

Il Peccato Originale nella tradizione cristiana e nella letteratura russa

Stefano M. Capilupi

Nel racconto di Dostoevskij *Il ladro onesto* troviamo queste parole, pronunciate dal personaggio Astafij Ivanovich:

E Lei, signore, non abbia ribrezzo dell'uomo caduto: proprio questa cosa Cristo, che ha amato tutti noi più di se stesso, ha sconsigliato! Il mio Emelja, se fosse rimasto tra i vivi, non sarebbe stato un uomo, ma, per rendere l'idea, solo uno sputo. Con il fatto invece che è morto di nostalgia, e con i suoi tormenti di coscienza, ha dimostrato a tutto il mondo, sulla propria pelle, che sputo non era, ma bensì uomo; e che l'uomo muore per il peccato, come per un veleno mortale, e che il peccato, ne consegue, è un fatto umano, che viene con la vita, e non dalla natura, e poi passa; altrimenti Cristo non sarebbe venuto da noi, se prima di tutti i secoli era deciso che noi rimanessimo per sempre viziosi per via del *Peccato Originale*. E Lui altri non era che Dio, signore... (Dostoevskij. *Polnoe sobranie khudozhestvennykh proizvedenij*. 1926. T. I.: 546-547).

R. V. Pletnev nel suo articolo *Dostoevskij e il Vangelo* cita queste parole e le commenta così: "Trattasi nella maniera più verosimile di una tradizione umanistica occidentale" (Pletnev. *Dostoevskij i Evangelie*, in *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg, 1994: 163). In questa affermazione Pletnev rispecchia il ragionamento di Zenkovskij da questi espresso nell'articolo *Il problema della bellezza nella*

*contemplazione del mondo di Dostoevskij*¹. Entrambi i ricercatori parlano dell'ottimismo relativo alla natura umana di Markel, di padre Zosima e Alësha ne *I fratelli Karamazov* come di un'espressione dell'eretico naturalismo cristiano "occidentale" di Dostoevskij. Non si condivide in questa ricerca una tesi simile, perchè tali studiosi trascurarono alquanto in questo giudizio proprio il concetto teologico orientale di 'divinizzazione' della natura e la distinzione orientale di 'immagine' e di 'somialtanza' nell'uomo. Le parole dal racconto *Il ladro onesto* servono come introduzione al tema della presente ricerca. Già Vysheslavcev ha scritto: "Dostoevskij aveva ... una perspicacia rara nei confronti del male; il senso del *Peccato Originale*, das radikale Böse, vive dappertutto nelle sue opere ..." (Vysheslavcev. *Russkaja stikhija u Dostoevskogo*, in *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt-Peterburg, 1994: 61-62).

Per i personaggi dostoevskiani, in maniera più o meno consapevole, l'approccio cristiano tradizionale alle problematiche esistenziali di fondo risulta insufficiente, soprattutto quando il discorso verte sull'essere e l'esserci del male nel mondo. Le tre tappe essenziali della storia religiosa dell'uomo nella tradizione cristiana, che vogliono essere le risposte alla domanda sullo scopo e il destino del mondo finito, prese nel loro aspetto dogmatico così come quest'ultimo viene comunemente inteso, risultano le seguenti: creazione del Paradiso Terrestre, Peccato Originale come causa della morte, redenzione attraverso l'incarnazione di Dio (che si considera necessaria per il ritorno del mondo alla sua condizione originaria, pura ed eterna). In questa veste, le 'ricette' della concezione ortodossa della salvezza per i personaggi di Dostoevskij non risultano sufficienti, soprattutto poi se queste 'ricette' vengono intese come univoche 'risposte'. La fede – secondo una delle interpretazioni teologiche più profonde delle parole dell'apostolo Paolo – è "skólops tè sarkì", "ago" di domande "nella carne" (2 Cor. 12, 7), e non elenco di univoche risposte.

¹ Si veda Zen'kovskij. Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskogo, in *Russkie emigranty o Dostoevskom*. Sankt Peterburg, 1994: 222-236.

