un primato, o meglio una *priorità di amore e testimonianza* ha bisogno di appoggiarsi alle altre ed attendere da esse la *recezione* della sua testimonianza<sup>75</sup>.

Ma a questa ecclesiologia, che vedeva la chiesa a partire dall'eucaristia, seguì l'ecclesiologia *universale* la quale accentuò l'elemento episcopale giuridico. Fu S. Cipriano a spostarne l'ottica, servendosi delle categorie del diritto romano per definire l'unità e la cattolicità della Chiesa [*L'Eglise*]. Per lui Chiesa universale è il risultato delle chiese locali prese nell'insieme, e il loro rapporto è quello del tutto *alle parti*. La cattolicità allora appartiene all'*insieme*, non alla singola chiesa locale. Inconsciamente qui Cipriano introduce l'elemento giuridico. Infatti unità e cattolicità sono garantite dalla *concordia dei vescovi*. Il vescovo che si stacca da tale *concors numerositas* viene ad essere *fuori* della Chiesa. Questo atteggiamento Cipriano tenne anche in occasione dei *lapsi* e del battesimo degli eretici, nei confronti di papa Stefano, nonostante riconoscesse la Chiesa di Roma come *Cathedra Petri* ed *ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*. La sua ecclesiologia postulava una sede competente, un *organo* decisionale sulle discordie, concili, ecc. ... Ma Cipriano non esplicitò questo aspetto. Per cui il suo sistema può essere paragonato ad un *cono tronco*, che sarà completato poi da S. Tommaso e coerentemente realizzato nell'ecclesiologia romana.

Purtroppo anche l'Ortodossia si è lasciata trasportare sul terreno del dilemma *Papa o Concilio*. Se si ammette il primato papale allora il Concilio non avrebbe che un valore consultivo, se del Concilio, chi avrà allora l'autorità di convocarlo ed approvarlo?

In realtà, come dice Bulgàkov (nonostante anch'egli resti nella rete dell'ecclesiologia universale), non esiste un soggetto che sia organo di infallibilità, una garanzia esteriore di Verità. Essa è data dalla Chiesa stessa nella sua totalità, nella sua *sobornost'*. Non si possono quindi ammettere categorie giuridiche in ciò che è profondamente sacramentale e mistico. L'infalibilità-Verità è nella Chiesa locale che vive l'eucaristia, e non di questa o quella «*rappresentanza*» in Concilio; è nella coscienza ecclesiale cui spetta recepire le formulazioni conciliari.

Recezione e testimonianza sono pure le categorie che permeano la teologia sacramentale dell'Afanàs'ev. Egli relativizza il *numero* dei sacramenti, come

---

<sup>75</sup> *La dottrina del primato alla luce dell'ecclesiologia*, in «*Istina*» 4, Paris 1957, p. 411.

pure il problema dell'istituzione da parte di Cristo e la questione dell'*ex opere operato*, sottolineando il fatto che i sacramenti sono realizzati *dalla* Chiesa (tutta), *nella* Chiesa e *per* la Chiesa.

**L'Ecumenismo.** Nell'ecclesiologia di tipo universalistico, in cui la Chiesa cattolica è un tutto composto di parti, non c'è possibilità di ecumenismo, in quanto se una parte si è staccata dal tutto non le resta altra via che il *ritorno*. Questa è la posizione di fondo di cattolici ed ortodossi. Se si accetta il fatto della *divisione*, allora la propria è *chiesa*, mentre l'altra è *non-chiesa*. Ma ... il ritorno è semplicemente una *utopia*.

Soltanto un riportare nel loro giusto ruolo Vescovo-Eucaristia-Popolo (invece di ricondurre tutto all'episcopato) renderà *l'ecumenismo possibile*. Poiché in tal caso il profondo senso dell'assemblea eucaristica che incontra Dio in una comunione viva, e il senso di amore verso i fratelli in Cristo, impediranno l'equazione rottura di comunione = vuoto ecclesiologico di una delle parti. Afanàs'ev ricorda a proposito gli esempi di Policarpo-Aniceto e di Policrate-Vittore. Anche la pretesa di un previo accordo dogmatico (che nella storia non è mai esistito) vuol dire che c'è una volontà positiva di restare nello scisma. Nelle categorie dell'orgoglio di potere non si perverrà a nulla. Soltanto l'eucarestia e l'amore possono far progredire l'ecumenismo.

## Capitolo XII

### **LOSSKIJ E FLOROVSKIJ** **La teologia “neopatristica”**

**1.- Vladimir Nikolaevič Losskij** (1903-1958), figlio del noto filosofo Nikolaj Losskij, nacque a Göttingen in Germania (ove si trovava il padre momentaneamente). Trascorse infanzia ed adolescenza a Pietroburgo. Tra il 1919 e il 1922 studiò all'università di Petrograd, ove subì l'influsso di Karsavin che lo indirizzò verso i Padri della Chiesa e lo sensibilizzò al problema del Filioque. Nel 1923 fu espulso con tutta la famiglia dall'Unione Sovietica. Dopo un breve soggiorno a Praga si stabilì nel 1924 a Parigi ove alla Sorbona seguì i corsi di Gilson e s'interessò al pensiero di Eckhart. Sposatosi nel 1928, entrò nella *Confrérie de Saint Fotius*, proponendosi di essere una testimonianza dell'Ortodossia in Occidente, rimanendo fedele al trono patriarcale di Mosca. Nel 1935/36 attaccò la *Sofiologia* di Bulgàkov che portò alla condanna di questi da parte del metropolita Sergio. Partecipò alla resistenza francese. Fu invitato varie volte a Oxford e altrove per conferenze. Nel 1956 si recò (su invito) in Russia. Morì a Parigi. Tra le opere sono degne di menzione le seguenti:

*Spor o Sophii* (Controversia sulla Sofia), Paris 1936.

