SELECTA

STUDI FILOSOFICO–TEOLOGICI

9

Direttore

Sergio Gaburro
Facoltà Teologica del Triveneto

Comitato scientifico

Stefano Biancu
Università di Ginevra, Svizzera

Francesco Brancato
Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia

Paolo Gamberini
Università di San Francisco, USA

Eduardo González Oropeza
Università del Noreste, Messico

Giuseppe Mazza
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma

Lubomir Zak
Pontificia Università Lateranense, Roma

SELECTA

STUDI FILOSOFICO–TEOLOGICI

L'essenza veritativa della religione non risiede nella parola, ma nel rapporto negativo della parola con la Verità. Penetrare nella finitezza della propria parola significa attraversarla, non sopprimerla. Nessun misticheggiante silenzio. Il Silenzio — così come la Verità — può esperirsi soltanto nella parola. Nella parola che incenerisce se stessa.

Vincenzo Vitiello

Eredi di un estenuante onere profetico, filosofia e teologia si interrogano sull'urgenza del dire ciò che è oltre ogni parola. Un compito arduo, se è vero che per onorarlo è spesso necessario violare il dettato atrofico di tradizioni ormai incapaci di raggiungere l'Altro se non per incatenarlo, ricondurlo a sé e negarlo.

Questa collana raccoglie studi scelti, testimoni creativi dell'attraversamento necessario di una parola che tutto pretenderebbe vedere e informare. Incenerire per rinascere, come nel mito della fenice: è la proposta di un pensiero vivo, *capax Dei et hominis*.

Alessandro Scardoni

Dostoevskij o di un'idea cristiana russa

Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3334-7

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'Editore.

I edizione: maggio 2020

Indice

11 *Introduzione*

Parte I
Introdursi all'opera

15 Capitolo I
Teologia spirituale russo ortodossa

35 Capitolo II
Una breve biografia ragionata

41 Capitolo III
Europeismo e idea russa

45 Capitolo IV
Chiavi di lettura per intendere il romanzo

Parte II
Antropologia e teologia nel romanzo

57 Capitolo I
Il cuore dell'uomo

1.1. Le passioni, 59 – 1.2. Genitori e figli, tra passato e futuro, 62 – 1.3. Fëdor Pávlovič, il padre, 64 – 1.4. Le donne, 66 – 1.5. Grùšen'ka e Katerìna, 68 – 1.6. L'amore ai piccoli, 71 – 1.7. Il valore della libertà, 74 – 1.8. Destino, libertà e grazia, 76 – 1.9. Il dono della fede, 77.

81 Capitolo II
Sguardi sulla modernità in Russia

2.1. Ivàn, Rakítin e la questione dell'ateismo, 85.

93 Capitolo III
Una teologia cristocentrica

3.1. La religiosità della terra, 97 – 3.2. La perversità del maligno, 99.

103 Capitolo IV
Una chiesa tra carisma e istituzione

4.1. La chiesa popolo di Dio, 105 – 4.2. La missione del monastero, 107 – 4.3. Dal monastero al mondo, 110 – 4.4. Dostoevskij e l'autentica fede ortodossa, 114 – 4.5. Alëša e Dmítrij, corifei della fede del popolo, 116 – 4.6. Alëša, l'inusitato eroe del romanzo, 118.