Un apocrifo come *La discesa della Madre di Dio agli Inferi* (raccontato da Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*), mostra ad esempio il bisogno del semplice popolo russo di risolvere un'antinomia religiosa fondamentale: la fede nell'infinita misericordia di Dio e la fede nella necessità di una Giustizia veramente giusta. In tale apocrifo solo una specie di mitico compromesso sembra capace di superare l'antinomia fra il Giudizio Universale e l'universale Perdono. Nella parabola popolare russa sulla "piccola cipolla", anch'essa riferita da Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* (nelle parole di Grušenka all'interno della sua conversazione con Alëša davanti a Rakitin), si comunica l'idea che la presenza nel cuore del dannato del desiderio della salvezza universale può salvare anche il dannato stesso: Dio cerca proprio i cuori capaci di pregare per tutti.

Dalla premessa che tutti siano eredi e destinatari della salvezza, per l'insegnamento ortodosso (e cattolico) non ne consegue automaticamente la deduzione logica che tutti effettivamente si salvino. Anche il filosofo e teologo Sergij Bulgakov analizzò di nuovo la dottrina di Origene sulla 'Apocathastasis' (*Il sole senza tramonto*, 1917; trilogia sul "Dio-uomo"): possono tutti effettivamente perdersi; tuttavia è necessario ricordare che Origene fu giudicato eretico dalla Chiesa soprattutto per la sua teoria sulla reincarnazione delle anime e per via del fatto che la salvezza universale fosse vista da lui in un'ottica di predestinazione. La salvezza universale come tale rimane invece "ortodossa" (e pregare per essa rappresenta addirittura un santo dovere per il cristiano adulto), se si crede in essa e la si percepisce non in una dimensione di 'destino predeterminato', ma di 'speranza che non delude'.

Passando ai testi ufficiali della Chiesa, è degno di nota il fatto che già dai tempi dell'arcivescovo Gennadij di Novgorod (XV sec.) la traduzione russa del Vangelo si è basata (e si basa tuttora) più sulla versione latina, che su quella greca. Ciò contraddice in parte il Simbolo di Fede della Chiesa russa, dichiarato come puramente ed esclusivamente cristiano-ortodosso. In particolare, e ciò tocca da vicino le mie riflessioni, si basa tuttora sulla versione latina della Bibbia la traduzione russa comunemente accettata delle Lettere di San Paolo.

Da ciò consegue un fatto assai particolare: da un lato, l'insegnamento, o meglio una parte importante e significativa dell'interpretazione di sant'Agostino della verità cristiana sul Peccato Originale, legata alla sua lettura di San Paolo e alla sua concezione della contrapposizione radicale fra 'natura' e 'gratia', è ufficialmente rifiutata e confutata dall'Ortodossia orientale. Dall'altro, questa interpretazione nascostamente si afferma nell'ortodossia russa attraverso quella stessa traduzione latina del testo greco delle lettere di san Paolo, che ha influenzato il pensiero di Agostino: "Поэтому, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили" (Rm 5, 12)². 'В нем' ('in lui') - è la traduzione dal latino 'in quo', che a sua volta è la traduzione imprecisa dell'originale 'ἐφ'ω', significante o 1) 'поскольку' ('in quanto'), 'из-за того, что' ('per via del fatto che') (così come per altro nella Bibbia italiana contemporanea della CEI)³, e questo ci rimanda a un concetto di responsabilità individuale, e non al teologumeno dell'ereditarietà della colpa, o 2) 'a causa della morte', 'ché 'Thanatos' è maschile in greco, e introdurrebbe quindi un concetto assai sottile della 'paura della morte' come fonte del peccato. Quest'ultimo argomento per altro trova corrispondenze feconde in Massimo il Confessore, Giovanni il Damasceno e in un'interpretazione scientifica contemporanea del Libro della Genesi, secondo la quale Dio crea l'uomo mortale, e destinato a una vita immortale solo se mangia dell'Albero della Vita (che nell'interpretazione cristiana poi diventa il Cristo).

Secondo la prima delle due interpretazioni possibili dell'originale 'ἐφ'ω', la morte è passata 'во всех человеков' non perché in lui, ossia in Adamo, tutti hanno peccato, ma semplicemente per il fatto stesso,

² "Perché, come per un uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte, così anche la morte è passata a tutti gli uomini, perché in lui tutto hanno peccato": dove il senso è lo stesso sia nella versione sinodale, sia in quella patriarcale in slavo ecclesiastico, sia nelle bibbie ufficiali contemporanee del Patriarcato di Mosca.

