



In caso di mancato recapito, rinviare all'Ufficio Postale di Vicenza per la restituzione al mittente che si impegna a corrispondere la tassa di spedizione.

# rezzara

## notizie

Direzione: Via delle Grazie, 12 - 36100 Vicenza - tel. 0444 324394 - e-mail: info@istitutorezzara.it - Direttore responsabile: Giuseppe Dal Ferro - Mensile registrato al Tribunale di Vicenza n. 253 in data 27-11-1969 - Reg. ROC 11423 - Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/2/2004 n. 46) - art. 1, comma 1 DCB Vicenza - Associato USPI - Stampa CTO/Vi - Abb. annuale 19,00 Euro; 2,60 Euro a copia

# LA SALVEZZA VIENE DA EST UNA MISSIONE UNIVERSALE

L'anima russa deve essere vista come momento dinamico, che parla di frattura e di ricerca di identità. Spesso "si descrive l'uomo russo come privo di spirito pratico, sognatore, convinto di essere investito di una missione speciale, impegnato in progetti grandiosi, contrario ai compromessi, indifferente verso la vita quotidiana" (Fedorov). Però si trovano anche delle opinioni che dicono che, nel carattere russo, domina "la psicologia da schiavo, la mancanza di dignità individuale, l'intolleranza per l'opinione altrui" (Fedorov). Troviamo queste due opposte posizioni sia nella Russia sia fuori.

L'uomo russo porta in sé un'incertezza dell'identità, il problema nato durante il lunghissimo contatto con l'Asia e la steppa e rafforzato all'inizio del '700 con la violenta apertura verso l'Occidente. Quest'ultimo sarà ugualmente amato e odiato, sempre in contrappunto alla realtà asiatica con la quale la Russia era rimasta in contatto per secoli.

Unica certezza, che l'uomo russo aveva per i secoli, era la fede cristiana. L'ortodossia portava con sé il senso del destino comune, aveva il valore teologico e sociale della "sobornost", aiutava a svolgere la funzione militare e politica dell'antemurale christianitatis. Sobornost può essere pensata come una fratellanza universale, cioè una comunità vissuta come vocazione alla fraternità. Il termine deriva dalla parola "sobor" (cattedrale e anche concilio), perciò è un'appartenenza alla

comunità basata sulla fede ortodossa. Il concetto russo di collettività è diverso rispetto al concetto rinascimentale occidentale, dove tutto ciò che è individuale ha valore fondamentale. L'antropologia teologica sottolineava, che "già con la sola sua creazione, a immagine di Dio uno e trino, l'uomo si pone come vivente enigma teologico; egli diventa il luogo teologico per eccellenza" (Evdokimov), perché nella persona umana si trova l'increata immagine di Dio.

Ognuno, dunque, mostrava un'altra dinamica del rapporto fra il divino e l'umano, giacché dal portatore dell'immagine divina inclusa durante l'atto della creazione dipende lo sforzo di diventare simile al Dio. Oltre questa dicotomia, l'uomo russo si scontrava con le scelte diverse; però le vere rotture, la spaccatura che anche oggi è presente in lui, viene dal

fuori. Il carattere asiatico e il pericoloso e affascinante Occidente creano la situazione nella quale ogni scelta conduce alla scissione.

Il grande pensatore russo Vladimir Solov'ev ha scritto: "Il carattere eminentemente religioso del popolo russo, come la sua tendenza mistica nella filosofia, nella letteratura e nell'arte, sembra riservare alla Russia una grande missione religiosa. Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e della scienza, ma dalle cime umili e sublimi della religione". Queste parole, di cento anni fa, esprimono una concezione familiare ai russi in passato, ma viva anche oggi.

Dall'altra parte troviamo i pensieri assolutamente diversi. Ecco per esempio Pëtr Čaadaev, filooccidentalista, per cui la Russia appare come uno spazio storicamente vuoto; l'unica sua possibile salvezza sembra l'avvicinamento alla cultura occidentale. Nella *Prima lettera filosofica*, pubblicata nel 1836 su una rivista, afferma che: "Noi Russi non ci siamo mai tenuti al passo con gli altri popoli. Noi non apparteniamo a nessuna delle grandi famiglie del genere umano, non apparteniamo né all'Oriente né all'Occidente, non abbiamo né l'una né l'altra tradizione. (...) Noi cresciamo, ma non ci maturiamo, ci muoviamo lungo una strada che non porta ad alcuna mèta. Siamo come bambini, a cui non si è insegnato a pensare da sé. E quando siamo cresciuti non abbiamo nulla di proprio, il nostro sapere è superficiale, e l'anima è al di fuori di noi stessi. (...) Abbiamo nel sangue qualche cosa che impedisce ogni vero progresso: siamo comunque, nel mondo dello spirito, un foglio bianco".

E cento anni dopo di lui Tatjana Tolstaja, pronipote del grande scrittore, dice: "In Russia, a differenza che in Occidente, la ragione è sempre stata considerata una fonte di distruzione, mentre

l'emozione (o l'anima) una fonte di creazione".

I più tentavano di formulare un'altra idea di Russia. Il più luminoso poeta russo, Aleksandr Puškin, rispose alla lettera di Čaadaev dicendo: "Non c'è dubbio che la separazione delle Chiese ci abbia staccato dall'Europa e che quindi non abbiamo preso parte a nessuno dei grandi eventi che l'hanno scossa. Ma noi avevamo una nostra particolare predestinazione: abbiamo dovuto condurre un'esistenza del tutto particolare che, pur lasciandoci cristiani, ci ha tuttavia resi del tutto estranei al mondo della cristianità occidentale. (...) Io giuro sul mio onore che per nessuna cosa al mondo sarei disposto a mutare di patria o avere una storia diversa da quella dei miei avi, quella storia che Dio ci ha dato".

Ancora più forte suona la voce di Dostoevskij, il quale nel 1880 scrive il discorso su Aleksandr Puškin in occasione dell'inaugurazione del monumento al poeta, dicendo: "Sì, la missione del popolo russo è incontestabilmente paneuropea e universale. Diventare un vero russo, diventare completamente russo, forse significa soltanto diventare fratello di tutti gli uomini, uomo universale (...). A un vero russo il destino dell'Europa sta tanto a cuore quanto la Russia stessa, perché il nostro destino è l'universalità, acquistata non con la spada ma con la forza della fratellanza fra tutti gli uomini. Coloro che verranno, i futuri russi, comprenderanno che diventare un vero russo significa aspirare alla definitiva conciliazione delle contraddizioni europee: l'anima russa, profondamente umana, saprà abbracciare con vero amore fraterno tutti i nostri fratelli, e alla fine, forse, dirà la definitiva parola della grande armonia universale, del definitivo accordo di fratellanza fra tutti i popoli, secondo la legge di Cristo".

ALEKSANDER NAUMOW  
Università Ca' Foscari di Venezia

*Dopo il popolo ebraico, è il popolo russo ad aver fatto propria l'idea messianica. La complessa anima russa si è manifestata in modo contraddittorio nel XVIII e XIX secolo, quando vi fu lo scontro tra le due correnti spirituali degli occidentalisti e degli slavofili che Fedor Dostoevsky tentò di conciliare. Gli occidentalisti affermavano che compito della Russia era ridestare le energie latenti dell'Europa cristiana, gli slavofoni vedevano i mali dell'Occidente nel pensiero razionalista del Cristianesimo occidentale e parlavano di missione universale affidata da Dio alla Russia per far riflettere la vera fede ortodossa. I russi - dicevano - sono fratelli di tutti gli uomini e devono rivelare al mondo questa fratellanza nel suo carattere vitale e mistico. In tempi recenti la maggior parte dei pensatori, considerati rappresentanti eminenti del pensiero slavo, ritengono che le due Europe, quella cristiana e quella ortodossa differenziate, senza supremazia di una sull'altra, siano complementari tra loro. L'Occidente ha sempre cercato di superare le antinomie con compromessi; gli slavi invece ritengono che le differenze vadano conciliate nella integralità e sono convinti di riuscirci. La condizione è di uscire dal circolo vizioso della legge, dalla logica astratta della natura, assumendo la prospettiva vitale e misterica. Questi accenni ci aiutano a capire il messianismo russo, che si contrappone al legalismo romano e al razionalismo protestante per comunicare una vita di comunione centrata sulla fraternità.*

*Il corso, che si è tenuto presso le Gallerie di Palazzo Leoni Montanari nell'inverno 2006, ospite di Intesa Sanpaolo, sede museale di icone ricche di spiritualità, è qui ripreso per una lettura di un più vasto pubblico.*

GIUSEPPE DAL FERRO



MESSIANISMO  
E ANIMA RUSSA

# UN SISTEMA RELIGIOSO TRA NATURA E MITOLOGIA

Il sistema religioso degli slavi si basa su dei principi comuni. Tra questi è molto importante il fatto che tra gli slavi fosse abbastanza diffusa la fede in un principio del bene e in un principio del male, responsabili rispettivamente della fortuna e della malasorte.

Qualunque ne fosse il nome, la divinità suprema degli slavi è connessa all'adorazione della luce in tutte quelle forme che esercitano un influsso sulle attività umane. Questo coincide con moltissime tradizioni pagane presso diversi popoli e paesi. La peculiarità degli dei slavi consiste forse in una certa passività, che potrebbe anche essere un'impressione derivata dalla mancanza di documenti autentici che potessero tramandare i culti slavi dalla viva voce di coloro che li praticavano.

## Pantheon a due livelli

I dati di cui disponiamo confermano che il pantheon slavo era composto da due livelli di dei:

- Svarog, presumibilmente padre del dio sole, era colui che aveva generato tutte le cose e gli altri dei e dalla sua dimora nell'alto dei cieli presiedeva al destino del mondo senza immischiarsi troppo delle cure umane cui aveva delegato i suoi figli. Era un dio ozioso, secondo la definizione del Gasparini.

