

*Aleksandr Kraveckij*

## ROTTURE E LEGAMI: LE SORTI DELLA PIETÀ TRADIZIONALE NELLA RUSSIA DEL XX SECOLO



L'IDEA CHE SEGUIRE LA TRADIZIONE sia un bene assoluto è un tratto essenziale della coscienza ortodossa. Per cui la creazione di qualcosa di nuovo viene naturalmente recepita come ricostruzione del vecchio. È tipico in questo senso il titolo di una famosa antologia di A. Kartašëv, *La ricostruzione della Santa Rus'*. Parlando dell'edificazione della Chiesa nella Russia del futuro, post bolscevica (il libro uscì nel 1956), e rendendosi perfettamente conto che «la neve dell'anno scorso si è sciolta» e che «la vecchia situazione teocratica è scomparsa»<sup>1</sup>, Kartašëv, ciò nondimeno, continua a chiamare l'edificazione del futuro *ricostruzione*.

Questa parola è quanto mai indicativa. Come sappiamo, la maggior parte delle riforme ecclesiastiche viene fatta non per modernizzare, ma per ricostruite, per ristabilire cer-

te caratteristiche della vita ecclesiale che nella coscienza dei riformatori si associano all'«età dell'oro».

La Chiesa è un'istituzione abbastanza inerziale e fondata sulla tradizione. Per questo, quando le cose si svolgono normalmente, la trasmissione delle norme comportamentali dalla vecchia generazione alla nuova avviene in modo organico. A questo livello tutti i cambiamenti più o meno significativi vengono recepiti come novità. Tuttavia, nei casi in cui la tradizione della vita ecclesiale è stata interrotta e poi di nuovo ricostituita, si sbiadisce il confine fra tradizione e innovazione. Qui va osservato che nell'epoca delle persecuzioni contro la Chiesa è andato distrutto il sistema di trasmissione diretta, da persona a persona, delle norme e tradizioni della pietà popolare. La vita ecclesiale «clandestina»

1. A. Kartašëv, *Vossozdanie svjatoj Rusi* [La ricostruzione della Santa Rus'], Parigi 1956, p. 47.

non era in grado, e spesso nemmeno voleva, riproporre i modelli prerivoluzionari. I circoli religiosi e le comunità monastiche clandestine apparse nelle città erano per la Russia un fenomeno nuovo. Queste associazioni realizzavano in pratica l'idea così diffusa all'inizio del XX secolo, di un ritorno alle forme di vita comunitaria del cristianesimo antico. Qui sorsero e si svilupparono nuove forme di vita ecclesiale sconosciute ai secoli precedenti. Nel XX secolo la Chiesa ortodossa russa ha conosciuto due epoche di «ricostruzione», molto diverse l'una dall'altra. La prima si situa alla fine della guerra e nel primo dopoguerra, la seconda alla fine degli anni '80, inizio '90. Consideriamo questi periodi in dettaglio.

#### **FINE DELLA GUERRA E PRIMO DOPOGUERRA**

Dopo la seconda guerra mondiale furono riaperte 1.270 chiese (tra il 1944 e il 1947)<sup>2</sup>, otto seminari e due accademie teologiche. E tuttavia questa ricostruzione fu radicalmente diversa da quella cui assistiamo oggi. Per vari motivi. Innanzitutto, il calo delle persecuzioni non produsse un ritorno di massa alla Chiesa di una nuova generazione di credenti. Qui si può al massimo parlare di legalizzazione delle comunità già esistenti, che avevano appunto chiesto la riapertura di 5.998 chiese, il che vuol dire che c'era stato oltre il 77% di rifiuti<sup>3</sup>. Inoltre le chiese aperte erano molto meno numerose delle comunità desiderose di farne aprire una per sé. In secondo luogo, nelle chiese riaperte celebravano i sacerdoti di prima; in molti casi era-

no i parroci delle chiese chiuse che avevano smesso di celebrare o lo facevano illegalmente. Una nuova generazione di sacerdoti venne perlopiù dai paesi occidentali appena annessi (quando nel dopoguerra aprivano le chiese nella Russia centrale, in Bielorussia occidentale e in Ucraina le chiudevano e i sacerdoti si trasferivano nella Russia centrale). Una parte di questi preti aveva avuto una formazione del tutto tradizionale nei seminari ortodossi in Polonia. In questo caso si può parlare di trasmissione della tradizione da una generazione all'altra. Così, l'apertura delle chiese non produsse l'avvento di una nuova generazione di sacerdoti. Secondo i dati del Soviet per gli affari religiosi<sup>4</sup>, nel 1955 il 64,3% dei preti superava i 55 anni, e solo l'11,2% era sotto i 40. Si può dunque dire che la rinascita del dopoguerra fu appunto una rinascita, e non una ricostruzione.

#### **ANNI '80**

Una situazione del tutto diversa si può osservare dalla fine degli anni '80. In primo luogo, il numero delle chiese aperte è infinitamente superiore che nel dopoguerra. Ma soprattutto chi entra nella Chiesa è molto diverso da quelli che vi entrarono dopo la guerra. Il fatto è che negli anni '60 nacque l'interesse per l'ortodossia in una cerchia piuttosto ampia di intellettuali sovietici. Certo questo interesse non si può minimamente confondere con la conversione vera e propria. Fino agli anni '80 tra i parrochiani delle chiese (anche nelle grandi città) questi «nuovi» credenti rappresentavano una

2. M. Škarovskij, *Russkaja pravoslavnaja cerkov' pri Staline i Chruščëve* (La Chiesa ortodossa russa sotto Stalin e Chruščëv), Mosca 1999, p. 336.

3. *Ibidem*.

4. GARF f. 6991, op. 1, n. 1224, l. 109-110.

piccola minoranza, ma era una minoranza che aveva un peso enorme. Proprio grazie a questi «nuovi» cristiani che non avevano alle spalle una vita religiosa tradizionale, nella società ha incominciato a diffondersi l'interesse verso la vita ecclesiale. Nell'ambiente della fronda intellettuale l'interesse per il cristianesimo era diventato segno di distinzione. Nella maggioranza dei casi si trattava di un interesse abbastanza mondano per la filosofia, l'arte, ma non per la vita spirituale.