³ Si veda la CEI. *La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna, 1990: 2425.

storicamente evidente, che tutti peccano: ognuno per sè (che nell'ottica della fede cristiana è mistero sia del mondo finito prima di Cristo, dove secondo la sottile distinzione già d'Agostino e di Pietro Lombardo l'uomo "non potest non peccare", sia del mondo finito redento degli ultimi tempi, 'eskaton' caratterizzato dal 'qui e non ancora' della pienezza del Regno di Dio, prima della Parusia, dove il peccato rimane, in accordo peraltro con la definizione della 'concupiscentia' paolina formulata poi dal concilio di Trento, 'possibilità' purtroppo sempre presente, ma tuttavia non obbligo né fato). I russi hanno conservato e l'uno e l'altro: e la traduzione fedele all'originale ('потому что'), e la traduzione 'latina' 'в нем'. Ma in questo modo rimane comunque predominante il senso trasmesso dall'espressione 'в нем'. Ossia, senza dubbio, è presente sul terreno dell'ortodossia russa proprio quell'idea occidentale-cattolica dell'ereditarietà della colpa adamitica (che peraltro la chiesa Romano-Cattolica non definisce come unica accettabile), idea che l'ortodossia ufficiale ha sempre considerato teologumeno estremamente dubbio, preferendole il concetto più sottile di 'solidarietà nella colpa', al quale in realtà si rifà Dostoevskij: "...Ciascuno di fronte a tutti e per tutti, e per tutto è colpevole" (Dostoevskij, *Opere Complete* (in russo): 14; 262 - Dostoevskij intendeva qui con 'colpevole' un gesto di libera responsabilità universale di ciascuno). Così per altro è sempre più propensa a pensare anche l'intelligenza cattolica contemporanea. Il teologumeno dell'ereditarietà per via di sangue di padre in figlio della colpa adamitica è discutibile anche perché risulta intimamente legato a quella contrapposizione radicale fra 'natura' e 'grazia', che portò i cristiani in epoca tardo-antica alla necessità ansiosa di battezzare i bambini altrimenti considerati come diretti senza via d'uscita all'inferno.

C'è un effettivo accordo nella tradizione della patristica greca così come nella tradizione bizantina nell'identificare l'eredità della caduta adamitica, in sostanza, più nella crescita, ma non nel fatto in sé, della mortalità, che nella colpa, in quanto la colpa sarebbe una conseguenza possibile della paura della mortalità. Questa idea apparve in Giovanni Crisostomo, che nega il trasferimento della colpa da Adamo ai suoi

discendenti⁴; giudizi simili si ritrovano presso il commentatore dell'XI secolo Teofilatto di Ocrida⁵, nonché negli autori bizantini successivi, - in particolare Gregorio Palamas (XIII secolo)⁶.

Massimo il Confessore (VI secolo) vide le conseguenze del peccato di Adamo nella schiavitù totale allo 'spirito della carne'. Tuttavia, secondo Massimo, il peccato rimane un atto personale, e la colpa ereditaria è impossibile⁷. Vengono da Adamo, anche secondo le necessità della storia umana e del tempo, le passioni, la vulnerabilità e la mortalità, ma non la colpa ereditaria⁸.

Il contrasto con la tradizione occidentale con ciò si rende più manifesto quando gli autori orientali discutono il significato del battesimo. Gli argomenti invece in Occidente di Agostino riguardo al battesimo dei bambini si rifanno al testo del simbolo della fede, ovvero il battesimo "in perdono (in senso di liberazione o assoluzione) dei peccati"; di qui la sua interpretazione di Rm 5, 12. I bambini nascono peccatori non perché hanno peccato personalmente, ma perché hanno peccato "in Adamo"; il loro battesimo, ne consegue, è anche battesimo "in assoluzione dei peccati".

Il catechismo ufficiale della Chiesa Cattolica ha ora e da tempo dichiarato che il destino dei bambini non battezzati è nelle mani solo della misericordia divina⁹. Tra l'altro, come ho già ricordato più in alto, nella Bibbia contemporanea in italiano della CEI il frammento Rm 5, 12 viene da tempo tradotto in accordo con la maggioranza degli studiosi non "...nel quale tutti hanno peccato", ma "...perché tutti hanno peccato"¹⁰.

⁴ Si veda Giovanni Crisostomo. *Lettera ai Romani, Omelia 10* (lat.); PG 60: 474-475.