- Gli altri dei a cominciare da Dažbog e Perun sono divinità di chiaro stampo indoeuropeo, tant'è che risentono di molti contatti con le divinità della mitologia classica.

La divisione degli dei in due livelli diversi va messa in relazione con la cosmogonia dei popoli indoeuropei, slavi compresi, che consideravano il cielo diviso in due parti da una cupola solida che poggiava sulla terra. Al di sopra della cupola c'erano "i cieli" abitati dall'entità divina suprema, sotto la cupola "il cielo" abitato dagli altri dei, sotto la terra gli inferi abitati da un loro dio, nonché dagli spiriti dei morti. Ma, complessivamente, l'indoeuropeismo slavo è contaminato da influenze dei mordvini e čeremissi e da influenze iraniche, che lo configurano come una sorta di monoteismo o, meglio, enoteismo. Di influsso iranico è anche la radicata credenza in due dei (uno che dà il bene, l'altro che dà il male) che dà origine ad una mentalità in cui la visione del mondo è comunemente duale, basata sulle seguenti categorie di opposti: terra-cielo; alto-basso;

## Nel mondo slavo la caratteristica degli dei è una certa passività rispetto alle vicende umane. Cerimonie propiziatricie e sepolture.

vicino-lontano; vita-morte, fuoco-acqua, acqua viva e acqua morta ecc.

### Il culto dei morti

Per completare il quadro della spiritualità degli slavi occorre quindi analizzare anche tutti quegli aspetti che sono pertinenti al culto dei morti. Partendo dalla considerazione che le scoperte archeologiche hanno permesso di accertare che gli slavi praticassero il rito della seconda sepoltura, si può osservare che l'esigenza della seconda sepoltura fosse basata sulla fede nella duplice composizione del corpo umano: la parte corruttibile (cioè quella che si decomponeva) e la parte solida (le ossa) in cui si credeva risiedesse l'essenza vitale dell'individuo. In generale, poi, si può affermare che gli slavi antichi credevano che anche per l'uomo ci fosse un processo di rigenerazione analogo a quello vegetale, cioè la vita si ricreava dal seme decomposto.

Al culto dei morti sono legati due momenti diversi, che però si intrecciano continuamente: il timore che il morto rimanesse troppo attaccato alla vita e cercasse, in un certo senso, di riprendersela e il rispetto del morto in quanto fonte di vita e, quindi, il morto visto come il punto di partenza di tutta una serie di riti propiziatori per la fertilità sia del suolo che della donna.

La pratica della seconda sepoltura portava a intraprendere tutta una serie di azioni che dovevano facilitare la «pulitura delle ossa». Tali azioni si basavano essenzialmente sull'acqua (le tombe venivano innaffiate frequentemente per favorire la macerazione) e sul fuoco (le salme venivano elevate per favorire l'essiccazione con il fuoco sottostante, oppure il fuoco veniva acceso sulla tomba).

Nella cultura slava i morti si dividono in due categorie: i roditeli, cioè i morti cari alla famiglia (quelli morti di morte naturale) e i mertvjaki o založnye, i morti impuri.

Sebbene i roditeli non siano fonte di timori come i založnye, l'atteggiamento nei loro confronti è duplice: alla venerazione si affianca il timore che non si vogliano staccare dai vivi e li vogliano portare con sé.

Una serie di cerimonie

propiziatricie e difensive sono quindi consapevolmente o inconsapevolmente legate al loro culto, per propiziarne il favore o per scongiurare i pericoli che da essi potevano provenire. Molti di questi riti sono legati alle "misure" atte a prevenire la siccità.

Inoltre, per prevenire le spiacevoli conseguenze di un temuto ritorno dei morti, i quali, non si volendosi separare dal proprio corpo, si aggirano nei pressi della casa per tenersi aggrappati alla vita fintanto che il corpo corruttibile non sia macerato (ossia per 40 giorni), in tutta la Slavia si attuano una serie di cerimonie per lo più connesse con l'acqua: sepoltura vicino all'acqua, innaffiatura delle tombe fresche, tazza con l'acqua per la purificazione dell'anima, dissetare il morto (si tenevano soprattutto gli ubriaconi), scaletta di pane (in Russia) per favorire la salita dell'anima in cielo, il lutto come travestimento per non essere riconosciuti dal morto (per 40 gg: quello che è caratteristico degli slavi come di tutte le società matriarcali è che il colore del lutto era il bianco), l'idea che con gli uomini, come per le piante, l'acqua, aiutando a macerare il corpo (il contenitore, la scorza) favoriva lo sviluppo del seme e quindi era propiziatrice di vita.

### Il ruolo dell'acqua

L'acqua, elemento necessario alla vita della vegetazione, sta al principio di tutto il parallelismo tra culto dei morti e riti di purificazione: versata sulle tombe l'acqua aiuta l'anima del defunto a liberarsi della terribile servitù del corpo in putrefazione. Essa abbrevia il periodo in cui il defunto soffre dell'attacco alla vita terrena, che fa nascere in lui il desiderio di non essere solo nell'aldilà e di farsi accompagnare da qualcuno dei suoi cari. L'acqua libera in tal modo dal pericolo della vicinanza dei morti e ha il potere di purificare dal loro contatto.

Per questo dopo un funerale in Russia si prendeva un bagno purificatore. E riti di purificazione andavano compiuti in ogni momento importante della vita: matrimonio, puerperio, iniziazione.

Completamente diverso è, invece, l'atteggiamento verso i morti impuri che sono sempre percepiti come ostili

e, quindi, temuti. I morti impuri non erano considerati degni di sepoltura in terra consacrata. Il popolo credeva che tutti costoro, sotto forma di spiriti impuri, continuassero una loro vita fino a quello che avrebbe dovuto essere il termine naturale della loro esistenza o, nel caso dei maledetti, fino a quando la maledizione non venisse tolta. Credeva inoltre che continuassero ad aggirarsi nei pressi del luogo dove erano morti o erano stati seppelliti, o intorno alla casa di colui che li aveva uccisi o maledetti. Credeva anche che fosse impossibile seppellirli per davvero, perché i loro cadaveri rispuntavano continuamente dalla terra. Si diceva di loro che "la terra non li prende" e che i loro corpi non fossero soggetti a decomposizione. Oltre ai luoghi suddetti, secondo la tradizione popolare i morti impuri vivevano in prossimità di acque ferme: laghi, stagni, paludi; oppure sottoterra o in burroni, caverne, insomma in tutti i posti "impuri".

Non venivano sepolti sottoterra poiché si credeva (soprattutto per i suicidi annegati e impiccati) che questo sarebbe stato causa di fenomeni climatici sfavorevoli per la coltivazione dei cereali: siccità o gelate primaverili. Per secoli ci fu un conflitto in proposito tra il popolo e la Chiesa, che inutilmente cercava di imporre la sepoltura anche per questi morti. Quando si riusciva a seppellirli, poi il popolo, di nascosto li riesumava. Si trovò, infine una soluzione di compromesso nelle *ubogie doma*, che vengono nominate per la prima volta nella *Cronaca di Novgorod* del 1215. A dispetto della pomposità del nome, indice del fatto che erano state inventate non dal popolo, ma dalle alte sfere, erano delle fosse comuni dove venivano gettati i cadaveri senza ricoprirli con la terra. Qualche volta avevano una tettoia di copertura. Vennero proibite nel 1771. Per tutto l'Ottocento, se c'era qualche carestia, il popolo si lamentava che ciò fosse dovuto alla sepoltura nei cimiteri dei morti impuri.

### Il ruolo della Chiesa

Il popolo, al contrario della Chiesa, non era però ostile a celebrare funzioni per i cada-

veri ospiti della fossa comune. Venivano ricordati nella settimana della festa del Semik (settimana dopo Pasqua).

Tra i morti impuri quelle che hanno colpito maggiormente l'immaginario popolare e la fantasia di poeti e scrittori sono le rusalki. Tra di esse al primo posto ci sono le suicide per annegamento e i bambini, nonché le puerpere lasciate sole nella banja e rapite da uno spirito maligno e poi tutte le altre categorie di morte impure.

Il nome deriva da rosalia, la settimana delle rose latina, in cui si commemoravano anche le anime dei morti. Nelle concezioni popolari le rusalki non sono ninfe, ma proprio anime di morti impuri, perciò si può ritenere che il nuovo nome sia stato imposto a credenze più antiche. Anche loro venivano onorate durante la festa del semik.

Le rusalki sono essere acquatici che vivono in acqua ferma: laghi o stagni, ma possono vivere anche in acqua viva, cioè fiumi, o nelle ruote dei mulini. Questi luoghi, come per tutti i morti impuri, si trovano in prossimità del luogo dove sono morte.

Le rusalki, però, mantengono anche un forte legame con la vita rurale. Infatti, secondo le credenze, il giorno della Pentecoste, ovvero nella settimana del Semik, detta anche settimana delle rusalki, escono dalle acque e si disperdono nei boschi e nei campi. La loro uscita dalle acque è una celebrazione di fertilità, poiché dopo il loro passaggio l'erba cresce meglio e il grano matura.

D'aspetto le rusalki sono giovani e belle. Nel nord, però, vengono rappresentate come vecchie e brutte. Girano nude e hanno occhi e capelli verdi, spesso enormi seni cadenti. I capelli sono un dettaglio delle rusalki sul quale si concentra l'attenzione: sono sempre lunghi e sciolti, in quanto simbolo di verginità, ma talvolta sono scompigliati (e le rusalki amano pettinarsi), ma il pettine non deve essere di ferro, talvolta biondi. Si mostrano all'uomo solo in estate e soprattutto durante la settimana delle rusalki, quando sono molto pericolose. Si manifestano a mezzogiorno e a mezzanotte.