Una fonte da cui questa nuova generazione traeva informazioni su quanto accadeva nel mondo erano le radio occidentali in lingua russa. Dal 1953 Radio Liberty incominciò a trasmettere le conversazioni di padre Aleksandr Šmeman<sup>5</sup>, dal 1960 alla BBC prese a trasmettere regolarmente i sermoni del metropolita Antonij di Surož<sup>6</sup>. Difficile dire in che misura gli ascoltatori sovietici si rendessero conto della stringente attualità di quelle trasmissioni. Probabilmente non se ne rendevano conto. Padre Šmeman e monsignor Antonij non parlavano né scrivevano come i teologi russi del XIX secolo, ma come cittadini dell'Europa postbellica. Invece per la maggioranza degli ascoltatori le loro trasmissioni erano la voce di una Russia che andava scomparendo, la voce della tradizione.

Un poco alla volta in URSS si venne formando una nuova generazione di intellettuali credenti; gente la cui formazione era avvenuta al di fuori della Chiesa, gente convertita all'ortodossia soprattutto sull'onda della protesta. La loro vita nella Chiesa (e anche nel mondo) si strutturava in modi diversi. La difficoltà di reperire libri e in molti casi la mancanza di qualsiasi guida portavano a una forte estremizzazione delle idee e

posizioni. Inoltre, diversamente dalla maggioranza dei preti, queste persone avevano la tipica educazione sovietica, avevano frequentato le scuole sovietiche, si erano iscritti ai pionieri e poi al *komsomol*. Leggevano giornali e libri sovietici, guardavano film sovietici. E quando entravano nella Chiesa, sapevano parlare della propria esperienza religiosa in una lingua comprensibile ai contemporanei.

Per il nostro tema, l'esperienza della generazione degli anni '60 è molto importante. Infatti proprio negli anni '60-80 furono seminati i primi presupposti per trasformare l'ortodossia in un oggetto di pubblico interesse. L'architettura anticonrussa, l'icona, le opere letterarie legate in qualche modo alla tradizione cristiana, fecero entrare il cristianesimo nella sfera di interessi di gente molto lontana dalla Chiesa e dalla sua vita. Per altro possiamo dire che le ricerche spirituali degli anni '60 fino ai primi anni '80 hanno influenzato sensibilmente la vita ecclesiale delle future generazioni di fedeli arrivate alla Chiesa alla fine degli anni '80 e oltre. Per chi è entrato nella Chiesa tra la fine degli anni '80 e i primi '90 i cercatori di Dio degli anni '60-80 erano l'incarnazione della tradizione ecclesiale. Mentre risulta evidente che dopo il *gap* culturale provocato dalle persecuzioni antireligiose, non si poteva più parlare in alcun modo di autentica tradizione (cioè trasmissione diretta).

I giovani entrati nella Chiesa negli anni '60-80 aveva attinto dai libri le proprie conoscenze. Era una generazione più colta di quella che aveva conservato la fede nell'epoca delle persecuzioni, che conosceva a menadito la tradizione spicciola dell'ortodossia ma non aveva conoscenze libresche. Le vec-

5. A. Šmeman, *Besedy na Radio Svoboda* (Conversazioni a Radio Svoboda), vol. I, Mosca 2009, p. III.

6. Colgo l'occasione per ringraziare E. Majdanović, che mi ha fornito questa data.

chiette, che di solito guardavano con sospetto i neofiti dal passato comunista, riconoscevano loro la cultura e l'informazione. È molto interessante, a questo proposito, un dialogo citato da Sergej Averincev, quando una vecchietta aveva chiesto a sua moglie: «Tu che sei giovane, lo sai quando cade la Pasqua quest'anno?». Questa osservazione è molto indicativa. Se in una situazione normale è la generazione più anziana a conservare le nozioni religiose, qui il portatore delle conoscenze è la generazione più giovane, che la comunica ai vecchi. Poco dopo una simile confusione di ruoli generazionali la si sarebbe potuta osservare quando i figli cercavano di convincere i genitori a farsi battezzare e di fatto ne guidavano l'educazione religiosa. Per cui il trasferimento delle conoscenze dai giovani ai vecchi (e non il contrario, come dovrebbe accadere in una società tradizionale) è diventato un fenomeno frequente.

### ABERRAZIONE DELLA MEMORIA STORICA

La confusione dei ruoli generazionali porta a far sì che la memoria del proprio passato incomincia a subire forti trasformazioni. Più passa il tempo dal momento della caduta del regime comunista, più si rafforza nella memoria sociale l'idea che ai tempi dell'URSS ci fosse una vita religiosa abbastanza attiva. Delle cifre sorprendenti ci vengono fornite da un sondaggio fatto nel 2005. Alla domanda se l'interrogato avesse avuto nell'infanzia un'educazione religiosa, il 42% dei sessan-

tenni ha risposto di sì (50-59 anni il 22%; 40-49 il 20%; 30-39 il 19%)<sup>7</sup>. Sono cifre incredibili. Chi nel 2005 aveva oltre 60 anni era nato durante la guerra o nel decennio precedente. È impossibile credere che in quegli anni quasi la metà dei bambini avesse avuto un'educazione religiosa. Se dovessimo credere ai risultati del sondaggio, un mio coetaneo su cinque avrebbe avuto un'educazione religiosa. La mia esperienza personale contraddice decisamente questi risultati. Interpretando le cifre, gli autori del sondaggio osservano che rispetto ai tempi sovietici si è capovolto il concetto di cosa sia socialmente prestigioso. «Oggi, in relazione al nuovo concetto di cosa sia "doveroso", "normale" e "appropriato", la gente incomincia a immaginarsi e a dipingere i propri genitori più religiosi di quanto non fossero in effetti». Inoltre gli autori sottolineano che in base ai risultati, tra le persone di 40-49 anni ci sono più battezzati (l'82%) che tra i giovani (fra i 18-29 anni sono il 77%; fra i 30-39 sono il 76%). Difficile credere che fra le persone nate durante le persecuzioni chruščëviane contro la Chiesa ci fossero più battezzati che fra quelle nate in periodi meno duri. Gli autori dei sondaggi sottolineano anche il fatto che nella Russia odierna l'ortodossia viene percepita più che come religione, come «simbolo dell'originalità russa e del supposto valore spirituale di tale originalità. ... In forza di questo, contraddicendo radicalmente la logica "normale" e il significato primario dei termini, nella Russia odierna il concetto di "ortodosso" non rientra nel concetto più ampio di "credente" ma viceversa, è il concetto di "credente" che rientra nel concetto di "ortodosso"». Non a caso quelli che si

7. D. Furman, K. Kaariainen, *Religioznost' v Rossii + 90e gg. XX-načale XXI v.* (La religiosità in Russia negli anni '90 del XX secolo-inizi del XXI), in: *Novye cerkvi, starye verujuščie – starye cerkvi – novye verujuščie* (Nuove chiese, vecchi credenti), Mosca-San Pietroburgo 2007, p. 13.