⁵ Si veda Teofilatto di Ocrida. *La Lettera ai Romani* (lat.). PG 124:404c.

⁶ Si veda Meyendorff 2001: 121-126.

⁷ Si veda Epifanovich 1996: 65.

⁸ Si veda Massimo il Confessore. PG 90:408bc.

⁹ Si veda *Il catechismo della chiesa cattolica*. Vaticano, 2001: 240-242.

¹⁰ Si veda la CEI. *La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna, 1990: 2425.

Berdjaev, sulla scia di Dostoevskij, insistette molto sulla necessità di un nuovo cristianesimo, che sapesse riacquistare i delusi come Nietzsche, facendo in modo che la centralità della Salvezza non nuocesse alla prospettiva della Nuova Creazione e dell'Uomo Nuovo in senso cristiano. Berdjaev in *Smysl' tvorcestva* si sprofonda nell'analisi della Libertas Maior e Minor e nel rapporto fra creatività e salvezza, affermando che creare spesso richiede una trasgressione, e che ciò mette in una luce complessa e irrisolta il rapporto fra salvezza dell'anima e capacità dell'individuo di incidere storicamente e artisticamente. Berdjaev sostiene che il pensiero cristiano finora ha trascurato la soluzione e lo sviluppo di questa problematica. Il cruccio però è più antico sia di Dostoevskij, che di Berdjaev e di Nietzsche. Come ho già detto, i padri orientali della Chiesa universale polemizzarono non poco con certe formule occidentali della liturgia, in cui la centralità della Redenzione esauriva di fatto tutto il tema cristologico. "Per noi e per la nostra salvezza" dice il Credo: quella congiunzione "e", nonché il fatto che il "per noi" preceda il "per la nostra salvezza" non sono lì per caso. Dio si è fatto uomo innanzitutto "per noi". Come capire questo? Per capirlo è forse sufficiente passare di nuovo a un altro passo discusso della liturgia stessa, e già citato sopra: "confesso un solo battesimo per il perdono dei peccati". Molti padri d'Oriente preferivano la formula più semplice: "Confesso un solo battesimo". Il battesimo si riceve non solo perché all'uomo siano rimessi i peccati, ma perché il credente riceva una vita completamente nuova nello Spirito. Altrimenti perché si darebbe il battesimo ai bambini? - commentavano alcuni di questi padri - solo per via del peccatum originale? La questione è quantomeno controversa. Ireneo di Lione, Massimo il Confessore e Simeone il Nuovo Teologo svilupparono una teologia in cui la divinizzazione del creato e delle creature, pur non oscurando la necessità della Redenzione, svelasse l'origine vera e ultima dell'Incarnazione. "Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio", secondo il motto di Sant'Atanasio. E la teologia d'Oriente ha sempre parlato della collaborazione fra l'uomo e Dio.

Anche questi temi discute con il proprio fratello minore Ivan Karamazov nell'ultimo romanzo di Dostoevskij, e le sue parole "un

altro umorista dirà magari che in ogni caso il bambino cresce e fa in tempo a peccare” appaiono come un’ironia diretta verso certo agostinismo (e l’affermazione di Ivan che egli “capisce la solidarietà nel peccato” conferma in pieno la mia analisi):

Cento volte posso ripeterlo — le questioni sono tante, ma io ho preso in considerazione un bambino, perché proprio qui è inoppugnabilmente chiaro ciò che io devo dire. Ascolta: se tutti devono soffrire, per riscattare con il dolore l’armonia eterna, che c’entrano i bambini, dimmi per favore? E’ del tutto incomprensibile, perché dovrebbero soffrire anche loro, e perché dovrebbero riscattare con le proprie pene l’armonia? A quale scopo anche loro sono caduti nel materiale e hanno fatto da concime per l’armonia eterna di qualcuno? La solidarietà nel peccato tra le persone io la capisco, comprendo la solidarietà anche nel castigo, ma non con i bambini la solidarietà nel peccato, e se la verità sta davvero nel fatto che sono solidali con i propri padri in tutte le malefatte dei padri, allora di sicuro tale verità non è di questo mondo e per me è incomprensibile. un altro umorista dirà magari che in ogni caso il bambino cresce e fa in tempo a peccare, ma ecco che non è cresciuto, eppure su di lui che ha otto anni hanno aizzato i cani” (Polnoe sobranie sochinenij. T. 14: 222-223).