Le rusalki vivono a disagio la loro nudità e nei loro canti chiedono materiale adatto per cucire. Amano filare, rubano le tele e le camicie stese ad asciugare, amano dondolarsi, pettinarsi i capelli e intrecciare corone.

# SLAVOFILI E OCCIDENTALISTI ALLA DIFESA DEI LORO VALORI

L'oscillare della Russia tra la difesa dell'identità originaria e l'apertura di finestre sull'Europa.

Fin dagli albori, la Russia si è sempre definita come altro dall'Europa, un'alterità spaziale: Eurasia, temporale (il famoso ritardo con cui ha percorso le tappe del suo sviluppo storico). Ha sempre cercato di determinare la propria natura in senso negativo, per opposizione (non Europa non Asia, o meglio a volte Europa, a volte Asia). Da qui il rapporto problematico con l'Occidente. Dostoevskij dice che l'Europa è come un cimitero, "ma dove riposano i tuoi cari, bacerò ogni sasso".

Vediamo allora qualche mito di cui si è nutrita la ricerca dell'identità russa e, di conseguenza la nostra, europea.

1. Problema di definizione geografica: Eurasia (alcuni la definiscono Asia), tutti da Gogol' (*Pensieri sulla geografia*) in poi, da Dostoevskij. In uno degli ultimi scritti dobbiamo volgerci all'Asia. Il mito degli Urali è visto come il confine, garanzia di europeismo della Russia (fino a Gorbacev la casa comune dall'Atlantico agli Urali). Come se fossero un vero confine. Quando questo mito è stato rovesciato: richiamo all'asiaticità contro la cultura europea, gli Urali percepiti per quello che sono colline che non dividono niente (geografi, Savickij, geologi, Lamanskij del Novecento un unico altopiano turanico: geologicamente stesso suolo).

2. L'anima russa? Idea russa? Mito, ancora una volta definito in relazione a qualcosa d'altro (Europa, Oriente...). Quello che noi possiamo cogliere di quest'anima russa è la sua rifrazione in un mito, o meglio in un sistema di miti, in una serie di atti sociali (opere d'arte, letteratura, architettura, ordinamenti). Impariamo a diffidare del tipico russo, spesso è una rielaborazione culturale nata per la disperata ricerca di identità, o peggio ancora per un calcolo politico. Con Alessandro III e Nicola II abbiamo un recupero del modello russo moscovita prepetrino e vengono creati monumenti e opere letterarie ispirati al folclore russo popolare. Il Museo storico, che si trova nella Piazza Rossa a Mosca, è stato realizzato in stile neo-moscovita ed è stato costruito alla fine dell'Ottocento; la cattedrale di Cristo Redentore, ricostruita nel 1994, era stata eretta a metà dell'Ottocento su moduli antichi russi, un po' esagerata

perché Alessandro II la volle costruire per magnificare la vittoria contro Napoleone.

Possiamo metterci a decostruire tanti miti, se servisse: lo stile russo cosiddetto popolare, le matriške (nate ad Abramcevo) e i motivi decorativi dello scialle tipico russo vengono dalla tradizione persiana e sembra si siano affermati dopo il 1812. Così la musica tipica russa di autori come Borodin, Rimskij Korsakov, Musorgskij della seconda metà dell'Ottocento: la musica nazionale viene creata con un uso consapevole dei motivi orientali per contrastare il sinfonismo tedesco della scuola ufficiale del Conservatorio (Anton Rubinstein). Nella sua *Sinfonia russa* Rimskij Korsakov usa melodie orientali che il suo maestro Balakirev trascrive nel Caucaso. La balalajka viene dalla Dombra (in Russia dal XVI secolo), così la danza popolare per certi folcloristi viene dall'Oriente: cerchi e linee più che coppie, movimenti ritmici delle spalle e delle mani più che dei piedi, virtuosismo degli uomini e ballo della donna quasi statico, immobilità della testa. Come a dire che non c'è una quintessenza della cultura nazionale, ma solo l'immagine mitica di essa? C'è, ma va contestualizzata.

Allora azzardiamo una considerazione: in epoca moderna, con la sua eccentricità, la Russia fu forse la prima nazione che venne a sfidare il modello eurocentrico di storia e dei canoni culturali quali il razionalismo e l'individualismo per tentare di offrire un modello alternativo di civiltà. Ciò ha preso forma proprio nelle dispute tra slavofili e occidentalisti. Questi due termini possono designare un generale orientamento. Gli slavofili orientati verso i valori originari e nazionali russi; gli occidentalisti proiettati verso la civiltà europea. Essi si riferiscono a due correnti teoriche che vengono a contrapporsi tra gli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento e avranno una forte influenza sulla cultura e la letteratura di tutto l'Ottocento.

## Gli slavofilisti

Lo slavofilismo, che ha come esponenti principali i fratelli Ivan (filosofo) e Petr Kireevskij (folclorista), Aleksej Chomjakov (teologo e filosofo anglofilo), Kostantin Aksakov, e i più giovani Ivan Aksakov e Jurij Samarin, na-

scende sulla scia del nazionalismo romantico, come reazione della forte occidentalizzazione dell'*intelligencija* illuminista (perdita dei valori propri russi). La Russia con la sua fedeltà al messaggio evangelico originario avrebbe potuto percorrere un'altra via, originale e avrebbe potuto essere addirittura stimolo all'Europa, la cui civilizzazione industriale e scientifica correva il rischio di diventare puramente formale e inaridirsi. Per Chomjakov il pensiero russo è essenzialmente religioso, perché è nell'adesione a un cristianesimo puro e incontaminato che va ricercata la natura e la specificità dello spirito nazionale (*narodnost*). Nella sua visione la Chiesa non è un'istituzione né una dottrina, bensì una libera comunità (*sobornost*) d'amore, un modo di vita e anche un principio gnoseologico. L'unica conoscenza autentica è, infatti, necessariamente legata al perfezionamento dello spirito e dunque alla comunità dei credenti, poiché l'individuo in quanto tale è sempre lontano dalla verità. Nella sottolineatura della libertà caratterizzante la *sobornost* ecclesiale ortodossa (contro l'autoritarismo del cattolicesimo e l'anarchia del protestantesimo) rimane un'eco dello spirito libertario che l'aveva portato ad avvicinarsi all'ambiente dei decabristi.

## Gli occidentalisti

Anche gli *occidentalisti* partono da una forte coscienza nazionale e dal bisogno della giovane Russia di trovare il proprio posto e la propria specificità, ma sottolineano l'arretratezza, la mancanza di strumenti culturali adeguati, soprattutto la situazione socio-politica soffocante che impedisce alla Russia di evolversi in un paese civile (Čadaev, Stankevič, Belinskij, Granovskij, Herzen, Bakunin). Petr Čadaev è il primo grande occidentalista, critico del suo paese per amore. La Russia, constatava nella sua famosa prima lettera filosofica, era solo una mera nozione geografica senza consistenza storica. Čadaev è stato tra i primi a ritenere che questo essere stata appartata dallo sviluppo storico della civiltà occidentale può rivelarsi un vantaggio, una possibile superiorità nei confronti dell'Occidente, il senso di una missione. Nella pubblicistica dell'epoca spesso la Russia

viene a questo proposito accostata all'America, contro il centro "decadente" della civiltà, Europa (Pečerin). Finalmente la Russia è perfettamente sincronizzata con il resto d'Europa, come in tutto l'Occidente romantico, la tematica nazionale e la riflessione sulla storia sembrano essere il denominatore comune della maggior parte delle concezioni del periodo. Il tema nazionale percorre tutto il XIX secolo. La ricerca non è tanto di un'identità russa, quanto di una *alterità*. *Narodnost* viene tradotto con spirito nazionale e significa popolo; è un calco del tedesco *Volkstum*, per tramite polacco *narodowos'c'*. *Narodnost* diventa la parola d'ordine e tutti inseguono il fantomatico popolo russo in due modi diversi ed opposti: gli slavofili ritengono che il popolo russo fosse il depositario della purezza evangelica e la funzione dell'intellettuale è quella dell'educatore; anche gli occidentalisti ritengono che l'intellettuale abbia una forte missione nei riguardi del popolo, ma quest'ultimo vive nell'ignoranza più totale ed allora l'intellettuale cresciuto nella civiltà europea dovrà tradurla e dare i valori civili, sociali e culturali.

Un paradosso: l'occidentalismo fu un fenomeno squisitamente russo e gli slavofili furono un gruppo di intellettuali europei, cresciuti a Gottingen e poi a Berlino a scuola di Schelling (amico di Kireevskij, ma anche di Čadaev), perfettamente consci di essere europei: la rivista di Kireevskij "Evropec" e Chomjakov anglofilo (benché Aksakov amasse andare in giro con il camiciotto alla russa e mangiassero cavoli acidi e pane nero a colazione). Dunque l'idealismo tedesco ha un'influenza profondissima sulla cultura russa del primo Ottocento (viene a sostituire il paradigma illuministico francese), Schelling soprattutto per gli slavofili, Hegel per gli occidentalisti (schematizzando), non come sistema, non ambienti professionali ma circoli di appassionati, non disciplina critica ma circoli di entusiasti. Particolarità della filosofia russa della vita. Già Krizanič nel XVII secolo: "Russi inquam non verbis sed rebus sunt philosophi". Per questo la filosofia non era fatta nelle università, ma nei circoli appassionati. Ogni più piccolo fatto della vita personale, amori, odi, gusti,

veniva visto come sintomo dell'idea. Questa metafisica della psicologia ha in sé molto di religioso, che è tipico della cultura russa. Applicazione personalistica dell'hegelismo. In questo senso, Herzen passa alla generazione successiva non un sistema di pensiero concluso ma la sua vita di cercatore.