8. *Ibidem*, p. 15.

dicono fautori della dottrina ortodossa sono molto più numerosi di quelli che si dicono credenti<sup>9</sup>.

I dati dei sondaggi che abbiamo riportato indicano come si immagina il proprio passato tutta la società, e non solo i credenti. Tuttavia la memoria storica degli ortodossi si dimostra altrettanto aleatoria. I credenti di oggi hanno un'idea molto vaga di come fosse la vita della Chiesa negli anni passati. Questo dipende dal fatto che l'interesse per l'ortodossia nato negli anni '60-80 aveva una natura più che altro laica, orientata all'aspetto culturale e non alla dottrina. Sono particolarmente indicativi, in questo senso, i dati forniti dal protodiacono Sergij Golubcov, che negli anni 1977-1989, durante la Quaresima registrò le comunioni distribuite nella chiesa moscovita di San Pimen il Grande<sup>10</sup>. In tutto questo periodo, che aveva registrato una forte crescita di interesse per l'ortodossia, il numero dei partecipanti regolari era diminuito del 3%.

Questa statistica la dice lunga. Su questa base possiamo affermare che la «rinascita religiosa» degli anni '70-80 in pratica non fece aumentare il numero dei praticanti. E tuttavia è fuori di dubbio che aumentò il numero di quelli che ritenevano buona cosa essere cristiano.

### LA CONVERSIONE DI MASSA

L'entusiasmo che la società sovietica dimostrò nei primi anni della *perestrojka* di fronte alla riapertura delle chiese, dipendeva in grande misura dal crescente interesse per l'or-

todossia. In quegli anni si aprivano nuove chiese, si organizzavano scuole di catechismo, si fondavano varie strutture educative. In questa fase, tra i parrocchiani attivi, insegnanti, conferenzieri eccetera, nei primi anni prevalevano i convertiti degli anni '70-80. E per la nuova generazione di neofiti erano loro ad incarnare la tradizione della Chiesa. Questa gente, convertita ed entrata nella Chiesa negli ultimi decenni del regime sovietico, portava con sé le proprie idee, abbastanza esotiche, sulla vita ecclesiale. C'erano fra loro molti letterati ed artisti, che avevano mosso i primi passi verso la fede studiando la letteratura, la lingua, l'arte, la musica, la filosofia anticonrusse. E una volta entrati a far parte della Chiesa avevano ritenuto proprio dovere riportare in vita le ricostruzioni teoriche dei loro insegnanti. È interessante constatare in che modo le ricostruzioni degli storici del XX secolo sono entrate nella vita della Chiesa sotto le specie di tradizioni antiche. Prendiamo alcuni esempi chiarificatori.

### ESICASMO E ORTODOSSIA RUSSA

In prima istanza qui bisogna parlare dell'importanza che la cultura ortodossa attribuisce oggi all'esicasmò. Lo studioso più ferrato in questo campo, convinto che questa tradizione sia il fondamento dell'ortodossia russa è Sergej Choružij. Questi afferma che il primo accenno alla pratica della preghiera del cuore si trovi già nell'*Ammonizione* di Vladimir Monomach. In seguito, dopo la vittoria degli iosifiani<sup>11</sup>, questa tradizione si

9. *Ibidem*. Qui basti ricordare la nota formula di A. Lukašenko, che si è definito un ateo ortodosso.

10. S. Golubcov, *Chram prepodobnogo Pimena Velikogo v Moskve* (La chiesa di San Pimen il Grande a Mosca), Mosca 1997, pp. 123-124.

11. I seguaci di san Iosif di Volokolamsk (1439-1515), fautore di un monachesimo che non disdegnava il possesso di beni materiali. *ndt*

estinsse per riprendere però subito dopo. Nella seconda metà del XVIII secolo Nicodemo l'Agiorita e Macario di Corinto scrissero la *Filocalia greca*, e poco dopo Paisij Veličkovskij e i suoi discepoli presero a lavorare sulla versione russa dell'opera. Sotto Alessandro I cominciarono a tornare in Russia i discepoli di san Paisij. Il nuovo centro dell'esicasmò divenne Optina Pustyn'. Venne stilata la *Filocalia* russa, cui collaborarono Ignatij Brjančaninov e Teofane il Recluso. Choružij ritiene si possa parlare della seconda metà del XIX secolo come del «rinascimento esicasta» (in questo senso, secondo lui, vanno considerati gli slavofili, soprattutto gli Aksakov, i *Racconti del pellegrino russo* eccetera). Questo rinascimento fu interrotto dagli eventi rivoluzionari, ma proseguì in alcune comunità (come quella dei padri Mečëv)<sup>12</sup>.

L'idea che l'esicasmò sia il tratto essenziale dell'ortodossia russa sembra trovare conferma in una monumentale bibliografia sull'esicasmò, dove sono riportate centinaia di pubblicazioni uscite in lingua russa<sup>13</sup>. Ad un primo sguardo sembra tutto molto convincente. È tuttavia, chi prende per vero questo castello, cade in seri dubbi se appena sfoglia le opere di consultazione uscite tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Nel testo ufficiale, *Vademecum del sacerdote*, di Serafim Bulgakov, le informazioni sull'esicasmò si trovano alla rubrica «Eresie e sette». Cito il testo per intero: «Esicasti (ossia i quieti). Così si chiamavano in Grecia nel XVI secolo negli ambienti monastici, dei

mistici che si distinguevano per le strane fantasticherie. Costoro veneravano l'ombelico come fulcro delle energie spirituali e quindi come centro della contemplazione, e pensavano che appoggiando il mento sul petto e guardando ininterrottamente l'ombelico, si potesse vedere la luce paradisiaca e contemplare i suoi abitatori. Questa calma concentrazione su un punto, che astrae il pensiero da tutto ciò che è esteriore, era considerata condizione necessaria per recepire la luce increata. Dalla quiete interiore gli adepti di tale dottrina hanno acquistato il proprio nome. Vivevano per lo più sul monte Athos. Al concilio di Costantinopoli del 1341 gli esicasti, protetti dall'imperatore Andronico Paleologo il Giovane e difesi con zelo da Gregorio Palamas (futuro arcivescovo di Tessalonica), ebbero la meglio nel dibattito contro Barlaam, monaco calabrese, sull'essenza di questa luce. L'assurda idea degli esicasti riguardo alle condizioni per acquistare la luce increata sono state ben presto accantonate»<sup>14</sup>. Un po' meno *tranchante* ma pur sempre negativa è la definizione dell'esicasmò che troviamo nel *Vocabolario enciclopedico di teologia ortodossa* edito nel 1913: «Gli esicasti (dediti al silenzio) fanno parte di un movimento mistico nell'ambito del monachesimo greco del XIV secolo sull'Athos. Alcuni monaci ritenevano che esistesse l'eterna luce divina increata, apparsa una volta sul monte Tabor durante la trasfigurazione del Signore, e che nel XIV secolo sarebbe apparsa a loro come ricompensa per la vita eremitica. Allo scopo

12. «Le vicende storiche del XX secolo, naturalmente, hanno interrotto lo sviluppo del rinascimento dell'esicasmò russo». S. Choružij, *O starom i novom* (Vecchio e nuovo), San Pietroburgo 2000, p. 235.