Languendo in solitaria prigionia, in una lettera (1849) al fratello Mikhail Dostoevskij lo prega di spedirgli dei libri e soprattutto “la Bibbia, entrambi i testamenti”. Lo scrittore esprimeva il desiderio di avere a disposizione anche la traduzione in francese. E’ un fatto a lui caratteristico, in quanto possiamo ben supporre che Dostoevskij non avesse piena fiducia della traduzione russa e desiderasse confrontare e correggerla per sé con l’aiuto della traduzione in francese. Lo scrittore non conosceva a sufficienza il greco antico, ma i teologi, i filosofi e i filologi (molti) da lui ispirati possono sempre intraprendere e completare quell’opera che lo scrittore russo considerava fondamentale a pochi giorni dalla propria morte: “Il fatto enorme dell’apparizione

sulla terra di Gesù e tutto ciò che si è di conseguenza verificato, necessita, a mio avviso, di un'elaborazione anche scientifica" (Polnoe sobranie sochinenij. T. 27. P. 85).

Dostoevskij ereditò le problematiche della cristologia occidentale tramite la mediazione di Pascal, degli idealisti tedeschi, nonché della grande letteratura, da Shakespeare a Dickens, da Hugo a Balzac. Alla cristologia orientale, e in particolare al tema della divinizzazione e alla teologia della gloria di Massimo il Confessore, il grande scrittore attinse anche tramite la lettura di Simeone il Nuovo Teologo e di Sant'Isacco il Siro. Un grande ruolo ricoprirono in questo senso le conversazioni e gli scambi di vario genere avuti con il giovane amico Vladimir Solovëv. Ambedue poi, e Solovëv e Dostoevskij, subirono l'influenza di Fëdorov e della idea di questi sull'uomo come essere di transizione (vd. anche le pagine del diario di Dostoevskij alla morte della prima moglie Masha "Маша лежит на столе", "Masha giace sul tavolo", sull'uomo come essere di transizione, "переходящее существо", destinato a subire una metamorfosi), della risurrezione dei corpi come frutto materiale non solo della grazia divina, ma anche degli sforzi umani nel campo sia morale che tecnologico, e, infine, del futuro escatologico come momento di espansione dell'umanità sugli altri pianeti del cosmo, ora inerti ma vitalizzati poi dalla collaborazione fra l'uomo e Dio.

Anche alla luce di quel crocevia di cristianesimi e ideologie che incontriamo in Dostoevskij, si ha la netta sensazione che la differenza fra l'Occidente cattolico e l'Oriente ortodosso, nella comprensione del Peccato Originale, sia più un fatto di terminologia e di immagini, che di sostanza. Come per altro nello stesso Sant'Agostino in altri passi della sua in realtà vasta e multiforme produzione, e come in altri autori occidentali quali Bernardo di Chiaravalle, Pietro Lombardo, Duns Scoto e Tommaso d'Aquino, è stato ribadito più volte in Occidente anche che la prima libertà dell'uomo, quella di compiere il bene, è danneggiata, ma non distrutta dal primo peccato. Di nuovo Dostoevskij: "... altrimenti Cristo non sarebbe venuto da noi, se prima di tutti i secoli era deciso che noi rimanessimo per sempre viziosi per via del Peccato Originale. E Lui altri non era che Dio, signore..."

(*ibidem*). E in Oriente Basilio il Grande, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore parlarono (pur alterando letterariamente l'originaria endiadi ebraica, che voleva solo esprimere con due sinonimi un unico concetto) della differenza fra l'immagine di Dio e la Sua 'somialtanza'. La seconda è danneggiata (ma non distrutta) dal primo peccato, mentre l'immagine divina nell'uomo, come poi la "scintilla divina" del mistico d'Occidente Meister Eckhart, sarebbe rimasta del tutto illesa. L'immagine divina nell'uomo dei padri d'Oriente coincide in realtà con la libertà prima o 'Maior' di Sant'Agostino (la distinzione fra libertà prima e seconda, ribadisco, fu precisata in primis dallo stesso Agostino) e dei mistici e scolastici d'Occidente. Unico, ma non da poco, ostacolo per una comprensione reciproca della libertà cristiana di agostiniana memoria fra i diversi rami del cristianesimo, è, di fondo, il frutto dell'influenza di specifiche esagerazioni di Agostino che in alcune opere chiave, polemizzando con Pelagio, giunse addirittura all'affermazione che la prima libertà è distrutta dal Peccato Originale (e certa coerenza ostinata in questo lo avrebbe portato financo alle dichiarazioni di Cartagine sul battesimo dei più piccoli). Questo aspetto col tempo si è riflesso negativamente nel dialogo fra cattolici e ortodossi. Nel caso poi del dialogo fra il cristianesimo e le altre religioni e credi ideologici volti al bene comune, certo agostinismo sia cattolico che, paradossalmente e analogamente, ortodosso si esprime nel sacramentalismo che vede la Chiesa non come 'strumento' del Regno di Dio, ma come 'fine' unico e assoluto.