*La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», XXVIII, Paris (aprile) 1936.

*Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier) 1944.

*La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, Paris (Setor) 1948.

*Le problème de la «Vision face à face» et la Tradition patristique de Byzance*, in «*Studia Patristica*», II (ed. Akademie) Berlin 1957.

*La Tradition et les traditions*, in «*Messenger*», (Vestnik), nn. 30-31, 1959, pp. 101-121.

*Raccolta di materiali su Eckhart.*

**La teologia apofatica.** La teologia, secondo il Losskij, dev'essere costitutivamente apofatica. Deve partire dalla rivelazione per chiarire il mistero dell'uomo, e non dalla ragione filosofica. Quest'ultima infatti se non ricapitolata in Cristo può pervenire solo a un Dio-essenza, e mai ad un vivo Dio personale. Ma una tale teologia apofatica non dev'essere intesa come rinuncia, si deve invece vivere in spirito di *cattolicità*, in unione con la coscienza ecclesiale. «*En dehors de la vérité gardée par l'ensemble de l'Eglise, l'expérience personnelle serait privée de toute certitude, de toute objectivité; ce serait un mélange du vrai et du faux, de la réalité et de*

*l'illusion, le mysticisme dans le sens péjoratif de ce mot»* <sup>76</sup>.

La Tradizione è in qualche modo il risultato, ma anche il criterio di valore, dell'esperienza mistica. Normalmente la Tradizione era l'esplicitazione orale di esperienze ecclesiali. Ecco dunque perché nella tradizione patristica orientale il teologo era visto come colui che vive nella Chiesa, nella contemplazione di Dio e nel silenzio. Lo *sviluppo dogmatico* è da considerarsi come progressiva esplicitazione, non come mutamento interno: «*Se si facesse infatti il bilancio della storia dottrinale dagli inizi ai nostri giorni, se si leggesse il Denzinger o i 50 volumi in folio del Mansi, la conoscenza che se ne avrà del Mistero trinitario non risulterà più perfetta di quella di un Padre della Chiesa del IV secolo che parla dell'omoousios, né di quella di un Padre ante niceno che ancora non ne parla, né di quella di un S. Paolo, a cui il termine stesso di Trinità è ancora estraneo»* <sup>77</sup>. «*La pienezza della verità che i dogmi esprimono, senza arrivare mai ad esplicitarla, permette di affiancare i dogmi della Chiesa alle Sante Scritture»* <sup>78</sup>.

**La visione di Dio e le energie.** Se per il Losskij tutta la tradizione orientale ha affermato il primato della teologia apofatica un ruolo speciale spetta a Dionigi Areopagita e soprattutto a Gregorio Palamas. Fu proprio il *Palamas* a chiarire i termini del problema tramite la distinzione fra *essenza ed energie*: «*Essence et énergies ne sont pas pour Palamas deux parties de Dieu, comme s'imaginent encore quelques critiques modernes, mais deux modes différents de l'existence de Dieu, dans sa nature et en dehors de sa nature; le même Dieu restant totalement inaccessible par essence et se communiquant totalement par la grace»* <sup>79</sup>. Dio è dunque il Tutt'Altro nell'essenza ed il Dono totale di sé nelle Energie. Secondo le categorie scolastiche ciò potrebbe apparire come un minimalismo (in quanto l'essenza rimarrebbe fuori della portata anche dei beati), in realtà si tratta di massimalismo cristiano. Infatti se ci si libera dalla concezione di un Dio *oggetto* di conoscenza per cogliere l'aspetto della *comunione personale*, allora si capisce come nelle Energie, che hanno un carattere personale, noi entriamo in comunione di vita con Dio stesso. Questo è il senso del mistero della comunione con Dio, cioè della *deificazione*. Se non vi sono che tre Persone divine *per essenza* le altre sono deificate *per la grazia*, grazia che è increata.

Nel quadro della teologia apofatica si inserisce l'aspra *polemica contro il Bulgàkov*. Il Losskij caratterizza la concezione bulgakoviana dell'autorità gerarchica come «*protestantesimo orientale*»: «*Ogni atto di autorità (Vlasti) da parte del vescovo sarà accolto come una «tendenza cattolica», in quanto esiste nell'ambiente ecclesiastico russo un'accezione protestantica della Chiesa, della sua gerarchia e del potere ecclesiastico»* <sup>80</sup>. Quanto all'aspetto filosofico teologico il Bulgàkov offre un sistema strutturato alla maniera degli gnostici e dei docetisti, i quali cercavano un intermediario (posredstvo) fra Dio e il mondo, un ponte *ontologico (ontologičeskij most)* [Spor, 19-20].

---

<sup>76</sup> *Théologie Mystique*, 7

<sup>77</sup> *La Tradition*, 116

<sup>78</sup> *Ivi*, 120.

<sup>79</sup> *Vision de Dieu*, cap. IX, p. 6.

<sup>80</sup> *Spor*, 9

Così come agli gnostici a Bulgàkov era estraneo l'apofatismo (cužda apofatika), «*Che il P. Bulgàkov non possa non conoscere la teologia apofatica, nessuno ne può dubitare. Il problema però è se la sua teologia è apofatica (...). Egli non vuole capire che l'apofatica non è una sezione speciale della teologia, ma l'unica via di ogni pensiero teologico*». Bulgàkov avrebbe dovuto rileggere il Palamas «*per imparare da lui la vera teologia, staccata da ogni filosofia umana, giacché attività di tutta la vita del Palamas fu la lotta contro il sistema filosofico («tomista»), col quale i Barlaamiti oscuravano la Luce della Verità inaccessibile, che illumina ogni mente, che viene traviata in una teologia che non cerca il "suo", il "suo" sistema, la sua filosofia*».