Parte III
Il percorso della salvezza

125 Capitolo I
Il dramma del peccato

131 Capitolo II
Il mistero del dolore

2.1. Smerdjakòv e la tragedia del male, 134.

139 Capitolo III
Peccato ed espiazione

3.1. Onnicolpevolezza e stabile pentimento, 141.

145 Capitolo IV
Conversione e trasfigurazione

147 Capitolo V
La via della carità

5.1. L'uomo nell'Amore di Cristo, 151.

157 Capitolo VI
Rinati al confine tra i mondi

6.1. Cenni di escatologica, 159.

163 Capitolo VII
Il servizio della bellezza

165 *Conclusioni*

169 *Bibliografia*

Introduzione

Il testo proposto parla fondamentalmente di salvezza, perché non c'è uomo o donna che non aspiri a realizzazione e pienezza, un di più se non un qualcos'altro, comunque di trovare il bene. Ciò riguarda l'esperienza, il pensiero, la cultura, il linguaggio, l'etica, l'estetica, la religione, la psicologia, le attitudini, le speranze, in una tensione coestensiva e solidalmente universale. Questo anelito, che tutti ci accomuna, può essere motivo già sufficiente per avanzare un approccio interdisciplinare, che qui intreccia teologia e letteratura, storia umana e storia del pensiero, filosofia e psicologia e ha come ambito di riflessione specifico il romanzo *I fratelli Karamàzov*. Il terzo principio di revisione degli studi ecclesiastici di *Veritatis Gaudium* 4, peraltro, raccomanda transdisciplinarietà, un'attitudine di pensiero che assuma la ricchezza dei saperi, collocandoli nello spazio sapienziale della rivelazione. È indubbio che un racconto offre notevoli possibilità, quando si tratta di uomo, per arricchire il discorso religioso. Il narrare è ancestrale e nel quadro delle funzioni linguistiche composto da Alonso Schökel, è fatto convergere al parlare evangelico, nella categoria impressiva, cioè in quel lessico che chiama a coinvolgimento e risposta[1]. Nel nostro caso, Dostoevskij stesso usa il tramite del romanzo, in definitiva, per assolvere a un compito cristiano, che sentiva in qualche modo impellente.

La scelta del romanziere russo è originariamente affettiva, ma accolta a ragion veduta per l'importanza che l'Ottocento riveste per capire il nostro mondo, letto da un ermeneuta così acuto, per sua natura pontefice tra mondi ed epoche. R. Girard riconosce infatti in Dostoevskij un «punto d'arrivo» e uno «stadio supremo» della modernità[2], perciò stesso imprescindibile interlocutore della contemporaneità.

1. Lo stesso parlare scritturistico, peraltro, è categorizzato come letterario. Cfr. L. Alonso Schökel, *La Parola ispirata*, 118–155. Le altre due funzioni sono quella informativa e quella manifestativa.

2. Cfr. R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, 40.

Il mio studio cercherà di attenersi il più possibile al testo e al suo spirito, in particolare facendo emergere il percorso soteriologico enucleato dall'autore, vagliato sul piano teologico. La prima parte offrirà un capitolo iniziale, dedicato a proporre una breve traccia della teologia russa e un secondo impegnato a descrivere il contesto storico e letterario dell'autore e della cosiddetta *idea russa*; il tutto funzionale a fare da quadro gnoseologico dove collocare la lezione di Dostoevskij. Una seconda parte accederà già al romanzo, innanzitutto dedicando tempo a desumere il piano antropologico, nella dimensione ontologica e storicizzata; poi analizzando i dati della teologia romanzesca in riferimento a Cristo, Dio e uomo, e alla chiesa, con le sue mediazioni istituzionali e carismatiche, sacramentali e devozionali. Una terza e ultima parte delineerà in modo diacronico il passaggio dalla tenebra alla risurrezione, in un cammino di verità d'amore che porta ad essere riempiti di una gioia pervasiva. Questa sezione è sintesi anticipata, rispetto alle stringate conclusioni.

Ho voluto impegnarmi in queste pagine per onorare e offrire il mio personale omaggio a uno straordinario scrittore e credente, a duecento anni dalla sua nascita.

Do a questo punto abbrivio al tutto con una preghiera che è di Alëša, l'eroe del romanzo, in cui sta *in nuce* molto del pensiero religioso di Fëdor Dostoevskij: «Signore, abbi pietà di tutti loro perché sono infelici e tormentati, guidali e proteggili. Tu hai le tue vie: portali in salvo per queste vie. Tu sei l'amore, e a tutti infonderai anche la gioia»[3]. È un auspicio originariamente rivolto ai personaggi, ma che possiamo sentir indirizzato pure a noi stessi.

3. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*, 225.

Parte I

INTRODURSI ALL'OPERA

Capitolo I

Teologia spirituale russo ortodossa

Come anticipato, partiamo dal sottofondo di una sintesi ragionata sulla teologia russa. Avendo come obiettivo una comprensione riflessa della soteriologia dostoevskijana, questo capitoletto non ha alcun intento di esaustività, ma si propone semplicemente di funzionare come utile retroterra teologico, propedeutico alla lettura del romanzo e per una sua ermeneutica. Più che la vastità dei contenuti, si cercherà quindi di cogliere una mentalità. A questa prima indispensabile premessa ne aggrego altre. Ho scelto di mettere in dialogo dottrina e spiritualità, sia per la specificità del lavoro in corso, sia per la naturale ritrosia orientale a marcare la loro distinzione: è affine all'ortodossia plasmare una unitaria teologia mistica. In ciò la composizione avrà un suo incidentale beneficio, perché se il pensiero religioso orientale soffre una certa povertà speculativa, è altrettanto vero che l'occidente patisce una ben più problematica, immemore incapacità di conciliare ragionamento e contemplazione, un sostanziale analfabetismo nel concepire un'autentica teologia spirituale. Non c'è invece riflessione cristiana che possa formularsi al di fuori di una sana esperienza religiosa.