## Ruolo della Russia

Perché Schelling? Schelling diventa meta di veri e propri pellegrinaggi della gioventù colta, anche perché la sua filosofia della storia sembrava fornire un impianto teorico alle ricerche sulla missione specifica della Russia. Ruolo della Russia (grande di cui per ora non è cosciente, così dice a Kireevskij): il suo essere in ritardo, il suo essere rimasta a lato dei grandi movimenti culturali occidentali (non Rinascimento) le conferisce una sorta di purezza, di integrità che potrà conferire nuova linfa alla cultura europea, ormai vuota e formale.

Dagli slavofili mutuò la visione della comune agraria (*obščina* già al centro dell'attenzione di Radiščev, dalla seconda metà del XVIII secolo dibattito sul collettivismo agrario russo, lo stesso Marx, il populismo, riformatori economici come Stolypin) come embrione di una nuova forma di proprietà e convivenza sociale. Ma per gli occidentalisti non era preferibile per la sua superiorità morale o spirituale ma per una sorta di hegeliana "negazione della negazione" rispetto alla decadenza della società europea borghese.

Base occidentalista: idea dell'autonomia della persona, incarnata per la prima volta in Pietro, lo zar rivoluzionario che aveva negato la tradizione e il carattere nazionale e aveva posto la Russia all'interno della storia. Pietro e la sua attività di riforma era un altro argomento di discussione. Per gli slavofili era colui che, aprendo una finestra sull'Europa, con la modernizzazione forzata del Paese, aveva distrutto il patrimonio autoctono nazionale, lo spirito popolare. Per gli occidentalisti Pietro rappresenta una pietra miliare nello sviluppo della storia della Russia che fino ad allora era rimasta appartata dal consesso delle nazioni e dalla civiltà europea.

## filosofi e scrittori

# SOLOVIËV, UNA "CERNIERA" TRA CHIESA E UMANESIMO

Vladimir Soloviëv morì più di un secolo fa e noi dobbiamo misurare bene questa distanza. Egli è vissuto in un altro mondo, ma sullo stesso territorio che vogliamo chiamare oggi "l'Europa unita" o "l'Europa dall'Atlantico agli Urali". Infatti, egli era sempre in viaggio dall'Est e dall'Ovest del continente europeo. Somigliava al tipico pellegrino russo, ma con un'erudizione enciclopedica, un ex-professore itinerante, un trovatore e un interlocutore dell'ineffabile, luminosa ed enigmatica signora Sofia, cioè la Sapienza divina alla vocazione universale che tiene il mondo, ma anche uno spiritoso che poteva nascondere nello scherzo ciò che è più santo e ciò che è più profano, un vagabondo instancabile in ricerca della Città Celeste sulla terra, un alchimista del pensiero, uno scolastico, ma anche un poeta visionario che sembra venuto dal Medioevo per camminare verso quel futuro che non vediamo neanche noi.

L'Europa, però, l'area geografica del suo pellegrinaggio, come concetto storico e culturale, come carta dei valori comuni, bagaglio legislativo, simbolo dei diritti umani, non era neanche in progetto. La terra dall'Atlantico agli Urali era occupata dagli Stati nazionali con i loro egoismi e patriottismi sfrenati in cui fermentavano le due guerre mondiali, e poi c'erano il comunismo e l'olocausto, che non erano ancora giunti a maturazione, ma che tuttavia erano già stati concepiti nel seno della cultura e della mentalità europea.

Soloviëv non si è accorto di questi fermenti del XX secolo sul finire del XIX, come non ha previsto lo sviluppo delle ideologie e dei regimi del cosiddetto universalismo totalitario. Non ha potuto immaginare il tragico ruolo del marxismo nel destino della Russia e, nella poetica della "Blut und Bodenromantik" tedesca non ha indovinato le cellule di cancro che già stavano per crescere. Nel suo *Racconto dell'Anticristo*, che contiene una certa previsione del futuro, la guerra si fa ancora con le armi della campagna del 1877-1878 per la liberazione dei popoli ortodossi dal dominio turco. Ma adesso che il XX secolo è già alle nostre spalle e il dominio ideologico appartiene alla storia passata, quasi come quello turco sul-

l'Europa, noi scopriamo di nuovo il Soloviëv-profeta, il precursore messianico nel senso più spirituale che letterale, delle cose che noi non abbiamo ancora raggiunto, ma che impariamo ancora a pensare e a sperare.

### Centralità di Cristo

Il pensatore russo Vladimir Soloviëv apparteneva alla sua epoca, ma, come succede a volte nella storia della Russia, il passato ritorna nel presente e perfino nel futuro. Il clima sociale, intellettuale, e spirituale della seconda metà del XIX secolo quasi si è riprodotto all'inizio del XXI. La problematica soloviovia, il suo sogno messianico, anche il suo spirito polemico nei confronti di questa confusione fra nazione (in senso stretto ed etnico) e religione, che agisce come una tentazione permanente nei Paesi ortodossi, anche il suo tentativo grandioso di fondare la filosofia sull'armonia fra ragione e fede, hanno acquistato in Russia nei nostri giorni un'attualità inaspettata e rinnovata. Ma anche fuori del contesto russo, il pensiero di Soloviëv manifesta una significativa affinità con il pensiero di Giovanni Paolo II. Se prendiamo, per esempio, l'enciclica *Fides et ratio*, troviamo, come ha mostrato recentemente nella sua analisi interessante Adriano dell'Asta, tanti elementi comuni, cioè: il carattere poetico del pensiero, la centralità dell'esperienza come fonte primaria della conoscenza, l'idea della ragione sottomessa alla verità donata all'uomo e la centralità della figura di Cristo nella verità dell'esperienza e della ragione.

E non per caso abbiamo cominciato a parlare della nuova nascita dell'Europa alle soglie del XXI secolo, perché davvero questo filosofo-pellegrino, studioso rispettabile, ricercatore dell'Assoluto, paladino della Sofia e dell'*Ewig-Wiebliche*, il principio dell'eterno femminile, "pazzo in Cristo" nel senso proprio russo e tradizionale della parola, è diventato uno dei padri spirituali del nuovo universalismo europeo. La missione di Soloviëv è il ministero di colui che "prepara la strada" alla nuova Europa, forse, senza conoscerla e allo stesso tempo uno dei primi

a denunciare il suo animo secolarizzato e privo della sete della verità. Soloviëv è riuscito ad assorbire e trasformare in sé quasi tutto il patrimonio dello spirito europeo, filosofico, sociale, mistico, ad esprimerlo in un grandioso tentativo di sintesi degli elementi più contraddittori e inconciliabili.

Soloviëv non è molto letto nell'ambito ecclesiale e ai nostri giorni (cioè nel primo decennio e mezzo di libertà di parola dopo il comunismo) suscita un interesse più accademico che religioso. Il suo spirito, in tutti i suoi scritti di filosofo, di poeta lirico, di pubblicitario, di teologo, di critico letterario, di pensatore politico ed etico, è profondamente e intrinsecamente penetrato dalla fede cristiana e persino ecclesiale, ma, forse, la sua religione, quella dello Spirito Santo che avrebbe dovuto unire in sé Oriente ed Occidente (come lui confessò una volta nella lettera privata a V. Rosanov), non è ancora nata all'interno delle Chiese storiche.

### Il Newman russo

Nonostante ciò, la figura di colui che è stato chiamato in Occidente il "Newman russo" e soprattutto il suo pensiero sull'universalismo, messianismo e nazionalismo cristiano, rimangono più che attuali per la Russia d'oggi, forse più attuali che nei tempi di Alessandro III, quando Soloviëv ha scritto le sue opere più importanti prima di tutto sulla vocazione universale e il destino nazionale della Chiesa ortodossa.

Questa attualità proviene dal fatto che la società russa di oggi è "malata" nello stesso spirito polemico nei confronti dell'Occidente. Il classico dibattito degli slavofili all'inizio del XIX secolo (e anche più vecchio) è tornato con una forza nuova. La Russia, come sappiamo, dopo il crollo del comunismo, ha vissuto "lo shock della libertà" che è caduto su un sesto del pianeta, quasi senza preavviso, e che in qualche anno, se non in mesi, ha occidentalizzato in modo quasi violento un paese enorme. Il primo frutto di questa occidentalizzazione, perché il corpo della libertà è incarnato dall'Occidente, fu l'esplosione del nazionalismo a volte messianico che ha messo fine all'esistenza stessa del paese, chiamato Unione delle Repubbliche

Socialiste Sovietiche e ha generato un'ondata di antioccidentalismo, antiuniversalismo, anticattolicesimo nella Russia stessa. Ma se il messianismo slavofilo del XIX secolo nasceva dal sogno che la Russia potesse portare il messaggio cristiano all'Occidente e al mondo intero, lo spirito del messianismo di oggi è il ritorno radicale del passato dorato, isolato dalla storia globale. Così, in modo improvviso, alle soglie del XXI secolo è rinata l'idea della teocrazia, come vediamo così cara a Soloviëv, ma nell'interpretazione molto più stretta e nazionalistica.

### Tra stima e diffidenza

Quella Russia che, sotto la bandiera tradizionalista, cerca la sua identità nel sogno del "secolo d'oro", che vive nella resistenza spirituale, visibile ed invisibile, all'Occidente-invasore, con poche eccezioni, non è una grande lettrice ed ammiratrice di Soloviëv che ha una fama, pesante ed ambigua, di occidentalista militante. Per quanto riguarda l'Occidente, soprattutto cattolico, che manifesta la sua particolare stima, interesse, perfino venerazione nei confronti del filosofo russo, esso vede in lui anzitutto un grande "araldo" dell'unità cristiana, solo uno dei primi orientali che osava "respirare a due polmoni", quello russo e quello romano (va ricordato anche che non è per caso che il termine, o piuttosto l'immagine, dei "due polmoni" appartiene a un altro grande poeta e pensatore russo: Vjačeslav Ivanov). Ci risulta che la tendenza che domina oggi nell'Ortodossia russa rigetti o semplicemente dimentichi Soloviëv per lo stesso motivo per cui il mondo cattolico lo apprezza e lo elogia. Questo fatto ci dice soltanto che lo "spirito" o il messaggio profetico di Soloviëv non si è ancora liberato dalla polemica. (...)