13. *Isichazm. Annotirovannaja bibliografija. Pod obščej i naučnoj redakciej S. Choružžego* (Esicasmò. Bibliografia annotata. Redazione generale e scientifica di S. Choružžij), Mosca 2004.

14. S. Bulgakov, *Nasol'naja kniga dlja svjščennno-cerkovno-služitelej* (Vademecum per sacerdoti e clero), Mosca 1913 (ristampa 1993), t. II, p. 1622. A dire il vero, nella sezione del calendario liturgico dedicata alla seconda settimana di Quaresima (lì dove si fa menzione di Gregorio Palamas, la pratica esicasta è descritta come pienamente ortodossa (t. I, p. 570).

di rafforzare e sostenere questa luce, essi rimanevano per giorni e notti interi inginocchiati, con la testa abbassata sul petto e fissando gli occhi al centro del ventre (sull'ombelico). Il movimento degli esicasti è stato di breve durata e si è interrotto presto. Le idee dell'esicasmismo sono state più tardi predicare da Kabasilas<sup>15</sup>. Si potrebbero fare altre citazioni di questo tipo.

È assolutamente evidente che a cavallo dei secoli XIX-XX la parola esicasmismo non aveva il significato positivo che ha oggi. Questa parola non ricorre nel *Vocabolario della lingua russa* del XVIII secolo (per non parlare del *Vocabolario della lingua russa* dei secoli XI-XVII). Non è escluso che si usasse nelle opere teologiche (anche se non conosciamo esempi simili), ma nella comune letteratura devota non ricorre, a quanto ne sappiamo. In contesti simili si usavano espressioni come «silenzio del cuore», «attenzione», «preghiera di Gesù», «preghiera interiore», «preghiera incessante», «opera interiore», «opera spirituale», «azione segreta», «insegnamento intimo», «insegnamento segreto» eccetera<sup>16</sup>. Per capire quando la parola esicasmismo ha acquisito il significato attuale, è necessario fare uno studio specifico che ancora non esiste. A quanto sembra, l'origine di questa tradizione va cercata negli anni '20 del '900. Com'è noto, quegli anni sono entrati nella storia come un periodo di ricerche spirituali fra l'*intelligencija* russa. Io non ho cercato di trovare testi legati alle confraternite che trattino i problemi dell'esicasmismo; farò un solo

esempio, preso da una predica di padre Sergij Mečëv in cui ricorre questa parola: «Dovunque ti trovi, in qualsiasi vanità tu viva, puoi cominciare a servire Dio, puoi essere un esicasta»<sup>17</sup>. Tuttavia questa parola entra ampiamente nell'uso soltanto negli anni '60-'70, nelle ricerche di studiosi sovietici che si occupano della cultura dell'antica Rus'. Naturalmente allora parlare delle radici monastiche della cultura anticorussa, o usare termini come «opera interiore» era impossibile per questioni di censura. Invece il termine «esicasmismo», che non suscitava associazioni di ordine teologico, risultava estremamente comodo. Negli anni '70-'80 ci si è messi a scrivere di esicasmismo in merito alla storia della letteratura anticorussa e all'iconografia. Di conseguenza, tra gli studiosi di materie umanistiche che si formavano in quegli anni (cui appartengo anch'io) si è formata l'idea radicata che al di fuori dell'esicasmismo non si potesse parlare di cultura religiosa russa. E dato che questa generazione ha iniziato la sua vita attiva alla fine degli anni '80 (cioè nel momento di più vivace ricostruzione della cultura ortodossa), l'esicasmismo è stato preso per un fondamento della dottrina ortodossa. In questo modo la sfera d'uso di questo termine non ha fatto che ampliarsi. L'espressione «esicasmismo politico» introdotta da G. Prochorov<sup>18</sup> all'inizio del XXI secolo, ha avuto grande fortuna nella pubblicistica politica. Una parola che cento anni fa quasi non si usava, oggi ha superato ampiamente i limiti del discorso religioso. Inoltre, a dispetto dei

15. *Polnyj pravoslavnij bogoslovskij enciklopedičeskij slovar'* (Dizionario enciclopedico di teologia ortodossa), San Pietroburgo 1913 (ristampa Mosca 1992), p. 966.

16. V. Lepachin, *Umnoe delanie. O soderžanii i granicah ponjatija «isichizm»* (Opera interiore. Contenuto e limiti del concetto di «esicasmismo»), in: «Vestnik russkogo christianskogo dvizženija», n. 164, Parigi-New York-Mosca 1992, p. 18.

17. S. Mečëv, *Propovedi* (Prediche), in: «Nadežda. Dušepoloznoe čtenie», n. 17, Basilea-Mosca 1993, pp. 163-164.

18. G. Prochorov, *Isichizm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV veke* (Esicasmismo e pensiero sociale nell'Europa orientale del XIV secolo), in TODRI, Leningrado 1979, t. 23, pp. 86-108. Prochorov parla di esicasmismo politico nel descrivere la situazione in cui i sostenitori di san Gregorio Palamas avevano occupato gran parte delle cariche statali.

fatti storici, gli ortodossi di oggi sono convinti che la tradizione esicasta sia stata radicata nella Chiesa russa in tutte le sue fasi<sup>19</sup>.

## ICONA E CANTO

Dalla fine del XVIII secolo la scuola accademica dell'iconografia russa ha usato preferibilmente i materiali, la tecnica e i metodi della pittura secolare, inoltre fra i modelli iconografici venivano continuamente inseriti soggetti presi a prestito dalle opere dei maestri occidentali. Questo ramo della tradizione iconografica si era staccato totalmente dalle modalità medievali di rendere l'immagine. La tradizione parallela e contemporanea dell'iconografia popolare era rimasta più conservatrice, ma neanche in questo caso si può parlare di conservazione delle tradizioni dell'arte russa antica. Solo nella seconda metà del XIX secolo, quando si affinò la tecnica di pulitura delle icone antiche, la società recuperò un certo interesse per l'icona. Per di più era un interesse che scaturiva dalla scienza laica e non dalla Chiesa.