Un quesito che a questo punto mi si poneva riguardava quale teologia russa proporre. Ho optato per una visione panoramica che va dalla fine del XVIII secolo agli inizi del '900. Tale segmento temporaneo non solo ci interessa direttamente, ma ha anche una sua pregnanza specifica, in quanto si può lì trarre un'idea classica del pensiero russo, che mantiene una certa persistente attualità, tenendo conto dell'immediata successiva glaciazione dovuta al sovietismo e della precaria e lenta rifioritura post–comunista. In genere, si guarda ancora con rispetto e attenzione alla sapienza di quell'epoca. Leggendo diversi testi e autori, ho cercato di estrarre e traslare in consequenzialità gli elementi rilevanti comuni o quelli che mi sono sembrati andare al

cuore dell'idea religiosa russa, escludendo risvolti eccessivamente singolari o tipici di alcune correnti.

Chiarito lo scopo del capitolo, affiorerà facilmente come alcune affermazioni siano più sicure o ampiamente corroborate, altre si fermino a livello di intuizioni, che ho più o meno ritenuto di dover approfondire. Non posso non segnalare, inoltre, il limite che il mio punto di vista resta latino e ciò comporta l'interessamento e una capacità deduttiva legata a determinati aspetti piuttosto che altri, ad evidenziare ciò che particolareggia l'oriente rispetto al nostro mondo o ciò che ci pone criticamente in dialogo.

Entrando nello specifico, ho desunto che i padri principali della riflessione cristiana russa, sue fonti, catalizzatori, rinnovatori ed emblemi per capirne le linee più tipiche, si dia siano le grandi figure che fecero rifiorire la religione dopo il Settecento petrino e cateriniano, ossia gli *stàrtsy* Paisij e Tichon Zadonskij, a cui fecero seguito altri grandi personaggi come Serafim di Sarov o Feofan (Govorov) detto *il recluso*. Nella rinascita dell'Ottocento, interloquiscono due correnti di pensiero: una denominabile *teologia del popolo*, più legata al monachesimo, e l'altra *teologia accademica*. Nella teologia del popolo si insiste sul fatto che la gerarchia deve esercitare il ministero in unità con i fedeli, nella concordia di un insieme vivificato dallo Spirito (Ivan Kireevskij)[1]. La chiesa è caratterizzata radicalmente dall'*unanimità libera e amante*, ovvero la *sobornost'*, come interpretata da Aleksej Chomjakòv[2]. A volte si esplicita anche, su questo punto, il dissenso con la separazione nel cattolicesimo tra gerarchia e laicato. Nel XIX secolo tale prospettiva religiosa si interseca con il pensiero degli slavofili e con loro si fa voce del principio del *ritorno al popolo*. Dell'altro movimento ecclesiale, indicabile come teologia accademica, fu indubbiamente figura di spicco Filaret Drozdov, metropolita di Mosca. I suoi più grandi successi furono la pubblicazione del *Catechismo russo* (1839) e la diffusione della Bibbia, tradotta in lingua corrente. La differenza maggiormente significativa con la teologia del popolo è data dal punto di vista spiccatamente gerarchico, con l'attribuzione di primaria autorità ai vescovi, al santo sinodo e al concilio ecumenico. Tra le due, I. Alfeev non ha difficoltà a riconoscere l'eccellenza della tradizione monastico

1. Cfr. G. Cioffani, *Breve storia della teologia russa*, 44.
2. Cfr. G. Cioffani, *Breve storia della teologia russa*, 47.

popolare, mentre il pensiero detto anche ecclesiastico risultava nel complesso patire — salvo gli innovativi aspetti biblico catechistici — di «un raffreddamento generale», di un deficit di ardore[3]. Di fatto, il ruolo del monachesimo è imprescindibile per la vita religiosa russa.

Alle due, in realtà, va aggiunta la corrente del *sofianismo*, una lettura teologica precipua, che profila la partecipazione del Tutto — con carattere preferibilmente femmineo — a Dio. A dare abbrivio a tale sentire è notoriamente Solov'ëv, che afferma essere in comunione con la chiesa di Cristo tutti coloro che ammettono il potere paterno della gerarchia apostolica, che professano la dogmatica con al cuore il teandrismo del Figlio, che partecipano alla vita di grazia nello Spirito[4]. Con tale apertura, egli poteva guardare in modo segnatamente benevolo alla tradizione cattolica. Pur nelle differenze, le tre correnti riflettono declinazioni possibili dell'universalismo della *sobornost'*, che assurge così a tratto comune. Altro elemento condiviso è il risveglio dell'interesse patristico e verso la tradizione.