### L'incontro nel Cristo

(...) Nei suoi scritti si può trovare anche una vera e cristiana filosofia ecologica ("Perché tutta la natura va salvata", come dice lui), una filosofia della politica nazionale ("ama un altro popolo come tu ami il tuo", secondo la sua formula), ma il centro della sua enorme

attività intellettuale e del suo sforzo spirituale rimane sempre la visione, l'utopia, la costruzione o la profezia dell'unità e della riconciliazione delle cose e delle idee che sembrano più lontane. Il nucleo del suo messaggio è sempre l'incontro nel Cristo e col Cristo.

Da metafisico, Soloviëv crea una grande sintesi fra la conoscenza integrale, la conoscenza che parte dal cuore che vive nella Parola di Dio, e tutta l'eredità del pensiero occidentale. Da pensatore politico, Soloviëv propone un progetto della società organica nel senso slavofilo e libero nel senso moderno ed attuale, ma fedele al Vangelo.

Da mistico, Soloviëv costruisce il ponte fra la vita più intima della sua anima, ricercatrice della Sapienza di Dio, e la sua dottrina sofologica, imbevuta dalla visione della bellezza del creato.

Da poeta, Soloviëv si rivela a noi nel suo universo "notturno", che sembra così diverso dalla sua attività "diurna", rivolta alla *Giustificazione del Bene* nel pensiero speculativo e nella società, ma il "giorno" e la "notte" della sua anima riflettono lo stesso cielo, illuminato, come dice il suo verso, dal "Sole dell'amore".

Da uomo del dialogo, Soloviëv ha fatto il primo e grande passo intrinsecamente cristiano verso la riconciliazione in Cristo con i giudei e anche con i musulmani.

Da portatore di pace, Soloviëv prevede non soltanto la tanto sperata unità delle Chiese, ma anche la vittoria e il ritorno del Cristo, il mondo in cui "Dio sarà tutto in tutto".

### Un vero precursore

Per tutte queste strade il pensatore russo si è mostrato un precursore, che ha portato il suo messaggio profetico, ma che è venuto per il suo paese prima del suo tempo, che fu e rimane ancora il tempo della divisione. Il secolo in cui si manifesterà la riconciliazione in Cristo, sarà anche il secolo del ritorno dei suoi profeti e dei suoi poeti e uno dei primi sarà Vladimir Soloviëv, il sacerdote, si può dire, laico della riconciliazione, il "pellegrino" messianico dell'unità e della Sapienza universale.

## filosofi e scrittori

# DOSTOEVSKIJ E L'IDEA DEL MISTERO NELLA FUSIONE DI FEDE E RAGIONE

In Dostoevskij (1821-1881) l'idea del mistero è centrale. Conserviamo una sua lettera giovanile al fratello in cui dice che l'uomo è un mistero per cercare di conoscere il quale vale la pena di impiegare tutta la vita, e non sarà tempo perso. Il mistero è un'idea che Dostoevskij mette dappertutto come, ad esempio, nei taccuini, dove si trovano i suoi aforismi. Conosciamo alcuni detti famosi dello scrittore, che poi diventano quasi proverbiali: "L'uomo non è un tasto di pianoforte" (non reagisce mai alla stessa maniera); "Mentre noi conosciamo la formula del formicaio, non abbiamo la formula dell'uomo" (possiede qualcosa che nessun altro animale ha, cioè la libertà e questo rende l'uomo un mistero).

Se da queste idee sparse si passa ai romanzi, è evidente che Dostoevskij rovescia le prospettive e le sicurezze accertate. L'eroina del primo romanzo, *Delitto e castigo* (1866), è Sonja colei che porta l'assassino sulla via di una

possibile redenzione (anche se noi non sappiamo come finirà la vicenda). Sonja fa iniziare il percorso di cambiamento di Raskolnikov, il quale credeva di poter conoscere le leggi e di essere in diritto di uccidere una vecchia usuraia. Questa ragazza, che porta Raskolnikov sulla via della redenzione è una prostituta e, attraverso essa, l'assassino incontra il Vangelo in maniera nuova: è un rovesciamento. Nell'ultimo romanzo, *I fratelli Karamazov* (1878-1880), lo staretz Zosima è il monaco santo e tutti sanno che egli ha avuto una vita di lunga conversione e di radicale cambiamento: è un'esistenza luminosa. Il santo è una persona che ha una luce immensa attorno a sé, grazie alla quale gli altri si convertono. Quando Zosima muore, il suo cadavere puzza (la corruzione non è segno di santità). L'uomo per Dostoevskij è l'irriducibilità stessa ed è un mistero.

C'è però una domanda radicale: quale mistero? È la stes-

sa questione che Dostoevskij pone quando lancia uno dei suoi famosi detti, ad esempio: "La bellezza salverà il mondo". Subito dopo Dostoevskij si chiede: quale bellezza? Nel XX secolo abbiamo creduto di poter conoscere perfettamente le leggi della storia e di essere in grado, in base a queste leggi, di costruire un mondo perfetto. Forse non c'è stato periodo nella storia in cui si è parlato di più di mistero e del soprannaturale come accade ora.

### La condanna a morte

Non ci si deve scandalizzare se si afferma che lo scrittore parla del mistero dell'uomo come noi e della tradizione della Chiesa, in riferimento ai sacramenti, di santi e divini misteri. Per Dostoevskij non c'è possibilità di intendere il mistero diversamente perché, per lo scrittore, l'irriducibilità dell'uomo è essenzialmente legata al Cristianesimo e a Gesù Cristo. Dostoevskij, prima di diventare romanziere,

era finito in tribunale, era stato condannato per attività rivoluzionaria e condannato a morte, poi graziato all'ultimo minuto. La condanna a morte era stata commutata in alcuni anni di lavori forzati e poi, in un periodo indeterminato di servizio in un battaglione di linea. Durante gli anni della galera Dostoevskij, a contatto con il popolo e con la realtà, forma questo credo che formula in una lettera del 1854 ad una nobile signora: "Mi sono formato un simbolo di fede in cui tutto per me è chiaro e sacro. Questo simbolo di fede è molto semplice, eccolo: credere che non v'è nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole, di più coraggioso e di più perfetto di Cristo. E non solo non c'è, ma con l'amore geloso io vi dico che neppure può esservi. Ma v'è di più, se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori della verità, ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità".

È un passo complesso perché sembra che l'irrazionalismo, cacciato dalla porta, rientri dalla finestra: perché Cristo dovrebbe stare da una parte e la verità dall'altra? Molti hanno interpretato questo passo dicendo che Dostoevskij ha la pretesa di definire l'uomo e la storia e poi fugge in una contrapposizione tra la vita di fede e la vita di ragione. È un'apparenza e rileggendo il passo si vedrà che la contrapposizione tra fede e ragione non esiste.

### Ragione e fede

Dostoevskij afferma che Cristo è ragionevole, se poi parla di una contrapposizione tra Cristo da una parte e la verità dall'altra dobbiamo tentare di capire. Se Cristo è ragionevole, questo Cristo che si contrappone alla verità non è la negazione della ragione ma qualcos'altro. Che cos'è allora quell'altra cosa? Non si può pretendere di avere in mano le risposte, perciò non sono in grado di dare una soluzione immediata. Il passo contenuto in questa lettera esprime qualche cosa di centrale in Dostoevskij, che per ora faticiamo a capire perché non siamo in grado di concepire Cristo come invece lo concepiva lo scrittore. Per Dostoevskij era impossibile concepire questa frase come un'opposizione tra fede e ragione perché quando egli andava in chiesa e sentiva il canto di Natale, ad esempio, in esso si dice che è venuto nel mondo Cristo, luce della ragione. Se si cresce sentendo che Cristo è la luce della ragione, non si può pensare che da una parte stia la fede e dall'altra la ragione.

La stessa idea appare in un altro testo. Nei *Demoni* (1870-1872) c'è un dialogo fra Sciatov e Stavroghin, due rivoluzionari che fanno parte del gruppo dei "demoni", esplicitamente ateo. Essi discutono della Russia, argomento di cui parla sempre Dostoevskij, e Sciatov parlando a Stavroghin dice: "Ma non mi hai detto tu una volta che se ti avessero detto che da una parte stava Cristo e dall'altra la verità tu saresti stato con Cristo piuttosto che con la verità?". È impressionante perché Dostoevskij mette in bocca ad un ateo rivoluzionario quello che lui aveva espresso come idea.

## FLORENSKIJ, IL TEOLOGO DEL CUORE

Pavel A. Florenskij si presenta come il fedele custode e sapiente innovatore di quella rigogliosa tradizione esicasta, filocalica e slavofila che ha posto il cuore al centro della propria esperienza spirituale e teoretica, ma sempre in un dialogo problematico e creativo con il pensiero occidentale. A differenza di gran parte dei pensatori russi dell'inizio del XX secolo, sceglie di permanere in Russia dopo la rivoluzione bolscevica del 1917, nel disperato tentativo di smascherare le diverse forme di mistificazione ideologica e di sostenere la comunità già duramente provata da soprusi e violenze. Non appena il regime dei Soviet si accorge della genialità del personaggio, non esita prima a spremere ogni potenzialità in ambito tecnico e scientifico, poi a incarcerarlo e fucilarlo non appena la sua presenza (di sacerdote ortodosso che mai depose l'abito talare) inizia ad essere troppo ingombrante e persino intollerabile. Da quel dicembre del 1937 alla metà degli anni '80, il nome di Florenskij era stato completamente cancellato dalla coscienza pubblica del paese, sebbene sempre gelosamente custodito nella memoria viva di pochi discepoli, amici e familiari. Così, dopo oltre cinquant'anni di assoluto oblio, oggi finalmente Florenskij torna ad essere riscoperto in gran parte d'Europa come uno dei maggiori pensatori del secolo XX. Pavel Florenskij è stato anzitutto un filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, epistemologo, ma anche filosofo e teologo, teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, studioso di estetica, di simbologia e di semiotica.