Sulla stampa prerivoluzionaria e al Concilio locale del 1917-1918, ci furono reiterati richiami a ritornare alle fonti nazionali dell'iconografia. In ogni caso questi inviti non sortirono alcun effetto. Nel periodo sovietico, quando gli iconografi lavoravano in condizioni di semiclandestinità, non ci furono cambiamenti significativi. Dei cambiamenti precisi si riscontrano solo dopo gli

anni '60. Il diffuso interesse per l'arte anticorussa e l'opera dei restauratori risvegliarono l'interesse per le antiche icone. In questo spirito era fondamentale seguire le antiche tecniche e usare solo materiali naturali. Questo, in particolare, divenne il punto simbolo, da cui si può identificare il passaggio da una generazione all'altra di iconografi. È tipico che in un articolo dedicato all'opera dell'iconografa contemporanea Ksenija Pokrovskaja, Irina Jazykova tenga a precisare che la Pokrovskaja non è diventata allieva della monaca Julianija (Sokolova) perché quest'ultima aveva sempre usato i pigmenti sintetici, mentre la Pokrovskaja, appartenente alla generazione più giovane, usava solo colori minerali<sup>20</sup>. L'idea guida degli iconografi della fine del XX secolo era il rifiuto della tradizione dei secoli XVIII-XIX (tradizione che potevano ricevere direttamente, da persona a persona), mentre cercavano di tornare ad epoche più antiche. Per alcuni era Bisanzio l'età dell'oro, per altri era l'icona russa del XV secolo. Comunque tutti condividevano l'idea di guardare al di là degli immediati predecessori per trovare l'epoca aurea. È curioso che quando nel 1989 a Mosca ci fu la mostra *L'icona contemporanea* (era la prima mostra di iconografi contemporanei), sul registro dei visitatori si trovarono molti commenti di gente che si chiedeva come mai delle icone dipinte nello stile del XV secolo dovessero considerarsi moderne<sup>21</sup>. In realtà il titolo era giusto: erano quelle le icone che allora si consideravano contemporanee. Non è un caso che i vecchi par-

19. Senza ombra di dubbio la teologia palamita e la pratica della preghiera del cuore hanno giocato un ruolo enorme lungo tutta la storia dell'ortodossia. Su questo è impossibile discutere. E tuttavia non è possibile neppure attribuire antistoricamente all'antica Rus' quel complesso di concezioni e pratiche che oggi si chiama esicasmo.

20. I. Jazykova, *Zenščiny v russkoj ikonopisnoj tradicii XX veka* (Le donne nella tradizione iconografica russa del XX secolo), in: «Cerkov' i vremja», n. 1 (30), 2005, p. 112.

21. M. Gusev, *Vystavka «Sovremennaja ikona»* (La mostra «Icona contemporanea»), in: «Chram. Žurnal, posvjaščennyj problemam cerkovnoho iskusstva», Mosca, 1991, n. 1, p. 16.

rocchiani memori delle celebrazioni anteguerra, non mostrano grande entusiasmo per tali arcaismi. «Oggi si imitano gli antichi modelli bizantini – ha scritto A. Svencickij negli anni '90 del secolo scorso. – Ma mentre andiamo in estasi per il primitivismo ispirato della pittura antica, nonostante tutto capiamo che sovente la "semplicità" delle sue linee è frutto dell'imperizia tecnica dell'artista. ...Meglio imparare non dagli antichi seguaci di Avvakum, ma da Nestorov, Lysenko, i Vasnecov, Vereščagin; forse in tal modo sarà più facile e piacevole pregare, per l'uomo contemporaneo»<sup>22</sup>.

I vecchi parrochiani hanno preso come un'innovazione anche i tentativi di tornare al canto monodico. Cito un'altra frase su questo argomento dalle stesse memorie. «È ben amaro che oggi nelle chiese qualcuno obietti contro il canto polifonico: alcuni "padri" d'oggi, presi dalla moda per tutto ciò che è "prepetrino", spingono verso l'unisono! Queste spinte sono molto utili agli atei»<sup>23</sup>.

## LA LINGUA

L'idea di un'epoca dell'oro confinata in un antico passato circola fra i credenti anche rispetto alla lingua liturgica. All'inizio del XX secolo era stato già riconosciuto apertamente che la lingua della liturgia doveva essere comprensibile. Com'è noto, sin dal 1907 presso il Sinodo funzionava una Commissione per la correzione dei testi liturgici, guidata dall'arcivescovo di Finlandia Sergij (Stragorodskij, futuro patriarca). La commissione aveva pubblicato il triodio di

Quaresima e del tempo di Pasqua, corretti e in forma più comprensibile. Con lo stesso criterio avevano operato anche i redattori del compendio al Menologio uscito nel 1913 (lavoro diretto da Antonij Chrapovickij). La lingua del compendio era stata corretta e sentiva il forte influsso del russo moderno. Anche l'Ufficio di tutti i santi che sono stati luce sulla terra russa, approvato dal Concilio del 1917-1918 era scritto in uno slavo ecclesiastico fortemente semplificato.

Ci si potrebbe aspettare che alla fine del XX secolo e all'inizio del XXI questa lingua semplificata sarebbe stata usata per la composizione dei nuovi uffici. Invece l'idea di accostare la lingua liturgica alla lingua letteraria russa non viene accettata dai nostri contemporanei. Nei testi liturgici usciti negli ultimi vent'anni si trovano costruzioni arcaiche che erano state eliminate dalla lingua liturgica già nel XVIII secolo. Questa arcaizzazione della lingua si spiega col fatto che la maggior parte degli attuali autori e redattori di testi hanno alle spalle studi filologici, e negli anni universitari non hanno studiato lo slavo ecclesiastico ma lo slavo antico, cioè la lingua delle prime traduzioni slave che risalgono ai secoli IX-XI. Lo studio della variante più antica della grammatica dello slavo ecclesiastico, sommato all'idea che l'epoca d'oro della letteratura slava ecclesiastica risalga ai tempi antichi, fa sì che invece di seguire la tradizione reale, ci troviamo di fronte a una nuova ricostruzione che vorrebbe rifarsi a tempi remoti. A dire il vero, i redattori del Compendio al menologio<sup>24</sup> pubblicato dal Consiglio editoriale della Chiesa ortodossa, sono riusciti a superare felicemente gli eccessivi arcaismi. La lingua usata

22. A. Svencickij, *Oni byli poslednimi?* (Sono stati gli ultimi?), Mosca 1997, p. 14.

23. *Ibid.*, p. 13.