In Dostoevskij, troviamo accentuata una visione simil carismatica della teologia del popolo e qualche tratto di dipendenza dal sofianismo, essendo peraltro lui amico di Solov'ëv, nonché più o meno direttamente ispiratore di Berdjaev, Bulgakov, Ivanov. Più che diffidente verso il pensiero accademico, lo era dello stato del clero del suo tempo.

Poste queste premesse, abbozzo un'ipotesi, che capisco andrebbe meglio verificata e precisata, ovvero che nella religiosità russa ci sia una certa discrasia tra una dimensione più carismatica e una più istituzionale. Un indizio l'ho già accennato parlando della teologia popolare e di quella ecclesiastica; una conferma si può trarre dalla competizione monastica tra ministeri ufficiali e gli *anziani* e un ulteriore riferimento è rintracciabile nella nota dialettica tra la vita religiosa strutturata e disciplinata proposta da Joseph di Volokolamsk e quella più personale di Nil Sorski. Non è davvero una schisi, ma una frizione, che ha nondimeno punti di contatto e di integrazione come la liturgia, la *sobornost'*, la tradizione. La mia impressione è che il punto di partenza più opportuno, per il percorso in atto, debba essere quello che riconosce il primato al cammino personale nella via della salvezza. È forte l'idea che il percorso di fede sia unico e irripetibile per ciascuno, per

3. Cfr. I. Alfeev, *Cammino di luce*, 226.
4. Cfr. G. Cioffani, *Breve storia della teologia russa*, 71.

cui non si trova facilmente un processo standardizzato simile a ciò che l'occidente ha prodotto con la *dottrina sulla grazia*. La redenzione è dono d'amore, in cui la convocazione e il dono fatto al singolo sembra avere la preminenza sul soggetto collettivo[5]. È indispensabile saper cogliere i segni della specifica vocazione evangelica e imparare a corrispondervi rettamente.

Pur se l'accento, in Russia, è spesso posto sull'opera di conversione, sull'ascesi, non v'è dubbio che centrale resta l'idea della chiamata interiore di Dio, della promessa di partecipazione alla vita filiale, per raggiungere la quale si innesca un procedimento di cambiamento e trasfigurazione. Fulcro di tutto è il percorso di progressiva compartecipazione mistica alla persona di Gesù il Cristo, l'identificazione con lui, nello Spirito. In questo, mistica e ascetica, al di là delle specifiche preferenze contestuali, non si possono che richiamare a vicenda. Ancora, conosciamo come capitale, nell'ortodossia, l'immagine del Risorto, motivo di perenne e luminosa speranza, che attira a sé coloro che già sono suoi. Se questo porta la pasqua al centro della vicenda cristiana, c'è un mistero che si applica specificamente al processo di salvezza, che è quello della trasfigurazione, comunione al soprannaturale trinitario e al contempo conversione.

L'uomo che vive questa vocazione è interpretato soprattutto come fatto a immagine di Dio, in vista di una somiglianza sempre più perfetta. L'incarnazione attesta l'intrinseca bontà della persona umana e prefigura la salvezza come essere uno in Cristo, vero Dio e vero uomo, che ripristina e realizza l'iconicità divina in noi, in quanto modo di esistenza conforme alla volontà celeste. La via alla beatitudine è intesa specificamente come *sinergia* tra la benevolenza di Dio e la libera responsabilità personale. Sinergia tra ineguali, nondimeno, cosicché l'essere umano è chiamato a conformare a Dio tutto sé stesso: pensieri, azioni, volontà. Scopo della salvezza è la deificazione, ossia la concorde e intima unione con Dio, per il tramite della vita nuova di Cristo. Solo il Figlio può restituire all'uomo la possibilità di partecipare alla vita divina, perché lui è la vera Immagine di Dio e il rapporto unico da instaurare con il Verbo divino rende comprensibile la nostra essenza, come specificata dalla dimensione filiale. L'opera del Verbo e quella dello Spirito sono d'altronde sempre viste in modo coordinato,

5. Cfr. I. Alfeev, «Redemption», in *Orthodox Catechism*.

così lo sforzo religioso si può anche guardare come tutto volto alla ricerca della ricezione dello Pneuma divino.