Nella filosofia religiosa russa si riscontra spesso una visione particolare della morte che è intesa come via e mezzo di trasfigurazione di un'unica realtà celeste e terrena, ovvero metamorfosi di una particolarissima unità Creatore-creatura. Per altro, questa ipotesi trova un'analogia nel mistero della morte del Cristo 'prima' della resurrezione come evento già di salvezza: molti teologi e filologi sostengono da tempo che l'urlo del Cristo sulla Croce non è di certo un urlo di disperazione (si pensi al quadro di Munch...), ma un urlo di vittoria (Gesù stesso secondo alcuni esegeti annunciava la morte del Figlio dell'Uomo come unico mistero di salvezza universale: la resurrezione è l'Evento che Lui stesso non poteva ancora fino in fondo

prevedere, Evento interpretato poi dalla comunità cristiana con l'ausilio dello Spirito Santo), e non a caso il tropario pasquale ortodosso recita: "Con la morte ha vinto la morte ...". In Dostoevskij, ne *I demoni*, Ippolit Terentev e Kirillov tentano proprio un'imitazione, anche se tragicamente parodistica, del "si è compiuto" ('совершилось') cristico sulla Croce.

A mio parere tormenti analoghi a quelli dostoevskiani, anche se vissuti con il sorriso e la chiarezza del teologo d'erudizione sconfinata, possiamo trovare nella storia del pensiero occidentale addirittura nell'opera del teologo medioevale Duns Scoto. Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato? Sì, rispondeva deciso il grande francescano; e questa soluzione investe inevitabilmente anche il problema del ruolo della morte fisica nei vari contesti di cosmologia e antropologia giudeocristiana. Dio decide di incarnarsi e quindi anche di rendere reale la possibilità di sperimentare Lui stesso la morte fisica a prescindere dal peccato dell'uomo. Ecco quindi che quel legame necessario fra morte fisica e peccato, nel senso che il secondo risulta l'unica e inevitabile causa della prima, è di nuovo messo in crisi, avvicinando invece la tradizione cristiana alle esigenze delle cosmologie moderne come quelle di Teilhard de Chardin e di R. R. Ruether. Ancora: il cristianesimo non è soltanto la religione della Redenzione, ma anche della Divinizzazione dell'uomo, per la quale, secondo l'antico motto dei Padri, "Dio si è fatto uomo affinché l'uomo fosse fatto Dio". La speculazione scotista è un modo sottile di riaffermare e la libertà dell'uomo e quella di Dio, e molto dopo Duns Scoto, Berdjaev, conoscitore profondo della storia del pensiero cristiano, proprio dei labirinti delle intersecanti libertà umana e divina scrisse senza posa, prendendo sulle proprie spalle le problematiche più radicali fra quelle presenti nell'opera di Dostoevskij.

Il Grande Inquisitore di Dostoevskij invidia la capacità di amare ('*Libertas Maior*') del Cristo, Gli rinfaccia, dipingendola in maniera irripetibilmente precisa, la miseria invece del cuore umano; vede nell'Incarnazione di Dio e nella Croce, giustamente, la nuova, ma per lui insostenibile manifestazione della vicinissima inaccessibilità di Dio, ed erede ultimo e perfetto del nichilismo dei figli che non vogliono i

padri¹¹, non si accontenta di poter essere parte di quell'amore, vuole invece un proprio principato al servizio, secondo lui, dell'uomo. L'uomo è ribelle, ma non ama la libertà: questa è la formula sintetica delle intuizioni di Ivan Karamazov e appare la sintesi russa di tutta la secolare elaborazione, invece agostiniana e scolastica, della distinzione fra la 'Libertas Minor' e la 'Libertas Maior'.