24. *Mineja dopolnitel'naja*, vol. I, Mosca 2005.

in questa edizione dell'ufficio dei santi si potrebbe definire come uno slavo ecclesiastico corretto, dove però l'ordine delle parole è orientato sulla sintassi del russo moderno, e non su quella greca. Nei testi si evitano le parole incomprensibili per il russofono. Invece i testi composti e pubblicati nelle diocesi propongono varianti più arcaiche dello slavo ecclesiastico.

A illustrazione del fatto che l'attuale coscienza ecclesiale è molto più attratta dall'arcaismo di quanto non fosse nei secoli XIX-XX, riporto un fatto curioso. Una signora mi ha chiesto di correggere la sua traduzione in slavo ecclesiastico di una preghiera a sant'Ignatij Brjančaninov che era stata scritta originariamente in russo<sup>25</sup>. Voleva inscrivere nella sua regola di preghiera, ma le sembrava inaccettabile usare il testo scritto dallo stesso sant'Ignatij. Usare il russo come lingua di preghiera, secondo lei, era impossibile.

## ASPETTI DELLA VITA QUOTIDIANA

Sarebbe molto interessante osservare i cambiamenti avvenuti nella vita quotidiana dell'ortodosso praticante: come cambiano le abitudini di preghiera personale, la frequenza alla chiesa, alla comunione, i digiuni, eccetera. Purtroppo registrare questi cambiamenti è molto difficile, perché i cambiamenti nella vita quotidiana si registrano di solito quando sono un fatto del passato, oppure quando la vita ecclesiale diventa oggetto di polemica. Non esistono descrizio-

ni della vita quotidiana dell'ortodosso attuale, per questo posso fare ben pochi esempi.

Innanzitutto, vanno menzionate le opinioni oscillanti riguardo alla frequenza della comunione. Se cento anni fa si riteneva frequente la comunione una volta al mese<sup>26</sup>, oggi è considerata la norma. Senza alcun dubbio la pratica odierna non è determinata dalla tradizione prerivoluzionaria. Qui hanno fatto sentire la loro influenza sull'opinione della massa le trasmissioni radio e i libri di padre Šmeman, il quale scrisse che per sua essenza l'Eucaristia presuppone la comunione di tutti i fedeli che prendano parte al sacramento. Qui, naturalmente, non si può parlare di influenza indiretta di Šmeman, infatti molti che si comunicano ogni domenica non lo hanno mai sentito nominare, oppure lo considerano un modernista.

La tradizione di cantare il Credo e il Padre nostro con tutta l'assemblea, che oggi è considerata la norma, è nata solo a metà degli anni '30. Le generazioni precedenti di parrochiani reagivano diversamente a questa novità. «A prima vista – scriveva A. Kozarčevskij, – sembrerebbe giustificato: i fedeli imparano a memoria senza volere il Simbolo di fede e la preghiera del Signore. E tuttavia questa prassi non è affatto inappuntabile. Prima il Padre nostro lo cantava il coro, mentre i fedeli e il clero ascoltavano devotamente, in ginocchio. Oggi invece tutti stanno in piedi e si infervorano nel fatto stesso di cantare (più forte che si può), spesso senza ascoltare le parole. E poi, abbiamo perso, forse per sempre, l'occasione di ascoltare la musica stupenda, profondamente orante, del Credo di

25. *Molitva presledivnogo čelovekami* (Preghiera del perseguitato dagli uomini), in: *Sočinenija episkopa Ignatija Brjančaninova* (Opere del vescovo Ignatij Brjančaninov), t. 1, *Asketičeskie opyty* (Saggi ascetici), San Pietroburgo 1886 (ristampa Mosca 1993), p. 183.

26. Nel periodo sinodale era d'uso comunicarsi quattro volte l'anno, durante i quattro grandi digiuni. Ai più zelanti si concedeva di comunicarsi una volta al mese, ai meno zelanti almeno una volta l'anno, in Quaresima. Questa norma si riteneva, ad esempio, nel catechismo del santo vescovo Filaret (Drozdov), nelle opere dei santi Dimitrij di Rostov, Ignatij (Brjančaninov) e Feofan (Zatvornik).

Kostal'skij, di Grečaninov, o del Padre nostro di Kedrov, di Švedov, Česnokov»<sup>27</sup>. Ancora più nette le parole di Svencickij contro il canto sguaiato dell'assemblea<sup>28</sup>.

Altra innovazione sono le gonne lunghe e i fazzoletti che le donne di città mettevano per andare in chiesa. Secondo la testimonianza di N. Pazuchina, fra le moscovite che andavano a Petuški dal vescovo Afanasij (Sacharov) nessuna metteva il fazzoletto<sup>29</sup>. Questo ricordo trova conferma nei materiali di un'antologia basata sui racconti del metropolita Pitirim (Nečaev). Citiamo ad esempio l'episodio di un'impiegata del Patriarcato che aveva preso l'abitudine di andare al lavoro vestita come per la liturgia, col fazzoletto in testa. Vedendo questa donna così per l'ennesima volta, il metropolita le chiese incuriosito, mostrando il fazzoletto: «Che schifezza porti sulla testa?»<sup>30</sup>.

Commentando questo passaggio, le redattrici del libro scrivono: «Nell'ambiente dell'intelligencija credente tradizionale non si usavano i fazzoletti, né in chiesa né fuori. Altra questione era che prima della guerra per strada andavano tutti a capo coperto, sia uomini che donne; si portavano cappelli, baschi o chepì. Dopo la guerra, quando si impose gradualmente la moda di non mettere nessun copricapo, molte donne, soprattutto giovani, presero l'abitudine di andare

così anche in chiesa, oppure di mettere un velo»<sup>31</sup>. Il fazzoletto, a quanto pare, è diventato l'immane attributo della donna ortodossa solo verso la fine del XX secolo. A questo proposito è interessante la registrazione del racconto di un'anziana donna fatta da A. Beglov alla fine degli anni '90<sup>32</sup>: questa diceva che a metà degli anni '70 le chiese si riempirono di giovani signore e ragazze intellettuali con la gonna fino ai piedi che, a detta della generazione più vecchia, si comportavano in modo fastidioso: si esibivano in inchini teatrali, potevano mettersi a chiacchierare in chiesa e recarsi al lavoro col fazzoletto. Fino a quel momento la generazione più anziana vedeva il fazzoletto come un segno distintivo delle contadine o delle donne delle pulizie. Lo confermano sia le memorie della Pazuchina (citata sopra), sia le memorie sul metropolita Pitirim, che ormai nel periodo post sovietico scambiava degli insegnanti vestiti in modo molto pio, per del personale di servizio: «Una volta arrivò nel monastero un gruppo di studenti in gita con i loro insegnanti ortodossi, un po' troppo zelanti nel seguire "le regole di vestiario". Poi il vescovo aveva chiesto: "Chi erano le donnette coi ragazzi?", "delle insegnanti dell'Istituto". "Davvero? ... avevo pensato che fossero personale di servizio!"»<sup>33</sup>.