In *San Tommaso c'è la stessa incomprendimento della teologia negativa*. In lui infatti questa viene ridotta ad un capitolo preliminare e poi dimenticata. Anzi in un certo senso la teologia negativa viene ricondotta alla positiva, in quanto nella concezione tomistica «*Dio è un oggetto che è inconoscibile all'intelletto soltanto a causa della sua debolezza, ma che sarà conosciuto dai beati nella sua essenza*» [Vestnik, 153] . Nell'essenzialismo tomista Losskij intravede il pericolo di *panteismo* [Vestnik, 198] , come del resto nell'*idealismo bulgakoviano* che pretende di «*dedurre la Trinità*» [Vestnik, 179] .

Riprendendo l'argomentazione del metropolita Sergio, così Losskij riassume la sua posizione anti-sofiologica: «*O la Sofia possiede un amore cosciente, - e allora essa è un 'ipostasi particolare nella S. Trinità, il che è impossibile -, oppure essa è senza-ipostasi, e quindi non possiede un amore cosciente ed ama Dio di un amore inconscio, per istinto, il che non può aver luogo nella Santa Trinità. In altre parole al p. Bulgàkov non resta, sostenendo la sua sofiologia, che o difendere la possibilità di un amore inconscio in Dio, oppure riconoscere la Sofia come quarta ipostasi*<sup>81</sup> .

**L'immagine e la persona.** L'icona nell'ambito della rivelazione esprime coi colori ciò che la parola esprime coi concetti. L'immagine ha dunque la funzione di manifestare il divino, come pure la funzione di essere fondamento «*di una relazione particolare fra l'uomo e Dio*». Nell'*ellenismo* si tendeva ad una conoscenza della natura di Dio; più tardi però i *deuterocanonici* offrivano una teologia dell'immagine che si sforzava di recuperare il momento personale nel rapporto uomo-Dio. Ecco dunque come una teologia dell'immagine può essere il punto di partenza dell'antropologia. *L'immagine di Dio è l'uomo in quanto persona* Vestnik, 161] .

In considerazione del fatto che Cristo è realmente uomo e che la sua persona è divina possiamo dedurre che lo specifico della persona è insondabile ed irriducibile. Ma nell'uomo non c'è solo *l'immagine* (eikona, ikona), ma anche la *somiglianza* (omoiosis, podobie), che può includere, specie dopo la caduta (peccato originale), una *dissomiglianza*, e che è data dal grado di adesione della libertà alla grazia (= sinergia), e conduce alla trasfigurazione della natura [Vestnik, 123-133, 165].

**Il Filioque.** «*La question de la procession du Saint-Esprit a été (qu'on le*

---

<sup>81</sup> Spor, 27

veuille ou non) l'unique raison dogmatique de la séparation entre l'Orient et l'Occident. Toutes les autres divergences qui, historiquement, ont accompagné ou suivi la première controverse sur le Filioque, dans la mesure où elles ont quelque portée doctrinale, se rattachent plus ou moins directement à cette détermination primordiale» [La procession, Vestnik, 192].

Nonostante l'espressione «ek monou tou Patros» sia nuova, essa sola si armonizza bene con la mens patristica della monarchia del Padre, o Theos. Invece la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio tanquam ab uno principio è un non senso: «comment donc pourrait-il procéder "du Père et du Fils comme d'un seul principe" sans se faire procéder lui-même, puisqu'il ne peut y avoir, dans la Trinité, d'autre principe commun que celui des Trois?» [Vestnik, 193].

Ma, a parte il non-senso, altra conseguenza del Filioque è il primato della natura, che nuoce sia all'indipendenza ipostatica dello Spirito che alla monarchia del Padre. La spersonalizzazione è data sia dalla specificazione delle ipostasi mediante le relazioni (da S. Agostino in poi) o addirittura con l'identificarle con esse (S. Tommaso, ipostasi divina = relazione sussistente). Anche il nexus amoris di S. Agostino rischia di ridurre lo Spirito Santo ad una funzione del Padre e del Figlio. Bisogna concludere che la via migliore per mantenere personale il mistero intratrinitario è l'apofatismo [Vestnik, 194-195].

**Conseguenza antropologica.** Anche se, come sostiene il Gilson, la distinzione di S. Tommaso fra essenza ed esistenza ne scopre la sensibilità per la persona, S. Tommaso non è stato in ciò seguito dai suoi ammiratori. Se come filosofo il grande dottore domenicano «ha potuto toccare una realtà misteriosa sconosciuta agli antichi», come teologo filioquista non era in grado di valorizzare la sua scoperta. «Il n'y a point de déification au sens propre du mot pour la théologie latine. C'est une expression emphatique, une métaphore». -«Les théologiens occidentaux devront professer le caractère créé de la gloire, de la grâce sanctifiante, renoncer à la déification, et, en cela, ils seront très conséquents avec les prémisses de leur triadologie» [Vestnik, 198-199].

La **conseguenza ecclesiologica** è legata al cristocentrismo, cioè al primato dell'elemento *istituzionale* su quello *profetico*. Invece della cattolicità si ha la divisione in *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*; la cresima invece che Pentecoste personale diviene semplice conferma dei voti battesimali; dalla monarchia del Cristo si passa alla monarchia del suo *vicario*. La chiesa appare come un movimento organico verso la salvezza, invece della persona che vuole incontrare Dio nella libertà dello Spirito [Vestnik, 202-203].