Il sesto libro degli stessi *Fratelli Karamazov*, "Un monaco russo", contiene la biografia del vecchio Zosima. In questo contesto è interessante a mio parere paragonare la storia del giovane padre Zosima e la storia della gioventù di un altro monaco in un altro romanzo, scritto da un altro autore in un altro paese: Alessandro Manzoni e il suo *I promessi sposi*. Evidente la somiglianza fra il russo e l'italiano nella storia della conversione di due personaggi manzoniani, cioè sia del sacerdote fra' Cristoforo nella sua giovinezza, che del principe Innominato. Un grande peccatore che è colpevole di un enorme numero di crimini orribili diventa un grande benefattore. È proprio di un "grande peccatore", di cui anche viene lasciato nel mistero il nome, voleva scrivere Dostoevskij, come evidenziato dagli schizzi dei suoi quaderni. Cristoforo nella sua giovinezza tempestosa, così come Zosima, sfida il nemico a duello, ma a differenza del personaggio russo il suo duello si conclude con l'uccisione del nemico. Dopo questo ha inizio la sua radicale conversione. Sia Manzoni che Dostoevskij furono affascinati dalle idee dell'Illuminismo (nel caso del russo dalla loro evoluzione ottocentesca e progressista in Belinskij) e vissero successivamente entrambi una conversione, nella quale un ruolo chiave ebbero le rispettive consorti. Per altro, se Dostoevskij soffrì di epilessia, Manzoni di agorafobia. Ciò che colpisce di più è la speciale 'simmetria' tra le scene riguardanti i personaggi fra' Cristoforo e padre Zosima. Zosima rischia la sua vita in attesa che il nemico spari per primo, poi, a causa delle idee che sono emerse in lui durante la

¹¹ Si veda Turgenev, *Padri e figli*. Per Dostoevskij Turgenev rappresentò spesso il vero e proprio interlocutore e antagonista massimo. Vd. Givone. *Dostoevskij e la filosofia*.

notte e per la decisione presa fin dal mattino, getta la pistola per terra e chiede perdono. Fra' Cristoforo non ha il tempo di compiere tutto ciò e commette un crimine terribile. E tuttavia, dopo ciò, anch'egli diventa una persona radicalmente diversa. Da un lato, vediamo le tracce dell'orientale ottimismo sulla natura umana in Dostoevskij, dall'altro un radicale ottimismo della grazia in Manzoni. Ciò che è impossibile per l'uomo, è possibile a Dio, proclama Manzoni con la sua storia di santificazione dopo il delitto. Ciò che è possibile a Dio, può esserlo anche per l'uomo, si incontra invece in Dostoevskij. La santità semplice dei contadini in Manzoni ricorda l'appello di lealtà verso la terra di Dostoevskij nel bacio di Alesha Karamazov. Ma lo scrittore italiano non immagina alcun ripensamento radicale della vita del peccatore o dell'agnostico in altri modi, se non attraverso il delitto, mentre Dostoevskij afferma con Zosima la possibilità di astenersi dal crimine attraverso una rivoluzione spirituale radicale. In questo Manzoni mostra forse rispetto alla natura umana un pessimismo di origine agostiniana. La domanda sorge spontanea: l'ottimismo invece nella concezione della natura in Dostoevskij non richiede un certo pessimismo circa la grazia? In lui, è vero, i grandi peccatori possono rivolgersi a Dio, e questo rivela una grande differenza, ad esempio, con Tolstoj, nel quale la passione umana è, al contrario, sempre fatale. Eppure il rivolgersi dei grandi peccatori a Dio in Dostoevskij non li rende grandi santi in grado di aiutare gli altri in senso sociale. In Manzoni invece, fra' Cristoforo va direttamente a casa di Don Rodrigo e lo minaccia dell'ira di Dio, ed entrambi finiscono col morire di peste a Milano. Gli eroi di Dostoevskij non compiono tali gesta. Alësha salva i bambini dall'odio reciproco, ma prima la ribellione spirituale in Alësha si manifesta più in forma di visioni, che di opere: Alesha non costituisce un esempio di grande peccatore che è diventato un grande benefattore. A questo si potrebbe obiettare che in *Delitto e castigo* (e di Raskolnikov neanche tento di parlare in questo contesto, in quanto il suo pentimento lo porta al massimo ad aiutare se stesso, o almeno delle sue successive imprese non è detto nulla), Sonia è una prostituta, eppure dipende da essa la salvezza di molti. Tuttavia, il fatto è che a Sonia non è richiesta alcuna conversione, dal momento che lei stessa