27. A. Kozarčevskij, *Cerkovno-prichodskaja žizn' Moskvy 1920-1930 godov. Vospominanija prichožanina* (Vita parrocchiale a Mosca negli anni 1920-1930. Memorie di un parrochiano), in: «Žurnal Moskovskoj Patriarhii», 1992, n. 11/12, p. 27.

28. A. Svencickij, *op. cit.*, p. 13.

29. *Molitva vsech vas spasit. Materialy k žizneopisaniju svjatelja Afanasija, episkopa Kovrovskogo* (La preghiera vi salverà tutti. Materiali per la biografia del santo vescovo Afanasij, vescovo di Kovrov), Mosca 2000, pp. 103-104. «A un certo punto, mentre stavo per andare dal vescovo – ricordava la Pazuchina, – qualcuno mi consigliò di mettere un fazzoletto, mentre io avevo sempre indossato un berretto molto semplice. Era Quaresima, io avevo il fazzoletto e Nina Sergeevna che stava per andare da qualche parte si era messa un elegante cappello. Uscimmo insieme e il vescovo si mise a ridere...: "La signora e la cameriera!"». *Ibidem*.

30. T. Aleksandrova, T. Suzdal'ceva, *Rus' uchodjaščaja. Rasskazy mitropolita Pitirima* (La Rus' che scompare. Racconti del metropolita Pitirim), San Pietroburgo 2007, p. 150.

31. *Ibidem*.

32. Ormai è impossibile stabilire a chi appartenga il racconto, se a madre Serafima (Kavelina, 1916-2006) oppure a O. Lichučeva (1937-2003). Ringrazio A. Beglov che mi ha generosamente messo a disposizione queste informazioni.

33. T. Aleksandrova, T. Suzdal'ceva, *Plennyj rycar': Vospominanija o poslednich godach mitropolita Volokolamskogo i Jur'evskogo*

## L'INVENZIONE DELLA TRADIZIONE

Una situazione in cui creare una tradizione nuova viene considerato come far risorgere la vecchia, è un fenomeno ben noto agli studi umanistici. Nel 1983 lo storico Eric Hobsbawm curò l'antologia *L'invenzione della tradizione*<sup>4</sup>. Gli autori interpretano una serie di tradizioni nazionali esistenti nel XX secolo come delle innovazioni create consapevolmente o inconsapevolmente. Per «tradizioni inventate» gli autori intendono delle tradizioni che nascono nel momento in cui il passato nazionale viene riconosciuto come un valore. Così, ad esempio, molti particolari del cerimoniale della monarchia britannica che sembrano molto antichi, in realtà sono nati a metà dell'800. Mentre il *kilt* scozzese ha incominciato ad essere visto come l'abito degli antichi scoti solo ai primi dell'800. Anche l'edificazione della vita ecclesiale, se procede in nome del recupero e della ricostruzione, offre la possibilità di creare altre «tradizioni inventate». La ricostruzione di chiese e cappelle completamente distrutte dà la possibilità di dimenticare facilmente che solo poco tempo fa erano profanate, devastate, in macerie. Dichiarare la continuità fra la nostra realtà ecclesiale e quella prerivoluzionaria fa sì che il recente passato scompaia dalla memoria storica. In tal modo, a memoria storica di quelli che entreranno nella vita dopo l'epoca dell'attiva «ricostruzione della santa Rus'» sarà molto diversa dalla nostra. Loro saranno convinti che il tipo di vita ecclesiale creata negli ultimi vent'anni del XX secolo sia esattamente il tutto cui l'ortodossia russa è pervenuta nel suo sviluppo millenario. Il legame della tra-

dizione è possibile solo quando la generazione successiva riproduce i modelli comportamentali di quella precedente. Noi invece non riproduciamo l'esperienza dei nostri predecessori, ma «inventiamo una tradizione», cerchiamo di ricostruire una Russia ideale che non è mai esistita.

## UNA RICOSTRUZIONE ORGANICA

La rinascita più organica della tradizione si ha quando non ci si pone l'obiettivo di far rinascere qualcosa. Come esempio di una simile, rara unione organica del nuovo con ciò che è profondamente tradizionale, vorrei dire due parole sulla seconda colonizzazione monastica dell'Oltreonega che sta avvenendo sotto i nostri occhi.

Qui ci vuole una piccola introduzione storica. Il territorio fra il lago Onega e il Mar Bianco venne conquistato e popolato anticamente. Nel XIII-XIV secolo di qui passava la strada da Novgorod al Mar Bianco. Sulle rive dei fiumi, che erano le principali vie di comunicazione in questa regione paludosa, nacquero dei centri abitati. La scarsa popolazione, unita alla presenza dei vecchi itinerari mercantili attirò la presenza dei monaci. L'Oltreonega era un deserto conosciuto, le cui strade erano state battute, il che rendeva possibile ritirarsi in quelle regioni. Nei secoli XV-XVII si verificò un'attiva colonizzazione da parte dei monaci; dapprincipio arrivarono monaci isolati, poi attorno a loro sorsero i monasteri. Questo processo si interruppe nel XVIII secolo, quando con la secolarizzazione delle proprietà monastiche, una parte consistente dei monasteri

*pitirima* (Нечаева) (Il cavaliere prigioniero. Ricordi degli ultimi anni del metropolita Pitirim Nečav di Volokolamsk e i'ev), Mosca 2006, pp. 64-65.

4. E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press 1983.



settecentrali privi di risorse venne soppressa, e le loro chiese trasformate in parrocchie. Negli anni '20 del '900 queste chiese parrocchiali furono chiuse, poi nella seconda metà del '900 molti villaggi e paesi furono spianati in seguito alla campagna statale che voleva raggruppare i centri abitati liquidando i villaggi senza prospettive. Come esito, enormi regioni si ridussero a un deserto.

Nei nostri anni ha preso inizio una nuova colonizzazione di questi luoghi. I monaci che si sono ritirati in questi luoghi quasi sicuramente non si ponevano lo scopo cosciente di ricreare una tradizione, di vivere come i loro predecessori. Loro cercavano semplicemente la vita eremitica. Tuttavia le condizioni materiali e naturali di questi luoghi non sono praticamente cambiate nei 500 anni intercorsi tra le due colonizzazioni monastiche. Ed i monasteri che sorgono sembrano le copie esatte di quelli che esistevano qui mezzo mil-

lennio fa. Faccio tre esempi.