**2.- Georgij Florovskij (1893-1979)**, per molti aspetti (soprattutto la valorizzazione della teologia bizantina) è vicino alle concezioni di Losskij. Tuttavia se ne discosta su punti fondamentali, in particolare sull'insistenza del Losskij sullo Spirito Santo, che a suo avviso mette in ombra il ruolo di Cristo come fondatore e capo della Chiesa.

Nato ad Odessa, ove compì gli studi divenendo (1919) assistente all'Università della stessa città. Espulso dalla Russia nel 1922, insegnò filosofia a Praga sino al 1926, anno in cui si recò a Parigi per assumere la cattedra di Patrologia all'istituto S. Sergio. Nel 1948 si trasferì negli Stati Uniti, ove fu professore e decano dell'*Istituto teologico di St. Vladimir* fino al 1955, ed al contempo insegnava anche alla Columbia University ed all'Union theological Seminary. Dal 1956 al 1964 insegnò storia della Chiesa Orientale alla Harvard University. Dal 1964 professore di storia slava alla Princeton University.

Scrive Nikolaj Losskij: «*Father George is the most Orthodox of modern Russian theologians: he is anxious strictly to adhere to the Holy Writ and patristic tradition. He rejects the doctrine of God as pan-unity: in creating the world, God creates a reality that is different from Him. He is definitely opposed to the Sophiology of Father Pavel Florenskij and Father Sergius Bulgàkov and thinks that liturgic texts and Orthodox Iconography do not confirm their theories*». Anche riguardo alle ultime realtà Florovskij ribadisce contro i Sofiologi che la risurrezione universale non significa salvezza universale, e che quindi i tormenti dell'inferno sono eterni <sup>82</sup>.

Tra le opere principali vanno segnalate:

*Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox view*, vol. I delle Collected Works, Belmont Mass. 1972.

*I Padri Orientali del IV secolo*, (in russo) Parigi 1931.

*I Padri Bizantini dei secoli V-VIII*, (in russo) Parigi 1933.

*Puti Russkago Bogoslovija (Le vie della teologia russa)*, Ymca Press, (in russo, trad. inglese) Parigi 1937.

**Patristica ed ellenismo.** Secondo il Florovskij molte delle deviazioni nella teologia moderna sono conseguenza della *perduta mentalità patristica* (patristic mind). Il pericolo in cui oggi spesso si incorre è quello di distinguere troppo il dogma e la dottrina, quasi che non esista una dottrina valida per tutti i tempi e che ogni dottrina rifletta la filosofia del tempo in cui è nata. Gli stessi Padri vengono considerati come semplici teologi che fecero uso della filosofia ellenistica. Contro tale tendenza bisogna affermare che l'ellenismo usato dai Padri è divenuto una nuova filosofia, che è entrata a far parte del tessuto della fede cristiana. «*In a sense the Church itself is hellenistic, is a hellenistic formation - or in other words, hellenism is a standing category of the Christian existence ... And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenization (or re-hellenization) ... Many shortcomings in the modern developments of Orthodox Churches depend greatly upon the loss of this hellenistic spirit. And the creative postulate for the next future would be like this: let us be more Greek to be truly Catholic, to be truly Orthodox*» <sup>83</sup>.

La teologia, senza *ripetere* i Padri, deve procedere nel futuro sviluppando la filosofia cristiana instaurata dai Padri.

---

<sup>82</sup> *History of R. Ph.*, 391-392

<sup>83</sup> *Patristics and Modern Theology*, in *The Chr. East*, I-II, 1938, p. 34



**L'ecclesiologia di Florovskij** è nettamente cristologica, anche se il momento pneumatologico non è trascurato. L'immagine che maggiormente riflette la natura della Chiesa è quella di Corpo di Cristo. L'incarnazione non fu un fatto isolato, bensì coinvolse il mondo e l'umanità intera. Ogni uomo è chiamato ad essere membro di tale corpo, è chiamato a far parte di questo *mondo trasfigurato* che è la Chiesa. E evidente allora che l'espressione «*extra ecclesiam nulla salus*» non è che una tautologia.

La Chiesa, con il suo capo il Cristo e vivificata dallo Spirito, possiede la cattolicità o *sobornost'*, che ogni membro poi è chiamato a realizzare in sé. E probabile che nella formazione dell'immagine di Corpo di Cristo abbia avuto un ruolo preminente l'esperienza eucaristica ecclesiale<sup>84</sup>.

E' qui che si inserisce la critica al Losskij, col quale però condivide il ritorno alla Patristica. Secondo Florovskij non si può sottolineare l'economia dello Spirito Santo al punto da farla diventare una seconda economia rispetto a quella del Figlio. Sembrerebbe quasi che l'economia del Cristo sia rivolta alla natura umana mentre quella dello Spirito alle singole persone. A parte il fatto che una natura umana non esiste al di fuori delle singole persone, non è accettabile affermare (come sembra fare il Losskij) che solo con l'economia dello Spirito Santo (la libera scelta personale) *la personalità umana è pienamente ed ontologicamente ristabilita*. In tal modo viene menomato come insufficiente il rapporto personale con il Cristo in quanto deve ancora andare ad aggiungersi la grazia dello Spirito, mentre in realtà tale grazia certamente interviene ma in sintonia con l'azione di Cristo. Non è qualcosa in più rispetto all'opera di Cristo<sup>85</sup>.