La sua opera spazia nelle molteplici forme dello scibile con singolare competenza e padronanza dei più svariati registri formali e non finisce mai di sorprendere, sia per l'originalità del pensiero e delle intuizioni, sia per la genialità e la competenza interdisciplinare, mostrando tuttora la sua intatta e vigorosa attualità. Proprio per questa natura multiforme della sua ricerca, già nei primi decenni del secolo scorso, diversi pensatori russi suoi contemporanei parlarono di Florenskij come di un "Pascal russo", o di un "Leonardo da Vinci della Russia", la cui opera andrebbe posta a fianco a quella di Agostino o di Platone. Tuttavia, più che ad un confronto rivolto con i grandi pensatori del passato, le sue

intuizioni e le sue opere sembrano piuttosto anticipare molti versanti della ricerca scientifica contemporanea, e in tal senso può essere considerato il pioniere di un nuovo orientamento del pensiero filosofico e teologico in grado di instaurare inediti rapporti con la cultura contemporanea tenendo conto dei profondi rivolgimenti in atto.

### Alcune osservazioni conclusive

Florenskij è tra i pochi pensatori cristiani che è riuscito nella delicatissima impresa di assumere l'esperienza teorica e pratica dell'amore come cardine di un nuovo pensare, evitando il rischio incombente delle costruzioni edificanti o delle fughe spiritualiste. La radicalità teologica sta nell'aver introdotto questa categoria della consustanzialità, in analogia con la consustanzialità trinitaria, all'interno dei rapporti umani, rivivificando quel legame che unisce le persone in una comunità di volti, in una comunione morale. Questa *filosofia dell'homoousia* che, come è stato giustamente rilevato, "non è da limitare soltanto alla dottrina della Trinità, ma è da vedere come la base dell'ontologia, fondamentale per tutti i campi del pensiero e della scienza", consente a Florenskij di riproporre, con rinnovato impulso teoretico e spirituale, antiche forme dell'incontro tra filosofia e teologia, riattinando a quei nessi vitali tra ragione ed essere, tra ragione e passione, tra conoscenza e amore, tra sapienza e amore che il pensiero moderno e contemporaneo ha spesso smarrito, privando la filosofia della domanda sul senso, spesso "degradando" così la ragione a funzioni strumentali.

Ciò nonostante, il suo richiami tuonanti ad una "futuro dogmatica persuasiva" che sappia contenere il movimento della vita, rinsaldare i legami con i vivi sentimenti e le vive percezioni, con l'anima e il corpo dell'esperienza religiosa a partire da Gesù di Nazaret, "ponte attraverso il quale la dogmatica può passare dalla terra al cielo", evitando di ridursi a dogmatismo, restano in gran parte ancora disattesi, dentro e fuori l'ortodossia.

NATALINO VALENTINI  
Università di Urbino

ADRIANO DELL'ASTA  
Università Cattolica di Milano

## la forza dell'immagine

# SAN NICOLA PATRONO DELLE RUSSIE E IL CULTO VIAGGIA NEI DIPINTI

In Russia San Nicola gode di una popolarità straordinaria ed è venerato non solo come il santo protettore dei viandanti, dei navigatori e dei commercianti, ma è il patrono di tutte le Russie. La figura di Nicola è storicamente poco definibile. Di lui, infatti, si sa poco: per questo è stato dal Concilio Vaticano II in qualche modo declassato. Si racconta che fosse vescovo della città di Mira tra il declinare del III secolo e gli inizi del IV secolo (tra Diocleziano e Costantino). Tuttavia, il suo culto ha preso forma nel corso dei secoli successivi e la fama dei suoi miracoli ha cominciato ad essere diffusa a partire dal VI-VII secolo attraverso alcune compilazioni agiografiche nelle quali sono confluiti anche elementi provenienti dalle vite di altri santi.

Tra le prime feste pubbliche, che sono state ricreate in Russia in seguito alla caduta dell'Unione Sovietica, troviamo le processioni solenni di statue di San Nicola, un fatto che indica una dimensione non consueta nel mondo orientale. San Nicola ha la singolarità di essere il primo santo orientale che in un Paese di tradizione liturgica bizantina ottiene una statua a tutto tondo. È un elemento che contribuisce a porre in rilievo la sua particolare posizione. Un quadro di I.E. Repin, un pittore dell'Ottocento (1888), è divenuto una sorta di emblema dell'identità culturale russa. La tela rappresenta il Santo nazionale della Russia nel momento in cui salva la vita a tre generali che l'imperatore Costantino aveva ingiustamente condannato a morte: è uno dei quadri più celebrati del museo russo di San Pietroburgo e compare in tutti i manuali di storia della pittura russa.

Ma per quali motivi San Nicola ha avuto un tale successo? Mira, sulla costa dell'Asia Minore, era un centro relativamente importante del mondo bizantino del I millennio ed è il luogo in cui Nicola, secondo la tradizione, era stato vescovo ed era stato poi sepolto. Intorno al suo sarcofago a partire dal VI secolo viene costruita l'attuale basilica che presto diviene una meta universale di pellegrinaggio, proveniente da numerosi luoghi del Mediterraneo. Questo pellegrinaggio si configura nella fattispecie per una particolarità, il fatto che dal sarcofago si riteneva promanasse

un olio portentoso, detto *myron*, che si considerava essere un antidoto efficace contro qualsiasi genere di calamità o di malattia. A Mira il corpo di Nicola rimane fino all'anno 1087 e il culto viene arricchito con l'elaborazione di una immagine del Santo che diviene, nel giro di pochi secoli, una delle icone più familiari e più diffuse nel mondo bizantino.

In una delle rare immagini di San Nicola presente in un sigillo del sec. VIII c'è la prima testimonianza nota delle sue caratteristiche iconografiche. Non è molto leggibile però si intuisce la

**Un santo di cui non si sa molto ma che ebbe fama di miracoli e fu oggetto di precoci agiografie.**

presenza di una barba e, soprattutto, si nota la presenza dell'*omophorion* (stola), un tipico paramento episcopale. Intorno al X secolo comincia a prendere forma l'iconografia standard del Santo: ha barba e capelli bianchi, quindi ha un'età avanzata; ha un grosso *omophorion* recante il segno della croce; indossa il *felonion*, una tunica sottostante che spesso può essere di colore rosso; in mano regge sempre un libro. Nell'XI secolo nel mondo orientale la diffusione del culto di questo personaggio era così profondamente radicata da far sì che in una piccola tavoletta devozionale, che si ora si trova nel monastero di Santa Caterina al monte Sinai, troviamo San Nicola associato a uno dei temi che per eccellenza cercano di dare una risposta all'ansia individuale per la propria salvezza nel mondo a venire, cioè quello della Deisis, ovvero l'intercessione e la mediazione che Giovanni

Battista e la Vergine Maria porgono al cospetto del Cristo, Signore del mondo. San Nicola viene introdotto perché gli si attribuisce il ruolo di potente intercessore presso la corte celeste.

In queste date si assiste al proliferare dell'iconografia del Santo entro contesti, anche molto diversi, tra loro: compare in oggetti per uso devozionale di lusso, come i trittici eburnei; è protagonista di una croce, dove è posto all'incrocio dei bracci; è riprodotto sulle mattonelle; ma, soprattutto, appare all'interno delle chiese a lui intitolate come un personaggio a cui vengono dedicati cicli ad affresco che raffigurano episodi della sua vita e anche delle vere e proprie icone murali. Una di queste icone è riprodotta entro una nicchia all'interno della parete, in un luogo che nello spazio sacro ha il massimo rilievo visivo in quanto si trova immediatamente accanto all'iconostasi. Le chiese di rito bizantino erano separate in due spazi sostanziali: il luogo dell'altare e lo spazio sottostante la cupola, dove i fedeli assistevano alla liturgia. In quest'immagine all'effigie di San Nicola viene conferita una solennità particolare: regge il libro alla maniera del Cristo Pantocratore e viene suggeriti

la corrispondenza fra questi due tipi iconografici. Inoltre vengono introdotti altri due elementi, ossia le due piccole figure di Cristo e della Vergine che insegnano a San Nicola rispettivamente il libro e l'*omophorion*. Ciò viene fatto risalire ad un episodio della tradizione agiografica del Santo, secondo la quale, durante il concilio di Nicea del 325, San Nicola si era lasciato prendere dalla collera e si era avventato contro l'eretico Ario prendendolo a schiaffi. In ragione di questo comportamento poco corretto, fu incarcerato dall'imperatore e privato delle insegne vescovi-

**Proliferano presto i ritratti, anche in oggetti devozionali e nelle icone. Spesso è associato a Cristo e alla Vergine.**

li. Nottetempo nella sua cella Nicola ebbe l'apparizione di Cristo e della Vergine che ribadivano la sua dignità episcopale, conferendogli nuovamente le insegne del suo ruolo di vescovo.

A partire dall'XI secolo compaiono delle icone in cui sono riportati episodi del ciclo agiografico di San Nicola: è una novità perché in precedenza non si era mai adottato questo tipo di rappresentazione per nessun santo. Un'icona della collezione del monastero di Santa Caterina al monte Sinai costituisce l'ala laterale di un trittico, di cui oggi si è perso lo scomparto centrale, e le scene sono riportate al di sotto di una rappresentazione di un'Annunciazione.