Il monastero dell'Epifania a Kožcozero, sorto nel XVI secolo, fu sempre uno dei più rigidi. Non a caso fu qui che venne, nel 1630, il monaco Nikon (futuro patriarca), che aveva lasciato le Solovki in cerca di una vita più severa. Nel 1764 il monastero venne soppresso, e nel 1853 ricostituito, da ultimo fu distrutto negli anni '20 del '900. La rinascita del monastero è iniziata nel 1999, fra l'altro nel periodo sovietico questa regione un tempo popolata era diventata un deserto. Non esistono più villaggi sulle rive del lago Kožcozero, la strada costruita nel XIX secolo si è impaludata ed ora è impraticabile, gli edifici monastici sono in rovina, quanto all'elettricità, qui non c'è mai stata; insomma manca qualsiasi legame col mondo esterno. Ma dall'altra parte del lago, davanti al monastero, come un tempo passano i sentieri battuti dagli orsi e dalle alci, e i quattro monaci che vivono qui

stabilmente, osservano periodicamente le bestie feroci che vengono a nuoto.

Un altro esempio. Negli anni '30 del XVII secolo il monaco Damian (Diodoro nella grande schima<sup>35</sup>), proveniente dalle Solovki, si insediò presso un lago disabitato al confine tra i governatorati di Archangel'sk e Olonec. In seguito sorse un monastero, che nel XVIII secolo venne soppresso e trasformato in parrocchia; negli anni '20 la chiesa fu chiusa e dopo la guerra il paese rimase disabitato (oggi resta una casa in cui vive un cacciatore). In una grotta poco distante di lì già da un anno vive un monaco. Quest'inverno accanto alla grotta sorgerà una chiesetta in legno. È vero che è solo per necessità che il monaco vive esattamente come vivevano i suoi predecessori del XVII secolo. Là non c'è elettricità, né collegamento radio, né strada.

Per finire, vorrei ricordare l'Il'inskij pogost che sorge nelle stesse regioni, sul lago Vodlo-

ozero. Storicamente era un pogost, cioè una chiesa che serviva diversi villaggi. Nel periodo sovietico, come negli altri posti, chiusero la chiesa che rimase a lungo abbandonata; quasi tutti i paesi si spopolarono (oggi esiste solo un villaggio abitato). Nel monastero si è ricominciato a celebrare grazie al monaco Nil (Savlenkov), che prima di pronunciare i voti era famoso come musicista rock a Pietroburgo. Storicamente qui un monastero non c'è mai stato, ma far rinascere una chiesa parrocchiale in una zona dove i villaggi non esistono più, oggi non avrebbe senso. Di conseguenza ora questo luogo porta due nomi: nei libri di storia dell'architettura lignea si chiama sempre l'Il'inskij pogost, mentre gli abitanti lo chiamano monastero Il'inskij.

In questo caso la «ricostruzione della santa Rus'» non è un ritorno meccanico al passato, ma l'edificazione della vita della Chiesa di oggi.



35. L'abito dei monaci di stretta osservanza. ndr



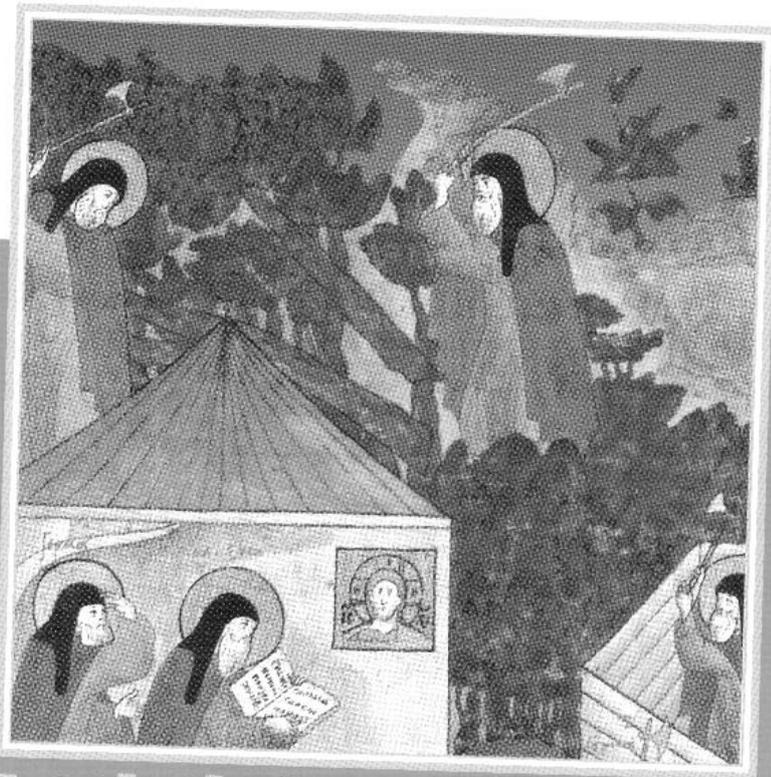
**Aleksandr Kraveckij**, candidato in scienze filologiche, è collaboratore scientifico dell'Accademia delle Scienze russa. Specialista in letteratura slavo-ecclesiastica, lingua liturgica e storia della Chiesa, è autore di numerose pubblicazioni.

## SOMMARIO

*La tradizione è un fattore essenziale per la coscienza ortodossa, ma quando la tradizione viene interrotta e poi ricostituita, non si riesce più a distinguere fra tradizione e innovazione. Dopo il periodo delle persecuzioni la Chiesa ortodossa russa ha conosciuto due epoche di «ricostruzione» molto diverse: la prima alla fine della guerra, la seconda a cavallo degli anni '80-90. Se nel '44-47 è stato recuperato quello che rimaneva del passato, dagli anni '60 sono entrati nella Chiesa intellettuali che apprezzano l'ortodossia più dal punto di vista culturale e artistico. Mancando un'autentica tradizione ecclesiale, questi neofiti ne inventano una a partire dai loro studi storici e filologici. Aberrazione della memoria storica. Gli esempi sono innumerevoli: l'interesse per l'esicasmò, erroneamente considerato perno dell'ortodossia, il recupero dell'iconografia e del canto antichi cancellando secoli di evoluzione, sino ai costumi spiccioli di una devozione pseudo-popolare.*

# LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA



N.1

Gennaio 2010

## *Atti del Convegno* **CERCATORI DELL'ETERNO, CREATORI DI CIVILTÀ** *Il monachesimo tra Oriente e Occidente*

Seriate • 16-18 ottobre 2009



LA CASA DI MATRIONA