Vivendo dell'esistenza del Cristo la Chiesa è come se fermasse misteriosamente il tempo. Tale *vittoria sul tempo* si esprime oggettivamente come ininterrotta successione sacramentale della Gerarchia, e soggettivamente come fedeltà alla *tradizione* apostolica continuata nel tempo. È solo in questa tradizione che la *Scrittura* è viva. «*Only within the Church does Scripture live and become vivified, only within the Church is it revealed as a whole and not broken up into separate texts, commandments and aforisms*<sup>86</sup>.

Il magistero del Vescovo è visto da Florovskij come un pronunciamento *ex consensu ecclesiae*. Il valore primario non è però quello del consenso universale, ma quello della cattolicità interiore. Sull'autorità così Florovskij si esprime: «*The teaching authority of the Ecumenical Councils is grounded in the infallibility of the Church. The ultimate "authority" is vested in the Church which is for ever the Pillar and the Foundation of Truth. It is not primarily a canonical authority, in the formal and specific sense of the term, although canonical strictures or sanctions may be appended to conciliar decisions on matters of faith. It is a charismatic authority, grounded in the*

---

<sup>84</sup> Works, I, 63).

<sup>85</sup> *Christ and his Church. Suggestions and Comments*, in "L'Eglise et les églises; neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident", Chevetogne t. II 1955, pp. 159-170; in particolare 168-170. Anche Emmanuel Lanne, *L'opera di Vladimir Losskij*, in Vladimir Losskij, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. XV-XVI.

<sup>86</sup> Works, 47

*assistance of the Spirit*: “for it seemed good to the Holy Spirit, and to us”»<sup>87</sup>.

Le vie della teologia russa (titolo della sua opera principale) sono state molteplici. Molti pensatori russi, come ad esempio gli Slavofili, troppo ottimisticamente ritennero di aver individuato l'autentica anima russa. Non si accorsero infatti della coesistenza di elementi eterogenei in essa. La troppa sensibilità ha portato i Russi ad occuparsi a fondo di ogni problematica, e quindi a lacerarsi nell'incostanza. Anche nel campo teologico si fece sentire il distacco fra il *popolo* che non di rado confondeva fascino (duševnoe) e spirituale (duchovnoe) nella sua devozione, e l'*intelligencija* che considerava le espressioni popolari come oscurantismo, oppure, all'opposto, si avventurava alla ricerca romantica della *narodnost'*. *Causa della crisi profonda della teologia russa 'e l'insufficiente spirito patristico*, provocato a sua volta dall'avversione dei Russi al Bizantinismo. Fu perduto cioè lo spirito «cattolico» dei Padri. Invece di teologizzare nell'elemento della *sobornost'* e della *cerkovnost'* (ecclesialità) si procedeva con «la pretenziosa affermazione di una libertà profetica»<sup>88</sup>.

La teologia russa ha saltato l'ellenismo per rifarsi a diverse filosofie, quale ad esempio l'idealismo tedesco.

Parlando quando la Russia era ancora sotto il governo sovietico. Florovskij dice che oggi la Russia attraversa un momento particolare, un momento apocalittico, da Anticristo. L'unica scelta è tra fede e ateismo. La rivoluzione russa ha messo in luce la corruzione e la rozzezza dell'anima russa. Invece che al raccoglimento ci si è rivolti all'attivismo. In Russia si cerca di creare «l'uomo nuovo», senza fede e senza Dio. In quest'agone devono entrare anche i teologi che, con una soda preparazione, affermino il primato dello spirito sulla carne.

Il postulato creativo della teologia russa passa attraverso i seguenti punti: una vita ecclesiale di preghiera (molitvennoe vocerkovlenie), una fedeltà apocalittica (apokaliptičeskaja vernost'), un *ritorno ai Padri* [vozvraščenie k otcam], un libero incontro con l'Occidente (svobodnaja vstreča s Zapadom)<sup>89</sup>.

**L'ecumenismo.** «La via della restaurazione cristiana è una via critica, non irenistica». Secondo il Florovskij l'Ortodossia è chiamata alla testimonianza nel movimento ecumenico contemporaneo. «L'occidente cristiano si trova in prospettive mutate, come una questione viva, rivolta anche al mondo ortodosso. In ciò sta tutto il senso del cosiddetto movimento ecumenico», «L'interpretazione storiosofica della tragedia religiosa occidentale deve diventare la nuova teologia “polemica” (obličitel'noe Bogoslovie)». E comunque l'Ortodossia potrebbe trovare più elementi adeguati di risveglio nei sistemi dell'alta scolastica e nei mistici cattolici che non nell'idealismo tedesco<sup>90</sup>.

Nonostante l'assidua presenza del Florovskij agli incontri ecumenici, secondo lo Zander Florovskij non era un convinto ecumenista, come dimostra questa citazione: «Partecipare al movimento ecumenico significa per me (Florovskij)

---

<sup>87</sup> *Works*, 103

<sup>88</sup> *Le vie*, 507, (contro Bulgàkov e Berdjàev?).

<sup>89</sup> *Le vie*, 519-520

<sup>90</sup> *Le vie*, 514-515

prender parte alle conversazioni ecumeniche ... Il ruolo svolto dall'Ortodossia nel *movimento ecumenico* dovrebbe essere concepito nelle categorie di *attività missionaria*»<sup>91</sup>.