Con San Nicola si arriva all'elaborazione di una tipologia di icona inedita per l'epoca, la cosiddetta "icona agiografica". Secondo questa tipologia l'immagine del Santo viene disposta al centro, a mezza figura, e sulla cornice viene riportata una selezione relativamente accurata di episodi tratti dal suo ciclo agiografico.

Nel 1087 la prima forma di esistenza

del culto di San Nicola entra in una nuova fase. Nel 1071 i turchi selgiuchidi dilagano nella penisola anatolica. Non è chiaro se arrivino a conquistare anche la città di Mira, però le fonti descrivono una situazione per cui gli abitanti tendono a nascondersi nell'entroterra, lasciando quindi la città deserta o comunque in condizioni impraticabili. Sempre nel 1071 i Normanni, guidati da Roberto il Guiscardo, invadono l'Italia Meridionale: Sicilia, Calabria, Campania, Basilicata, Puglia, conquistando anche Bari, la roccaforte bizantina in Italia. Gli abitanti di Bari, di origine greca, decidono di fare una spedizione per sottrarre il corpo di San Nicola e porlo in salvo, secondo la loro ottica, nella loro città. C'è un racconto di traslazione reso in termini estremamente vividi: i mercanti baresi vanno ad Antiochia per commerciare e una sera che si trovano in un'osteria, dal tavolo accanto captano delle frasi di alcuni colleghi veneziani i quali dicono che la basilica di San Nicola, protettore dei marinai, a Mira è rimasta incustodita e rischia di essere distrutta dai Turchi. I veneziani volevano andare a Mira per trasportare il corpo del beato confessore Nicola a Venezia. A quel punto i baresi hanno l'idea di battere i veneziani sul tempo e quindi salpano l'indomani alle prime luci dell'alba; giunti nella basilica trovano i monaci e chiedono loro dove si trovi il sepolcro. I monaci fanno resistenza perché intuiscono le intenzioni dei baresi, i quali sono costretti a passare alle maniere forti. Trovato il punto, i marinai distruggono la lastra che copre il sarcofago ed entro una massa enorme di olio miracoloso vedono le ossa del Santo, le mettono in una botte, le caricano sulla nave e dopo una serie di traversie giungono a Bari il 9 maggio 1087. Secondo la tradizione, nel luogo in cui sorgeva il palazzo del governatore bizantino di Bari verrà costruita la basilica di San Nicola. Una delle spiegazioni offerte dalla leggenda è che "come una volta l'imperatore ci mandava il suo governatore, adesso l'imperatore del cielo ci ha mandato San Nicola". Questo ridisegna la fisionomia del Santo e nella città di Bari, ponte tra Oriente ed Occidente, il culto si rinvigorisce.

MICHELE BACCI  
Università di Siena



Mosca, Galleria Tretjakov: San Nicola - scuola di Novgorod (fine XII secolo inizi XIII secolo).

## la forza dell'immagine

# L'ICONA, LUOGO DI RIVELAZIONE DI COLUI CHE È RAPPRESENTATO

L'icona in Oriente non si costituisce, come accade in Occidente, nei termini di una illustrazione della parola di Dio, bensì nei termini di un'immagine. Il termine stesso icona significa "immagine" con un significato inteso in senso forte, cioè l'immagine in quanto tale rimanda a colui che è rappresentato. Non si tratta di una raffigurazione che illude al sacro, ma è un'immagine che svela e rivela. Compito dell'icona sarà quello di rappresentare fedelmente ciò che entra a far parte della composizione pittorica: forme e colori devono esprimere esattamente il sacro che si intende rappresentare. Nella libera creazione occidentale è importante che l'autore esprima in pieno se stesso, mentre nell'arte orientale è l'opposto e a venire in luce deve essere il sacro mentre il pittore deve perdersi. La fedeltà concreta alla rappresentazione che si deve rappresentare si può ritrovare nella concretezza. L'icona, in quanto autentica rivelazione, deve essere costruita esclusivamente con materiali autentici. Oggi abbiamo un'icona che vive nell'epoca della riproducibilità tecnica, procediamo cioè per imitazione e per ripetizione. C'è un'invasione di icone che non hanno più nulla a che vedere con gli originali ma sono frutto di ristampe e di "collage".

### I materiali usati

Ma l'icona è altra cosa e deve essere autentica in quanto dev'essere autentico il rivelare che effettua ed i materiali utilizzati: l'oro, il colore, la colla, i pigmenti, il legno... In casi molto radicali, e certamente vicini alle origini, ci si spinge ad utilizzare la tecnica di tamponaggio dell'oro. L'oro va distribuito bene e in alcuni casi lo si fa con il cotone, però negli antichi monasteri russi e greci si continua a distribuirlo con la mollica del pane perché nulla di innaturale e di inautentico può entrare a contatto con l'icona.

Il problema dell'usare solo materiali autentici diventa estetico perché per costruire l'immagine devo fare un percorso che comprende addirittura il creare la colla. Questo aspetto estetico non è però paradossale per la ragione teologica che fonda l'icona. L'attenzione estetica radicale che gli iconografi

**La luce di Dio si manifesta e illumina l'uomo anche nel ritratto di un santo. Non è una raffigurazione, ma un luogo di fede.**

mettono nel produrre l'icona deriva dal fatto che essa deve esattamente rivelare quella bellezza che Dostoevskij diceva "salverà il mondo". Il compito dell'icona è quello di farsi tramite nel *hinc et nunc* dell'irrompere della bellezza che salverà il mondo, a partire dallo spazio e dal tempo degli uomini. "Il Verbo si è fatto carne": l'icona è l'attestazione dell'incarnazione di Cristo. L'icona di Cristo diventa il tramite attraverso cui Cristo entra nella nostra storia, però in un contesto liturgico completamente diverso rispetto a quello occidentale.

Ricordo che l'Occidente tende a concentrare tutto sulla parola. Entrando in una chiesa occidentale si trova uno spazio dedicato a quello che è il libro sacro, così come si ritrova uno spazio dedicato all'eucarestia. L'immagine però non ha uno spazio proprio, è dislocata all'interno dell'edificio ecclesiale in una forma che dice il suo senso illustrativo e ognuno se ne può servire.

### Lo spazio riservato

Nel mondo orientale invece abbiamo uno spazio riservato alla parola, uno al libro e uno all'immagine. Non è iconostasi, è un'icona che nella liturgia viene portata assieme al libro sacro. Mentre in Occidente l'attestazione dell'incarnazione di Cristo è data dai Vangeli e dal Nuovo Testamento, in Oriente è un'attestazione duplice ed è data dalla parola e dall'immagine. Non stupisce se il primo pittore di icone, secondo la tradizione orientale, è San Luca, un evangelista che non si è limitato ad attestare l'incarnazione di Cristo attraverso la modalità della parola, ma ha anche utilizzato la modalità dell'immagine.

In ogni casa orientale c'è uno spazio dove sono sistemate le icone familiari, come ad esempio l'icona fatta per il battesimo e che verrà messa nella cassa al momento della morte: l'icona quindi è qualcosa che accompagna la vita. Però l'icona ha anche una quotidianità liturgica perché non esiste alcun rito, nemmeno il più piccolo, che possa essere fatto senza di essa. Mentre stavo lavorando su una tesi sulle icone a Parigi

presso l'Istituto ortodosso, un giorno sono stato accompagnato da un sacerdote ortodosso a vedere la tomba dello studioso che stavo studiando, morto da poco tempo. Mi colpì molto perché quando arrivammo, prima ancora di dire una preghiera, il mio accompagnatore tirò fuori dalla borsa una serie di icone che distribuì sulla tomba, mettendo anche dei chicchi di grano. Nell'aria autunnale si creò un momento di vita in cui l'icona aveva un suo spazio centrale. Egli poi mi spiegò che anche il semplice fedele, quando va sulla tomba di un suo caro, porta con sé le icone.

### Il naturale orizzonte

Quando diciamo che in Occidente l'immagine ha una valenza illustrativa e in Oriente rivelativa, non diciamo qualcosa di teorica che non interessa a nessuno, diciamo invece delle cose assolutamente concrete. Il mondo orientale non si muove senza icone ed esse fanno parte in modo quasi naturale di quell'orizzonte, sono il segno di Dio non nel senso che ce lo ricorda ma che ce lo rende presente. Dio non si nasconde dietro l'icona, ma attraverso di essa, egli entra in contatto con noi e si trasforma nella barriera che separa il luogo in cui vengono celebrati i santi misteri in Oriente e la navata dove ci sono i fedeli. Ciò che si celebra dietro questa iconostasi è il mistero che non viene coperto, ma attraverso i colori e le forme dell'icona viene manifestato in una forma accessibile all'uomo.

L'icona è qualcosa che rivela (nel senso di rendere presente) colui che è rappresentato. Nelle chiese ortodosse durante la celebrazione sia all'inizio che durante e dopo si vedono persone che escono tranquillamente dal banco, vanno davanti ad un'icona, si inginocchiano, la baciano, si rialzano, si inginocchiano nuovamente e così via. È un segno di affetto che per noi può risultare strano forse perché siamo più riservati. L'Oriente ha un rapporto fortissimo con l'immagine ed è motivato: l'icona è un'espressione del soggetto rappresentato in mezzo a noi. Esprimere affetto nei confronti dell'icona è una

forma quasi diretta di esprimere amore nei confronti del soggetto che l'icona rappresenta.