La novità della vita di grazia è pensata fondamentalmente come rinnovamento del *noûs*, del centro di coscienza relazionale, perché esso è il luogo deputato a cogliere intuitivamente la Presenza divina e a compiere in Lei l'atto di fede e d'amore. È doveroso scoprire e aprire in sé la via del paradiso. Nella centralità del cuore, poi, la tipicità slava si coglie nel far risuonare in modo più vigoroso l'elemento affettivo e nel descrivere la persona senza scordare la sua passionalità. Decisivo è imparare l'*attenzione del cuore*, il forgiarsi di uno scrigno di pace ed è in questo contesto che si è formulata l'arte dell'esicasmo, quell'orare continuato che crea un sostrato di beatitudine e riposo, che permette accortezza vigilante sulle passioni e facilita l'approdo alla vetta, che è l'unione perfetta con Dio. La *preghiera del nome di Gesù* viene recepita come custodire interiormente un'immagine sacra, come pratica sacramentale che è fonte di grazia[6]. Possiamo rilevare che la riflessione orientale, in genere, ha meno immediatamente declinato la salvezza come felicità e raggiungimento della soddisfazione: prima c'è la ferma decisione e autentica conformazione alla volontà di Dio, il resto — pur vero — ci sarà dato in aggiunta (Mt 6,33).

Se è imprescindibile l'elemento unitivo, la teologia russa insiste particolarmente sulla dimensione ascetica. Detta tradizione di pensiero esprime una speciale sensibilità a favore dell'umile Cristo, rivestito della nostra povera condizione, che manifesta la sua grandezza nell'offrire per noi la vita sulla croce. Il Signore degli slavi è il Messia della *kenosi*, fratello dei poveri e semplici, pieno di compassione per coloro che soffrono[7]; è il Cristo contemplato e amato nel suo patire per noi. Tale tratto ha probabilmente facilitato la dimensione di una ascesi più sentita e viscerale: è con la crocefissione della mansuetudine e delle lacrime che il credente raggiunge la luce del Regno; oppure è la condizione o la presa di coscienza della propria povertà che insegna a gridare a Dio come salvatore.

C'è una certa letteratura, che riconosce addirittura al popolo russo, come una capacità congenita di *conoscere dalle sofferenze*, sia in riferimento alla sua storia, che all'ambiente naturale che lo ospita, cosicché

6. Cfr. T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, 214.
7. Così Evdokimov in *Cristo nel pensiero russo*. Cfr. T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, 272.

anche in ambito cristiano il patire è vissuto con uno specifico senso salvifico. La sofferenza santifica gli innocenti e monda i peccatori, in vista di una pace altra. Singolarmente intenso è poi l'afflato penitenziale: la necessità di conversione e rinnovazione è consacrata da numerosi e seri tempi di digiuno, tanto che è assunta per ciò un'efficace espressione inglese che suona: *no feast without fast*. L'opera di ordine mistico è urgente per far sì che energie e potenzialità siano indirizzate al bene, ma anche per purificare dalla tentazione, che ci ostacola con la forza delle concupiscenze. Al fedele è chiesto un costante sforzo di rigenerazione e di elevazione, contro forme di mondanizzazione o di riduzione della fede a pietismo borghese. La conversione del cuore è un ritorno a Dio e una trasformazione, verso quella Verità che sola rinnova la storia e il mondo.

L'ascesi, in vista della deificazione, trova una speciale ragion d'essere a motivo del peccato, che costantemente minaccia la vita dell'uomo. Emblematica è a questo riguardo l'imperscrutabile *regola di delitto e castigo*, che abilmente ha disegnato a suo modo anche Dostoevskij[8]: la trasgressione conduce in sé un debito da espiare. La questione del peccato è ben presente in oriente, letta in un contesto teologico, prima che moralistico, per cui c'è meno acribia nel fornire una tassonomia delle colpe. La trasgressione non è guardata innanzitutto come un fallimento normativo, ma come una malattia del cuore, tanto che la redenzione ha prettamente la caratteristica di essere una terapia di guarigione. Nota è la dottrina evagriana sui pensieri cattivi, che riconosce la superbia come fulcro del peccato. L'atteggiamento vizioso è debolezza pervasiva, che impedisce di far trasparire il proprio essere a immagine di Dio e che acceca nel cogliere la legge di verità iscritta nel proprio intimo. I primi racconti genesiaci, interpretati da sempre in oriente con un senso primariamente spirituale, ci rammentano che ogni uomo, costituito dalla chiamata da Dio all'amicizia con Lui, sperimenta il radicale rifiuto di tale invito. Ancor più che in occidente, la *caduta adamitica* è rivisitata come corruzione endemica, colpa avita, nel senso di condizione imprescindibile di tutto il genere umano. L'umanità si è allontanata da Dio ed è assoggettata all'iniquità, cosicché ogni persona che nasce trova più facile fare il male che il bene. Nonostante ciò, l'essere umano non perde mai la chiamata divina e la

8. Cfr. T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, 10.