Ma Florovskij ha anche elementi nella sua teologia che permettono di non ridurre il suo ecumenismo a pura finzione. Il concetto di unità della Chiesa è, ad esempio, così ricco di significato ed interiorizzato che talvolta lo scisma gli appare solo come una rottura di «pace» piuttosto che una perdita dello Spirito. A suo avviso, se in linea di principio resta valida l'affermazione risalente a Cipriano, che i sacramenti si realizzano solo nella Chiesa, bisogna però sollevare una riserva sull'identificazione dei limiti canonici della Chiesa con i limiti carismatici. «*Kanoničeskij razryv ešče ne označæet srazu že mističeskago opustoščenija i oskudenija*»<sup>92</sup>. Infatti se riflettiamo sul principio di *economia ecclesiastica* appare chiaro che essa non potrebbe poggiarsi sul nulla, quindi oltre i confini canonici della chiesa c'è una realtà ecclesiale, anche se non canonica. Questo è provato anche dalla pratica ortodossa della recezione degli eretici e scismatici (senza ripetere il battesimo, e persino la cresima e l'ordine sacro). Florovskij condivide la *posizione agostiniana*: anche nelle altre chiese c'è la grazia, originata però non all'interno dello scisma, ma dal seno dell'Ortodossia. Santi come S. Francesco d'Assisi e S. Giovanni della Croce non possono essere non presi come esempi viventi della grazia al di là dei confini canonici dell'Ortodossia.

---

<sup>91</sup> *The Chr. East*, 1953 5/6, p. 175.

<sup>92</sup> *Granicy*, 17

## Capitolo XIII

### PAUL EVDOKIMOV E ILARION ALFEEV

1.- Di formazione bulgakoviana, e quindi abbastanza aperto al dialogo con l'occidente, **Paul Evdokimov** quanto ai contenuti è però più vicino alle tesi del Losskij sull'importanza della teologia bizantina in genere e di Gregorio Palamas in particolare<sup>93</sup>. Egli vede l'origine della divaricazione fra le chiese nella teologia agostiniana della *relationis oppositio*. Per l'Oriente le relazioni tra le persone della Trinità non sono di opposizione o di separazione, ma di diversità, di reciprocità, di rivelazione reciproca e di comunione nel Padre.<sup>94</sup>

Per l'oriente nella Trinità le uniche relazioni possibili sono sempre ternarie:

*Il Figlio e lo Spirito si rapportano al Padre simultaneamente, l'innascibilità, la generazione e la processione si implicano reciprocamente, l'una non è mai senza le altre. Questo carattere ternario delle relazioni esclude ogni possibilità di ricondurli alla dualità, alla formazione di diadi all'interno della Trinità, il che metterebbe l'idea razionale d'opposizione al posto della visione meta-razionale di una diversità-unità trinitaria [L'Esprit Saint, 42].*

Le relazioni d'opposizione si presentano come causali, mentre il modo di origine non lo è, anzi rimane al di sopra di qualsiasi comprensione. Mettendo poi la natura a principio di unità nella Trinità, rischia di saltare la monarchia del Padre. Curiosamente, quella che dovrebbe essere la causa della controversia fra oriente e occidente, vale a dire la teologia di Gregorio Palamas della distinzione fra essenza ed energie, sotto la penna di Evdokimov diventa lo strumento di una possibile conciliazione. Ispirandosi infatti a Gregorio di Cipro [PG 142, 240], Evdokimov afferma:

*E' noto che lo stesso Paraclito risplende e si manifesta eternamente mediante l'intermediario del Figlio come la luce risplende dal sole per mezzo del raggio..., ma ciò non significa che esso possiede la sua esistenza ipostatica per mezzo del Figlio o dal Figlio. Qui l'Evdokimov intravede un suggerimento di soluzione, fermo restando il rifiuto della critica rivolta al Palamas. Per i suoi nemici, ciò che non è essenza non è Dio e non è che un effetto creato, come la grazia, la gloria la luce. Qui si può notare una confusione tra la fonte e la causa, tra la manifestazione e la produzione [L'Esprit Saint, 61]. Ed invece qui c'è una possibile soluzione, vale a dire nella distinzione dell'ipostasi dello Spirito santo e dell'energia che essa manifesta "ex Patre Filioque" [L'Esprit Saint, 63].*

---

<sup>93</sup> *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1969. Una sintesi della problematica si trova anche in *L'Ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, pp. 193-198.

<sup>94</sup> *L'Esprit Saint*, cit., p. 41.

La riconciliazione prevede lo sforzo dell'occidente di riconoscere che la teologia palamitica non è un'equivoca innovazione, e lo sforzo dell'oriente di non giungere ad una polemica troppo spinta (come fa Vladimir Losskij) per cercare una prospettiva comune. Rifacendosi al Bulgakov, Evdokimov ricorda che il problema dei modi della processione dello Spirito Santo era fuori dell'ottica patristica. La prima cosa da fare è di escludere la prospettiva causale o di produzione quando si parla di generazione o di processione. Sul piano delle relazioni reciproche le persone divine sono sovra-causali e senza inizio. Se si vuole trovare un accordo bisogna rifarsi ad un suggerimento del Bolotov, il quale *usa il termine illuminante di "condizione". Il Figlio è la condizione trinitaria della spirazione dello Spirito Santo dal Padre. Lo Spirito Santo è la condizione trinitaria della generazione del Figlio dal Padre. L'innascibilità, la generazione e la processione sono senza confusione né separazione un solo atto tri-uno di Rivelazione, con la partecipazione simultanea e reciproca dei tre.* Il che è come dire che, allo stesso modo in cui il Figlio partecipa alla processione dello Spirito, quest'ultimo partecipa alla generazione del Figlio [L'Esprit Saint, 72, 75].

**2. Il teologo russo vivente più noto è Ilarion Alfeev.** Portato più alla vita pastorale e spirituale, grazie alla sua straordinaria capacità di assimilazione è oggi divenuto il punto di riferimento anche teologico del Patriarcato di Mosca.