### La forza deificante

Nell'iconostasi la fila bassa è chiamata "fila delle icone locali", o "fila locale", ci sono i santi più vicini e a questi ci si rivolge in questa forma. Il legame con l'icona non è soltanto del fedele nei confronti dell'icona, ma è un legame che si basa sul fatto che l'icona trasmette una forza deificante. L'icona è pensata come realmente capace di agire sul fedele non nei termini del fare il miracolo, come spesso potrebbe accadere per l'Occidente, ma nel senso di santificare. La trasfigurazione ha allora un ruolo molto importante nella comprensione dell'icona. La trasfigurazione è il momento in cui Gesù sul monte Tabor si trasforma lasciando trasparire dalla sua carne umana la luce del divino. Tale luce però non riguarda solo Gesù ma anche i tre apostoli presenti: Pietro, Giacomo e Giovanni che nell'icona sono rappresentati come raggianti e, in un certo senso, atterriti da un lato e affascinati dall'altro dalla luce che li informa, cioè che entra dentro di loro e li trasforma. L'azione divinizzante spiega perché i fedeli delle Chiese orientali mantengono con l'icona un rapporto affettivo quasi diretto: l'icona è qualcosa a cui si comunicano i propri stati d'animo ma, contemporaneamente, è qualcosa che trasmette e rivela la forza del divino fino a farla entrare dentro al fedele.

La luce di Dio attraverso l'icona si rivela e illumina l'uomo fino a trasformarlo, però non significa che all'uomo sia concesso di comprendere il mistero di Dio. Per la comprensione dell'icona allora è fondamentale l'oro perché la luce di questo elemento è ad un tempo luminosa ed opaca. La luce dell'oro da un lato trasmette una luminosità straordinaria tanto da fare di questo metallo uno dei metalli più preziosi, tuttavia l'oro ha anche una luminosità impenetrabile. L'utilizzo dell'oro non è casuale ma simbolico, cioè attraverso qualcosa di materiale, e

quindi estetico, dice quale tipo di rapporto l'uomo sia in grado di sviluppare rispetto a Dio. Questo rapporto è di coinvolgimento prodotto da Dio e di risposta dell'uomo, il quale tuttavia non può avere la pretesa di penetrare nella profondità del mistero divino che rimarrà sempre chiuso nelle sue tenebre divine, assolutamente luminose ma impenetrabili.

### Teologia dell'icona

L'aspetto estetico nell'icona risulta condizionato, frutto di un riverbero del teologico. Quando si inizia a rappresentare qualcosa di divino attraverso l'icona non si ha libertà di espressione. Il "Raffaello" di turno può prendere una modella qualunque e trasformarla nella Madonna del momento: questo è impensabile per l'Oriente che ha invece una regola che impone all'iconografo di fare una serie di cose, compresi i modelli da rappresentare. La ragione è teologica perché l'icona deve rivelare in modo autenticamente "storico" e autenticamente teologico il soggetto che rappresenta. Secondo l'Oriente, pur senza prove di carattere storico, artistico o archeologico, l'icona rappresenta qualcosa che ha una tradizione che nasce con le origini stesse del Cristianesimo. Dal punto di vista occidentale è una leggenda che gli storici dell'arte liquidano in un minuto, ma per l'Oriente è una tradizione, cioè una sorta di giardino misterioso su cui non si può più dire nulla. Questa immagine, che si radica nelle origini, continua ad essere tramandata; non si può fare una rappresentazione del volto della Madonna diverso, che gratifica la mia libera creazione: devo fare un'immagine che sia creativa in una forma che sia rispettosa del soggetto e soprattutto del mistero che devo trasmettere.

L'icona si rivela non soltanto come l'attestazione dell'essersi fatto carne di Dio in Gesù di Nazareth, ma della presenza di Gesù Cristo che oggi continua. Ma non è soltanto la presenza di un personaggio storico, ma è la presenza di un vivente che per il mondo ortodosso, anche attraverso l'icona, è sempre qui, nella nostra storia quotidiana.

ISTITUTO DI SCIENZE SOCIALI "NICOLÒ REZZARA" - VICENZA

41° CONVEGNO DI STUDI INTERNAZIONALI

# CRISI FINANZIARIE

## QUALI DIFESE?



RECOARO TERME, 12/14 SETTEMBRE 2008

**VENERDÌ 12 SETTEMBRE**

- ore 16.00 introduzione ai lavori  
(*Sua Ecc.za mons. Cesare Nosiglia, Arcivescovo-Vescovo di Vicenza*)
- prolusione: Ricchezza e Vangelo (*Sua Em.za card. Giovanni Battista Re, Prefetto della Congregazione per i Vescovi*)
- intervento: Etica e finanza (*prof. Ferruccio Marzano, dell'Università "La Sapienza" di Roma*)

**SABATO 13 SETTEMBRE**

- ore 9.00 lezione: Il ruolo della finanza nell'economia nazionale  
(*prof. Carlo D'Adda, dell'Università di Bologna*)
- lezione: Il ruolo della finanza nell'economia mondiale  
(*prof. Ignazio Musu, dell'Università di Venezia*)
- ore 15.00 relazione integrata: Problemi umani e sociali e mercato finanziario
1. Mass media e mercato finanziario  
(*dott. Marco Liera, giornalista de "Il Sole 24 ore"*)
  2. Razionalità ed irrazionalità nei mercati finanziari  
(*prof. Giovanni Tondini, dell'Università di Verona*)
  3. Criminalità finanziaria e sanzioni  
(*prof. Enrico Ambrosetti, dell'Università di Padova*)
  4. Gli squilibri finanziari internazionali: il ruolo della Cina e degli USA  
(*prof. Riccardo Fiorentini, dell'Università di Verona*)

**DOMENICA 14 SETTEMBRE**

- ore 9.30 lezione: Ripercussioni del mercato finanziario sui Paesi in via di sviluppo (*prof. Oscar Garavello, dell'Università statale di Milano*)
- lezione: I modelli di regolamentazione delle crisi (*prof. Simona Beretta, dell'Università Cattolica di Milano*)
- Intervento conclusivo
- ore 12.30 conclusione dei lavori

**QUOTA D'ABBONAMENTO**

**La quota di abbonamento per il 2008, da versare sul c.c.p. 10256360 intestato a Istituto "Nicolò Rezzara", contrà delle grazie 14, 36100 Vicenza è di € 19,00. A quanti invieranno una cifra significativa sarà inviata al più presto una pubblicazione delle nostre edizioni.**

CORSO DI PERFEZIONAMENTO CON LA LUMSA

## SCUOLA ED EDUCAZIONE INTERCULTURALE: PERCORSI FORMATIVI PER DOCENTI

Rivolto a docenti laureati in servizio, o supplenti, nelle scuole di ogni ordine e grado, compresi gli insegnanti di religione cattolica, il corso intende promuovere nei docenti le competenze culturali pedagogiche e didattiche necessarie per un corretto svolgimento dei processi di educazione interculturale e facilitare l'inserimento dei soggetti stranieri e diffondere le buone pratiche di accoglienza nella scuola.

Le lezioni del corso sono tenute da docenti delle Università di Padova, Verona, Venezia, della Lumsa, appartenenti alle Facoltà di Scienze della formazione, Psicologia, Lingue e letterature straniere; le esercitazioni sono guidate da docenti particolarmente esperti nei processi di educazione interculturale e nell'insegnamento della lingua italiana agli stranieri.

Gli ambiti di approfondimento riguardano la pedago-

gia interculturale; le metodologie dell'apprendimento interculturale; la psicologia sociale; l'antropologia culturale; il dialogo interreligioso; la globalizzazione e flussi migratori; la legislazione scolastica; le buone pratiche di accoglienza e integrazione.

Alla fine della frequenza del corso verrà rilasciato un diploma, previa frequenza di almeno l'80% delle ore di attività didattica, relazione finale e superamento del colloquio d'esame. Il diploma è un titolo culturale della Libera Università Maria Santissima Assunta di Roma ed ha punteggio per le graduatorie degli insegnanti. Riconosce 10 Crediti Formativi Universitari.

Le lezioni si tengono nella giornata di sabato dalle ore 14.30 alle ore 18.30. Iscrizioni entro il giorno 31 ottobre 2008 presso l'Istituto di scienze sociali "Nicolò Rezzara" - contrà delle Grazie, 14 - Vicenza.

## MASTER DI FORMAZIONE SOCIO POLITICA

Il 4 ottobre riprende con il secondo ciclo interamente dedicato agli Enti locali e l'Unione Europea: politiche della cultura e del territorio, il master di formazione socio politica, che vuole offrire basi culturali e strumenti di lettura per comprendere il processo di costruzione dell'Europa; sostenere l'impegno socio politico dei partecipanti ancorandolo a scelte valoriali forti per affrontare i problemi del futuro dell'Europa. Il master, le cui iscrizioni sono aperte, è rivolto a laureati e/o diplomati di scuola media superiore con esperienza amministrativa o associativa. All'atto dell'iscrizione ognuno presenta il proprio curriculum relativo agli studi, all'attività professionale ed amministrativa, di volontariato e alle esperienze di vita associativa.

La struttura è biennale, articolata su due cicli annuali;

durata di ogni ciclo: 36 ore (ogni ciclo è programmato per nove sabati con orario 9-13); durata totale del biennio: 144 ore. Alle lezioni sono aggiunte attività complementari.

La struttura ciclica del biennio consente di iniziare indifferentemente dal primo o dal secondo anno.

I temi del ciclo di ottobre-dicembre riguardano: *primo modulo: Cultura, scuola, università, ricerca, sport* (cultura e beni culturali; scuola, università e ricerca; sport e spettacolo); *secondo modulo: Politica del territorio* (sviluppo urbanistico; tutela del territorio; settori produttivi: agricoltura, industrie, servizi); *terzo modulo: Ambiente ed ecologia* (problemi dell'inquinamento e dello smaltimento dei rifiuti; sviluppo industriale e qualità della vita; salute pubblica).

Per informazioni rivolgersi a

ISTITUTO DI SCIENZE SOCIALI "NICOLÒ REZZARA"  
contrà delle Grazie, 14 - 36100 Vicenza  
tel. 0444 324394 - fax 0444 324096  
e-mail: info@istitutorezzara.it.