non ha mai dimenticato Cristo, anche nel peccato, e questo è ciò che provoca la circolazione dello Spirito nel cuore delle altre persone che la incontrano. Se mi è permesso usare qui formulazioni teologiche, possiamo dire che se Manzoni descrive come "gratia naturam tollit", Dostoevskij ci mostra come "gratia naturam perficit". E in ultima analisi proprio nei volti femminili di Lucia in Manzoni e di Sonia in Dostoevskij troviamo incarnazioni diverse ma comunque fondamentali di una stessa idea: quella della sofianità e della femminilità nel volto dell'uomo 'già' orientato a Dio.

Bibliografia

- Belov, Sergeï Vladimirovich (ed.), *Russkie emigranty o Dostoevskom (Gli emigranti russi su Dostoevskij, in russo)*, Sankt-Peterburg, Andreev i synov'ja, 1994.
- Berdjaev, Nikolaj, *Smysl' tvorcestva. Opyt opravdanija cheloveka (Il senso della creatività. Saggio sulla giustificazione dell'uomo, in russo)*, Mosca, AST, 2007.
- Borisov, V.M. - Roginskii, Arsenii Borisovich (eds.), *O Dostoevskom. Tvorcestvo Dostoevskogo v russkoj mysli 1881-1931 godov (Su Dostoevskij. L'opera di Dostoevskij nel pensiero russo degli anni 1881-1931, in russo)*, Mosca, Kniga, 1990.
- Bulgakov, Sergij, *Kupina Neopalimaja (Il rovento ardente, in russo)*. Parigi, Ymka-Press, 1927.
- Dostoevskij, Fjodor, *Polnoe sobranie sochinenij (Raccolta completa delle opere, in russo)*, Leningrado, Nauka, 1972-1990.
- Dostoevskij, Fjodor, *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi, 1993.
- Epifanovich Sergij, L. *Prepodobnyj Maksim ispovednik i vizantijskoe bogoslovie (San Massimo il Confessore e la teologia bizantina, in russo)*, Mosca, Martis, 1996.
- Meyendorff, John, *Vizajntiskoe bogoslovie (La teologia bizantina, in russo)*. Mosca, Kogelet, 2001.
- Shestov, Lev, *Afiny i Ierusalim (Atene e Gerusalemme, in russo)*. San Pietroburgo, Azbuka, 2001.
- Westermann, Claus, *Genesi*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1989.

L'autore

Stefano Maria Capilupi

Stefano Maria Capilupi è nato a Roma il 6-12-1973. Si è laureato in lettere e filosofia a "La Sapienza" di Roma nel 1999 con 110/110 e lode. Ha pubblicato nell'Archivio Romano Storico della Compagnia di

Gesù la sua tesi di laurea nel 2003. E' PHD in Filosofia all'Università di Stato di San Pietroburgo (2006). All'Università degli Studi di Chieti e Pescara è stato nominato nel 2010 cultore della materia per la storia della lingua italiana. E' direttore del dipartimento di lingua e cultura italiana dell'Università Russa Cristiana di Scienze Umanistiche di San Pietroburgo (www.rhga.ru) dal 2010. Ha 29 pubblicazioni, tra cui 6 di carattere poetico, 5 recensioni, la curatela delle raccolte scientifiche *La Guerra e il Sacro* (Venezia-San Pietroburgo, 2010) e *Scienza e fede* (San Pietroburgo, 2008), e 16 pubblicazioni scientifiche. È stato nominato slavista dall'Associazione Slavisti Italiani il 24 settembre 2011. È l'organizzatore del convegno internazionale *Il Risorgimento italiano e le Grandi Riforme russe* (San Pietroburgo, 20-21 ottobre 2011).

Email: s_capilupi@yahoo.it

L'articolo

Data invio: 30/06/2011

Data accettazione: 30/09/2011

Data pubblicazione: 30/11/2011

Come citare questo articolo

Capilupi, Stefano M., "Il Peccato Originale nella tradizione cristiana e nella letteratura russa", *Between*, I.2 (2011), <http://www.between-journal.it/>