Nato a Mosca il 24 luglio 1966, dopo anni dedicati allo studio della musica, Ilarion Alfeev nel 1986 entrò nel monastero dello Spirito Santo a Vilna. Ieromonaco nel 1987, nel 1990 era già rettore della cattedrale di Kaunas. Intensissima fu la sua attività di insegnamento fra il 1990 e il 1995. Nel 1999 prendeva il dottorato in teologia a Parigi. Intuendo le potenzialità del suo talento, il metropolita Kirill di Smolensk lo mandò all'università di Oxford, dove l'Alfeev si laureò con la tesi su *"Simeone il Nuovo Teologo e la Tradizione ortodossa"*, quindi lo chiamò a collaborare al Dipartimento degli affari esteri ecclesiastici. Divenuto patriarca, Kirill lo ha nominato capo di quel Dipartimento al suo posto.

La sua preparazione culturale e teologica si mosse in linea con la corrente neopatristica vicina all'esicasmò. Tuttavia, la sua nuova vita a capo del Dipartimento degli Affari esteri lo ha posto di fronte ad una realtà tutt'altro che esaltante per l'ortodossia: la Russia uscita da 70 anni di comunismo ateo ed invasa da sette protestanti, l'Europa in crisi profonda dei valori cristiani, l'Ortodossia lacerata da dissidi interni soprattutto a difesa del proprio territorio canonico.

Alcuni titoli di suoi saggi servono a capire il mondo culturale e spirituale nel quale si muove: *"Il mistero della Fede. Introduzione alla teologia dogmatica ortodossa"*, *"Vita e pensiero di S. Gregorio Nazianzeno"*, *"Il mondo spirituale di S. Isacco il Siro"*, *"Cristo, vincitore dell'Inferno. Il tema della discesa agli inferi nella tradizione cristiana orientale"*, *"La teologia ortodossa a cavallo di due epoche"*, *"Voi siete la luce del mondo"*, *"Il volto umano di Dio"*. Recentemente ha edito con Editions du Cerf due volumi sull'Ortodossia, uno a carattere storico l'altro dottrinale.

Il pensiero teologico di Ilarion Alfeev è chiaramente nella scia di Kiprian Kern, Vladimir Losskij, Georgij Florovskij, John Meyendorff, vale a dire con una forte tendenza patristica e bizantina. Anche se forse spiritualmente più vicino al Losskij, negli incontri ecumenici si ispira soprattutto al Florovskij (teologicamente meno duro nei confronti della tradizione spirituale occidentale). E Florovskij è anche la sua fonte principale nei campi meno a lui congeniali, come la storia. Continuamente sulla breccia nei rapporti coi problemi del mondo attuale nonché con le altre chiese, a differenza dei suoi maestri, è molto sensibile

alla difesa della civiltà cristiana di fronte agli enormi rischi che questa sta correndo nel mondo contemporaneo. Ed in questo senso risente del benefico influsso di due delle maggiori personalità della Chiesa russa, Filarete di Minsk e il patriarca Kirill.

Dopo anni che rappresenta la Chiesa russa nel Consiglio Mondiale delle Chiese sta diventando sempre più critico, sia a motivo degli attacchi che gli rivolgono gli ortodossi conservatori sia perché i protestanti fanno sentire gli ortodossi come “ospiti” in queste assemblee. Il fatto poi che diverse Chiese protestanti stiano approvando diverse usanze eticamente discutibili (pianificazione delle nascite, matrimoni omosessuali, sacerdozio femminile) lo sta portando sempre più a sostenere una specie di alleanza con i cattolici e con le chiese precalcedonesi. A suo avviso, infatti, il solco fra queste Chiese è molto meno profondo di quello che divide i cristiani liberal democratici dai cristiani legati ai tradizionali valori ecclesiali.

Commentando un documento edito nel 2000 dalla Chiesa russa (*Principi per l'atteggiamento della Chiesa russa verso gli altri cristiani*) ebbe a dichiarare :

*Bisognerebbe elaborare un codice di condotta da parte dei cattolici nei paesi a maggioranza ortodossa e per gli ortodossi nei paesi a maggioranza cattolica. Un tale codice è stato creato dalla commissione cattolica Pro Russia agli inizi degli anni 90, ma nessuno segue le raccomandazioni di questo documento. [...] Gli ortodossi e i cattolici non sono dei concorrenti, ma degli alleati. Bisogna dunque liberarsi dell'idea che in campo missionario possa esserci un'opposizione fra le chiese.*

Il metropolita Ilariòn scrive in una limpida lingua russa, come stanno a dimostrare opere quali: *Pravoslavnoe Bogoslovie na rubeže epoch* (La teologia ortodossa alla soglia di due epoche), alla quale rinvio per la ricca bibliografia dell'autore, e *Tainstvo very* (Il sacramento della fede). I suoi scritti sono tradotti nelle principali lingue europee, specialmente inglese e francese, ma anche italiano e tedesco<sup>95</sup>.

Il metropolita Ilarion è noto anche al grande pubblico in quanto, rappresentando la Chiesa russa negli incontri mondiali, è lui ad esprimere il dissenso della sua Chiesa nelle questioni dibattute. Tali incontri, come quelli di Belgrado e di Ravenna, fanno finire sulla scena internazionale i difficili rapporti col patriarcato di Costantinopoli, in particolare sullo status giuridico della Chiesa estone, sull'autocefalia della Chiesa russo-americana, ed in generale sul senso da dare al “protos” (primo) nell'organizzazione ecclesiastica ortodossa. In rapporto ai cattolici, invece, il problema di fondo resta quello dell'uniatismo.

Da un punto di vista più prettamente teologico, riecheggiando Vl. Losskij, Ilarion Alfeev afferma che *La principale pierre d'achoppement théologique entre les Églises d'Orient et d'Occident est la doctrine latine de la procession du Saint Esprit du Père et du Fils*. Ora, egli dice, mentre la processione dal Padre è confermata dalla Tradizione primitiva espressa nel simbolo niceno-costantinopolitano, l'aggiunta *e dal Figlio* non trova alcuna conferma né nelle Scritture né nella tradizione della Chiesa primitiva. Se la posizione di Massimo il Confessore è conciliatrice (identificando il Filioque col *per Filium* dei Greci, cfr. Lettera a

---

<sup>95</sup> Per il lettore italiano segnalo i seguenti lavori: *L'Ecumenismo è un'eresia? Uno spiraglio nel dialogo ecumenico* (La Nuova Europa, 1998, n. 2), *Problemi e finalità delle scuole teologiche ortodosse russe* (ivi, 1998, n. 5), *La Chiesa ortodossa russa e la sua partecipazione al movimento ecumenico* (ivi, 1999, n. 2), *La teologia russa alle soglie del terzo millennio* (in Atti del VII Convegno ecumenico di Bose, sett. 1999, Magnano 1999), *L'eredità dei Padri e l'epoca contemporanea* (La Nuova Europa, 2000, n. 4).

Marino, PG 91, 133), quella di Fozio è aspramente critica [*Lettera enciclica*, PG, 102, 725-728]<sup>96</sup>. Dopo aver ricordato questa diversità di approccio al problema Alfeev si sofferma sull'atteggiamento di tre teologi bizantini che ne trattarono ex professo: Gregorio di Cipro, Gregorio Palamas e Marco di Efeso. I "Padri greci", egli dice, contro questa dottrina hanno portato vari argomenti, riconducibili a cinque: 1) Ogni aggiunta al credo niceno costantinopolitano è inammissibile, 2) La dottrina del Filioque contraddice le sacre Scritture, 3) contraddice gli scritti dei santi Padri la cui autorità è stata confermata dai concili, 4) contraddice la monarchia del Padre introducendo nella Trinità un secondo principio, e 5) lo Spirito procede eternamente dal Padre ed è inviato nel tempo dal Figlio [*L'Orthodoxie*, 121].

Sulla scia dei suddetti teologi bizantini l'Alfeev ribadisce la tesi tradizionale della processione eterna dal solo Padre, e della processione nel tempo dal Padre e dal Figlio: *Tale è la dottrina ortodossa della processione dello Spirito Santo, secondo è stata formulata nei secoli XIV e XV* [*L'Orthodoxie*, 129]. Egli non propone una soluzione. Afferma la posizione ortodossa, rilevando che il problema è serio, ma, allineandosi sulle posizioni del Florovskij (non definendo cioè il Filioque eresia), sembra lasciare aperta la questione a qualsiasi soluzione<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *L'Orthodoxie*, I, 98-99.

<sup>97</sup> Sull'atteggiamento dei teologi russi sull'argomento, vedi anche Lomazzi Adriano, *La processione dello Spirito Santo nei teologi russi dell'ultimo cinquantennio*, Manchester 1975.

## INDICE

Capitolo I. La Rus' di Kiev e Novgorod (sec. XI-XIII)

Capitolo II. Il periodo mongolico (sec. XIII-XV)

Capitolo III. Mosca Terza Roma (sec. XVI)

Capitolo IV. La teologia a Kiev e a Mosca. Il Raskol (sec. XVII)

Capitolo V. La teologia a Pietroburgo. Risveglio del Monachesimo (sec. XVIII)

Capitolo VI. Il secolo XIX. Occidentalismo e slavofilismo. Chomjakov e l'ecclesiologia della Sobornost'

Capitolo VII. Filarete Drozdov e Makarij Bulgàkov. Ecumenismo e teologia di scuola

Capitolo VIII. Vladimir Solov'ev. Ortodossia e Cattolicesimo complementari

Capitolo IX. Il secolo XX. Il Concilio di Mosca e la Diaspora

Capitolo X. Pavel Florenskij e Sergij Bulgakov: la sofiologia

Capitolo XI. Vladimir Losskij e Georgij Florovskij: la Neopatristica

Capitolo XII. Nikolaj Afanas'ev: l'ecclesiologia eucaristica

Capitolo XIII. Paul Evdokimov e Ilarion Alfeev

**L'Autore.** Il padre Gerardo Cioffari, domenicano della comunità della Basilica di San Nicola, è nato a Calitri (Avellino) il 1° dicembre 1943. Dopo aver frequentato gli studi filosofici e teologici nell'Ordine, è stato ordinato sacerdote nel 1970. In America ha frequentato presso il St Vladimir Orthodox Seminary di Crestwood -Tuckahoe (presso New York) i corsi di Teologia dei professori Verchovskoj (Dogmatica), Meyendorff (Patristica) e Schmemmann (Teologia liturgica). Ivi, nel 1973 ha conseguito il *Master of Divinity* in Teologia Ortodossa. Rientrato in Italia, ha ottenuto il Dottorato cattolico in *Scienze Ecclesiastiche Orientali* presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. E' direttore della Biblioteca e dell'Archivio della Basilica di San Nicola. Insegna *Teologia russa* e *Storia dei Concili* all'Istituto Ecumenico "San Nicola" (Facoltà Teologica Pugliese). Ha al suo attivo numerosi libri concernenti la storia di San Nicola (diversi saggi sono tradotti in russo), la storia dell'Ordine domenicano e la storia medioevale della Puglia.